

Till Magnus Steiner

# Salomo als Nachfolger Davids

Bonn University Press



V&R Academic

# Bonner Biblische Beiträge

Band 181

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Till Magnus Steiner

## **Salomo als Nachfolger Davids**

Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und  
ihre Rezeption in 1 Kön 1–11

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0666-4

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Erzbistums Köln.

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: »*Étude pour le roi Salomon*« von Simon Vouet (Robien-Sammlung im Musée des beaux-arts de Rennes, Inv. 794. 1. 2720).

---

# Inhalt

Vorwort / Dank . . . . .	11
1. Einleitung . . . . .	13
1.1. Forschungsüberblick und Forschungsfragen . . . . .	15
1.1.1. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 . . . . .	15
1.1.2. Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel und die נִיר-Aussage . . . . .	20
1.1.3. Das Salomo-Bild in 1 Kön 1–11 . . . . .	26
1.1.4. Ausgangspunkt und Aufbau der Arbeit . . . . .	27
2. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 . . . . .	29
2.1. Diachrone Verortung der Nachfolger-Thematik . . . . .	31
2.1.1. Zuerst des Nachfolgers Königtum und dann der Thron? . . . . .	33
2.1.1.1. כּוֹן im Hifil und im Polel . . . . .	35
2.1.1.2. כּוֹן als Objekt von מִמְלָכָה und כֶּסֶף als Objekt von כּוֹן . . . . .	37
2.1.1.3. V. 12b–13b als Handlungsabfolge . . . . .	39
2.1.2. Nur der direkte Nachfolger oder alle Davididen? . . . . .	40
2.1.2.1. Die Wendung אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּנִּי . . . . .	40
2.1.2.2. זֶרַע – ein Nachfahre oder die Nachkommenschaft? . . . . .	41
2.1.2.3. V. 12b–15 als Aussagen über den Nachfolger Davids. . . . .	43
2.1.3. Verbot oder Erlaubnis des Tempelbaus? . . . . .	44
2.1.3.1. Tempelterminologien . . . . .	45
2.1.3.1.1. Die Lade und יְרִיעָה . . . . .	45
2.1.3.1.2. בית אֲרָזִים und בית לִשְׁבָתִי . . . . .	47
2.1.3.1.3. מִשְׁכָּן und אוֹהֶל . . . . .	47
2.1.3.1.4. בית לִשְׁמִי . . . . .	48
2.1.3.1.5. Von den Zelttüchern zum Tempel . . . . .	52
2.1.3.2. Tempelbauverbot – generell oder temporär? . . . . .	52
2.1.3.2.1. Die Struktur von V. 5b–7 . . . . .	53
2.1.3.2.2. Die Einbettung von V. 5b–7 in V. 1–7 . . . . .	58
2.1.3.2.3. Das Verhältnis von V. 5b–7 zu V. 13a . . . . .	59

2.1.4. Die Tempelbauerheißung und das Gebet Davids . . . . .	59
2.1.5. Zusammenfassung . . . . .	60
2.2. Synchrone Lektüre von 2 Sam 7,1–17 . . . . .	61
2.2.1. David baut den Tempel nicht (V. 1–11a) . . . . .	62
Exkurs: Tempelbau im Alten Orient . . . . .	64
2.2.1.1. Die Vorgeschichte zu V. 1 . . . . .	67
2.2.1.2. Das Ruhe-Motiv . . . . .	68
2.2.1.2.1. V. 1b.11a: Die nötige Ruhe . . . . .	69
2.2.1.2.2. V. 10: Der Ort der Ruhe Israels . . . . .	72
2.2.1.2.2.1. Die we-qatal-Formen in V. 9b–11a . . . . .	72
2.2.1.2.2.2. מְקוֹם in V. 10a . . . . .	75
2.2.1.2.3. Warum David den Tempel nicht bauen durfte . . . . .	81
2.2.1.3. Das Verhältnis zwischen Gott und David . . . . .	81
2.2.2. Die Dynastieverheißung (V. 11b–16) . . . . .	91
2.2.2.1. V. 11b.16 als Rahmen, Anfangs- und Zielpunkt . . . . .	93
2.2.2.2. V. 12a als Einleitung . . . . .	99
2.2.2.3. V. 12b–13b: Vom Errichten und Festigen . . . . .	99
2.2.2.4. V. 14–15: Gottes väterliche Liebe für den Nachfolger . . . . .	101
2.2.2.5. V. 13b.16b: Welcher Thron hat Bestand? . . . . .	108
2.2.3. Natan zu David: V. 17 . . . . .	111
2.2.4. Zusammenfassung . . . . .	111
3. Was ist ein Rückverweis? . . . . .	115
4. Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11 . . . . .	123
4.1. 1 Kön 1–2 . . . . .	123
4.1.1. Rückverweise in 1 Kön 1–2 auf 2 Sam 7,11b–16 . . . . .	125
4.1.1.1. 1 Kön 2,10.46b . . . . .	126
4.1.1.2. 1 Kön 1,48 und כָּסָא . . . . .	133
4.1.1.3. 1 Kön 2,24.33b.45 . . . . .	136
4.1.1.3.1. 1 Kön 2,24 und Adonija . . . . .	137
4.1.1.3.1.1. Adonija in 1 Kön 1 . . . . .	138
4.1.1.3.1.2. Zwischenfazit zur Darstellung Adonijas . . . . .	145
4.1.1.3.1.3. »Die Palastintrige« (?) – der Schwur . . . . .	146
4.1.1.3.1.4. Adonija in 1 Kön 2 . . . . .	150
Exkurs: Darstellung Abischags . . . . .	152
4.1.1.3.1.5. Fazit zur Adonija-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,24 . . . . .	159
4.1.1.3.2. 1 Kön 2,33b und Joab . . . . .	159

4.1.1.3.2.1. Joab in 1 Kön 1–2 . . . . .	159
4.1.1.3.2.2. Fazit zur Joab-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,33b . . . . .	169
4.1.1.3.3. 1 Kön 2,45 und Schimi . . . . .	169
4.1.1.3.3.1. Schimi in 1 Kön 1–2 . . . . .	170
4.1.1.3.3.2. Fazit zur Schimi-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,45 . . . . .	176
Exkurs zur Abjatar-Episode . . . . .	176
4.1.1.4. 1 Kön 2,4 . . . . .	178
4.1.1.4.1. V. 4 im Kontext von 1 Kön 2,1–4 . . . . .	183
4.1.2. Zusammenhängende Betrachtung der Rückverweise in 1 Kön 1–2 . . . . .	186
4.1.3. Literarkritische Beurteilung der Rückverweise in 1 Kön 1–2 . . . . .	188
4.1.3.1. 1 Kön 1,48 . . . . .	189
4.1.3.1.1. Die Zeitinkohärenz zwischen V. 38–45 und V. 46–48 . . . . .	191
4.1.3.1.2. Literarkritische Beurteilung von V. 30.35 angesichts V. 48 . . . . .	195
4.1.3.1.2.1. Die Thronbesteigung (V. 35) . . . . .	196
4.1.3.1.2.2. Der Schwur (V. 30) . . . . .	199
4.1.3.1.3. V. 35αβ*(וּבֵּא) und V. 46–48 als sekundärer Zusatz . . . . .	200
Exkurs: Literarkritische Bemerkungen zu 1 Kön 1 . . . . .	201
4.1.3.2. 1 Kön 2,4 . . . . .	204
4.1.3.3. 1 Kön 2,10 . . . . .	208
4.1.3.4. 1 Kön 2,24aβ . . . . .	211
4.1.3.5. 1 Kön 2,33b . . . . .	212
4.1.3.6. 1 Kön 2,45 . . . . .	213
4.1.3.7. 1 Kön 2,46b . . . . .	215
Exkurs: Literarkritische Bemerkungen zu 1 Kön 2 . . . . .	222
4.1.3.8. Literarkritisches Urteil . . . . .	223
4.1.4. Fazit: Die Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 und die Darstellung Davids und Salomo in 1 Kön 1–2 . . . . .	224
4.2. 1 Kön 5,15–26 . . . . .	234
4.2.1. V. 17–19 als Auslegung von 2 Sam 7,5–13a . . . . .	236
4.2.1.1. Diachrone Beurteilung und synchrone Analyse von V. 17–19 . . . . .	236
4.2.1.1.1. Diachrone Fragestellung . . . . .	237
4.2.1.1.2. Synchrone Betrachtung . . . . .	238
4.2.1.1.2.1. Was bedeutet יָכֹל (V. 17) . . . . .	238



4.2.1.1.2.2. Wer wurde unter wessen Füße gelegt? (V. 17) . . . . .	239
4.2.1.1.2.3. Wie verhält sich die Aussage in V. 17 zur Aussage in V. 18? . . . . .	239
4.2.1.1.3. Diachrone und synchrone Schlussfolgerung . . . . .	240
4.2.2. Verankerung und Funktion von V. 17–19 in 1 Kön 5,15–26 .	241
Exkurs: Zeitliche Einordnung von 1 Kön 5,15–26 in den narrativen Kontext . . . . .	249
4.2.3. Zusammenfassung . . . . .	250
4.3. 1 Kön 6,11–13 . . . . .	251
4.3.1. Diachrone Verortung . . . . .	252
4.3.2. Synchrone Analyse . . . . .	256
4.3.3. Zusammenfassung . . . . .	259
4.4. 1 Kön 8 . . . . .	259
4.4.1. Rückverweise in 1 Kön 8 auf 2 Sam 7,11b–16 . . . . .	260
4.4.1.1. V. 14–21 . . . . .	261
4.4.1.1.1. Literarkritische Beurteilung von V. 14–21 .	261
4.4.1.1.1.1. V. 16–17 als Einschub . . . . .	263
4.4.1.1.1.2. Fazit zur diachronen Betrachtung von V. 14–21 . . . . .	265
4.4.1.1.2. Synchrone Betrachtung von V. 18–21 . .	265
4.4.1.2. V. 22–26 . . . . .	269
4.4.1.2.1. Synchrone Betrachtungen von V. 22–26 .	269
4.4.1.2.2. Diachrone Verortung von V. 14–26 in 1 Kön 8 . . . . .	275
4.4.1.3. V. 43–44.48 . . . . .	280
Exkurs: Namenstheologie in 1 Kön 8 . . . . .	281
4.4.1.4. V. 47 . . . . .	282
4.4.2. Zusammenfassung . . . . .	282
4.5. 1 Kön 9,1–9 . . . . .	283
4.5.1. V. 5a als Rückverweis auf 2 Sam 7,13b . . . . .	284
4.5.1.1. V. 4 – ein Rückverweis auf 1 Kön 3,14 und eine Deutung von 2 Sam 7,14 . . . . .	286
4.5.1.2. Das Verhältnis von V. 5b zu V. 5a . . . . .	289
4.5.2. V. 4–5 als zusammenhängende Aussage . . . . .	293
4.5.3. V. 4–5 im Kontext von 1 Kön 9,1–5 . . . . .	293
4.5.4. V. 1–5 und V. 6–9 . . . . .	297
4.5.5. Zusammenfassung . . . . .	302

4.6. 1 Kön 11 . . . . .	303
4.6.1. Das Ahija-Orakel . . . . .	304
4.6.1.1. V. 37–39 . . . . .	305
4.6.1.2. V. 37–39 als Abschluss des Ahija-Orakels . . . . .	308
4.6.1.2.1. Wer ist Jerobeam? . . . . .	308
4.6.1.2.2. Die Zeichenhandlung und ihre Ausdeutung (V. 29–36) . . . . .	310
4.6.1.3. Fazit . . . . .	325
4.6.2. Das Ahija-Orakel im Kontext von 1 Kön 11 . . . . .	325
4.6.2.1. Warum wird Salomo verurteilt? . . . . .	326
4.6.2.2. Wie wird Salomo bestraft? . . . . .	333
4.6.2.3. Fazit . . . . .	337
Exkurs: 1 Kön 11,14–25 . . . . .	338
4.6.3. Zusammenfassung . . . . .	343
5. Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 1–11 . . . . .	345
5.1. Die Salomo-Thematik in der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 . . . . .	346
5.2. Die Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16 . . . . .	350
5.3. Das Salomo-Bild in 1 Kön 1–11 angesichts des Rückverweissystems . . . . .	364
5.4. Die diachrone Beurteilung des Rückverweissystems . . . . .	367
5.5. Wie konnte das davidische Südreich trotz 1 Kön 11,36 untergehen? . . . . .	372
6. Übersetzungen . . . . .	377
6.1. 2 Sam 7,1–17 . . . . .	377
6.2. Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16 . . . . .	383
Literaturverzeichnis . . . . .	391



---

## Vorwort / Dank

Mit dem Abschluss dieser Arbeit endet vorläufig eine lange Zeit der Beschäftigung mit der Darstellung Salomos in der Bibel, die mit einer Diplomarbeit zur Salomo-Figur im Hohelied begann. Vom Hohelied, über Ben Siras Lobpreis der Väter hat Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld<sup>†</sup> als Doktorvater interessiert und kritisch meinen Weg bis zur Themenfindung und dann zur Fertigstellung vorliegender Studie begleitet. Sie wurde zum Wintersemester 2014 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Inauguraldissertation (damaliger Titel: »Ich werde bestehen lassen den Thron seines Königtums auf Dauer« (2 Sam 7,13b). Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b – 16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11) eingereicht. Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfelds<sup>†</sup> immer zugleich scharfe und freundschaftliche Kritik, die stets mit viel Humor und Lachen einherging, war für mich eine große Bereicherung. Dafür, und dass er trotz seiner schweren Krankheit das Erstgutachten erstellt hat, bin ich ihm zu großen Dank verpflichtet. Möge das ewige Licht ihm leuchten und möge er in Frieden ruhen!

Ein dreifacher Dank gilt Prof. Ulrich Berges, (1.) für die Erstellung des ausführlichen und konstruktiven Zweitgutachtens, (2.) für die Aufnahme vorliegender Studie in die Reihe »Bonner Biblische Beiträge« und (3.) dafür, dass er mich nach der Emeritierung von Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld in sein ökumenisches Oberseminar aufgenommen hat, in dem ich von ihm, von Prof. Dr. Udo Rüterswörden, Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, PD Dr. Axel Graupner, Dr. Andrea Spans, Dr. Christiane Wüste, Dr. Johannes Bremer, Dr. Bernd Obermayer und vielen anderen das breite Spektrum der alttestamentlichen Wissenschaft in seiner Tiefe kennenlernen durfte.

Viele Kommilitonen haben meinen Studienweg in Bonn und im Studienjahr in Jerusalem begleitet und ich bin ihnen zu Dank verpflichtet. Besonders hervorheben möchte ich hier Dr. Johannes Bremer, mit dem ich gemeinsam in dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt zur Theologie des Psalters gearbeitet habe und der mir auch abseits des Büros, u. a. auf langen Laufstrecken und bei stets gutem Wein als Exeget und als guter Freund ein

wichtiger Begleiter war. Besonders hervorheben möchte ich auch Dr. Jean Prosper Abagnon, Dr. Magnus Lerch, Dr. Damian Pietrowski und Dr. Daniel Weisser, die wir gemeinsam durch die guten und schwierigen Zeiten von Theologiestudenten und Doktoranden gegangen sind.

Für einen großzügigen Druckkostenzuschuss möchte ich mich beim Erzbistum Köln bedanken. Herzlich bedanken möchte ich mich zudem bei Dr. Gunther Fleischer, der es mir ermöglicht hat an der Erzbischöflichen Bibel- und Liturgieschule in Köln als Dozent tätig zu sein, wo ich u. a. Teile meiner Doktorarbeit in Vorlesungsreihen einer breiteren Zuhörerschaft vorstellen konnte. Ein herzlicher Dank gilt auch Theo Zech, der sehr gründlich und in kürzester Zeit das gesamte Manuskript vor dem Druck nochmals Korrektur gelesen hat.

Zu guter Letzt gilt mein innigster Dank meiner Frau Ory Bat-Zion Madeisker und meinen Eltern, Antje und Manfred Steiner. Durch Ory habe ich meine Liebe zur Hebräischen Sprache entdeckt und ich bin dankbar dafür, dass sich für mich durch sie Genesis 2,18b erfüllt hat: Sie ist für mich עֹזֶר כְּנֶגְדִי. Meinen Eltern verdanke ich sehr viel in meinem Leben, u. a. haben sie mich seit dem Anfang meines Theologiestudiums unterstützt und mir die Freiräume zum Forschen ermöglicht. Ihnen und allen die mich bei der Abfassung vorliegender Studie begleitet und unterstützt haben ein herzliches ›Vergelt's Gott!‹

Jerusalem, den 1. August 2016

---

# 1. Einleitung

Die Gottesrede an David, die Natan ihm übermittelt, die sogenannte Natanverheißung (2 Sam 7,5–16), behandelt zwei Hauptthemen: (1.) den Tempel bzw. den Tempelbau und (2.) das Königtum bzw. die Verheißung einer andauernden davidischen Dynastie. Davids Absicht einen Tempel zu bauen (vgl. V. 1–3), wird in V. 5–7 abgelehnt. Jedoch lässt Gott durch Natan verkünden, dass Davids Nachfahre einen Tempel bauen werde (V. 13a). Diese Zusage ist zugleich Bestandteil einer Dynastieverheißung: Natan verkündet, dass Gott für David eine Dynastie errichten werde (V. 11b), die andauernd bestehen wird (V. 16).<sup>1</sup> Diese Zusagen betreffs der Dynastie Davids umrahmen sechs Verheißungen betreffs des Samens/Nachfolgers Davids:

- 1.) Der »Samen« Davids wird als Thronnachfolger eingesetzt werden (V. 12aß).
- 2.) Er wird in seiner Position als König gefestigt werden (V. 12b).
- 3.) Er wird einen Tempel bauen (V. 13a).
- 4.) Seine Königsherrschaft wird auf Dauer errichtet werden (V. 13b).
- 5.) Er wird in ein Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott gesetzt werden (V. 14).
- 6.) Ihm wird die Huld Gottes nicht wie Saul entzogen werden (V. 15).

Die in V. 11b–16 an David gerichtete Dynastieverheißung ist eng verbunden mit dem »Samen« Davids, der im kanonischen Text von 2 Sam 7,12–15 auf eine individuelle Person zugespitzt ist, wie die Formulierung *אשר יצא ממעיר* (V. 12aγ) und die Verwendung des Personalpronomens *הוא* (V. 13a) verdeutlichen. Die durch Natan übermittelte Gottesrede (V. 5–16) zielt auf den Nachfahren Davids, der den Tempel baut und in dem die Dynastie gegründet wird.<sup>2</sup> Gemäß 1 Kön 1–2

---

1 Eine erste Lektüre mit besonderem Augenmerk auf diese beiden Themen führt direkt zur Frage nach der Kohärenz des Textes: (1.) Man könnte V. 5–7 als kategorisches Tempelbauverbot verstehen, dem die Ankündigung des Tempelbaus durch den Nachfahren Davids in V. 13a widerspricht. (2.) V. 13b verkündet das ewige Bestehen des Königthrons des Nachfahren Davids nach dem Tempelbau, während V. 16b das ewige Bestehen des Throns Davids verkündet.

2 Der Nachfahre Davids wird im Text nicht explizit benannt, jedoch verweist die Formulierung in

ist Salomo der Nachfolger Davids auf dem Thron Israels (vgl. 2 Sam 7,12b), der gemäß 1 Kön 5–7 den Tempel baut (vgl. 2 Sam 7,13a). Daher ist es auch nicht überraschend, dass in keinem Textabschnitt der Bibel sich mehr Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 finden lassen als in der Darstellung der Regierungszeit Salomos (1 Kön 1–11). Kanonisch betrachtet führen 2 Sam 7,11b–16 hin zur Erzählung in 1 Kön 1–11 (vgl. z. B. 1 Kön 2,24; 5,19; 8,20). Es ist Salomo, der David auf dem Thron nachfolgt und die Tempelbauerverheißung erfüllt. Doch zugleich scheint Salomo der Anfangs- und der Endpunkt der Dynastieverheißung zu sein. Während David in 2 Sam 7,16 verheißt wird, dass sein Königtum (ממלכה) auf Dauer Bestand haben werde, wird bereits Salomo das Königtum (ממלכה) von Gott wieder entrissen (1 Kön 11,11). Salomo ist der verheißene Tempelbauer (2 Sam 7,13a), der aber gemäß 1 Kön 11 auch Kultstätten für Götzen gebaut hat. In diesem Spannungsfeld stellt sich die Frage nach der Gültigkeit der Natanverheißung (2 Sam 7,5–16) bzw. der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16): Verspielt bereits Salomo die Zusagen aus 2 Sam 7,11b–16? Gilt nach der Regierungszeit Salomos weiterhin die Zusage, dass Davids Dynastie, sein Königtum und sein Thron auf Dauer bestehen werden (2 Sam 7,16)?

Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und die Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 entsprechen sich nicht »einfach« im Sinne eines Verheißungs-Erfüllungs-Schemas. Durch 1 Kön 1–11 zieht sich wie ein roter Faden die sogenannte konditionierte Unaufhörlichkeitsformel (siehe 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5), die gemeinhin als »deuteronomistische Neuformulierung des Natan-Orakels«<sup>3</sup> verstanden wird.<sup>4</sup> Zudem wird nach der Bestrafung Salomos in der ניר-Aussage (1 Kön 11,36) der Fortbestand der davidischen Dynastie zugesagt (siehe auch 1 Kön 15,4; 2 Kön 8,19) und für das entstehende Nordreich ergeht eine Dynastieverheißung an Jerobeam (1 Kön 11,37–38). Das Verhältnis der bedingten Unaufhörlichkeitsformel<sup>5</sup> in 1 Kön 2,4; 8,25; 1 Kön 9,4–5 und der ניר-Aussage in 1 Kön 11,36 untereinander und je zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 ist umstritten.<sup>6</sup>

V. 12אγ (אשר יצא ממעיד) gemäß der masoretischen Punktierung durch ihre PK-Form deutlich auf einen Nachfahren Davids, der noch nicht geboren wurde (vgl. die mögliche Rezeption in der nachexilischen Zeit in Sach 6,12f.). Salomo ist zum narrativen Zeitpunkt von 2 Sam 7 noch nicht geboren (vgl. 2 Sam 12 in Beziehung zu 2 Sam 3,2–4); vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 126; P. KASARI, Nathan's Promise, 33; vgl. auch die Liste der in Hebron geborenen Söhne Davids in 2 Sam 3,2–4.

3 N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 28.

4 R. Nelson fasst das Grundproblem prägnant zusammen: »A major problem in understanding the attitude of the Deuteronomistic historian towards the Davidic dynasty is the apparent contradiction between his citation of conditional and unconditional oracles dealing with the future of the Davidic line.« (R. NELSON, The double Redaction, 99).

5 Der Begriff »Unaufhörlichkeitsformel« wurde von T. Veijola geprägt (vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 27).

6 Siehe dazu den Forschungsüberblick in Abschnitt 1.1.

## 1.1. Forschungsüberblick und Forschungsfragen

Die Beschäftigung mit der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und ihrer Rezeption in 1 Kön 1–11 berührt drei Forschungsfelder, die eng miteinander verbunden sind: (1.) die Forschung zur Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 (siehe Abschnitt 1.1.1.); (2.) die Forschung zur sogenannten bedingten Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 und der *נִיר*-Aussage in 1 Kön 11,36 (siehe Abschnitt 1.1.2.); (3.) die Forschung zur Darstellung Salomos in 1 Kön 1–11 (siehe Abschnitt 1.1.3.).

### 1.1.1. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16

Die Literatur zur Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 ist »Legion« und die verschiedenen, vorliegenden Auslegungen divergieren in Kernfragen: »Die in der uferlosen Literatur ... geäußerten Meinungen sind rettungslos geteilt.«<sup>7</sup> Diese Ansicht N. Lohfinks bestätigt sich bereits bei einem kurzen Blick in Monographien, die sich näher mit dem Verhältnis von 2 Sam 7 zu 1 Kön 1–11 beschäftigen.

W. Schniedewind veröffentlichte 1999 eine Monographie, in deren Fokus der Text von 2 Sam 7 mitsamt seiner Rezeptionsgeschichte bis in die neutestamentliche Zeit steht.<sup>8</sup> Für 2 Sam 7,1–17 kommt er zu dem Ergebnis, dass aufgrund der Rezeptionsgeschichte mindestens eine »pre-eighth century«-Datierung in Frage komme<sup>9</sup>; er geht von einer Abfassung der Grundschrift zu Lebzeiten Davids und Salomos aus.<sup>10</sup> Literarkritisch liest er zwei separate Verheißungen

7 N. LOHFINK, Zur Geschichte des Ausdrucks *עַם יְהוָה*, 144 Anm. 55. M. Pietsch beginnt seine Monografie zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung mit den passenden Worten: »Die Interpretation der Nathanverheißung (II Sam 7) ist bis heute eine *crux interpretum* der alttestamentlichen Wissenschaft.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 1). Positiv formuliert gehört der Text der Gottesrede in 2 Sam 7 »zu den meistdiskutierten und umstrittensten der Bibel« (W. DIETRICH / T. NAUMANN, Die Samuelbücher, 143). Bezeichnenderweise beginnt das Kapitel zu 2 Sam 7 im grundlegenden Forschungsüberblick von M. Dietrich und T. Naumann zu den Samuelbüchern aus dem Jahr 1995 mit folgendem Zitat von K. Rupprecht: »Wer es unternimmt, sich einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Erforschung der Probleme von II Sam 7 zu verschaffen, der wird sehr bald resignieren.« (K. RUPPRECHT, Der Tempel von Jerusalem, 62 zitiert in W. DIETRICH / T. NAUMANN, Die Samuelbücher, 143).

8 Methodisch konzentriert sich W. Schniedewind auf die Erklärung von 2 Sam 7 aus seinem »social and political contexts« heraus (vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 14–16).

9 W. Schniedewind geht davon aus, dass Ps 89 und Jes 7 den Text von 2 Sam 7 voraussetzen: Ps 89 datiert er ins 7. Jahrhundert v. Chr. und Jes 7 ins 8. Jahrhundert v. Chr. (vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 61–62.94).

10 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 30; aus V. 16 erschließt sich für ihn generell eine vor-exilische Datierung: »So basic is perpetuity to the promise ... that it is



(V. 4–7 und V. 8–16),<sup>11</sup> die nebeneinandergestellt wurden.<sup>12</sup> Dies Verheißungen seien durch den dtr Kommentar in V. 13a »from a Josianic historian (Dtr<sup>1</sup>)«<sup>13</sup> in DtrG eingefügt worden.

Anders als W. Schniedewind interessiert sich G. Gakuru vorrangig nicht für die soziohistorischen Veränderungen, die die Rezeption der Natanverheißung bestimmten, sondern für den »Davidsbund« als theologisches Thema.<sup>14</sup> Aufgrund von formkritischen Argumenten findet er im Vergleich mit neuassyrischen Orakeln in 2 Sam 7,8aβ.9–11.16.12.13b–15 ein »Dynastic Oracle of Salvation«, das er in der Zeit Davids verortet.<sup>15</sup> In der Zeit Salomos sei V. 13a (in einer Vorform; vgl. 1 Chr 17,12a) eingefügt worden, um den Tempelbau zu legitimieren.<sup>16</sup> Anders als W. Schniedewind findet G. Gakuru nicht zwei sekundär zusammengefügte Verheißungen, sondern für ihn stellen V. 1a.2–3.5aβ.b.7b und V. 6–7a<sup>17</sup> eine zweistufige vor-exilische Überarbeitung durch prophetische Kreise aus dem Nordreich dar.<sup>18</sup>

---

inconceivable that this text originates after the exile, and so central is the rewriting of this Promise within and outside DtrH that it is difficult to place its origin later than the Davidic and Solomonic period.« (W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 34).

11 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 34–35; vgl. bereits H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung*, 134.

12 »The two prophecies are abruptly juxtaposed, yet there is no tension in meaning. Rather, the house (בַּיִת) in the two parts play on each other. YHWH says that David will not build a house for God (i. e., a temple), but promises to build house for David (i. e., a dynasty).« (W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 35).

13 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 83.

14 »The aim of this study is to fill in the gap which scholarship on the Davidic Covenant has left and bring the whole concept of it to a more clear and comprehensive status. The study will aim to explain the variety of understandings of the Davidic Covenant in the Old Testament period by looking at all passages that express or allude to it and to the dynastic promise to deduce from them their author's understanding of the dynastic promise.« (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 9–10) Problematisch ist hierbei bereits die Grundfrage, da 2 Sam 7,1–17 von keinem Bund zwischen Gott und David spricht. Um dieses Problem zu umgehen, definiert G. Gakuru Bund als »sacred relationship, intended to be inviolable« (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 22).

15 Vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 63–65. Seiner Ansicht nach richtete sich das ursprüngliche Orakel nur an David und einen Sohn. Erst V. 13 habe es auf Salomo hin verdeutlicht (vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 74). Zur Datierung vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 68–70 – als Argument für die »historicity« des ursprünglichen Orakels führt er die literarische Verbindung mit 2 Sam 6 an.

16 Vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 77.

17 Vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 83.91.

18 G. Gakuru folgt in dieser Analyse A. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings*, 78–81, vgl. G. GA-

Auch nach Ansicht von M. Pietsch liegt 2 Sam 7 ein »älteres Königs- / Dynastieorakel« zu Grunde (V. 11b.12\*.14a.15a.16), das er jedoch ins 9. Jahrhundert v. Chr. datiert.<sup>19</sup> Dieses Orakel diene seiner Ansicht nach als Quelle für die Gestaltung der primären Erzählung (V. 1a.2–5.8aß-9a.11b–16.17\*.18–21.25–27), die durch V. 1b.6–8aα.9b–11a.17\*.22–24.28–29 ergänzt und/oder glossiert wurde.<sup>20</sup> Die primäre Erzählung, die M. Pietsch »Grundschrift«<sup>21</sup> nennt, sei geprägt von der Verbindung von Dynastieverheißung und Tempelbauauftrag im Rahmen einer Geschichtsdarstellung des Königtums Israels und Judas. Diese Rekontextualisierung der Dynastieverheißung sei durch einen Verfasser geschehen, »der die Verheißung individualisiert«<sup>22</sup> und durch den Tempelbauauftrag direkt auf Salomo bezogen habe.<sup>23</sup> Diese Grundschrift datiert er in die spätvorexilische Zeit, »wahrscheinlich in der Zeit Josias«<sup>24</sup>. V. 9b–11a.22–24 stellen für ihn innerhalb von 2 Sam 7 eine erste Überarbeitung der Grundschrift dar, die im Sinne einer »israeltheologische[n] Perspektive«, den Davidbund als Unterkategorie des Sinaibundes versteht.<sup>25</sup> Dies geschah nach Ansicht von M. Pietsch in der »(spät-)exilischen bzw. (früh-)nachexilischen Zeit«<sup>26</sup>. In dieselbe Epoche wie diese »israeltheologische Perspektive« verortet er die die Dynastieverheißung konditionalisierenden Aussagen in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4f. (vgl. 1 Kön 11,38), die er als »paränetische oder restriktive Davidtheologie«<sup>27</sup> tituliert. Eine weitere Fortschreibung sieht er in V. 1b.6–8aα, die er als eine grundsätzliche Tempelkritik am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. deutet.<sup>28</sup>

---

KURU, An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle, 80–83.

19 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 27.51.

20 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 31; für ihn stellen V. 9b–11.22–24 eine zusammenhängende Bearbeitung dar.

21 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 51.

22 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 51.

23 »Dabei hat er [der Verfasser – TMS] das dynastische Motiv mit der Tempelbaufrage verknüpft und den ursprünglich kollektiv gemeinten Begriff זרע [vgl. 2 Sam 7,12a – TMS] auf Salomo, den Thronnachfolger und Sohn Davids, appliziert. Andererseits hat er die Dynastieverheißung als die Legitimationsurkunde der Davidsdynastie seiner Darstellung der Geschichte des Königtums zugrundegelegt.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 51).

24 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 51.

25 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 51.

26 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 52.

27 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 52.

28 Das Ende des Gebetes (V. 28–29) stellt für ihn eine Überarbeitung im Sinne einer »restaurativen Davidtheologie« dar (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 53). M. Avioz hat sich gegen eine solche Zerstückelung des Textes gewendet, wobei aber festgehalten werden muss, dass M. Pietsch davon ausgeht, dass 2 Sam 7 »in kompositorischer Hinsicht einen sinnvollen Zusammenhang dar[stellt]« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 15). M. Avioz konzentriert sich in seiner Analyse von 2 Sam 7 nicht auf die diachrone Fragestellung, sondern fragt auf synchroner Ebene grundsätzlich: Warum durfte David den Tempel nicht bauen? (V. 1–7) – Ist die Verheißung konditioniert oder nicht? (V. 8–16) – Wie ist das

Wegweisend für die Analyse von 2 Sam 7 war die Arbeit von T. Veijola, die in der Studie von P. Kasari – innerhalb der sogenannten Göttinger Schule – rezipiert und modifiziert wird.<sup>29</sup> P. Kasari ordnet den Text verschiedenen Schichten und verschiedenen Redaktoren zu. Für ihn findet sich in V. 1a.2–5a.8aβ.ba\*.9a.12aαβb.14a.15a.17 ein Orakel, das David den Bau des Tempels erlaubt. Diese Rekonstruktion führt ihn zu der Annahme, dass diese Schicht aus der Zeit Davids selbst stammen müsse.<sup>30</sup> Die erste Überarbeitung mit der Einfügung von V. 11b.16.18–21.25–29 zeigt David insbesondere als Gründer einer Dynastie und weitet die Perspektive, die zuvor nur auf David und seinem Nachfolger lag; es ist die Perspektive von DtrH, die David in der Geschichte des Königtums verortet. V. 5b.7\*.8aα.15b ordnet er als königs- und tempelkritische Verse DtrP<sup>2</sup> zu, während er V. 9b.11aβ.12aγ.13 als spätere, darauf reagierende Reaktion DtrN<sup>1</sup> zuschreibt.<sup>31</sup> V. 1b.6(.7). 8bβ.10–11aα ordnet er DtrS zu. Die Absicht von DtrS sei es gewesen, die Kritik gegen David abzumildern.<sup>32</sup> Auch V. 14b mit seiner »conditionalising tendency« ordnet er DtrS zu und sieht eine direkte Verbindung dieses Verses mit 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4.<sup>33</sup>

Die Rolle des Nachfolgers innerhalb der Verheißungen in 2 Sam 7,11b–16, die für vorliegende Arbeit von besonderem Interesse ist, wird sehr unterschiedlich beurteilt. Sie entscheidet sich an der diachronen Beurteilung der Tempelbauverheißung in V. 13. W. Schniedewind sieht V. 13a als eine dtr tempeltheologische Einfügung. Er macht darauf aufmerksam, dass die Tempelbauankündigung in Spannung steht zur Tempelkritik in V. 5–7: »By contrast [zu V. 5–7 – TMS], verse 13a nevertheless promises that Davids son would build a temple.«<sup>34</sup> M. Pietsch weist darauf hin, dass durch die Einfügung von V. 12.aγ.13

---

Verhältnis zwischen Tempel und Dynastie zu bestimmen? (V. 1–7; 8–16). Mit der rein synchronen Betrachtung von 2 Sam 7 gehört M. Avioz zu einer Minderheit in der exegetischen Forschung (vgl. noch die Arbeiten von L. Eslinger, D. Murray und J. Fokkelmann: J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City, 207–255; L. ESLINGER, House of God or House of David; D. MURRAY, Divine Prerogative and royal Pretension, 162–230).

29 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 69–79.

30 »It is difficult to see the date as being later, because then we would have here a vaticinium ex eventu. It is more hard to believe that a vaticinium ex eventu would legitimize the temple-building project of David, which never actually happened.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 100).

31 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 101–103.

32 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 103–104.

33 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 104; bei der Zuordnung von Versen zu Redaktoren ist DtrS für P. Kasari ein Sammelbecken, in das er übriggebliebene Verse steckt; so gehöre auch V. 22–24 zu DtrS: »Verses 22–24 emphasis the nation of Israel as the recipient of the promises. It has a monotheistic tone and late vocabulary. Thus it clearly belongs to the DtrS group.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 104).

34 W. SCHNIEDEWIND, Society and the Promise to David, 38. Dass durch die Einfügung von V. 13a gemäß dem Entstehungsmodell von W. Schniedewind, die Dynastieverheißung zu-

eine »individualisierende Neuinterpretation« geschieht.<sup>35</sup> Für G. Gakuru stellt V. 13a eine Einfügung dar, die zum einen das Königtum Salomos legitimieren und zum zweiten seinen Tempelbau rechtfertigen soll.<sup>36</sup> Für ihn ist das zugrundeliegende Dynastieorakel nur eine Thematisierung der Herrschaft Davids und eines Nachfolgers. Den Begriff Samen (זרע) bezieht er auf Davids »immediate successor (cf. Gen 15: 3)« und die Zeitangabe (עולם) weise auf eine »full lifetime« hin.<sup>37</sup> Er verortet das sogenannte Tempelbauverbot in V. 5–7 diachron nach dem Tempelbauauftrag in V. 13a.<sup>38</sup> Die entgegengesetzte Position nimmt P. Kasari ein, der vermutet, dass DtrN durch die Einfügung von V. 13a die tempelkritische Position von DtrP korrigiert.<sup>39</sup>

Allen angeführten diachron arbeitenden Exegeten<sup>40</sup> ist die Ansicht gemein, dass die Nachfolger-/Salomo-Perspektive, die sich durch V. 13a manifestiert, in den Text eingearbeitet wurde. Wie sich im Kapitel zur Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 zeigen wird, ist besonders V. 13a als ein »Knackpunkt« der Exegese anzusehen (siehe Abschnitt 2.2.).

---

mindest in Bezug auf V. 14–15 auf Salomo zugeschnitten wird, bemerkt er nicht: »The use of the adoption formula divinely sanctions the sons [sic!] of David as legal heirs to the throne of Israel.« (W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 39).

- 35 »Liest man V. 12.14–16 ohne die Näherbestimmung von V. 12aγ.13, dann beinhalten sie nicht nur die Verheißung eines unmittelbaren Thronnachfolgers, sondern zielen, wie schon WELHAUSEN bemerkt hatte, auf die Bildung einer Dynastie. Entsprechend gilt die anschließende Sohnesprädikation (V. 14a) nicht allein Salomo, sondern jedem Davididen auf dem jüdischen Thron.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 24–25).
- 36 Vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 77f.; vgl. auch H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, 268.
- 37 G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 76.
- 38 »Given the strong language of prohibition, it is difficult indeed to understand how a concession such as that in v. 13a could have been made almost in the same breath. It would also be strange that a prohibition of this kind could be followed by a favourable promise.« (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 77).
- 39 »The rejection of the building of the temple was directed solely at David, and Solomon received the command to build one. Verse 12aγ makes the descendant a descendant yet to be born – that is not Absalom or Adonijah but Solomon! Thus the temple and its builder, Solomon, were saved with only two minor additions.« (P. KASARI, *Nathan's Promise*, 102).
- 40 Die vier aufgeführten Arbeiten von W. Schniedewind, G. Gakuru, M. Pietsch, P. Kasari machen deutlich, wie grundlegend die Vorentscheidung ist, mit der man sich dem Text nähert. Während P. Kasari dem Göttinger Modell folgt, kann die Arbeit von G. Gakuru im Anschluss an A. Campell dem Block-Modell von F. Cross zu geordnet werden (vgl. F.M. CROSS, *The Theme of the Book of Kings*). M. Pietsch ist ebenso wie P. Kasari und G. Gakuru auf der Suche nach der Entstehungsgeschichte von 2 Sam 7, wobei er jedoch den Großteil (V. 1a.2–5.8aβ–9a.11b–16.17\*.18–21.25–27) einem »(früh-dtr?) Geschichtswerk über die Geschichte des Königtums« zuordnet (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 36).

### 1.1.2. Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel und die נִיר-Aussage

M. Pietsch versteht 1 Kön 2,4\*; 8,25\*; 9,4–5 und auch 1 Kön 11\* als sekundär hinzugefügte »konditionierte Adaption der Natanverheißung« die durch ein »nomistisches Vokabular« geprägt sei:<sup>41</sup> Seiner Ansicht nach soll diese Redaktion den Untergang der davidischen Dynastie im Nachhinein erklären. P. Kasari ordnet diese Verse DtrS zu und verortet diese Redaktion – mit ihrer monarchiekritischen Tendenz – innerhalb der erstarkenden theokratischen Tempelgemeinde der Perserzeit.<sup>42</sup> Nach Ansicht von G. Gakuru habe die Deuteronomisten einen Spagat gemeistert: »They [die Deuteronomisten – TMS] adopted the conditional view to explain the catastrophe of 587 BCE, not to oppose or rule out the unconditional interpretation altogether.«<sup>43</sup> M. Avioz argumentiert in die entgegengesetzte Richtung: »The author of Samuel wanted to underscore the divine steadfast love enveloping God’s promise to David and his offspring, and thus he downplayed the conditionality of the covenant.«<sup>44</sup> Er sieht in 2 Sam 7,14b »a covenant stipulation«, die seiner Ansicht nach für jeden Nachfahren Davids gilt. Daraus ergibt sich für ihn zwischen 2 Sam 7 und 1 Kön 1–11 nur eine unterschiedliche Gewichtung: »The only differences between the book of Samuel and other books that deal with this promise are in the emphasis.«<sup>45</sup> Der – nach seiner Ansicht – exilische Autor der Königebücher betone stärker die Bedingtheit der Verheißung, während der Autor der Samuelbücher eher die Beständigkeit der Verheißung betonen wolle.

Klassischerweise werden in der Forschungsliteratur die Positionen von M. Noth und F. Cross vertreten. M. Noth hat seine Position beispielhaft in der Kommentierung zu 1 Kön 2,3–4 formuliert: »[...] bezeichnend [für 1 Kön 2,3–4 – TMS] ist die Umgestaltung von 2 Sam 7 12.14–16 in dem Sinne, daß erst die Voraussetzung des Gesetzesgehorsams die Erfüllung der göttlichen Zusage möglich mache«<sup>46</sup>; F. Cross sieht in der bedingten Unaufhörlichkeitsformel eine

41 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 45; vgl. auch: »Die unbedingte Gültigkeit der Verheißung, die selbst angesichts des Ungehorsams der davidischen Herrscher nicht aufgehoben wird, wird von dieser Bearbeitung eingeschränkt und durch die Aufforderung zum Halten der Gebote Jahwes konditioniert. Der Fortbestand des davidischen Königtums ist abhängig vom Verhalten seiner Repräsentanten.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 47).

42 P. KASARI, Nathan’s Promise, 250–251.

43 G. GAKURU, An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle, 148.

44 M. AVIOZ, The Davidic Covenant, 43.

45 M. AVIOZ, Nathan’s Oracle, 31.

46 M. NOTH, Könige, 30.

exilische Perspektive, die auf den Untergang Judas trotz Joschijas Reform reagierte.<sup>47</sup>

Auf die kurzen aber forschungsgeschichtlich wichtigen Feststellungen von M. Noth und F. Cross reagierten R. Nelson und I. Provan mit zu beachtenden Ausdifferenzierungen. Für R. Nelson spiegeln 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 die dtr »theology of retribution« wieder; allerdings nur begrenzt auf Salomo und ohne Relevanz für die nachfolgenden Könige.<sup>48</sup> Sein Hauptargument gegen eine direkte Verbindung zwischen der Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 und der Formulierung in 1 Kön 2,4 (vgl. 1 Kön 8,25; 9,4–5) liegt darin, dass in 1 Kön 2,4 wortwörtlich kein Bezug auf 2 Sam 7,11b–16 hergestellt werde und dass seiner Ansicht nach die Natanverheißung »definitely unconditional« sei.<sup>49</sup> Er vertritt die Ansicht, dass der in 1 Kön 2,4; 8,25 und 9,4–5 genannte »Thron Israels« nur den Thron des Nordreiches bezeichnet, wodurch er einen etwaigen Widerspruch zwischen den bedingten Aussagen in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 und der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 aufhebt.<sup>50</sup> So besteht für ihn auch nach 1 Kön 11 die Verheißung der Herrschaft über Juda und Jerusalem für die Davididen unbedingt weiter.<sup>51</sup> Der allgemeine Fortbestand der Davidsdynastie (als Herrschaft über Juda) drückt sich für ihn in den גִּיר-Aussagen aus (vgl. 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19), die seiner Ansicht nach ebenso von Dtr stammen, wie auch die

47 Vgl. F.M. CROSS, *The Theme of the Book of Kings*, 287.

48 R. NELSON, *The double Redaction*, 101.

49 R. NELSON, *The double Redaction*, 102. Er verweist darauf, dass die konditionierte Form nur in 1 Kön 1–11, also den Salomo-Erzählungen, belegt ist und dass in 1 Kön 9,4–5 die konditionierte Dynastieverheißung nur von der Gesetzesobservanz Salomos abhängig gemacht wird. Allerdings werden in 1 Kön 2,4; 8,25 »die Söhne« auf die Einhaltung des Gesetzes verpflichtet. Die Benennung der Söhne in 1 Kön 2,4 und 8,25 sieht er als Auslegung der Thronnachfolgeschehnisse, in denen jeweils Amnon, Absalom und Adonija enttäuschen (vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 103).

50 Vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 104. »By accepting this hypothesis, we no longer need to harmonize the conditional promises of 1 Kings 2:4,8:25, and 9:4–5 with the unconditional promises of 1 Kings 11:36,15:4, and 2 Kings 8:19.« (R. NELSON, *The double Redaction*, 104); vgl. auch R. Friedman: »It is the throne of *Israel* which is conditional. The references to the eternal dynastic promise, on the other hand, refer to the ›throne‹ or to the ›kingdom,‹ but never say ›throne of Israel‹ or ›kingdom of Israel‹ (so 2 Sam. 7:11b–16; 1 Kings 2:45).« (R. FRIEDMAN, *The Exile and Biblical Narrative*, 12).

51 Vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 105. Er bemerkt aber selbst hinsichtlich des Verhältnisses von 2 Sam 7,1–17 und 1 Kön 1–11: »Although 1 Kings 2:4,8:25; and 9:4–5 are not reminiscences of this eternally valid Dynastic Oracle [2 Sam 7,5–16 – TMS], as is generally assumed, the historian did refer retrospectively to the subject of Temple building« (vgl. 1 Kön 5,19; 8,19) – was er mithilfe einer dtr Einfügung von V. 13a in 2 Sam 7,1–17 erklärt (R. NELSON, *The double Redaction*, 106). Somit soll einerseits in 1 Kön 2,4 ein neues Orakel eingeführt worden sein und andererseits von derselben Hand 2 Sam 7 überarbeitet worden sein – wobei er stillschweigend voraussetzt, dass 2 Sam 7,11b–16 sich nur auf den Thron über Juda bezieht.

großisraelitische Vereinigungsperspektive in 1 Kön 11,39.<sup>52</sup> V. 39 weist Dtr gemäß R. Nelson als vorexilischen Autor aus.<sup>53</sup>

I. Provan setzt bei der vorexilischen Datierung der ׀ג- Aussagen an (1 Kön 11,36b; 15,4f.; 2 Kön 8,19).<sup>54</sup> Zum Verhältnis der ׀ג- Aussagen zu 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 schreibt er jedoch im Unterschied zu R. Nelson:

»In 1 Kgs 11:36; 15:4–5 and 2 Kgs 8:19, it will be recalled, the Davidic dynasty is viewed as surviving in Judah, because of Yahweh's promise to David (2 Kgs 8:19), in spite of the sins of some of the kings. The promise of everlasting kingship is thus understood as being conditional, not upon the obedience of the individual Judean kings, but upon that of David himself (1 Kgs 15:4–5). In 1 Kgs 2:4; 8,25 and 9:4–5, however, the promise of continuing kingship is conditional upon the obedience of Solomon and successive kings, rather than that of David, who plays no crucial role. It is very difficult to believe that both types of material derive from one hand.«<sup>55</sup>

Er weist zudem deutlich das Verständnis von R. Nelson zurück, wonach »Thron Israels« sich in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 nur auf den Thron des Nordreiches beziehen solle, und er verweist zu Recht darauf hin, dass es z. B. der Kontext von 1 Kön 8,25 (vgl. V. 20) unmöglich macht, die Aussage dieses Verses als auf den Thron des Nordreiches begrenzt zu lesen.<sup>56</sup> Außerdem spricht er sich dagegen aus, dass sich

52 Vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 114.

53 Vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 116.1118; vgl. bereits F.M. CROSS, *The Theme of the Book of Kings*, 279. Bemerkenswert an der Studie von R. Nelson ist vor allem, dass er sowohl 2 Sam 7,5b–16 als auch 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 und 1 Kön 11,36.39 vorexilisch datiert und die Aussagen in 1 Kön 1–11 als zusammenhängendes System erklärt. Gegen F. Cross hat zudem S. McKenzie darauf hingewiesen, dass in 2 Kön 23,26–25,26 kein Bezug auf 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 vorgenommen wird, was gegen die These von F. Cross spricht, dass beide Texte von Dtr<sup>2</sup> stammen (vgl. S. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 137f.).

54 Vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 95–97; die Aussage »um Davids willen« (z. B. in 1 Kön 11,13.32) datiert er hingegen exilisch (vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 96). Über die Aussagen in 1 Kön 11,39 im Verhältnis zu V. 38 schreibt er: »11:38 thus represents the viewpoint of the primary Dtr author of Kings, while 11:39 reflects the hopes of a later editor. Both authors seem to be dependent on the Davidic promise material in 2 Sam 7:1–17, although they interpret it differently. The author of 11:38 has evidently interpreted the promise of dynasty as applying to Judah alone, rather than, as 2 Sam 7:16 seems to intend, to all Israel. He is thus able to claim that the Davidides will never lose Judah (1 Kgs 11:36; 15,4–5; 2 Kgs 8:19), while at the same time allowing that the possibility existed that Jerobeam's dynasty would possess Israel. The author of 11:39, on the other hand, has taken the promise as applying to all Israel, and explains the loss of the northern kingdom as chastisement which will one day come to an end.« (I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 104); weiter schreibt er: »11:38 and 11:39 thus represent attempts from different perspectives to bring the original promise into harmony with the historical reality of schism.« V. 39 schreibt er aber einem messianischen Verständnis der Natanverheißung zu: »The present form of 1 Kgs 11:29–39, then, is best understood ... as the result of the editing of a primary pre-exilic text by an exilic editor.« (I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 105).

55 I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 106.

56 Vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 107.

1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 auf ein nicht erzähltes Orakel bezögen: »the most natural reference point ... is 2 Sam 7:1–17«. <sup>57</sup> Seiner Ansicht nach ist zumindest 1 Kön 9,4 durch die Verwendung von כסא ממלכה mit 2 Sam 7,13b verbunden und die Nennung der Söhne in 1 Kön 2,4; 8,25 verdeutlicht, dass sich die Bedingung der Gesetzesobservanz an alle Thronnachfolger richtet (vgl. 2 Kön 8,19). I. Provan folgt daher dem Ansatz von F. Cross und teilt die גיר-Aussagen und die bedingte Unaufhörlichkeitsformel zwei verschiedenen Textstraten zu: einer vor-exilischen und einer exilischen Schicht.

T. Veijola hält für 1 Kön 2,3.4aa fest, dass es sich um eine nomistische Bearbeitung handelt, die er DtrN zuweist. <sup>58</sup> Ebenso weist er die גיר-Aussagen DtrN zu, was bedeutet, dass Gesetzesobservanz und unbedingte Zusage aus derselben Hand stammen sollen. <sup>59</sup> Diese doppelte Perspektive ist für ihn, wie das dtr Phänomen insgesamt, in die exilische Zeit zu datieren. <sup>60</sup> T. Römer sieht in seinem Buch, »The So-Called Deuteronomistic History« – der Versuch eines Konsensmodells – in 1 Kön 2,4, das Leitmotiv der deuteronomistischen Darstellung, das sich in der exilischen Zeit aus einer Zusammenführung von 2 Sam 7,14–15 und 1 Kön 8,25 ergeben haben sollte. <sup>61</sup>

G. von Rad hat in den גיר-Aussagen ein Hoffnungsprinzip entdeckt, dass Dtr gegen den Untergang des Königreiches gesetzt haben soll. So identifiziert er z. B. die גיר-Aussage in 2 Kön 8,19 mit 2 Sam 7,11b–16: »Mit der Leuchte, die Jahwe David zugesagt hat, meint Dtr. natürlich den Inhalt der Nathan-Weissagung 2.Sam.7, jene Legitimation und Garantie der davidischen Dynastie durch Jahwe.« <sup>62</sup> Mit Blick auf die Dauer der Zusage schreibt er:

»Die Nathan-Verheißung ist es, die wie ein κατεχων durch die Geschichte Judas geht und das längst verdiente Gericht, »um Davids willen« von dem Reiche abhält,« <sup>63</sup> – und er fügt in Bezug auf 2 Kön 25,27–30 hinzu: »[...] konnte, ja durfte er [Dtr – TMS] nicht glauben,

57 I. PROVAN, Hezekiah and the Books of Kings, 108.

58 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 29.

59 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 119.

60 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 5; vgl. auch W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte, 72 Anm. 35; vgl. zur Datierung z. B. auch die Kommentierung von 1 Kön 8,25 durch E. WÜRTHWEIN: »Es geht also um den Bestand der Dynastie. Allerdings wird dieser an Gehorsam geknüpft, ein Gedanke von DtrN, der die Situation nach 587 deutlich durchscheinen läßt.« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 97).

61 T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 119; »[...] the condition expressed in v. 4 introduces the leitmotif of the Deuteronomistic presentation of monarchy: all kings will be judged according to Mosaic Law, especially to cult centralisation and exclusive veneration of Yahweh.« (T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 148). 1 Kön 8,25 ist nach T. Römer eine exilische Einfügung: »[...] v. 25 makes the promise of an eternal dynasty conditional, a result of the reflection about the situation after 587 BCE.«

62 G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, 199.

63 G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, 202.



daß Jahwes Verheißung, d. h. »die Leuchte Davids« nun endgültig erloschen sei; denn ein von Jahwe in die Geschichte hineingesprochenes Wort fällt nie dahin.«<sup>64</sup>

Gegen die Argumentation von G. Von Rad wendet sich N. Lohfink, wenn er schreibt: »Dieser Heilswille ist in der Tat ein Hauptthema. Nicht zu halten ist nur, daß alle herangezogenen Stellen einen einheitlichen Komplex bilden und daß dessen tragender Text das Natan-Orakel sei.«<sup>65</sup> Durch seine textkritischen Beobachtungen zu 2 Kön 8,19, die zur Streichung von לָ וּ und somit des Bezugs der נִיר-Aussage auf ein Orakel an Davids führt, versucht er aufzuweisen, dass die נִיר-Aussage in 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19 sich nicht auf 2 Sam 7,11b–16 beziehen, sondern ein geschlossenes Verweissystem darstellen.<sup>66</sup> R. Nelsons Ansatz weiterdenkend und kritisierend ordnet N. Lohfink sowohl 1 Kön 2,4; 8,25; 9,2–5 als auch 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19 Dtr1 zu.<sup>67</sup> Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel stelle eine »deuteronomistische Neuformulierung des Natan-Orakels« dar,<sup>68</sup> die ihr Ziel am Ende der Salomo-Erzählungen erreicht:<sup>69</sup> »[...] daß im Sinne von Dtr 1 die Natan-Verheißung, insofern sie Dynastie- und panisraelitische Herrschaftszusage für die Davididen war, mit dem Tod Salomos und der Spaltung des Reiches ihre Geschichtskraft verloren hat.«<sup>70</sup> Für N. Lohfink ist das Ahija-Orakel sozusagen eine neue Natanverheißung.

W. Schniedewind versteht die נִיר-Aussage als eine Aktualisierung der Natanverheißung durch Dtr1 »so that it is relevant only to the tribe of Judah and Jerusalem. [...] Now, the promise is only for the tribe of Judah and Jerusalem.«<sup>71</sup> Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 hingegen weist er Dtr2 zu:

»These passages foreshadow an end of the Davidic dynasty, the destruction of Jerusalem, and the Babylonian exile. It is difficult to imagine them being grafted onto the

64 G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, 203; vgl. F.M. CROSS, The Theme of the Book of Kings, 278.

65 N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 26.

66 Vgl. N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 16f.20.

67 Vgl. N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 28.

68 N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 28. Er geht davon aus, dass Dtr1 in 2 Sam 7 nur V. 1.11aβ.13a eingefügt hat: »Der Text lag wahrscheinlich so fest und war so bekannt, daß Dtr 1 sich umfassendere Änderungen nicht hätte leisten können. Umso wichtiger war es für ihn, bei späteren Rückbezügen auf das Orakel seine eigene Version desselben zu bieten.« (N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 29).

69 Vgl. N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 29; »Wäre die Bedingung im Blick auf die Katastrophe des 6. Jahrhunderts eingefügt, müßte man erwarten, daß es auch nachher noch vorkommt. Es erreicht offenbar am Ende der Salomogeschichte sein Ziel.« (N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 29).

70 N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 30.

71 W. SCHNIEDEWIND, Society and the Promise to David, 92.

Promise to David in the preexilic period, particularly in the late monarchy when the tradition of Jerusalem's inviolability was firmly entrenched.«<sup>72</sup>

G. Gakuru sieht die konditionierte Dynastieverheißung im Einklang mit 2 Sam 7,11b–16:

»The difference between the so-called ›unconditional‹ and ›conditional‹ passages of the DtrH is merely the degree of punishment given to the disobedient Davidic king in either case, and this does not suggest that for the exilic deuteronomist the dynastic promise is no longer valid.«<sup>73</sup>

So datiert er sowohl die bedingte Unaufhörlichkeitsformel als auch die נִיר-Aussagen in die vorexilische Zeit.<sup>74</sup> M. Pietsch hingegen sieht die Einschränkung der Unaufhörlichkeitsformel jeweils als sekundären Eintrag und datiert diese Perspektive als »Erfahrung des Exils«.<sup>75</sup> Die eingefügte Bedingung des Gesetzesgehorsams bedeutet für ihn: »Die Verheißung eines ›festen Hauses‹ [vgl. 2 Sam 7,16 – TMS] hat durch den Ungehorsam der Söhne Davids ihre Gültigkeit verloren.«<sup>76</sup> Die Einfügung der Bedingung schreibt er einer dtr Redaktion zu, die jedoch von seiner angenommenen dtr Redaktion in 2 Sam 7 zu unterscheiden sei, weil in der Natanverheißung »[sich]die charakteristische ›nomistische‹ Terminologie nicht findet«.<sup>77</sup> Gegen N. Lohfink nimmt er an, dass die נִיר-Aussage in 1 Kön 11,36 kein neues Orakel darstellt, sondern eine Aktualisierung der Natanverheißung sei, die er in die Zeit Joschijas datiert.<sup>78</sup> P. Kasari beachtet die נִיר-Aussagen überhaupt nicht – er beschränkt sich bei seiner Analyse von 1 Kön 11 auf V. 38–39. Die Unaufhörlichkeitsformel schreibt er DtrN zu und datiert DtrN in die Regierungszeit Nabonid (556–539 v. Chr.).<sup>79</sup> Ebenso wie M. Pietsch sieht er

72 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 109.

73 G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 155.

74 Vgl. G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 147.

75 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 48; an einer anderen Stelle, verortet er die Redaktion im Exil (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 52).

76 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 48.

77 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 48.

78 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41.43; vgl. M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 100f.185. Auch wenn M. Avioz den Text synchron betrachtet, verfängt er sich in Bezug auf 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 in einer Datierungs- bzw. Situierungsdebatte: »Highlighting the conditionality of the Dynastic Oracle is a warning to the kings that their fathers merit cannot protect them if they sin.« Der folgende Absatz beginnt dann jedoch mit dem Satz: »In sum, the conditionality should not be designated to the post-exilic period.« (M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 97). Ohne es näher zu bestimmen, spricht er in seiner Arbeit zudem jeweils vom »author of Samuel« und »author of Kings«, ohne die beiden jedoch ins Verhältnis zu setzen (Vgl. z. B. M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 9f.31).

79 Vgl. P. KASARI, *Nathan's Promise*, 247–249.

in den Bedingungen eine sekundäre Hinzufügung zu der Unaufhörlichkeitsformel, die er DtrS zuschreibt und ins 5. Jahrhundert v. Chr. datiert.<sup>80</sup>

Aus dieser Übersicht zu den Forschungspositionen zum Verhältnis der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zur sogenannten Unaufhörlichkeitsformel und der נגיד-Aussage speist sich das Anliegen der Arbeit. Die Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 sind der Textzusammenhang mit den meisten Rückverweisen auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16. Zudem findet sich in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 eine bedingte Dynastieverheißung und in 1 Kön 11,36 (vgl. 1 Kön 15,4; 2 Kön 8,19) eine Fortbestandszusage für die Dynastie: Wie stehen diese Aussagen im Verhältnis zueinander und welche Rolle spielt die Dynastieverheißung innerhalb 1 Kön 1–11? In welchem Verhältnis steht die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zur bedingten Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 und der נגיד-Aussage in 1 Kön 11,36? Handelt es sich bei den Aussagen in 1 Kön 1–11 um eine vorexilische, exilische oder nachexilische Perspektive?

### 1.1.3. Das Salomo-Bild in 1 Kön 1–11

Aus der Perspektive von 1 Kön 1–11 ist Salomo der Träger der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16; er ist der Nachfolger Davids und ihm wird das für David verheißene Königtum entrissen (vgl. 1 Kön 2,46b; 11,11). Die Extreme, die sich im Salomobild vereinigen (z. B. Salomo als Tempelbauer und als Götzendiener), lassen fragen, in welchem Kontext die Rückverweise auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und die theologischen Auslegungen der Natanverheißung in 1 Kön 1–11 stehen. Welche Sicht auf Salomo wird entworfen?

Es ist E. Würthwein recht zu geben, wenn er über 1 Kön 1–11 schreibt: »So sind es mehrere Salomobilder, die uns die literarische Überlieferung bietet.«<sup>81</sup> Er sieht in 1 Kön 1–2 ein negatives Salomo-Bild, dem in 1 Kön 3–10 ein positives Salomo-Bild gegenübersteht.<sup>82</sup> 1 Kön 11 stellt ohne Zweifel thematisch »Niedergang und Ende der Herrschaft Salomos« dar.<sup>83</sup> Gegenüber der typischen diachronen Erklärung der unterschiedlichen Salomo-Bilder vertritt J. Walsh in seinem 1996 erschienen Kommentar die Ansicht, dass die Struktur in 1 Kön 1–10 von einer

80 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 250–252.

81 E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 147.

82 »Während in Kapitel 1–2 eine Abneigung gegen Salomo und seine nächsten Helfer unverkennbar ist, seine Inthronisation nach Mitteln und nach Recht als fragwürdig dargestellt wird und die Beseitigung seiner Gegner absichtlich nur fadenscheinig begründet erscheint, wissen die folgenden Kapitel, abgesehen von Kapitel 11, nur höchst positiv und bewundernd von Salomo zu berichten. Beide Teile entstammen offensichtlich nicht einer Hand.« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 1).

83 M. NOTH, Könige, 244.

Ambivalenz geprägt ist: »The overt characterization of Solomon is positive, but it conceals more negative elements.«<sup>84</sup> Die entscheidende Wasserscheide sieht er im Tempelbau: »Sections before the Temple are positive, sections after the Temple are negative.«<sup>85</sup> Zuvor hatte bereits J. Parker dafür plädiert, dass die Darstellung Salomos bereits ab 1 Kön 9 eine negative sei:

»When Solomon acts in accord with Torah (as in chapters 3–8), he is the ideal king; that is, he renders justice and uses his wisdom for the benefit of the people. When Solomon violates Torah (as in chapters 9–11), he is the ideal’s antithesis; he fails to render justice and he uses his wisdom for his own self-aggrandizement.«<sup>86</sup>

E. G. Newing ging sogar so weit, die gesamte Darstellung Salomos in 1 Kön 1–11 als ein »clever piece of ironical writing« zu bezeichnen.<sup>87</sup> Die Forschungsmeinung, dass sich in 1 Kön 1–11 durch Ironie generell ein negatives Bild Salomo widerspiegeln, findet in letzter Zeit mehr und mehr Anhänger und die Kategorie »Ironie« wird verwendet, um die zuvor literarkritisch ausgewerteten Brüche zu erklären – beispielhaft sei auf die Arbeiten von E. Seibert und Chr. Duncker hingewiesen.<sup>88</sup> So kommt z. B. E. Seibert zu dem Urteil, dass bereits die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4 »seeds of subversion« in das Salomo-Bild einpflanze.<sup>89</sup>

In der vorliegenden Arbeit geht es nicht darum, zu eruieren, welches Salomo-Bild der Autor/Redaktor dem Leser anbietet. Allerdings ist es für die vorliegenden Forschungsfragen relevant, in welchem Kontext die jeweiligen Anspielungen auf und Auslegungen von 2 Sam 7,5–16 stehen – dazu gehört auch die Frage der Tendenz der einzelnen Erzählausammenhänge, um die Funktion der Rückverweise und Auslegungen eruieren zu können.

#### 1.1.4. Ausgangspunkt und Aufbau der Arbeit

Innerhalb der diachronen Erforschung der Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 kann als Mehrheitsmeinung angesehen werden, dass der Text durch verschiedene Überarbeitungen gewachsen ist und die Nachfolger-/Salomo-Thematik sekundär in den Textzusammenhang hineingewachsen ist. Dieser Konsens wird im Folgenden in einem ersten Schritt überprüft, um aufbauend auf das diachrone Ver-

84 J. WALSH, 1 Kings, 153.

85 J. WALSH, 1 Kings, 153.

86 K. PARKER, Wisdom and Law, 107.

87 E.G. NEWING, Rhetorical Art of the Deuteronomist, 247; vgl. W. BRUEGGEMANN, Solomon, 158f.

88 Vgl. E. SEIBERT, Subversive Scribes; C. DUNCKER, Der andere Salomo.

89 Vgl. E. SEIBERT, Subversive Scribes, 173.

ständnis eine synchrone Auslegung bieten zu können, die als Grundlage für die Beurteilungen der Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11 dienen kann (siehe Kapitel 2.). Nach einer kurzen hermeneutischen Definition, was ein Rückverweis in einem Text ist (siehe Kapitel 3.), werden dann die Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 untersucht (siehe Kapitel 4.). Als ein Beitrag zur weiteren Diskussion bietet vorliegende Arbeit folgende Thesen an: (1.) Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 ist ein einheitlicher Textabschnitt, der in der Dynastieverheißung in (V. 11b–16) eine Blaupause für die Regierungszeit Salomos bietet (siehe Kapitel 2.); (2.) Die bedingte Un-aufhörlichkeitsformel dient nicht zur Entwicklung eines negativen Salomo-Bildes vor 1 Kön 11, sondern gemäß 1 Kön 9,4–5 handelt es sich um eine Interpretation von 2 Sam 7,13b–16 (siehe Kapitel 4.–5.). (3.) Die bedingte Un-aufhörlichkeitsformel und die נִיר-Aussage gehören zu einem vorexilischen, interpretierenden Rückverweissystem auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 (siehe Kapitel 5.).

---

## 2. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16

Der Bezug Salomos (als Nachfolger Davids) zu den Verheißungen in 2 Sam 7,11b–16 wird in der diachron-orientierten Forschung gemeinhin als sekundärer Charakter des Textes angesehen: V. 12–15 sei originär an das Kollektiv der Nachfahren Davids gerichtet (זרע als Kollektivbegriff), wohingegen V. 13a die Perspektive individual-salomonisch verenge. Dreh- und Angelpunkt der diachronen Argumentationen ist hierbei die Beurteilung von V. 13, der die Tempelbauthematik positiv beinhalte (Kontrast zu V. 5b–7) und den Samen Davids (זרע – V. 12a) auf eine Person (הוא = Salomo) hin erkläre.<sup>90</sup>

Die Annahme einer solchen individuell-salomonische Umdeutung durch V. 13 lässt sich z. B. im diachronen Modell zu 2 Sam 7 von M. Pietsch finden. Für ihn wird die kollektive Perspektive der Dynastieverheißung in V. 12–15 durch V. 12aγ.13 auf Salomo hin umgedeutet.<sup>91</sup> Bei genauerer Betrachtung seines dia-

---

<sup>90</sup> Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die Feststellung, dass in der Forschung »[r]echt große Einmütigkeit herrscht«, dass V. 13 als sekundär bzw. dtr zu beurteilen sei (vgl. W. DIETRICH / T. NAUMANN, *Die Samuelbücher*, 155); so kommt selbst D. Murray in seiner eigentlich synchron-orientierten Arbeit über 2 Sam 5–7 zu dem Ergebnis, dass V. 13 einen sekundären Eintrag in den Text darstellt: »Yahweh's abrupt announcement in 13a that David's offspring will build a house for my name, is so entirely unexpected as to be quite perplexing. There are three major reasons for puzzlement. First, the topic ›temple‹ has been absent from Yahweh's discourse since 5b–7, and thus makes a quite unprepared re-entrance here. Second, the categorical terms in which Yahweh had there rejected David's initiative cannot but have led the addressee (and the reader) to suppose that Yahweh was not prepared to entertain the idea of a temple at all. Third, pragmatic logic requires the referent of the pronominal subject (הוא) in this announcement to be individual, whereas discourse logic has already established its textual referent, ›your offspring‹ (זרעך v. 12aβ), as collective.« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 191). Diese diachrone Beurteilung von V. 13 leitet in der Argumentation von D. Murray eine achtseitige Auseinandersetzung mit V. 13 ein, die mit der Beurteilung von V. 13 als sekundäre Eintragung schließt: »I am therefore forced to suppose that 13 has been added to the text.« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 198). Die synchron ausgerichtete Arbeit von D. Murray zeigt sehr deutlich, welche Problematik die Nachfolger-/Salomo-Thematik nach der Meinung der meisten Exegeten alleine durch V. 13 in den Text einträgt.

<sup>91</sup> »Zunächst erweckt der Relativsatz אשר יצא ממעיך (V. 12aγ) den Eindruck einer nachträglichen

chronen Modells (1. Schicht: V. 11b.12\*.14a.15a.16; 2. Schicht: V1a.2–5.8a–9a.11b–16.17\*.18–21.25–27; 3. Schicht: V.(1b).6–8aα.9b–11a.17\*.22–24.28f)<sup>92</sup> bedeutet dies für die Relevanz Salomos, dass eine allgemeine Dynastieverheißung individuell umgedeutet wurde und darauffolgend Salomo als Tempelbauer in einer späteren Redaktion durch ein Tempelbauverbot (V. 6–7) negativ dargestellt wurde.<sup>93</sup> Explizit kommt P. Kasari, der ebenso davon ausgeht, dass die Salomo-Thematik sekundär in 2 Sam 7 eingetragen sei, innerhalb seines diachronen Modells zur These der negativen Beurteilung des Tempelbaus in Bezug auf die Dynastie. Für ihn ist das Tempelbauverbot in V. 5b.7\* eine Unterminierung der Dynastieverheißung durch DtrP<sup>2</sup>.<sup>94</sup> Allerdings verortet er V. 13a in einer späteren Redaktion, die das Tempelbauverbot aufhebt und den Tempelbau durch Salomo legitimiert.<sup>95</sup> Nach M. Pietsch hat der Schlussredaktor trotz des Bauauftrags an Salomo in V. 13a den Tempelbau generell verurteilt, während nach dem Modell

---

individualisierenden Neuinterpretation des umfassenderen Ausdrucks זרעך אחריך (V. 12aβ). Das Nomen זרע kann zwar sowohl kollektiv als auch individuell die Nachkommenschaft bezeichnen. Der kollektive Gebrauch herrscht jedoch bei Weitem vor und kann als der verbreitetere gelten. Dagegen schränkt der anschließende Relativsatz die Aussage auf einen zukünftigen, leiblichen Sohn Davids ein (אשר יצא ממעיד; vgl. auch II Sam 16,11). Diese Einschränkung liegt aber ganz auf der Linie von V. 13a, der unzweifelhaft Salomo als den verheißenen Thronfolger vor Augen hat, und blickt inhaltlich auf II Sam 12,24 voraus. Sie wird daher der gleichen redaktionellen Hand zuzuweisen sein, d.h. der Grundschrift in II Sam 7.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 24). Die Bezeichnung »Grundschrift« stellt für M. Pietsch die erste Bearbeitung und narrative Einbettung eines älteren Dynastieorakels dar, das er in V. 11b.12\*.14a.15a.16 vorliegen sieht (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 27).

- 92 M. Pietsch vertritt folgendes Entstehungsmodell: »Als Ergebnis der diachronen Analyse des Textes kann festgehalten werden, daß in II Sam 7 ein einheitlicher Grundtext vorliegt, der an einigen Stellen spätere Erweiterungen und Glossierungen erfahren hat. Als Grundbestand des Kapitels wurden V1a.2–5.8a–9a.11b–16.17\*.18–21.25–27 ermittelt. Innerhalb dieses Grundbestands konnte ein älteres Königsorakel identifiziert werden (V11b.12\*.14a.15a.16). Spätere Erweiterungen und Glossen finden sich in V.(1b).6–8aα.9b–11a.17\*.22–24.28f.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 30f.).
- 93 Die von ihm angenommene negative Perspektive, die von V. 6–7 her auf den Tempelbau durch Salomo geworfen wird, thematisiert M. Pietsch zwar nicht, doch sie ist die logische Folge seiner Aussage über V. 6–8aα: »... so daß V6–8aα insgesamt als ein sekundärer Nachtrag anzusehen sind, der das Tempelbauverbot auf eine grundsätzliche Ablehnung hin radikalisiert.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 19, vgl. auch 368).
- 94 »[T]he temple is useless and thus the dynasty promise is questionable.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 246).
- 95 »After DtrP's criticism of the temple Nathan's Promise needed revision. Also, the builder of the temple, Solomon, needed more emphasis. Thus DtrN added 2 Sam 7:13. This verse makes the prohibition of the temple-project only temporary and assigns the task to Solomon, who is emphasized as the builder of the new temple. The building of the temple was no longer a sinful act against God.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 247).

von P. Kasari der Tempelbau in der Endredaktion durch V. 13a gerechtfertigt wurde.<sup>96</sup>

Exemplarisch verdeutlichen die Positionen von M. Pietsch und P. Kasari, dass eine Auseinandersetzung mit der Nachfolger-/Salomo-Thematik in 2 Sam 7,11b–16 bei V. 13 anzusetzen hat. Es muss geklärt werden, ob V. 13a im Widerspruch zu V. 5b–7 steht und ob V. 13a die Verheißungen in V. 12–15 literarhistorisch sekundär auf Salomo umdeutet. Diese einführenden Beobachtungen verlangen in einem ersten Schritt nach einer diachronen Verortung der Salomo-Thematik innerhalb der Gottesrede von 2 Sam 7,5–16 (siehe Abschnitt 2.1.), bevor in einem zweiten Schritt die Funktion der Salomo-Thematik zu klären ist (siehe Abschnitt 2.2.).

## 2.1. Diachrone Verortung der Nachfolger-Thematik

In der diachron-orientierten Forschung gibt es nur wenige Stimmen, die V. 13 nicht als sekundäre Einfügung beurteilen.<sup>97</sup> Epochemachend hat L. Rost die These der Abwesenheit der Nachfolger-Thematik in der Erstfassung der Verheißung an David mit seiner Studie »Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids« aus dem Jahr 1926 vertreten. Seine wichtigste Ausgangsbeobachtung für die hiesige Fragestellung war es, dass seiner Ansicht nach nur V. 13 die Tempelbauthematik positiv bzw. als einziger Vers überhaupt innerhalb der Natanverheißung (gemäß L. Rost: V. 8–17) aufnimmt, während ansonsten lediglich die Dynastie thematisiert wird.<sup>98</sup> Folgende grundlegende literarkritische

96 Die Position von M. Pietsch vertreten ebenso: z. B. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 135f.; G. GAKURU, An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle, 94; G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 91; O. SERGI, The Composition of Nathan's Oracle, 269f.; die Position von P. Kasari vertreten ebenso: z. B. P.K. McCARTER, Samuel II, 205f.; D. MURRAY, Divine Prerogative and royal Pretension, 191–199; L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 65; T.A. RUDNIG, König ohne Tempel, 439f. W. Schniedewind versteht die Spannung zwischen V. 5b–7 und dem sekundären dtr V. 13a als bewusst gesetzt: »I would argue that these competing visions reflect the tensions within the early Israelite monarchy.« (W. SCHNIEDEWIND, Society and the Promise to David, 39).

97 Hervorzuheben sind hier die Arbeiten von T. Mettinger (T.N. METTINGER, King and Messiah, 52–55; T.N. METTINGER, Cui Bono?, 201–203) und G. Hentschel (G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 18f.66–68.76), die nur die deuteronomistische Namenstheologie in V. 13a als sekundären Zusatz ansehen.

98 Vgl. L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 56. Diese Beobachtung konnte bereits zur Zeit von L. Rost als *communis opinio* angesehen werden. So verweist L. Rost selbst auf die ihm vorausgegangenen Untersuchungen: vgl. K. BUDDE, Die Bücher Samuel, 232f.; R. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, 123; W. NOWACK, Die Bücher Samuelis, 178; O. PROCKSCH, Die letzten Worte Davids, 122–125. Ein anschauliches Beispiel für die Konstanz des diachronen Urteils über V. 13 bietet M. Pietsch in seiner Studie über die innerbiblische



Beobachtungen führten ihn dazu, V. 13 als sekundäre Einfügung zu beurteilen.<sup>99</sup>

- 1.) V. 13b stellt eine Wiederaufnahme von V. 12b dar.
- 2.) V. 13b verwendet eine von V. 12b abweichende Terminologie (כֹּון im Hifil in V. 12b und im Polel in V. 13b).
- 3.) V. 13a verkündet den Bau des Tempels für den Namen Gottes, während die Grundproblematik in V. 1–3 der Bau einer Unterbringung für die Lade ist und V. 5–7 die Errichtung eines Tempels für Gott zurückweisen.
- 4.) V. 5–7 verbieten den Bau eines Tempels kategorisch, während der Bau gemäß V. 13a eine Verheißung darstellt.
- 5.) V. 8–16 hätten ohne V. 13a keine Verbindung zur Tempel-Thematik und wären ein in sich geschlossener Diskurs.
- 6.) Das Thema »Tempelbau« wird innerhalb des Gebetes Davids (V. 18–29) nicht aufgenommen.

Zusätzlich zu dieser Vielzahl von gewichtigen Argumenten, auf die bereits L. Rost hingewiesen hat, findet sich, wie sich bereits anhand der Argumentation von

---

Rezeptionsgeschichte von 2 Sam 7. Auf der Suche nach einem »älteren Kern« in V. 12–16 und davon zu trennenden »redaktionellen Tätigkeiten« setzt er exegetisch bei der *communis opinio* an und schreibt, sich auf ein Autoritätsargument beziehend: »Hier ist zunächst V13 zu nennen, dessen redaktionellen Charakter schon JULIUS WELLHAUSEN erkannt hatte!« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 24). Als Argumente für den sekundären Charakter von V. 13 schließt er folgende Punkte an: (1.) V. 13 sei mit seiner Tempelthematik ein Fremdkörper in V. 11b–16; (2.) V. 13b stellt eine literarische Wiederaufnahme von V. 12b dar. J. Wellhausen geht in seiner Kommentierung von 2 Sam 7 soweit, dass er V. 13 als ein störendes Element im Text beschreibt, das die eigentliche Aussage des Textes verdunkelt: »Die durch die Interpolation 7, 13 verdunkelte Pointe ist nicht die, dass erst Salomo und nicht David den Tempel bauen solle, sondern die, dass nicht David dem Jahve, sondern Jahve dem David ein Haus bauen werde, nämlich das feste Königshaus der Davididen.« (J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 245). In der dazugehörigen Fußnote schreibt er weiter: »[...] dass der Samen Davids v. 12 14ff. nicht Salomo, sondern seine ganze Descendenz ist, und dass die Ader der Pointe nicht du mir, sondern ich dir ein Haus durch v. 13 durchschnitten wird.«

- 99 Die Argumente werden von mir in folgender Aufzählung komprimiert paraphrasiert. Vgl. L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 56. Die genaue Wortwahl bei L. Rost lautet: »1. In 13b tritt unvermittelt das seltenere Polel von כֹּון an Stelle des Hiphils im parallelen Verse 12b auf. 2. Neben את ממלכתו tritt hier ממלכתו, wofür die Chronik את כסא hat. 3. Das Haus wird dem שם יהוה gebaut, während es in 7, 2 der Lade, in 7, 5–7 Jahve selbst errichtet wird. 4. Der Bau eines Hauses wird hier dem Nachfolger Davids zur Pflicht gemacht, in 7, 4ff. kategorisch für alle Zeiten verboten als dem Wesen und Willen Jahves widersprechend. 5. Wie schon Nowack und Löhr betont haben, ist 13 a im Dankgebet Davids nicht berücksichtigt, 13b dagegen parallel 12 b. ... Wird Vers 13 herausgenommen, dann hat die ganze Nathanverheißung überhaupt nichts mit dem Tempelbau zu tun, sondern nur mit der Zukunft der Dynastie Davids, dem בית נאמן, das Jahve ihm errichten will.«

M. Pietsch und P. Kasari gezeigt hat, noch ein weiteres bedeutendes Argument in der Forschungsliteratur:

- 7.) V. 11b–16 behandeln das Kollektiv der königlichen Nachfahren Davids, während V. 13a (+ V. 12ay) die Perspektive auf Salomo verengt.<sup>100</sup> V. 13a mit seiner auf eine einzelne Person verengten Sicht widerspricht der Aussage in V. 12aβ.

Eine Zusammenfassung der Argumente zu Blöcken legt sich nah: (1.) Argumente 1 und 2 behandeln die Abfolge von V. 12b–13b; diese Verse sollen im Folgenden als Ausgangspunkt für die literarkritische Beurteilung von 2 Sam 7,1–17 dienen (siehe Abschnitt 2.1.1.). (2.) Argument 7 befasst sich mit der Verortung von V. 13a im Textzusammenhang V. 11b–16 und zwingt zu der Grundfrage, wen die Verheißungen in V. 12b–15 betreffen und wie sich die Verheißungen in V. 12–15 zu der Verheißung in V. 16 verhalten (siehe Abschnitt 2.1.2.). (3.) Die Argumente 3 und 4 behandeln das Verhältnis von V. 13a zur Tempelbauthematik in V. 1–7 (siehe Abschnitt 2.1.3.). (4.) Argument 6 verlässt bereits den Textzusammenhang von V. 1–17 und beschäftigt sich mit der Bedeutung der Antwort Davids auf die Gottesrede (siehe Abschnitt 2.1.4.). (5.) Argument 5 fragt nach der Funktion von V. 13a innerhalb der gesamten Gottesrede (V. 5–16) und wird daher im Rahmen der synchronen Auslegung näher betrachtet (siehe Abschnitt 2.2.).<sup>101</sup>

### 2.1.1. Zuerst des Nachfolgers Königtum und dann der Thron?

Die Aussage, dass der Nachfahre Davids dem Namen Gottes ein Haus bauen werde (V. 13a), ist gerahmt durch zwei Verse, die sich einander strukturell entsprechen:

V. 12b		ממלכתו		את	והכינתי
V. 13b	עד עולם	ממלכתו	כסא	את	וכננתי

Beide Verse werden durch die Verbwurzel כןן als Prädikat mit Gott als Subjekt in 1. Pers. Sg. eingeleitet: in V. 12b wird כןן im Hifil verwendet, während in V. 13b die Polel-Form vorliegt. Das Objekt in V. 13b ist nicht das Königtum des

100 Dieses Argument nennt L. Rost nicht explizit, sondern deutet es im Verlauf seiner Untersuchung nur an, wenn er schreibt: »Ich will dir ein Haus errichten. Dies wird in Vers 11b bzw. 12ff. ausgesprochen und ausgeführt und zwar in dem Sinne, daß es sich um einen dauernden Fortbestand der Dynastie – so 11b und 16 – oder um ein besonders inniges Verhältnis Jahves zur Nachkommenschaft Davids insgesamt (oder nur zu Salomo?) handelt – so 12 und 14f.« (L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 59f.).

101 Vgl. Anm. 192.

Nachfahren Davids, sondern der Thron seines Königtums, der zusätzlich in V. 13b durch עַד עוֹלָם als auf Dauer aufgerichtet charakterisiert wird.<sup>102</sup>

T. Veijola hat die Abweichungen im vorliegenden Text von V. 12b und V. 13b entsprechend dem Tenor von L. Rost als »stilistische Unterschiede« gedeutet, die für den sekundären Charakter von V. 13b sprechen.<sup>103</sup> Aber er betont auch, dass עַד עוֹלָם ein Surplus in V. 13b darstelle, das »eine erhebliche Erweiterung des Horizonts von V. 12b [bedeutet]«<sup>104</sup>. P. Kasari weist darauf hin, dass auch mit der Zufügung von כֹּסֶם eine Horizonterweiterung geschieht, die der Verheißung ebenso eine »everlasting validity« verleihe.<sup>105</sup> M. Görg argumentiert gegen die Annahme V. 13b als eine Wiederholung von V. 12b zu lesen: »Näheres Zusehen erbringt jedoch, daß es sich um eine Fortführung handelt: meint V.12b lediglich die Festigung des Beginns der Herrschaft, ist V. 13b dazu angetan, den Thron (כֹּסֶם) zu stabilisieren.«<sup>106</sup> Handelt es sich in V. 13b um eine Wiederaufnahme oder

102 Die zeitliche Bestimmung עַד עוֹלָם findet sich in 2 Sam 7,5b–16 als adverbiale Qualifizierung des Errichtens des Throns des Königtums des Nachfolgers Davids (V. 13b), sowie in Bezug auf die Verleihung von Beständigkeit für das Haus/die Dynastie Davids und des Königtums Davids (V. 16a), sowie der Zusage, dass der Thron Davids in der Zukunft errichtet sein wird (V. 16b; zum Verhältnis der Thronaussagen in V. 13b.16 siehe Abschnitt 2.2.2.5.). Die adverbiale Qualifizierung עַד עוֹלָם ist somit eng verbunden mit der Dynastiezusage an David. Passenderweise ist in Sumerisch die rhetorische Frage des Gottes Enlil überliefert: »Who has (ever) seen a reign of kingship that is everlasting!« (ANET 617), die kritisch fragen lässt ob man עַד עוֹלָם mit »ewig/ewiglich« übersetzen kann. Man muss sich beim Übersetzen von עַד עוֹלָם bewusst mit dem dahinterstehenden Konzept auseinandersetzen: »There is wide agreement that עַד עוֹלָם does not refer to endless time or eternity in a philosophical sense but rather means ›long duration‹ or, in regard to the future, ›most distant‹ time, ›perpetual‹« (S. MCKENZIE, *The Typology of the Davidic Covenant*, 176). Deshalb wird in vorliegender Arbeit die Übersetzung »auf Dauer/andauernd« verwendet.

103 Vgl. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 72.

104 T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 72.

105 Vgl. P. KASARI, *Nathan's Promise*, 29.

106 M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, 198. Diese Vermutung, die auch G. Hentschel teilt (Vgl. G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 39), wird von keinem der beiden Autoren am Textbestand genauer verifiziert. Ebenso wird sowohl von M. Görg als auch von G. Hentschel nicht gesehen, dass auch eine solche Auslegung V. 13 in eine literarkritische Spannung zur Aussage der Gottesrede führen kann. Deutlich wird dies besonders in der Auslegung von G. Hentschel: »Es wird zwar in den VV 13b–15 nicht ausdrücklich von Lohn oder Segen gesprochen. Aber es wird klargestellt, daß auf die Tat des Königs (V 13a) der Herr mit seinen Heilstaten antworten wird (VV 13b–15).« (G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 39). D. Murray hat aufgrund einer solchen Lektüre V. 13 als sekundären Zusatz gedeutet, da die Gottesrede im restlichen Textbestand die Souveränität Gottes in seinem Handeln betont, ohne dass z. B. David in V. 8–11a Vorleistungen für die an ihn ergehenden Verheißungen zu leisten hat: »That the Divine Prerogative of sovereign freedom in all matters was fundamental to his rejection of David's plan to build him a fixed temple (5b–7), has been constantly demonstrated in his actions for David and for Israel (8–11a), and remains fundamental in his undertaking to make a house for David (11b). Yet here in 13b Yahweh is giving a promise tit for tat, namely to uphold the throne of David's offspring as reward for the latter's building Yahweh a fixed temple. Yahweh thus appears

kann man V. 12b.13b als Handlungsablauf/-folge lesen? Die Beantwortung dieser Frage entscheidet sich an der Deutung von כּוּן im Hifil und im Polel (siehe Abschnitt 2.1.1.1.) sowie an der Verhältnisbestimmung von כּוּן zu מַמְלָכָה (siehe Abschnitt 2.1.1.2.).

### 2.1.1.1. כּוּן im Hifil und im Polel

V. 12b verwendet כּוּן im Hifil in Verbindung mit מַמְלָכָה; diese Kombination findet sich in MT ein zweites Mal nur in Jes 9,6: Dem Initialakt der festen Gründung des Königums folgt ein Stützen (סָעַד) der Herrschaft durch Recht und Gerechtigkeit – was in der Logik des Textes der Herrschaft erst Bestand verleiht. כּוּן und סָעַד lassen sich in Jes 9,6 unterscheiden als initiale Festigung und andauernde Beständigkeit, wie es die zeitliche Spezifizierung וְעַד עוֹלָם in Bezug auf סָעַד ausdrückt.

V. 13b verwendet כּוּן im Polel in Verbindung mit כּוּן; diese Kombination findet sich in MT ein zweites Mal nur in Ps 9,8: Der Vergänglichkeit der Feinde und der feindlichen Völker wird die Ewigkeit JHWHs König- und Richteramtes gegenübergestellt. Das »Zu-Gericht-Sitzen« Gottes wird in V. 8a als »andauernd« bezeichnet und in V. 8b auf dem fest aufgestellten Thron lokalisiert, einem Thron der Bestand hat.<sup>107</sup>

Aus den angeführten Stellen könnten somit die Kategorien »initiales Handeln« für V. 12 (Jes 9,6) und »bewirkter, feststehender Zustand« für V. 13 (vgl. Ps 9,8) abgeleitet werden.<sup>108</sup> Diese Vermutung wird bestärkt und gewinnt

---

happily to be obliging himself to David's offspring in a way he has utterly repudiated in his dealings with David.« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 192f.) – siehe dazu Abschnitt 2.2.2.3.

107 In Ps 9,8 ist der Thron Symbol des Richteramtes Gottes, in 2 Sam 7,13b hingegen ist der Thron Ausdruck für die (dynastische) Herrschaftsmacht (vgl. Jes 9,6).

108 An drei weiteren Bibelstellen wird in zwei aufeinanderfolgenden Versen die Verbwurzel כּוּן im Polel und im Hifil verwendet (2 Sam 7,12f. // 1 Chr 17 10f.; Ps 7,13f.; Ps 68,10). Diese Vergleichsstellen helfen jedoch nur bedingt bei der Auslegung von 2 Sam 7,12–13, da in V. 12b.13b im Gegensatz zu Ps 7,13f.; 68,10f die Reihenfolge Hifil → Polel vorliegt. K. Koch schreibt zu Ps 7,13f.; 68,10: »Wo jedoch in den Texten beide Konjugationsstämme nebeneinander gebraucht werden, umreißt *pol* das vorbereitende, *hiph* das endgültige Tun.« (K. KOCH, Art. כּוּן, 95). Das von K. Koch angeführte Beispiel Ps 7,13f. ist jedoch alles andere als eindeutig: Sowohl V. 13 als auch V. 14 verwenden die Verbwurzel כּוּן in den verschiedenen Stämmen als eine vorbereitende Handlung. V. 13 beschreibt durch die Polel-Form die Vorbereitung des Feindes gegen den Beter: das Wetzten des Schwertes, das Spannen des Bogens und das Zielen auf den Beter (mit B. JANOWSKI, JHWH der Richter, 60 gegen F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Die Psalmen*, 74). Die Verwendung der Hifil-Form in V. 14a dient demgegenüber der Zusammenfassung der Vorbereitung als Zustandsbeschreibung, die V. 13 reflektiert. Der Unterschied zwischen der Verwendung von כּוּן in V. 13 und in V. 14 scheint der Unterschied zwischen »bereit machen« und »bereiten« zu sein – also ein minimaler Unterschied. V. 14a drückt nicht die Aktualisierung der vorbereiteten Tat (V. 13)

Wahrscheinlichkeit durch die adverbiale Bestimmung in V. 13b, die in V. 12b nicht vorliegt. In V. 12b wird die Festigung der Königsherrschaft des Nachfahren betont, während in V. 13b der Thron als generationsübergreifendes Symbol der Herrschaftsmacht das Objekt ist, das zeitlich mit עַד עוֹלָם spezifiziert wird. Daher ist es nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass durch die Verwendung von כִּן im Hifil in V. 12b und darauffolgend im Polel in V. 13b zwei verschiedene Handlungen ausgedrückt werden.<sup>109</sup>

Ein zusätzliches Indiz für das Verständnis von כִּן in Hifil und in Polel als verschiedene Handlungen kann aus der Betrachtung von LXX gewonnen werden. LXX übersetzt beide Formen von כִּן in 2 Sam 7,12–13 mit unterschiedlichen Verben: In 2 Sam 7,12//1 Chr 17,11 wird ἐτοίμασσω<sup>110</sup> verwendet, während in 2 Sam 7,13//1 Chr 17,12 ἀνορθώσω vorliegt. Die Übersetzung von כִּן im Polel durch das Verb ἀνορθώσω ist auffällig:<sup>111</sup> In Jer 10,12 ist dieses Verb die griechische Entsprechung für מְכִין; mit מְכִין wird die Festigung als auch das festigende Handeln Gottes am Erdkreis ausgedrückt.<sup>112</sup> In Jer 33,2 (MT) findet sich, wo LXX ἀνο-

---

aus. Hilfreich bei der Interpretation ist der Umstand, dass V. 10 כִּן ebenso in einer Polel-Form verwendet. Die Polel-Form drückt hier eine Handlung aus, die den Beter in einen Zustand überführt. Das Aufrichten des Beters bedeutet die Verleihung von Bestand im Gericht. Wie sieht es mit Ps 68,10f. aus? Auch an dieser Stelle folgt einer Polel-Form von כִּן einer Hifil-Form, hier im Zusammenhang mit der Theophanieschilderung in V. 8–11. V. 10 ist wohl analog zu Jes 45,8 zu verstehen: Gott ist es, der dem Erbland Bestand verleiht, indem er es fortwährend tränkt. V. 11 nimmt den Ort des Erblandes als Wohnort der Armen auf: So wie Gott das Erbland selbst versorgt, so versorgt er auch die Armen, die sich darin niederlassen. Das Tränken des Landes lässt sich als Vorbereitung für die Versorgung der Armen verstehen. Dem Text liegt meiner Ansicht nach jedoch nicht daran eine lineare Handlung aufzuzeigen, sondern der Text vergleicht: So wie Gott durch den Regen das Erbland versorgt, so kümmert sich Gott um die Armen in seinem Erbland aus seiner Güte heraus.

- 109 Gemäß Ges § 72 m stellt die Polel-Form eines ע"ו-Verbs den Stellvertreter für die eigentliche Piel-Form dar. E. Jenni beschreibt den Unterschied zwischen Piel- und Hifil-Formen sehr prägnant: »Im Unterschied zu Pi'el, welches das Bewirken eines nicht-verbal ausgedrückten Zustandes aussagt, enthält die Handlung im Hif'il von vornherein immer einen verbal ausgedrückten Vorgang in der Zeit und kann daher mit den Kategorien der zeitlichen Aktionsart erfaßt werden.« (E. JENNI, *Das hebräische Pi'el*, 59).
- 110 W. Radl schreibt über ἐτοίμασσω und seine Verwendung im Neuen Testament: »In den meisten Fällen bezieht es sich auf Sachen und meint dabei nicht nur ihr Bereiten im Sinne einer Veränderung, sondern häufiger ihre Schaffung, also eher ihr ›Machen‹ als ihr ›Bereitmachen‹. Damit entspricht es dem hebr.[äischen] *kûn*, das die LXX auch meist mit ἐ.[τοιμάζω] übersetzt.« (Radl [2011], *ἐτοιμάζω* hetoimazo bereiten, 169). Diese Bedeutung spiegelt sich auch in LXX wieder (vgl. Gen 24,14.31.44; 43,16.25; Jos 9,4). Der Bedeutungsumfang umfasst »bereiten, bestimmen, schaffen«.
- 111 In LXX wird das Verb hauptsächlich im Sinne von »(wieder) aufrichten« verwendet (Ps 17,36; 19,9; 144,14; 145,8; Sir 11,12). Bei genauerer Betrachtung, welche hebräischen Ausdrücke die LXX gemäß MT übersetzt bzw. voraussetzt, fällt auf, dass diese Bedeutung an den genannten Stellen keine Übersetzung von כִּן darstellt, obwohl dies an anderen Stellen durchaus der Fall ist (vgl. Jer 10,12; 33,2; Ez 16,7; Spr 24,3).
- 112 Vgl. G. FISCHER, *Jeremia 1–25*, 384.

θώσω verwendet, die Infinitivform להכין, die die Trias »machen«, »formen«, »Beständigkeit verleihen« abschließt (vgl. Ps 17,36; 19,9; 144,14; 145,8; Sir 11,12; vgl. auch Jer 10,12). In Spr 24,3 wird das Verb verwendet, um den Abschluss des Hausbaus auszudrücken. Es geht hier nicht um das Errichten des Hauses, sondern um die Fertigstellung, sozusagen um die Verleihung der Beständigkeit.<sup>113</sup> Somit lässt sich zusammenfassend feststellen, dass zumindest das griechische Wort ἀνορθώσω, was die Übersetzung von כון im Polel aus 2 Sam 7,13 darstellt, auch an dieser Stelle folgenden Bedeutungsumfang hat: »endgültig aufrichten bzw. einen Prozess der Entstehung zum Abschluss bringen«.

Dieses Ergebnis der Betrachtung von LXX ist jedoch nur bedingt hilfreich für die Exegese von 2 Sam 7,12b–13b: Erstens und positiv bestätigt es die Vermutung eines Geschehensprozesses, der zur eigentlichen Festigung der Dynastie führt – es bestätigt dies aber nur als eine mögliche Leseart, die sich so in LXX als Rezeption von MT findet. Zweitens und negativ ist auffallend, dass ἀνορθώσω auch eine Übersetzungsmöglichkeit für Hifil-Formen von כון darstellt.<sup>114</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Verwendung von עד עולם in V. 13b, die Betrachtung von Jes 9,6 und Ps 9,8 und die Rezeption der Stellen in LXX zusammen auf das Verständnis von V. 12b und V. 13b als einen Geschehensprozess hindeuten. Auf das einen Anfang setzende Handeln Gottes in V. 12b folgt ein auf Dauer gestelltes Handeln Gottes gemäß V. 13b.

#### 2.1.1.2. כון כסא und ממלכה als Objekte von כון

V. 12b und V. 13b unterscheiden sich in Bezug auf die verwendeten Objekte. V. 12b bezieht כון auf das Königtum (ממלכה), während V. 13b sich auf den Thron des Königtums (כסא ממלכה)<sup>115</sup> bezieht. M. Metzger vertritt die Ansicht, dass die Begriffe ממלכה und כסא synonym verwendet werden:

113 In Ez 16,7 drückt כון im Nifal, das LXX mit ἀνορθώσω übersetzt, die Geschlechtsreife des Mädchen Jerusalems aus und zeigt damit dessen »Abschluss« an, indem die Brüste nun »fest hervorstehen«.

114 Innerhalb von LXX zeigt sich, dass V. 13b und V. 16b direkt aufeinander bezogen werden, da die beiden Formen von כון (Polel in V. 13b und Nifal in V. 16b) mit ἀνορθώσω wiedergegeben werden. Zu beachten ist auch 1 Chr 22,10: Die Textstelle selbst ist in MT wie in LXX eine Aufnahme von 2 Sam 7,13. In MT wird נכון aus 2 Sam 7,16 direkt auf Salomo bezogen und ersetzt die Polelform. LXX gibt diese Form mit ἀνορθώσω wieder.

115 Die Constructus-Verbindung כסא ממלכה findet sich außerhalb von 2 Sam 7/1 Chr 17 drei weitere Male in der Bibel zur Bezeichnung des Throns als von der Person unabhängiges Symbol der Königswürde und -macht: (1.) innerhalb des Königsgesetzes in Dtn 17,18 – der Thron als Symbol für die Königsmacht und -herrschaft über das Königtum, auf dem der König sitzt (bei der Inthronisation); (2.) im Kontext der Krönung Joas durch Jojada gegen Atalja in 2 Chr 23,20 – gegenüber 2 Kön 11 fügt der Chronist bewusst die Constructus-Verbindung כסא ממלכה ein, um Joas als in die Königswürde eingesetzt über das Königtum zu bezeichnen entsprechend der dynastischen Folge; (3.) in der Gottesrede an Salomo in 1 Kön

»Daß der Thron Inbegriff der Königsherrschaft ist, wird daran deutlich, daß der Thron (kissê) synonym zu ›Königsherrschaft‹ (mamlakâ, malkût) stehen kann (2 Sam 7,16; Jes 9,6; Ps 103,19) und daß in charakteristischen Redewendungen ›Thron‹ und ›Königsherrschaft‹ mit den gleichen Verben verbunden werden kann.«<sup>116</sup>

Ihm ist darin recht zu geben, dass der Thron das »Insignium der Königsherrschaft«<sup>117</sup> ist, allerdings beinhaltet der Begriff »Thron« (כסא) gegenüber dem Begriff Königtum (ממלכה)<sup>118</sup> zusätzlich den Aspekt des Dynastieprinzips, das auf der »Nachfolge auf dem Thron« basiert (vgl. z. B. 1 Kön 2,4.33.45)<sup>119</sup> und das dem Begriff ממלכה primär nicht inhärent ist. Dies wird in 1 Kön 11,11.31.37 f deutlich: Die Herrschaft über Israel, das Königtum, wird Salomo genommen und Jerobeam gegeben. V. 31 erklärt dies als Herrschaft über die zehn Nordstämme. Die Verheißung der Gabe der ממלכה ist jedoch nicht gleichbedeutend mit einer damit verbundenen dynastischen Sukzession, sondern an Jerobeam ergeht eine gesonderte Dynastieverheißung in V. 37–38.<sup>120</sup>

Während ממלכה Ausdruck für die Institution des Königtums ist, zu der auch das Vererben der Macht gehören kann (vgl. 2 Sam 3,28), ist der Thron ein Machtsymbol, das losgelöst von der Person auch als Kontinuitätslinie für die Abfolge der Könige einer Dynastie in ihrer Macht über das Königtum stehen kann.

Das Sitzen auf dem Thron ermöglicht die Ausübung von Macht über das Königtum bzw. die Ausübung der Königsherrschaft (vgl. 1 Kön 2,24). Zugleich ist der Thron von der jeweiligen Person deutlich getrennt. So unterscheidet z. B. Jes 9,6 deutlich den Thron Davids als Symbol der Herrschaft der Dynastie von der Verwirklichung der Herrschaft durch einen Davididen. Wenn in 2 Sam 7,13b der Thron erwähnt wird, steht dieser für den vererbaren Besitz des gemäß V. 12b errichteten Königtums.

In 1 Kön 2,33.45 wird das dynastische Prinzip, das mit dem Thron verbunden ist, auf den Davidsthron bezogen, der in 2 Sam 7,16b als andauernd errichtet

9,5 steht der Ausdruck כסא ממלכה für die dynastische Herrschaft der Davididen über Gesamtisrael. Zusätzlich kommt die Constructus-Verbindung, im Plural noch in Hag 2,22 vor: Hier spiegelt sie vermutlich die Struktur des Perserreiches wider mit der zentralen Herrschaft über verschiedene Königtümer (vgl. I. WILLI-PLEIN, Haggai, Sacharja, Maleachi, 48).

116 M. METZGER, Thron, 251.

117 M. METZGER, Thron, 250; vgl. auch: »Auch in Israel ist der Thron, כסא, ein wichtiges – wenn nicht sogar das wichtigste – Symbol von Königswürde und Herrschaftsmacht.« (R. JUNG-BLUTH, Im Himmel und auf Erden, 46)

118 Der Begriff ממלכה steht nach K. Seybold für »das funktionale System ›Königtum‹ ... als Herrschaft, Residenz und Regierung, Machtapparat, kurz: als Institution« (K. SEYBOLD, Art. מלך, 941).

119 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 75.

120 Vgl. auch 2 Sam 3,10; hier wird ausgesagt, dass das Königtum (ממלכה) von Saul an den Thron Davids transferiert wird, also an den Herrschaftsanspruch Davids – in der Folge der Aussage wird das Königtum als Herrschaft über Juda und Israel erklärt.

verheißen wird. Der Thron ist gemäß V. 16 das dynastische Machtsymbol für die Herrschaft der Davididen (בִּיתָךְ) über das Königtum (מַמְלַכְתְּךָ). Gemäß 1 Kön 1,37.46.47; 2,12 in Verbindung mit 1 Kön 2,33.45 steht der Thron Salomos in der Nachfolge des Throns Davids. Trotz der unterschiedlichen ePPs in V. 12b.13b und V. 16<sup>121</sup> scheint es möglich zu sein, die genannten Königtümer und die genannten Throne aufeinander zu beziehen – zumal das ePP in V. 13b sich vorrangig auf das *nomen rectum* bezieht. Im Königtum des Nachfolgers und durch dessen Thron bestehen Davids Thron und somit sein Königtum fort. Die in 2 Sam 7,13b genannte Königsherrschaft Salomos auf dem Thron kann somit als Aktualisierung des Throns Davids verstanden werden.<sup>122</sup>

### 2.1.1.3. V. 12b–13b als Handlungsabfolge

Die Überlegungen zur Verwendung der Verbwurzel כִּן im Hifil und im Polel, zum Unterschied zwischen מַמְלַכְתּוֹ und כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ und zur Verwendung von עָד עוֹלָם in V. 13b ermöglichen es V. 12b.13b als Handlungsabfolge zu lesen. Einer

121 V. 16 unterscheidet in seiner Aussage deutlich zwischen der Lebenszeit Davids und der über David hinaus andauernden Zeit. Die ersten beiden Verheißungen in V. 16a betreffs der Familie/Dynastie (בֵּית) und dem Königtum (מַמְלָכָה) werden eingeführt durch eine we-qatal-Form. Die futurische Bedeutung dieses Prädikats wird zeitlich entgrenzt durch die adverbiale Bestimmung עַד עוֹלָם und gleichzeitig wird die Verwirklichung der Verheißung durch לִפְנֵיךְ bereits innerhalb der Lebzeiten Davids verortet (vgl. z. B. Ps 19,15; 22,28; 41,13; 88,3; vgl. auch A. SCHENKER, Die Verheissung Natans, 187). V. 16b beinhaltet ebenso eine Verheißung, die jedoch deutlich von V. 16a getrennt ist. V. 16b wird durch die PK-Form von הָיָה mit dem folgenden Partizip in der Zukunft verortet. Die zeitliche Eingrenzung innerhalb der Lebzeiten Davids durch eine Wiederholung von לִפְנֵיךְ wird vermieden. Die Festigung des königlich-dynastischen Prinzips, auf das die Familie/Dynastie Davids Anrecht hat, ist eine Verheißung, die sich nicht zu Lebzeiten Davids initial vollziehen kann, sondern erst in den nachfolgenden Generationen.

122 Bei der Gewichtung der Worte כִּסֵּא und מַמְלָכָה in der Constructus-Verbindung in 2 Sam 7,13 ist zu beachten, dass die verschiedenen Textüberlieferungen zwei verschiedene Interpretationsschlüssel vorgeben: Während in 2 Sam 7,13 (MT) und in 4Q174 III 10 die Worte כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ geschrieben stehen, fehlt das *nomen regens* dieser Constructus-Verbindung in 2 Reg 7,13 (LXX) sowie in der Parallelstelle in 1 Chr 17,13, sowohl in MT als auch in LXX; vgl. die ausführliche Darstellung der textkritischen Frage in P. KASARI, Nathan's Promise, 29 Anm. 19, an deren Ende er dafür votiert, כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ als festen Bestandteil des Textes zu beurteilen. Ein deutliches Signal dafür, dass dem Chronisten 2 Sam 7,13b gemäß MT vorlag, ergibt sich aus 1 Chr 22,12; 28,7. Der Befund in 1 Chr 17,13 erklärt sich als intendierte Eigenformulierung: In 1 Chr 17,14 werden die Aussagen aus 2 Sam 7,16 über das Haus, das Königtum und den Thron Davids allesamt direkt auf Salomo bezogen. Aus der Dynastieverheißung (בֵּית) wird das Bestehen-Lassen Salomos im Haus Gottes, die verbunden wird mit dem Bestehen-Lassen Salomos im Königtum (מַמְלָכָה). Die Verheißung in V. 15 gilt sodann nicht dem Thron Davids, sondern dem Thron Salomos, wodurch sich eine Rahmung um V. 13–15 ergibt. Der Thron ist nicht Davids, sondern Salomos Thron und das Königtum gehört nicht David, sondern Gott. LXX in 2 Sam 7,13 könnte eine Angleichung an 1 Chr 17,13 darstellen oder einfach eine Verkürzung.



initialen Einsetzung des Nachfahren Davids in die Königsherrschaft folgt die Aktualisierung des Throns Davids, die den Beginn des dynastischen Prinzips auf Dauer hin im davidischen Königtum bedeutet. Bei dieser Lesemöglichkeit sind die »stilistischen Unterschiede« zwischen V. 12b und V. 13b für die Aussage relevant und primärer Bestandteil der Gottesrede.<sup>123</sup>

### 2.1.2. Nur der direkte Nachfolger oder alle Davididen?

Auf der Ebene des vorliegenden MT ist durch V. 13a eindeutig festgelegt, dass der in V. 12aβ genannte זרע, der Samen Davids, zuvorderst auf den tempelbauenden Nachfahren Davids zu verengen ist. Die in der Bibel mehrheitlich vorliegende Kollektivbedeutung von זרע hat in der Forschung jedoch zur Annahme eines literarkritisch relevanten Bruchs zwischen V. 12 und V. 13 geführt.<sup>124</sup> D. Murray hat diese Fragestellung näher untersucht und in der Formulierung von V. 12 einen Widerspruch zu V. 13a festgestellt: Seiner Ansicht nach deuten sowohl זרע אהרין als auch יצא ממעיך אשר auf ein kollektives Verständnis hin, das dem Personalpronomen הוא in V. 13a widerspricht.<sup>125</sup> Zur Beurteilung seiner Argumentation stellen sich drei zu klärende Fragen: (1.) Ist die Wendung אשר יצא ממעיך in einem kollektiven oder in einem individuellen Sinn zu verstehen? (siehe Abschnitt 2.1.2.1.) (2.) Wie verhält sich die Wendung אשר יצא ממעיך zu זרעך? (siehe Abschnitt 2.1.2.2.) (3.) Ist V. 12–15 nur auf eine Person bezogen zu lesen oder auf die gesamte Nachkommenschaft Davids auf dem Königsthron? (siehe Abschnitt 2.1.2.3.)

#### 2.1.2.1. Die Wendung אשר יצא ממעיך

Die Wendung אשר יצא ממעיך liegt dreimal in MT vor: in 2 Sam 7,12, in Gen 15,4 und in 2 Sam 16,11. Die letztgenannte Stelle ist eindeutig auf einen spezifischen Nachfahren bezogen (Absalom als Sohn Davids). In Gen 15,4 liest D. Murray אֲשֶׁר

123 Aus diesem Verständnis ergibt sich die theologische Frage, ob die dauerhafte Errichtung des Throns mit dem Bau des Tempels zusammenfällt oder ob der Tempelbau die Voraussetzung für die dauerhafte Errichtung des Throns ist (siehe Abschnitt 2.2.2.3. und 2.2.2.5).

124 Als Vertreter der *communis opinio* sei hier P. McCarter als Zeuge zitiert: »Are the third-person-singular pronouns in vv. 12–16 to be understood collectively or singularly? With v. 13a in place the answer is obvious. The reference must be to an individual, Solomon. Before the insertion of v. 13a, however, David's descendants in general were probably meant, as the use of the word *zera*, »seed, offspring,« implies. Thus we follow most previous commentators and Rost in concluding, that an originally collective promise of ruling offspring was narrowed by the insertion of v. 13a to refer to Solomon.« (P.K. MCCARTER, Samuel II, 205); vgl. auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 24.

125 Vgl. D. MURRAY, Divine Prerogative and royal Pretension, 188–190.

יֵצָא מִמַּעֵיךְ mit dem Ausdruck זָרַע in V. 5 parallel – der Nachkommenschaft Abrahams, die so zahlreich sein wird wie die Sterne am Himmel.<sup>126</sup> Die Verheißung greift über den direkten Sohn hinaus auf die Nachkommenschaft mehrerer Generationen. Allerdings ermöglicht es Gen 15,4 nicht, die Wendung אֲשֶׁר יֵצָא מִמַּעֵיךְ bereits als Pluralanzeige zu lesen, da dieser Vers eine direkte Gegenüberstellung des Dieners Elieser als Erben und des noch zu zeugenden leiblichen Erben ist (darauf verweist auch D. Murray).<sup>127</sup> D. Murray Hauptargument ist ein anderes: Seiner Ansicht nach bezeichnen mehrere zu יֵצָא מִמַּעֵיךְ analoge Wendungen einen Plural an Personen. Allerdings liegen in den von ihm angesprochenen Stellen die Verbform jeweils im Plural vor, während in 2 Sam 7,12 die Verbform im Singular steht (vgl. Gen 17,6; 35,11; 46,26; Ex 1,5; Ri 8,30; Jes 39,7// 2 Kön 20,18; 48,19; Ps 132,11; vgl. allerdings auch 1 Kön 8,19: klarer Bezug auf Salomo). Zu beachten ist besonders die Formulierung von Ps 132,11 (מִפְּרִי בִטְנֶיךָ): Hier ist ebenso wie in Gen 15,4 die Abfolge direkter Nachfahre → nachfolgende Generationen wahrzunehmen. D. Murray liest die Formulierung jedoch direkt vereinheitlichend als Plural, während E. Zenger richtig festgestellt hat: »V. 11cd hat [...] zunächst Salomo im Blick, während V. 12cd die auf Salomo folgende Generationenkette herausstellt!«<sup>128</sup>. Die Wendung אֲשֶׁר יֵצָא מִמַּעֵיךְ weist somit primär auf einen individuellen Nachfahren hin.<sup>129</sup>

### 2.1.2.2. זָרַע – ein Nachfahre oder die Nachkommenschaft?

Betrachtet man das Wort זָרַע für sich, kann es in seiner Bedeutung sowohl den direkten Nachfahren (z. B. Gen 4,25; 1 Sam 1,11; vgl. auch Gal 3,16)<sup>130</sup> als auch die Nachkommenschaft mehrerer Generationen bezeichnen (Gen 9,9; 17,7.8.9.10.19; 35,12; 48,4; Ex 28,43; Num 25,13; Dtn 1,8; 4,37; 10,15; 1 Sam 24,21)<sup>131</sup>. Außer in

126 Vgl. D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 189 Anm. 63.

127 Vgl. D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 189 Anm. 63; vgl. auch C. Westermann, der schreibt: »Diese schöne sprechende Szene setzt schon die Kombination von Sohnes- und Mehrungsverheißung voraus ...« (C. WESTERMANN, *Genesis* 2, 262).

128 F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 625.

129 Daher greift auch W. Schniedewinds Argument nicht, dass das Personalpronomen הוּא in V. 13a einen »exegetical commentary« markiert (W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 35). V. 12 weist auf einen spezifischen Nachfahren Davids, der textimmanent durch das Personalpronomen präsent ist. Die Nutzung des Personalpronomens ist durch die fehlende Identität des Nachfahren nötig und entspricht der Syntax von Gen 15,4. Außerdem ist die Verwendung des Personalpronomens nach V. 5 keine Besonderheit.

130 Vgl. T.N. METTINGER, *King and Messiah*, 53.

131 Vgl. D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 190. D. Murray weist darauf hin, dass »the particular combination ›possessive adjective + offspring after + personal pronoun‹ [...] in all instances [...] has collective reference [...] and in all but one extension over several generations at least is equally unambiguously involved« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 190). Allerdings sollte auch die Verbindung mit dem Prädikat

2 Sam 7,12 ist das Nomen זרע in MT nur noch in Gen 38,8 mit einer Verbform von קום direkt verbunden. Diese Stelle beschreibt die Aufforderung an Onan, eine Leviratsehe mit Tamar einzugehen. Die Errichtung des Samens bezeichnet hier die Zeugung eines männlichen Nachfahrens, der die Linie des Verstorbenen fortführt.<sup>132</sup> Die Wendung אהר + זרע + קום kann somit weder eindeutig als Plural- noch als Individuumsbezeichnung identifiziert werden.<sup>133</sup> Da זרע in 2 Sam 7,12 bezogen auf den einen Nachfolger Davids als Beginn der Dynastie gelesen werden kann, scheint es, dass die Verheißungen in V. 12b–15 auf den direkten Nachfolger Davids als Beginn der verheißenen Dynastie zu beziehen sind.

---

in die Untersuchung einbezogen werden. Die von D. Murray angeführten Textstellen sind: Gen 9,9; 17,7.8.9.10.19; 35,12; 48,4; Ex 28,43; Num 25,13; Dtn 1,8; 4,37; 10,15; 1 Sam 24,22. Als einzige mögliche Ausnahme sieht er 1 Sam 24,22 an: »The one possible exception is 1 Sam. 24.22[21], where Saul presses David to swear to spare ›my descendants after me‹. Here the limitation of reference is the purely pragmatic one of the number of Saulide generations likely to appear during David's lifetime.« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 190 Anm. 65). Aber auch an dieser Stelle scheint ein generationsübergreifender Sinn gemeint zu sein, da kein direkter Bezug auf Jonathan vorliegt. In den von D. Murray angeführten Textstellen liegt zudem keine Verbindung mit der Verbwurzel קום vor.

132 Vgl. C. WESTERMANN, *Genesis* 3, 45f.

133 D. Murray weist jedoch zusätzlich auf die enge Verbindung von V. 12a mit V. 11b hin, der Verkündigung eines Hauses für David (vgl. Ps 89,30–33; 132,12). Die enge logische Verbindung des kollektiven Sinns von זרע mit V. 11b stellt für T. Mettinger ein zentrales Problem des Textes dar – da er זרע in V. 12 individuell auf Salomo bezogen liest, entsteht für ihn folgendes textlogisches Problem: »[...] there is indeed a certain discrepancy between v. 11b (the dynasty) and v. 12–13 (Solomon) which becomes acute in the word *zərā'* in v. 12.« (T.N. METTINGER, *King and Messiah*, 53). Auch für G. Hentschel ist V. 11b störend, da dieser Vers »den klaren Bezug von זרע in VV 12 und 13a auf die individuelle Gestalt Salomos« stört (G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 53). T. Mettinger geht davon aus, dass V. 12–15 gemäß V. 13a nur von Salomo handelt und eine ewig dauernde Dynastie nur in V. 11b.16 behandelt wird (T.N. METTINGER, *King and Messiah*, 54; vgl. W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 55). Die Perspektive von V. 13b auf die Verheißung eines andauernden Throns für den Nachkommen wird von ihm nicht beachtet. Gegenüber der Annahme, dass V. 12–15 nur über Salomo handeln, schreibt G. Hentschel durchaus kreativ: »Die Errichtung des Heiligtums ist ihrerseits die Vorbedingung für die dritte ›Stufe‹ der Zusagen des Herrn: Der Herr wird den Thron des neuen Königs ›für immer‹ bestehen lassen (V. 13b). Da aber Salomo ebenso sterblich ist wie David (vgl. V. 12a.b), kann die Verheißung nur bedeuten, daß die Nachkommen Salomos einbezogen sind. Jetzt bewährt sich der Gebrauch des Nomens זרע in V. 12, das individuell, aber auch kollektiv verstanden werden kann. Die weiteren Zusagen über das enge Verhältnis zwischen Gott und König (V. 14a.b), über die humane Züchtigung (V. 14c.d) und über die Huld des Herrn (V. 15) gelten alle für Salomo und seine Nachkommen.« (G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 27). Textpragmatisch betrachtet wechselt die Referenzperson jedoch nicht und es ist in V. 12b–15 durchgehend vom selben Verheißungsträger auszugehen.

## 2.1.2.3. V. 12b–15 als Aussagen über den Nachfolger Davids

Die Spezifizierung von זרע durch אהר deutet das dynastische Prinzip an, wie es V. 11b.16a explizit ausdrücken.<sup>134</sup> Die Parallelstelle in 1 Chr 17,11 verdeutlicht die Aussage von V. 12a, indem sie אשר יצא ממעיך auf den direkten Nachfolger, Salomo, hindeutend zu אשר יהיה מבניך umformuliert. Der Chronist greift bewusst in den Text ein, lässt jedoch eine von manchen Exegeten angenommene Spannung zwischen זרע und der Wendung אשר יצא ממעיך bzw. אשר יהיה מבניך bestehen. Entweder hat der Chronist diese Spannung übersehen, bewusst in Kauf genommen oder es liegt kein literarkritisch-relevanter Bruch vor. Dass זרע und אשר יצא ממעיך in keiner literarkritisch relevanten Spannung zueinander stehen, wird an Gen 15,4 deutlich:<sup>135</sup> Eindeutig, wie in 2 Sam 16,11, bezieht sich die Wendung אשר יצא ממעיך in V. 4 auf den direkten leiblichen Sohn einer Person, die den Beginn einer Generationsfolge darstellt.<sup>136</sup> Bei Gen 15 gilt es zu beobachten, dass in V. 3 und V. 5 zwei verschiedene Objekte beschrieben werden: einerseits Isaak als leiblicher Sohn Abrahams und andererseits die Generationenfolge weit über Isaak und Jakob hinweg. Dennoch fällt in einem ersten Schritt auf, dass für beide Objekte זרע im Singular verwendet wird. Dieselbe Ambivalenz liegt in 2 Sam 7,12 in seiner Beziehung zu V. 11b.16 und V. 12b–15 vor. Ein Hinweis auf 1 Kön 2,24 löst dieses Problem: Salomo verkündet, dass Gott ihm ein Haus »gemacht« hat – eine Aussage darüber, dass Salomo bereits einen Sohn als Nachfolger hat, ergibt an dieser Stelle wenig Sinn.<sup>137</sup> עשה בית ist ein Idiom, das die Gründung einer Familie bzw. eines Clans zum Ausdruck bringt und zwar in dem Sinne, dass eine Abstammungslinie geschaffen wird (vgl. 1 Sam 25,28).<sup>138</sup> Von besonderer Rele-

134 »David, unlike Saul will be succeeded by his own son. This contrary association recurs plainly in v. 15, which states, referring to Solomon, that Yahweh will not take away his steadfast love from him as he did from Saul.« (R. CARLSON, David, the chosen King, 122).

135 Vgl. J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City, 230. Ohne Zweifel liegt, wie W. Dietrich hervorgehoben hat, eine starke Abraham-David-Typologie vor (vgl. W. DIETRICH, Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament).

136 »The parallel between this passage and Gen. 15 is no less illuminating from the point of view of compositional technique. The individual *zæra*’ in vv. 2–4 is extended to a collective view of descendants numerous as the stars in heaven in v.5, cf. vv.13, 18b. This change of perspective is also characteristic of the pericope 2 Sam. 7: 11b–16. The dynastic promise in 7: 11b applies, as the final vignette in 1 Kings 2: 24 indicates, to Solomon; this individual aspect of the motif *bayit* is completed in vv. 12–15.« (R. CARLSON, David, the chosen King, 122).

137 Zwar ist es richtig, dass 1 Kön 14,21, in Verbindung mit 1 Kön 11,42 gelesen, anzeigt, dass Rehobeam bereits vor der Thronbesteigung Salomos geboren wurde, doch wäre der Bezug auf Rehobeam hier sozusagen sehr gut vor dem Leser versteckt. O. Thénius hat darauf hingewiesen, dass 1 Kön 2,24 nicht notwendig den bereits leiblich existierenden Thronnachfolger meint, sondern »es kann auch von der Regentennachfolge verstanden werden, zu welcher durch Salomos Erhebung auf den Thron der Grund gelegt war, und diese Bedeutung hat בית im Grunde auch in 2 Sam 7, 11.« (O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 17).

138 Vgl. für Belege im Akkadischen und im Hebräischen: S. PAUL, Exodus 1:21.

vanz als Parallelstelle für das Verständnis von 2 Sam 7,12–13 ist Rut 4,12.<sup>139</sup> Das Haus Perez wird mit dem Haus, das durch Rut und Boaz entsteht, verglichen. Rut wird hierbei mit Tamar als Ahnfrau verglichen, da durch ihre erzwungene Leviratsehe das Haus des Perez entstanden ist, aus dem Boas entstammt. Das angesprochene Haus in Rut 4,12 ist somit das Haus des Sohnes von Ruth und Boas, dessen Ursprung Boaz und Ruth sind (vgl. V. 11: Rebekka und Leah »bauen« das Haus Jakob/Israel) – mit anderen Worten: das Haus Obeds, dessen Geburt im anschließenden V. 13 berichtet wird. Das »Haus« wird durch den Sohn errichtet. In diesem Sinn muss man auch 2 Sam 7,11b verstehen: David wird ein Nachfahre verheißen, den Gott nach dem Tod Davids aufrichten (V. 12a) und zum König machen wird (V. 12b). Dieser wird ein leiblicher Sohn sein und dadurch Begründer (weil erster Aktant) der Dynastie werden.<sup>140</sup> Konsequenter muss V. 12–15 auf den direkten Nachfolger Davids bezogen gelesen werden. Die über den Nachfolger hinausreichende Perspektive ist in V. 11b.13b.16 zu Grunde gelegt.

### 2.1.3. Verbot oder Erlaubnis des Tempelbaus?

Das Haus (בית) Davids wird errichtet, indem Davids Same, der aus ihm hervorgeht, aufgerichtet wird und in die Königsherrschaft eingesetzt wird. Dieser Samen wird ein(en) Haus / Tempel (בית) dem Namen Gottes bauen. Das Wortspiel mit בית, das 2 Sam 7,5–16 prägt und den Begriff »Haus« zwischen Dynastie und Tempel oszillieren lässt, ist in der Auslegung durchaus problembehaftet. J. Wellhausen sieht die Pointe von 2 Sam 7,5–16 darin – V. 13a als sekundär beurteilend –, dass David Gott ein Haus / einen Tempel zu bauen verlangt, Gott ihm dies aber verwehrt, und stattdessen als aktiv Handelnder verkündet, dass er selbst David ein Haus / eine Dynastie errichten werde.<sup>141</sup> Diese Lektüre basiert auf der Annahme, dass es sich in V. 5b–7 um eine grundsätzliche Ablehnung des Tempelbaus handelt – eine These, die S. Mowinckel als »eine typisch protestantische, rationalistische Kultfeindlichkeit«<sup>142</sup> zurückgewiesen hat.<sup>143</sup> Gegen S. Mowinckel hat jedoch M. Simon zu Recht darauf hingewiesen, dass Apg 7,47

139 An dieser Stelle wird die gewollte doppelte Bedeutung von זרע im Text selbst verwendet und bestätigt. Es ist in einem ersten Schritt zwar richtig festzustellen, dass זרע »refers to numerous progeny« (D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 196 Anm. 73) – aber der Vers muss als ganzer in seiner Bedeutung wahrgenommen werden.

140 Dies ergibt sich auch aus der Funktion von V. 11b als Überschrift. Am Ende des Prozesses von V. 12–15 steht die Dynastieverheißung.

141 Vgl. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 245.

142 Wiedergabe der Position von S. Mowinckel bei E. VON NORDHEIM, *König und Tempel*, 114.

143 Vgl. S. MOWINCKEL, *Natanforjettelsen 2 Sam. Kap. 7*.

den Tempelbau durch Salomo verurteilt und als eine falsche Handlung belegt. Dies könnte ein Argument für die negative Leseart von 2 Sam 7,5b–7 – auch im Verhältnis zu V. 13a – sein.<sup>144</sup> Die Frage nach Tempelbauverbot oder Tempelbauverheißung ist jedoch dadurch verkompliziert, dass die Objekte der anvisierten Bauhandlung im Text unterschiedlich benannt werden.

Hinter beiden aufgeführten Problemstellungen steht die Frage, ob sich im Text verschiedene Tempeltheologien bzw. eine Antitempeltheologie widerspiegelt. Das heißt in einem ersten Schritt (1.), dass die verschiedenen Objekte, die den »Tempel« benennen, untersucht werden müssen (siehe Abschnitt 2.1.3.1.) und in einem zweiten Schritt (2.) betrachtet werden muss, ob V. 5b–7 ein generelles Tempelbauverbot ausspricht bzw. gefragt werden muss, wie sich V. 13a zu V. 5b–7 verhält (siehe Abschnitt 2.1.3.2.).

### 2.1.3.1. Tempelterminologien

David stellt der defizitären Unterbringung der Lade unter einem Zelttuch (יריעה – V. 2b) seinen Palast gegenüber. Gott verneint jedoch die Notwendigkeit eines Wohntempels (בית לשיבתי – V. 5b) und sagt, dass er keinen der Anführer Israels je aufgefordert hätte, ihm einen Zedernpalast (בית ארזים – V. 7b, vgl. V. 2a) zu bauen. Die Tempelbauverheißung in V. 13a spricht dann von einem Haus für den Namen Gottes (בית לשמי).

#### 2.1.3.1.1. Die Lade und יריעה

David formuliert sein Anliegen<sup>145</sup> nicht explizit, sondern in der Form eines Vergleichs. Er stellt in V. 2 sein Wohnen in einem Zedernhaus dem Wohnen der Lade inmitten eines Zelttuches gegenüber:

144 Vgl. M. SIMON (1952), *La Prophétie de Nathan et le Temple*, 56.

145 2 Sam 7 schließt an die Erzählung über die Überführung der Lade Gottes nach Jerusalem an. Angesichts der Nennung des Tempels von Schilo in 1 Sam 3,3; 4,4 als Ort der Aufbewahrung der Lade, zeigt sich das Ansinnen von David, der Lade wieder (!) einen Tempel zu bauen (vgl. auch 2 Sam 6,3). Von daher ist im großen Kontext der Bau eines Heiligtums für die Lade durchaus berechtigt; vgl. R. CLEMENTS, *God and Temple*, 57. Dieser synchronen Lektüre von 1./2. Samuel muss jedoch entgegengehalten werden, dass sich Gott gemäß V. 6 niemals dauerhaft in einem Wohntempel niedergelassen hat. P. Kasari schreibt: »The content of V. 6 also contradicts the knowledge that we have of cultic centres before the time of Solomon's temple (according to Judg 18:31, 1 Sam 1–3 and Jer 7:12, 14 there was a temple of Yahweh in Shiloh before the temple of Solomon), during its existence, and up to the exile (for example, the archaeological evidence for the temple in Arad).« (P. KASARI, *Nathan's Promise*, 65). Dennoch widerspricht V. 6 nicht der Existenz des Tempels von Schilo, sondern zielt darauf ab, dass Gott sich nicht dauerhaft an einem Ort niedergelassen hat (vgl. Jer 7,14). Wie im Folgenden aufzuzeigen ist, geht es in V. 1–7.13a nicht um die Frage, ob Gott einen Tempel will oder nicht, sondern um das richtige Verständnis dieses Tempels.

בבית ארזים	ישוב	אנכי
בתוך היריעה	ישב	וארון האלהים

Dieser Vergleich ist geprägt von der Gegenüberstellung der Person Davids und der Lade Gottes. Beiden, sowohl David als auch der Lade, wird das Partizip ישב als Prädikat zugeordnet.<sup>146</sup> Durch den Vergleich wird von David ein Ungleichgewicht hervorgehoben. Er wohnt in einem Zedernpalast, während die Lade inmitten einer יריעה »wohnt«. Somit ist die יריעה der Ausgangspunkt des Tempeldiskurses.<sup>147</sup> Am Anfang steht bewusst ein »ärmlicher« Ausdruck, um einen möglichst deutlichen Gegensatz zwischen dem Palast aus dem luxuriösen Material Zeder und der Unterbringung der Lade anzuzeigen. יריעה ist der *terminus technicus* für ein Zelttuch.

146 Die Verbwurzel ישב wird in der Regel in Verbindung mit Personen verwendet. Doch kann damit auch die Situierung von Gegenständen oder Orten beschrieben werden (Ps 122,5: Throne; Num 21,15: Lage einer Stadt; Jer 30,18: Palast). Durch die Gegenüberstellung von David und der Lade unter Verwendung des Verbs ישב wird jedoch eine personale Dimension der Lade angedeutet. Die Lade ist der Ort der Gottespräsenz bzw. -gegenwart (vgl. 1 Sam 4,3.7 [21]; 6,20). »In Wahrheit war das Göttliche der Lade mit dieser selbst gegeben. Vermutlich dachte man sie sich als Fußschemel des unsichtbar über ihr thronenden Gottes (vgl. Jes 6,1.5; Ps 132,8).« (W. DIETRICH, Samuel, 228). G. Hentschel schreibt hingegen zu 2 Sam 7,2 im Verhältnis zu V. 5b: »In der Rückfrage des Herrn von V. 5d geht es schon nicht mehr um eine Wohnung für die Lade, sondern um ein Haus für den Herrn.« (G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 55f.). G. Hentschel und in seinem Gefolge S. Omer und T. A. Rudnig sehen einen deutlichen literarkritischen Bruch zwischen V. 1–3 und V. 4–7, zwischen einer positiven und einer negativen Sicht auf das Tempelbauvorhaben Davids (vgl. G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 55f.; O. SERGI, The Composition of Nathan's Oracle, 263–268; T.A. RUDNIG, König ohne Tempel, 431–435). Als Argumente für diese Ansicht können folgende Punkte vorgetragen werden: (1.) V. 1–3 sprechen vom מלך, während erst in der Gottesrede der Namen »David« fällt. (2.) Die Ladethematik wird in V. 5–7 und auch danach nicht mehr aufgegriffen. Das erste Argument beachtet nicht den Unterschied zwischen der Erzählperspektive in V. 1–3 und der direkten Anrede in V. 5–7. Das zweite Argument kann durch einen Verweis auf 1 Sam 4–6 entkräftet werden.

147 Der Begriff יריעה findet sich in Ex 26.36; Num 4,25; Ps 104,2; Hld 1,5; Jes 54,2; Jer 4,20; 10,20; 49,29; Hab 3,7. A. Rudnig konstruiert aus diesem Wort ein Indiz für die späte Datierung der Natanverheißung, da er die These von Chr. Levin und P. Porzig übernimmt, dass dieser Begriff die Priestergrundschrift voraussetzt und auf das Zeltheiligtum der Priesterschrift hinweist: »Christoph Levin und Peter Porzig haben beobachtet, dass diese Einleitung bereits die Priestergrundschrift voraussetzt. Das zeigt sich zunächst in der Verwendung des Terminus יריעה »Zeltdecke«, der (bis auf Ps 104:2 ggf.) keine frühen Belege hat und mit einem deutlichen Schwerpunkt in Ex 26 und 36 auf das Zeltheiligtum der Priesterschrift hinweist.« (T.A. RUDNIG, König ohne Tempel, 432). Der von T. Rudnig und seinen Autoritäten jedoch nicht wahrgenommene Unterschied liegt darin, dass sich der Begriff zwar gehäuft in Ex 26.36 findet, dort jedoch in der Pluralform das Zeltheiligtum bestehend aus Zeltdecken beschreibt; in 2 Sam 7,2 liegt jedoch der Plural nicht vor.

### 2.1.3.1.2. בית ארזים und בית לשבתי

V. 5b übernimmt aus der Rede Davids die Worte בית und ישב. In der rhetorischen Frage Gottes wird bewusst die Idee eines Wohntempels, die im Begriff לשבתי בית zum Ausdruck gebracht wird, verneint (vgl. V. 6: לא ישבתי בבית). In V. 7b wird der Begriff בית לשבתי durch den Ausdruck בית ארזים expliziert, der aus V. 2 aufgenommen ist. Es wird deutlich, dass die Verwendung der Begriffe in V. 5b.7b eine Unterbringung Gottes in einem Haus vergleichbar mit dem Palast Davids verneinen. Diese Auslegung muss in einem nächsten Schritt an den Kontrastbegriffen zu בית לשבתי und בית ארזים in V. 6 geprüft (siehe Abschnitt 2.1.3.1.3) und dem folgend innerhalb der Interpretation von V. 5–7 überprüft werden (siehe Abschnitt 2.1.3.2.).

### 2.1.3.1.3 משכן und אהל

Als Ort Gottes werden in V. 6 die Begriffe אהל und משכן verwendet. Zu den wenigen Stellen, an denen beide Begriffe parallel verwendet werden, gehört Ps 78,60. Gemäß Ps 78,60 hat Gott das Heiligtum in Schilo aus Zorn über den Götzendienst Israels verworfen. Die Begriffe in Ps 78,60 verdeutlichen, dass Gott seine Präsenz nicht an einen Ort – auch nicht an Jerusalem –, dauerhaft bindet. In Ps 74,2 wird an Gott appelliert, er möge Zion gedenken, dem Berg/Ort an dem er sich niedergelassen hat (שכן). Ps 85,10 erbittet, dass die Herrlichkeit Gottes wieder »in unserem Lande wohne« (לשכון), »so daß [in der Wortwurzel שכן – TMS] die Ortsgebundenheit wie auch die ereignishafte Dynamik des göttlichen ›Wohnens‹ im Vordergrund stehen«<sup>148</sup>. Dementsprechend geht es in 2 Sam 7,6 nicht um den Gegensatz »Zelt vs. Haus«, sondern um das Verständnis des »festen Ortes« für Gott. In 2 Sam 7,2 wird der Begriff יריעה verwendet, um einen größtmöglichen Gegensatz zum בית ארזים herzustellen.<sup>149</sup> Gleichzeitig wird dieser Begriff in 2 Sam 7,6 nicht aufgenommen, wodurch wohl bewusst der Eindruck vermieden werden soll, dass sozusagen alles so bleiben soll, wie es ist.<sup>150</sup>

148 M. GÖRG, Art. שכן, 1344; auffallend ist auch, dass innerhalb der Psalmen der Erhabenheitsplural משכנות zur Tempeltheologie gehört (Ps 43,3; 46,5; 84,2; 132,5.7) und eine Art der Manifestation Gottes selbst ausdrückt. Ps 26,8 (משכן) spiegelt die Idee eines feststehenden Hauses (Lokalität) als Ort der Niederlassung der Herrlichkeit Gottes (Qualität) wieder; vgl. ebenso Ps 74,7, wo der Tempel als Heiligtum bezeichnet wird und dies parallel expliziert wird als Niederlassungsort des Namens Gottes.

149 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 85 Anm. 187.

150 Allerdings muss diese These hinterfragt werden, wenn man einen Blick über 2 Sam 7 hinaus auf 2 Sam 6,17 wirft. Der Begriff אהל, der erste Teil des Hendyadion, wird hier verwendet als der rechtmäßige Ort der Lade (מקומו). Ebenso wie משכן ist auch אהל in der Sprache der Psalmen als Tempelterminologie (Ps 15,1; Ps 27,5; 61,5) verankert und stellt eine »archaisierende Metapher« (F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Die Psalmen, 106) der Zionstradition dar. Dies wird vor allem in Ps 27,5 deutlich, wo אהל als Tempelterminus neben סוכה; היכל; בית יהוה steht. Dies beruht wohl nicht zuletzt auf 1 Kön 8,4, wo berichtet wird, dass Salomo nicht nur die Lade, sondern auch das Begegnungszelt in den neuerrichteten Tempel überführt hat (vgl.



Allein aus den in V. 5–7 verwendeten Begriffen lässt sich keine Ablehnung jedweden Tempels ableiten. Die Begriffe *בית אהל* und *בית לשבתי*, *בית ארזים*, *משכן* deuten nicht darauf hin, dass ein festgelegter Ort der Existenz Gottes widerstrebt, sondern dass das Verständnis dieses Ortes hinterfragt wird (vgl. Dtn 12,5.21). Weiteres lässt sich nur aus einer Analyse des gesamten Textbestandes von V. 5–7 erschließen (siehe Abschnitt 2.1.3.2.).

#### 2.1.3.1.4. בית לשמי

Das zu bauende Objekt in V. 13a muss genauer betrachtet werden, da häufig in der Literatur besonders die Nennung des *בית לשמי* als Ergänzung dtr Färbung angesehen wird und zur Beurteilung des Verses als sekundäre Einfügung verwendet wird: »Gegen die übliche Ansetzung dieses Einschubs, der in 1 Kön 8,15ff. vorausgesetzt wird, als einer deuteronomistischen Überarbeitung ist nichts einzuwenden.«<sup>151</sup> T. Veijola weist darauf hin, dass es sich um einen geprägten Ausdruck handelt, der sich »mehrfach in redaktionellen Passagen des dtr Geschichtswerk findet (vgl. 1 Kön 5:17.19; 8:16.17.18.19.20)«<sup>152</sup>. Dieses Urteil muss aber genauer gefasst werden: die Wendung *בנה + בית + שם* findet sich außerhalb von 2 Sam 7 nur im Kontext der Salomo-Erzählungen (1 Kön 3,20; 5,17.19; 8,16.17.18.19.20.44.48; 9,3) sowie in der Aufnahme dieser Stellen durch den Chronisten (1 Chr 22,[5.]7.8.10.19; 28,3; 29,16; 2 Chr 1,18; 2,3; 6,5.7.8.9.10.34.38). Der Ausdruck *בית לשמי* findet sich außerhalb von 2 Sam 7,13 nur in 1 Kön 8,18// 2 Chr 6,8.<sup>153</sup> Die Idee, dass der Tempel für den Namen Gottes gebaut wurde/war ist kein allgemein dtr Phänomen.<sup>154</sup> Vielmehr ergibt sich durch den Bezug von 1 Kön 8,20 auf 2 Sam 7,13a ein Rahmen um die Geschichte des königlichen Tempelbaus dem Schema Verheißung-Erfüllung entsprechend.

Aus dieser Perspektive lässt sich kritisch zurückfragen, ob eine Einengung der Namenstheologie nur auf Dtr, wie es für V. 13a häufig angenommen wird, zielführend ist. M. Keller betont in seiner Untersuchung der deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie allgemein, dass es falsch wäre anzunehmen, »dass die Dtr gewissermaßen in einem traditions geschichtlichen Leer-raum ihre *schem*-Theologie entworfen hätten – zu breit ist die Verwendung des

2 Makk 2,4–8). *משכן* und *אהל* sind zwei Ausdrücke, die vor allem zur P-Theologie gehören und das Zeltheiligtum des Exodus begrifflich machen, die jedoch proleptisch den Tempel darstellen und gleichzeitig dessen steinerne Existenz nicht verabsolutieren.

151 L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 65.

152 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 72.

153 Der Ausdruck *בית לשם יהוה* findet sich nur in 1 Kön 5,17.19; 8,17; 1 Chr 22,7; 2 Chr 1,18; 2 Chr 2,3; 6,7.

154 Interessant ist aber ein anderer Bogen, der sich von 2 Sam 6 zu 2 Sam 7 spannt: In 2 Sam 6,2 wird durch David der Name Gottes über der Lade ausgerufen: JHWH Zebaoth, der über den Keruben thront. Diese enge Verbindung zwischen dem Namen Gottes und der Lade wird gemäß V. 13a auf den noch zu bauenden Tempel übertragen.

*schem* Jahwes in Kult, Gebet und Rechtsleben belegt.«<sup>155</sup> Auch ist das Verständnis der sogenannten dtr Namenstheologie generell umstritten: Handelt es sich in der Namenstheologie, um den Versuch, »in tempelloser Zeit die Präsenz Jahwes neu zu verstehen und zu sichern, indem Jahwepräsenz pointiert als *schem*-Präsenz interpretiert wird«<sup>156</sup> oder ist die Namenstheologie »nicht als eine Einschränkung oder ›Sublimierung‹ hinsichtlich der Gegenwart Gottes im Tempel zu deuten, [sondern wird] mit ihrer Hilfe vielmehr der in seinem ›Namen‹ an der erwählten Stätte gegenwärtige Gott vollmächtig proklamiert«<sup>157</sup>?

Die akkadische Wendung *šuma šakānu* bezeichnet die Inbesitznahme eines Tempels durch einen Gott und steht somit gegen die Vermutung, dass die sogenannte dtn/dtr Namenstheologie eine Relativierung der Gegenwart Gottes in Bezug auf den Tempel ausdrückt.<sup>158</sup> In 2 Sam 7,13a liegt jedoch nicht die biblische Entsprechung zur akkadischen Wendung vor (לשכן שמו שם – vgl. z. B. Dtn 12,11), sondern der Tempel wird ins Verhältnis gesetzt zum »Namen« (שם) Gottes. Diesem Befund entsprechend hat S. Richter vorgeschlagen, die Aussage als die Errichtung des Tempels zu Ehren Gottes zu verstehen: »What is the particular ›name‹ idiom used in this pericope? One which reflects the establishing of a memorial in order to perpetuate a reputation.«<sup>159</sup> Diese Auslegung vermag die Funktion der Verwendung von שם innerhalb der Natanverheißung aufzeigen. Ihre Ausgangsbeobachtung ist folgende: Sowohl שם als auch בית werden in Bezug auf Gott und David thematisiert. Gott wird David eine Dynastie (בית) errichten (V. 11b) und der Nachfolger Davids wird Gott einen Tempel (בית) bauen (V. 13a). Gott wird David einen »großen Namen machen« (שם – V. 9b) und der Nachfolger Davids wird Gott, um Gottes Reputation (שם) zu mehren/visualisieren, einen Tempel bauen (V. 13a).

Als Objekt von עשה in V. 9 ist der Name (שם) ein Ausdruck für »Reputation« (vgl. Gen 11,4; 2 Sam 8,3). Auch von Gott selbst kann ausgesagt werden, dass er durch seine Taten sich selbst einen Namen macht (vgl. Jes 63,12; Jer 32,20; Neh 9,10). Aus diesen Beobachtungen heraus resultiert nach Ansicht von S. Richter

155 M. KELLER, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, 174. Er weist in seinem Abschnitt zu 2 Sam 7,13 darauf hin, dass durch die Wendung בנה בית לשם »ein intertextueller Referenzzusammenhang etabliert [wird], der über 1 Kön 3,2; 5,17.19 bis 1 Kön 8,17–20.44.48 reicht.« (M. KELLER, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, 99).

156 M. KELLER, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, 206.

157 B. JANOWSKI, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 174f.

158 »[T]he AKK [Akkadische – TMS] idiom *šuma šakānu* meaning ›to place the name‹ is standard element of the literary typology of the Mesopotamian royal monumental inscriptions. ... In its most basic sense, *šuma šakānu*, means to place one's inscription upon a monument in order to claim that monument as one's own and to commemorate one's great deeds.« (S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 204).

159 S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 69.

folgende Bedeutung von V. 13: Gott errichtet David ein בית und macht ihm einen ehrenvollen שם. Der Nachfolger Davids errichtet Gott ein בית zur Ehre seines, Gottes, שם. Sie weist darauf hin, dass ePP bzw. *nomen regens* + שם + ל »either the reputation of some individual, a memorial established for the continued existence of the reputation of some individual, or simply ›fame‹ itself« anzeigt.<sup>160</sup> S. Richter verweist besonders auf Jos 7,9; 9,9; 1 Kön 10,1 und Jes 55,13 als enge Parallelen. Ein Problem an ihren Ausführungen ist der Befund, dass in den angeführten Textstellen immer das Volk oder eine Person zu Ehre Gottes aufgerichtet wird bzw. die Reputation einer Person selbst damit ausgedrückt wird – jedoch nie ein Gegenstand (vgl. höchstens Jes 55,13) oder ein Gebäude. Eine bessere Parallele zu בית לשמי in 2 Sam 7,13a bieten die Chronikbücher: Dass durch Salomo zu bauende Haus soll gemäß 1 Chr 22,5 dem Ruhm (לשם als Parallel-ausdruck zu לתפארת) Gottes unter den Nationen gereichen.<sup>161</sup>

Bevor S. Richters Auslegung jedoch übernommen werden kann, gilt es für 2 Sam 7,13a und das Vorkommen von בית לשמי in diesem Vers ein textkritisches Problem zu lösen.<sup>162</sup> G. Hentschel hat ausführlich auf den Befund aufmerksam gemacht, dass die Parallelfassung in 1 Chr 17,12 den Zusatz לשמי nicht beinhaltet.<sup>163</sup> Es liegen drei verschiedene Versionen von 2 Sam 7,13 in MT, LXX und im Paralleltext 1 Chr 17,12 vor – dies sei in der folgenden Tabelle noch ergänzt durch LXX von 1 Chr 17,12:

2 Sam 7,13	MT	לשמי	בית		יבנה	הוא
	G <sup>164</sup>	τῷ ὀνόματί μου	οἶκον	μοι	οικοδομήσει	αὐτὸς
1 Chr 17,12	MT		בית	לי	יבנה	הוא
	G		οἶκον	μοι	οικοδομήσει	αὐτὸς

Die Textentwicklung zeichnet G. Hentschel folgendermaßen nach:

»Am Anfang stand jene Formulierung, die sich nur noch in 1 Chr 17,12 erhalten hat: הוא יבנה לי בית. Das seit dtr Zeit beliebte לשמי ist dann in der Vorlage der Septuaginta von

160 S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 70 Anm. 64; sie verweist auf: »Dtn 26:19; Josh 7:9; 9:9; 2 Sam 23:18, 22; Isa 26:8; 42:8; 55:13; Jer 13:11; 33:9; Ezek 36:22; Zeph 3:19, 20; Ps 86:9; 92,2; 115:1; 2 Chron 20:8«.

161 Gestützt wird S. Richters Interpretation durch die Aufnahme von שם im anschließenden Bittgebet Davids in V. 18–29 im Sinne von Reputation (vgl. V. 23,26); vgl. ihre Ausführungen: S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 71.

162 Leider behandelt S. Richter die textkritische Problematik von 2 Sam 7,13a nur kurz in einer Fußnote, doch könnte der textkritische Befund ihre Auslegung widerlegen (vgl. S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 68 Anm. 60).

163 Vgl. bereits H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, 22f.

164 Der Text von LXX ist zum besseren graphischen Vergleich mit MT in der Reihenfolge der Worte von rechts nach links entsprechend des Hebräischen geschrieben.

2 Sam 7,13 angefügt worden. Schließlich hat man in der hebräischen Vorlage für den späteren MT das störende ׀ gestrichen.«<sup>165</sup>

T. Mettinger, der in einer früheren Veröffentlichung noch die Ansicht vertrat, dass LXX in 2 Sam 7,13 die älteste Textfassung beinhaltet, weist in einer neueren Veröffentlichung darauf hin, welchen Stellenwert die Namenstheologie im Werk des Chronisten hat. Weshalb es für ihn nun umso verwunderlicher ist, dass die Namenstheologie gerade in 1 Chr 17,12 ausgefallen sein sollte:

»If the Chronicler has such a soft spot for phrases referring to the divine ›name‹ in connection with the temple, it is hard to see why he would have deleted an occurrence precisely in the P.N. [Promise of Nathan – TMS]. On the contrary: If the Chronicler did miss the chance to use one of his favorite expressions here, it was probably because it did not appear in his source!«<sup>166</sup>

Während T. Mettinger ausgehend von 1 Chr 17,12 לַשֵּׁמִי in 2 Sam 7,13a als sekundäre Einfügung betrachtet, stellt S. Pisanos Argumentation<sup>167</sup> ein deutliches Fragezeichen hinter die Annahme, dass der MT von Chr die älteste Textfassung für V. 13a darstelle. Als Vergleichsmaterial zieht S. Pisano andere Textstellen heran, die den Tempelbau thematisieren und sowohl in 1/2 Kön als auch in 1/2 Chr vorliegen: Sowohl in 1 Kön 5,19//1 Chr 22,10 als auch in 1 Kön 8,18//2 Chr 6,8,9 belegt der Chronist die Formel לַשֵּׁמִי aus der angenommenen Vorlage.<sup>168</sup> In einem nächsten Schritt macht S. Pisano zu Recht darauf aufmerksam, dass 1 Chr 17 an mehreren Stellen von 2 Sam 7 abweicht: 2 Sam 7,5b wird in 1 Chr 17,4 zum negativen Aussagesatz. Der Zusatz einer möglichen Bestrafung des Thronnachfolgers in 2 Sam 7,14b wird in 1 Chr 17,13 nicht genannt. Weiterhin weist S. Pisano darauf hin, dass 2 Sam 7,16 und 1 Chr 17,14 unterschiedliche Aussagen machen: 1 Chr 17,14 bezieht sich nicht auf David, sondern auf den Nachfolger Davids und es wird für David keine beständige Dynastie (בֵּית) verheißen, vielmehr wird dem Nachfolger Davids zugesagt, dass er im Haus Gottes bestehen wird (בֵּית). Daraus schließt er:

165 G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 19.

166 T.N. METTINGER, Cui Bono?, 202. T. Mettinger beruft sich dabei auf S. Japhet: »The concept most emphasized in the Chronicler's description of divine presence in the Temple is the presence of God's name – ›a house built for the name of the LORD.« (S. JAPHET, The Ideology of the Book of Chronicles, 67). Als Belegstellen führt sie neben den synoptischen Texten 1 Chr 22,7.8.10.19; 28,3; 29,16; 2 Chr 1,18; 2,3 an.

167 Ohne eine Darstellung der alternativen Auslegungsweise durch S. Pisano wird diese von T.D. Mettinger in einer Fußnote simple, ohne Gegenargumente abgelehnt: »I cannot agree with Pisano.« (T.N. METTINGER, Cui Bono?, 202).

168 Vgl. S. PISANO, 2 Sam 5–8 and the Deuteronomist, 278. S. Pisano weist selbst nicht explizit darauf hin, aber es ist doch verwunderlich, dass die einen dtr Ergänzungen der Namensstheologie vorgelegen haben sollen und aufgenommen wurden, während G. Hentschel annimmt, dass diese eine dtr Ergänzung in 2 Sam 7,13a nicht vorgelegen haben sollte.

»The reference to ›my house [of David]‹ in 2 Samuel seems to indicate that Chronicles, in this chapter at least, has simply seen the house in question as the dwelling of the Lord, and was preoccupied with the parallelism between the prohibition of building a house and the construction of this house by the son, whereas the concept, important for Deuteronomistic theology, according to which the temple was the place where the Lord's name dwelt is less significant. This desire to maintain the parallelism could explain the change made by the Chronicles from לשמי to לי. If such be the case, the form of G in 2 Sam. 7.13 could be explained as the combination of these two readings, with the possibility that the ancient Greek version of Samuel had originally followed Chronicles.«<sup>169</sup>

Dieser Beurteilung gilt es meiner Ansicht nach zuzustimmen. In 1 Chr 17,14, wo der Chronist entgegen 2 Sam 7,16 MT und LXX einen anderen Text vorweist, was darauf hinweist, dass es die Feder des Chronisten ist, die hier tätig war, wird trotz der Vorliebe des Chronisten für die Namenstheologie, diese nicht verwendet. Dies korrespondiert mit dem Auslassen des Verweises auf den Namen Gottes in 1 Chr 17,12.

#### 2.1.3.1.5 Von den Zelttüchern zum Tempel

Die Ausführungen zu den einzelnen Termini bedürfen im nächsten Abschnitt einer genaueren Analyse von V. 5–7 im Verhältnis zu V. 13a. Zwischen den verwendeten Begriffen lässt sich kein Widerspruch aufzeigen. V. 13a setzt nicht voraus, dass ein בית לשבתי oder ein בית ארזים für Gott gebaut wird, sondern ein בית לשמי. Diese Bezeichnung des Tempels umgeht bewusst die schwierige Frage der Präsenz Gottes und ist in der hier vertretenen Auslegung von S. Richter als Ehrungsort Gottes zu verstehen. In den Worten Davids in V. 2 spiegelt sich das Verständnis der Lade als Präsenzort Gottes wider. Dem widerspricht Gott in seiner Antwort und justiert in V. 13a das Verständnis des Tempels neu.<sup>170</sup>

#### 2.1.3.2. Tempelbauverbot – generell oder temporär?

Die ersten Beobachtungen zu den Begriffen בית לשמי, בית ארזים, בית לשבתי, יריעה, deuten nicht auf sich widersprechende Redaktionen hin. Vielmehr ist positiv in Bezug auf diese Begriffe festzustellen, dass die Verheißung in V. 13a in Übereinstimmung mit der Zurückweisung eines בית לשבתי und eines בית ארזים in V. 5b–

169 S. PISANO, 2 Sam 5–8 and the Deuteronomist, 279.

170 J. Fokkelman hat bei seiner synchronen Lektüre von 2 Sam 7,1–17 in der Verwendung der verschiedenen Begrifflichkeiten für Tempel und Präsenzort eine theologische Richtigstellung des Verständnisses des zu bauenden Tempel herausgestellt: »The real resident of the temple is not to be God in person, but the Name, and another representative of ›the Lord of Host enthroned (yoseb!) on the cherubs‹, i. e. a thing: the Ark, which is still ›housed under a tent canopy‹.« (J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City, 216).

7 zu stehen scheint. Im folgenden Abschnitt gilt es nun, die Aussage von V. 5b–7 unter der Fragestellung zu untersuchen, ob es sich um ein generelles Tempelbauverbot handelt, somit jedwede Art von Tempel verboten ist, oder ob es sich um ein temporäres Tempelbauverbot handelt. Dazu soll in einem ersten Schritt (1.) die Zeitstruktur von V. 5b–7 analysiert werden, um die Aussage dieser Verse genauer zu begreifen (siehe Abschnitt 2.1.3.2.1.), damit in einem zweiten Schritt (2.) die Qualität des Verbotes beurteilt werden kann (siehe Abschnitt 2.1.3.2.2. und 2.1.3.2.3).

### 2.1.3.2.1 Die Struktur von V. 5b–7

V. 5b ist mit seiner rhetorischen Frage als hermeneutischer Schlüssel für die gesamte Gottesrede zu lesen, da dieser Teilvers die Grundthemen »David, Gott, Tempel« in sich vereint. Genau diese drei Elemente haben aber auch in der Auslegungsgeschichte immer wieder Probleme bereitet, da Uneinigkeit darüber herrscht, auf welchem dieser Bausteine die Betonung liegt.<sup>171</sup> Auffällig ist ohne Zweifel, dass die Fragepartikel mit der Nennung des Personalpronomens in der 2. Pers. Sg. verwendet wird und am Anfang steht. Auf diesen Befund hat bereits M. Noth hingewiesen und M. Pietsch sieht gerade darin eine literarische Spannung: Mit der Vorrangstellung von הַאֵתָהּ in der rhetorischen Frage würde eindeutig verneint, dass David derjenige sei, der den Tempel bauen wird, während sich gleichzeitig V. 5b und V. 13a strukturell entsprächen: Nicht David wird den Tempel bauen, sondern sein Nachfahre. Hingegen läge der Fokus der Antwort in V. 6–7, so M. Pietsch, in der Betonung der Verneinung des Objektes (בֵּית לְשִׁבְתִּי) selbst. Grammatikalisch sei dabei gerade der Anschluss mit כִּי an die rhetorische Frage als Anzeige eines literarkritisch-relevanten Bruches zu bewerten.<sup>172</sup> M. Pietsch festigt diese Argumentation mit der Feststellung, dass V. 7 als rhetorische Frage eine »Wiederaufnahme des Stilmittels« darstelle, die eine »kompositorische Klammer (V5b.7b) um die theologische Kernaussage in V. 6« lege. Diese zeige sich kompositorisch zudem an der »variierende[n] Wiederaufnahme der prophetischen Redeeinleitung in V8aa«. <sup>173</sup> M. Pietsch sieht in V. 6–8aa eine Redaktion, die »das Tempelbauverbot auf eine grundsätzliche Ablehnung hin radikalisiert«<sup>174</sup>.

Die drei von M. Pietsch genannten literarkritischen Annahmen können jedoch mit einem Fragezeichen versehen werden: (1.) Das Argument, dass die Partikel כִּי an dieser Stelle problematisch sei, findet sich bereits bei M. Görg und G. Hentschel.<sup>175</sup> Generell werden eine deiktische, adversative oder kausale Bedeutung diskutiert. Die kausale Bedeutung ergibt, worauf G. Hentschel hingewiesen hat,

171 Vgl. den Überblick bei W. OSWALD, Nathan der Prophet, 39–41.

172 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 18f.

173 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 19.

174 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 19.

175 Vgl. M. GÖRG, Das Zelt der Begegnung, 90; G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 33.

in der Fassung der Chronikbücher, dadurch, dass die rhetorische Frage zu einem negativen Aussagesatz abgewandelt ist, gut einen Sinn. Der kausale Anschluss an die rhetorische Frage in 2 Sam 7,6 zerstöre jedoch die Funktion der rhetorischen Frage. M. Pietsch argumentiert auf der Endtextebene für einen kausalen Sinn: »Die argumentative Funktion von V6f. spricht [...] für eine kausale Wiedergabe der Konjunktion.«<sup>176</sup> Einen Satz vorher schreibt er: »Das einleitende כִּי könnte auch emphatisch verstanden werden.« Ein emphatisch verstandenes כִּי zerstört nicht die Wirkung der rhetorischen Frage – daher ist es nicht ersichtlich, warum das כִּי hier nicht emphatisch verstanden werden kann. (2.) Der Ansatz, die rhetorische Frage in V. 7b als »Wiederaufnahme des Stilmittels« zu denken, übersieht die bewusste Struktur von V. 5b–7 und die Aufnahme des Begriffs בית ארזים in V. 7 aus V. 2, der die Ablehnung des Anliegens Davids aus V. 2 abschließt.<sup>177</sup> (3.) Der Frage nach der Aussage von V. 6–7 im Verhältnis zu V. 5b soll im Folgenden ausführlicher nachgegangen werden.

Die rhetorische Frage in V. 5b ist durch die Konstruktion mit dem *he interrogativum* deutlich als Entscheidungsfrage konstruiert.<sup>178</sup> B. K. Waltke und M. O'Connor schreiben über solche Fragen: »[...] the entire proposition is questioned rather than just one feature of it.«<sup>179</sup> Üblicherweise betonen Ausleger eines der Elemente der rhetorischen Frage als Zielpunkt, J. Schreiner hat jedoch die These aufgestellt, dass die Frage selbst – sozusagen als Einleitung – die drei Hauptthemen der gesamten Gottesrede vorstellt: »Das Thema der Gottesrede umreißt Vers 5 b: ›Du willst mir ein Haus bauen, damit ich darin wohnen soll?‹, wobei die drei Punkte ihres Inhaltes angegeben sind.«<sup>180</sup> Seiner Ansicht nach nehmen V. 6–7, aus der rhetorischen Frage in V. 5b vor allem den Abschnitt בית לשבתי auf: Es geht um das Wohnen Gottes.<sup>181</sup> Das Thema »Du«, also David, sei in V. 8–11a behandelt, woran sich abschließend die Thematik »Haus« in V. 11b–16

176 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 10 Anm. 30.

177 Die erneute Redeeinleitung in V. 8a ist gemäß V. 4 und V. 11b als bewusstes Stilmittel des Autors anzusehen, die die Gottesrede in drei thematische Abschnitte unterteilt.

178 Vgl. B. WALTKE / M. O'CONNOR (1990), *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 40.3b.

179 B. WALTKE / M. O'CONNOR (1990), *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 40.3a.

180 J. SCHREINER, *Sion – Jerusalem*, 80. Die Kursivsetzung stammt von J. Schreiner und markiert die drei Themen der Gottesrede.

181 Vgl. J. SCHREINER, *Sion – Jerusalem*, 89–94. J. Schreiner verweist bei seinen Ausführungen auf A. Schulz, der die Aussage des Textes bereits sehr präzise umreißt: »Nachdem David 2 vom Wohnen der Lade gesprochen, spricht Jahwe hier [in V. 5 – TMS] und 6 von seinem Wohnen. Die Begriffe ›Lade‹ und ›Jahwe‹ wechseln. Die Geschichte der Lade beginnt mit der Errettung Israels aus Ägypten. Jahwe will sagen, daß er seit jener Zeit keinen festen Wohnsitz in einem Hause gehabt hat. Der Nachdruck liegt nicht so sehr auf בית im Gegensatz zu אהל als auf ישב im Gegensatz zu היתהלך; denn in Häusern ist ja die Lade wiederholt gewesen [...] Das Weilen in diesen Häusern wird also nur als etwas Vorübergehendes aufgefaßt, ebenso wie das Wohnen in einem Zelte.« (Schulz [1919/1920], *Die Bücher Samuel*, 77f.).

anschließe. Diese Dreiteilung der Gottesrede, die sich an den Einleitungsformeln in V. 5a.8a und an dem Themensatz in V. 11b orientiert, scheint stimmig zu sein.

V. 5b ist nicht nur der Themensatz für die gesamte Gottesrede, sondern gleichzeitig auch Bestandteil von V. 5b–7 als erster Teil der Gottesrede.<sup>182</sup> In V. 6–7 gilt es genauer zu betrachten, was thematisch angesprochen wird.<sup>183</sup> Ausgehend

182 J.P. Fokkelman glaubt in seinem Strukturentwurf nachgewiesen zu haben, dass sich die Struktur V. 5b–7 als eine Einheit aufweist, die sich vor allem mit der Wohnvorstellung auseinandersetzt (vgl. J. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City*, 215):

- V. 5b A Are you the one to build a house for Me to dwell in?  
 V. 6a B I have not dwelt in a house  
       C from the day that I brought the people of Israel out of Egypt to this day,  
 V. 6b but I kept moving about in Tent and Tabernacle.  
 V. 7a C' As I moved about wherever all the Israelites went,  
       B' did I ever speak a word with any of the leaders of Israel whom I appointed shepherds of my people Israel, saying:  
 V. 7b A' ›Why have you not built Me a house of cedars?‹

Diese symmetrische Struktur ist aber nur eine Ebene der Struktur des Abschnittes bzw. sie ist auch korrekturbedürftig, was ein deutliches Licht auf die Themenrichtung dieser Verse wirft. J. P. Fokkelman sieht innerhalb seiner angenommenen Struktur A und A' dadurch einen Rahmen bildend, dass es sich um Fragen handelt, die Anreden und das Wort בנה beinhalten (vgl. J. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City*, 215). Allerdings muss auch beachtet werden, dass die Frage in A' ein Bestandteil der rhetorischen Frage ist, die in B' beginnt.

183 G. Hentschel vermutet hinter V. 5b–7 einen drei-gestuftem Wachstumsprozess: (1.) V. 5b habe nur verneint, dass David den Tempel bauen würde (vgl. G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 31f.). (2.) Daran habe sich V. 7 mit seiner rhetorischen Frage ab הדבר abgeschlossen, wobei jedoch eine Akzentverschiebung zu beachten sei, indem die Initiative Davids, die V. 5b zu Grunde liegt, mit der Aussage zurückgewiesen wird, dass ohne Gottes Auftrag kein Tempel gebaut werden kann (vgl. G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 34; vgl. auch P. KASARI, *Nathan's Promise*, 62–64). (3.) V. 6 füge nun zwischen die beiden rhetorischen Fragen die Aussage ein, dass es »grundsätzlich ausgeschlossen [ist], daß der Herr in einem Gotteshaus wohnt« (G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 33; vgl. auch P. KASARI, *Nathan's Promise*, 62). Nach G. Hentschel setzen sich V. 5b–7 somit wie Bausteine zusammen, wobei durch die unterschiedlichen Akzentsetzungen die Bausteine nicht ganz zueinander passen. Eine andere literarkritische Schichtung nimmt P. Kasari an, der V. 6 von V. 7 trennt und ersteren als sekundär einstuft: »Yahweh's response to David's plan to build a temple begins in v. 5b. The answer is given in the form of a question. The question is immediately followed by a review of the history of Israel. The place of this review is strange, because it interrupts the veto against all temple building projects that continues in v. 7. The focus of v. 6 is not, as in v. 5b, David but the nation of Israel. On the basis of the above it is probable that v. 6 is an addition to the text.« (P. KASARI, *Nathan's Promise*, 62). Diese Trennung würde jedoch die Einleitung אשר ההלכתה unvermittelt stehen lassen; sowohl die Zeitangabe, als auch das Verb beziehen sich auf V. 6. Aus diesem Grund schlägt G. Hentschel vor, V6–7aa als sekundär zu betrachten (G. HENTSCHEL, *Gott, König und*



von der These, dass es sich in V. 5b um eine Entscheidungsfrage handelt, die alle Elemente in Frage stellt, nimmt V. 6 das Element בית לשבתי aus V. 5b auf und entwickelt seine Thematik hin zu V. 7, wo es mit der Bau- und Davidthematik verbunden wird. Es lässt sich somit eine lineare Argumentation verfolgen. Der Begriff בית לשבתי wird aus V. 5b in V. 6 direkt aufgenommen, aufgeschlüsselt in einen negativen Aussagesatz, in dem das *nomen rectum* in eine Perfektform überführt wird. Das nichtdauerhafte Wohnen Gottes in einem nicht weiter spezifizierten Haus / Tempel wird zeitlich genauer beschrieben. Dies ist von besonderer Relevanz, worauf W. Oswald hinweist: »Gegen die Auffassung, im ersten Redegang des Orakels werde der Tempel grundsätzlich abgelehnt, spricht [...], dass die dort gegebene Begründung streng auf die Vergangenheit gerichtet ist und keine Zukunftsaussagen gemacht werden.«<sup>184</sup> Diese Feststellung lässt sich an V. 6 verdeutlichen: Die SK-Form in V. 6 wird in ihrer Zeitrelevanz bezogen auf die Zeit seit dem Auszug aus Ägypten bis zur erzählten Gegenwart (עד היום הזה) beschrieben. G. Hentschel, der hinter V. 6 ein generelles Tempelbauverbot vermutet, schreibt über diesen Zeitraum: »Der Erzähler spricht hier von der Vergangenheit, aber er lehnt doch auch für die Zukunft ab, dass der Herr in einem festen Haus wohnen könnte.«<sup>185</sup> Diese Vermutung bzw. Annahme lässt sich jedoch am Text nicht belegen. Der Text bleibt bewusst in der durch die Perfektform eingeleiteten Vergangenheit. Die Gegenüberstellung der Begriffe משכן und אהל in V. 6b gegenüber dem בית aus V. 6a wird eingeleitet durch eine weqatal-Form, die die Zustandsbeschreibung Gottes als Mitgehender (מתהלך) auf den Zeitraum seit dem Exodus bis zur erzählten Zeit begrenzt. V. 7 knüpft an den von V. 6 vorgegebenen Zeitraum direkt an, indem das Partizip מתהלך aus V. 6b als Perfektform wiederverwendet wird (בכל אשר bezieht sich direkt auf die Aussage למיום ... ועד היום הזה). Innerhalb dieses Zeitrahmens setzt in V. 7 nach V. 5b eine zweite durch *he interrogativum* eingeleitete rhetorische Frage ein.

V. 7 wiederholt nicht nur mit anderen Worten, was V. 6 bereits ausgesagt hat, sondern führt den Gedankengang weiter.<sup>186</sup> Bei der Betrachtung von V. 7 ist es in

---

Tempel, 50). Der übrigbleibende Text würde sich zwar fließend lesen lassen und die Aufeinanderfolge der Fragen mit *he interrogativum* wäre stilistisch schön, doch es gibt für diese Argumentation keine Grundlage, wenn man V. 6 nicht als generelle Ablehnung eines Tempelbaus liest.

184 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 41.

185 G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 32.

186 Anhand K. Kochs Artikel im ThWAT zu אהל kann die klassische Leseart dieses Verses aufgezeigt werden: »Will man dem Gespräch zwischen David und Nathan 2 Sam 7,1–7 einen historischen Kern beilegen, hat Nathan im Jerusalemer Zelt einen Nachfolger des einstigen (*mō'ēd*)-Zeltes gesehen. Von ihm wird vorausgesetzt, daß es je auf einen Spruch JHWHs hin von Stamm zu Stamm gewandert war, um dem betroffenen Stamm die Führungsrolle über Israel zu vermitteln: ›Ich war umherwandernd in Zelt und Wohnstatt./ Bei allem, wohin ich wanderte unter allen Israeliten,/ habe ich je den Satz gesprochen bei einem einzigen der Stämme Israels,/ den ich gesetzt hatte, mein Volk Israel zu werden:/ Warum baut ihr mir kein

einem ersten Schritt auffällig, dass in der Parallelstelle 1 Chr 17,6 anstelle von שבטי שפט das Wort שפט zu finden ist. Eine Textemandation verbietet sich aber für MT von 2 Sam 7,7, da LXX sowohl an dieser Stelle wie auch in 1 Chr 17,6 שבטי belegt. שבט ist in 2 Sam 7,14 als Züchtigungsstock zu verstehen; deshalb ist die Sinnbedeutung Hirtenstab/Zepher für V. 7 eine Deutungsmöglichkeit (vgl. Gen 49,10; Num 24,17; Ri 5,14; Jes 14,5; Ez 19,11.14; Am 1,5.8; Sach 10,11; Ps 125,3) und kann hier im Sinne von Stammesführer gelesen werden, wie A. A. Anderson herausgestellt hat.<sup>187</sup> Die Nennung der Anführer ist ebenso Bestandteil der rhetorischen Frage in V. 7 wie die prononcierte למה-Frage am Ende. Meiner Ansicht nach trägt die Nennung der Anführer Israels und ihrer Aufgabe die Hauptlast von V. 7. Die Frage am Ende von V. 7 könnte für sich stehend negativ beantwortet werden: Weil Gott kein Zedernhaus braucht. Diese Frage ist jedoch selbst Bestandteil einer sie umfassenden Frage. Die eigentliche Frage in V. 7 lautet, eingeleitet durch *he interrogativum*, ob Gott jemals einem Anführer in der Geschichte einen Bauauftrag erteilt hat bzw. jenen jemals einen Vorwurf gemacht hat, dass kein Zedernhaus für Gott gebaut wurde (vgl. die negative Formulierung der Frage). V. 7 nimmt, so betrachtet, stärker das האתה aus V. 5b auf und überführt David auf die Metaebene aller Anführer Israels – David, der im folgenden Text zum Begründer einer Dynastie wird. Derjenige, der in V. 8 als נגיד bezeichnet wird, wird schroff darauf hingewiesen, dass Gott von keinem Anführer vor David und auch von David selbst nie verlangt hat, einen Tempel zu bauen.

V. 6–7 betrachten die Vergangenheit, die eindeutig mit V. 8–16 in eine neue Zeit überführt wird: die שבטי ישראל werden abgelöst vom בית David, was meiner Ansicht nach durch die erneute Redeeinleitung in V. 8 sehr deutlich wird, da ועתה als Ausdruck für die zeitliche Zäsur verstanden werden kann. Zusammenfassend

---

Zedernhaus?« (K. KOCH, Art. אהל, 138); vgl. zum Beispiel auch A. Laato: »The words *ōhel* and *miškān* in 2 Sam 7:6 on the one hand, and the word *bayit* in 2 Sam 7:5–6,13 on the other, represent the seminomadic and the royal central religio-political systems respectively.« (A. LAATO, Second Samuel 7, 263).

187 »KJV: ›the tribes of ...‹ 1 Chr 17:6 reads ›שפט‹ ›the judges of: influenced, perhaps, by 7:11. If this is right then the MT reading is a scribal error. There is no evidence that any tribe was ever commissioned to govern Israel but it is possible that שבט may mean not only ›tribe‹ but also ›tribal leader‹.« (A. ANDERSON, 2 Samuel, 111). Im Kommentar zu 2 Sam 5,1 schreibt er: »It is unlikely that, literally, all tribes of Israel came to Hebron; consequently we suggest ›all chiefs of Israel‹.« (A. ANDERSON, 2 Samuel, 75). Zur Wortbedeutung von שבט verweist er auf: S. GEVIRTZ, On Hebrew šebet = »Judge«; vgl. auch R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden, 34. 2 Sam 5,1 beschreibt den Zustand, dass alle שבטי ישראל bei David versammelt sind und ihn zum נגיד über Israel ausrufen wollen. Daraufhin wird in V. 3 berichtet, dass die Ältesten Israels nach Hebron gekommen sind und David zum König gesalbt haben. V. 3 schränkt die Aussage in V. 1 ein, wonach es nicht alle Mitglieder aller Stämme Israels sein konnten, die bei David waren, sondern nur deren Repräsentanten bzw. Anführer. Die Metaphorik in 2 Sam 7,7 des Weidens des Volkes setzt ebenso einen Anführer voraus, der dies ausführen kann (vgl. 2 Sam 5,2).

lässt sich festhalten, dass V. 6–7 historisch argumentierend darauf hinweisen, dass Gott seit dem Exodus bis zur Gegenwart von 2 Sam 7 in keinem Tempel »gewohnt« hat. Eine Aussage über die Frage, wie Gott in Zukunft zu einem Tempel steht, lässt sich vom Textbestand in V. 6 her nicht deduzieren. In Anlehnung an die Aussage von V. 5b wird dieser Umstand in V. 7 noch dadurch zugespitzt, dass Gott weder von David noch von einem anderen Anführer Israels je verlangt hat, ihm ein בית ארזים zu bauen. Allerdings öffnet V. 7 den Horizont für einen möglichen Bauauftrag durch Gott: So wie die שבטי ישראל durch die Dynastie Davids abgelöst werden, verkündet V. 13a den zukünftigen Tempel.

### 2.1.3.2.2. Die Einbettung von V. 5b–7 in V. 1–7

Man kann G. Hentschel recht geben, dass V. 6 als eine generelle Aussage gelesen werden kann, für die ein Leser auch generelle Relevanz annehmen kann. Dem würde die hier vertretene Lektüre von V. 13a auch nicht widersprechen, wenn sie den Tempel als Ehrungsort Gottes versteht, ohne eine direkte Aussage über die Art der Präsenz Gottes zu machen. Dennoch machen V. 5b–7 explizit keine Aussage über die Zukunft. Die Worte in V. 5b–7 beziehen sich auf die Vergangenheit, genauer auf die Exodus- und Richterzeit. Sie stellen zuvorderst eine Reaktion auf V. 1–3 dar. Diese Reaktion auf Davids Anliegen (V. 2) ist in mehrfacher Hinsicht interessant: (1.) Der Perspektive des betonten אנכי Davids in V. 2 wird direkt mit dem ersten Wort der Antwort Gottes widersprochen, »Du?« (האתה). Gott definiert sich im Folgenden direkt in seinem Verhältnis zum Volk und ordnet durch seine Frage in V. 7 David in dieses Verhältnis als einer der Anführer Israels ein. (2.) Das »Wohnen« Davids, das für die Lade in V. 2 angesprochen ist, wird als Form der göttlichen Präsenz abgelehnt, wie die kontrastiven Ausdrücke אהל, משכן, מתהלך verdeutlichen. Das Anliegen Davids wird als falsch vorausgesetzt – inwieweit es tatsächlich falsch ist, muss im Rahmen der synchronen Lektüre weiter erörtert werden.<sup>188</sup> (3.) V. 5b–7 sind durch die dreifache Nennung von בית sehr eng auf die Tempelbauthematik konzentriert, wie auch die rahmende Verwendung der Verbwurzel בנה in V. 5b und V. 7b anzeigt. Der Vergleich des Wohnens Gottes mit dem Wohnen Davids wird deutlich abgelehnt, indem, nachdem der Begriff ישב aus V. 2 in V. 5b.6 aufgenommen wurde, der verneinte Begriff בית ארזים in V. 7 die Argumentation abschließt. V. 5b–7 setzen folgendes Gottesbild voraus: JHWH ist ein Gott, der keinen festen Wohnplatz benötigt, nicht wie ein König in seinem weltlichen Palast thront und der, wenn er einen Tempelbau erwartet, dies zu verstehen geben würde/wird.

188 Siehe Abschnitt 2.2.

### 2.1.3.2.3. Das Verhältnis von V. 5b–7 zu V. 13a

Gott weist mit V. 5b sowohl zurück, dass David den Tempel bauen wird, als auch, dass der Tempel vergleichbar mit einem Königspalast wäre. Der Text in V. 5b–7 stellt zwei rhetorische Fragen: (1.) Hat Gott je in einem Haus gewohnt? Die Antwort ist: Nein! (2.) Hat Gott je einem Anführer der Stämme Israels einen Vorwurf gemacht, dass ihm bisher kein Tempel gebaut wurde? Die Antwort ist ebenfalls: Nein! Die letzte Frage impliziert, dass Gott, wenn er einen Tempel für sich haben wolle, er dies dem Anführer Israels offenbaren würde – was er im Fortgang der Natanverheißung tun wird (vgl. V. 13a).

### 2.1.4. Die Tempelbauverheißung und das Gebet Davids

Ein weiteres Argument für den sekundären Charakter von V. 13a könnte darin gesehen werden, dass der Tempelbau im Bittgebet Davids nicht thematisiert wird, während בית im Sinne der Dynastie das Hauptthema von V. 18–29 darstellt. W. Dietrich bemerkt, dass der Tempel in V. 18–29 nicht thematisiert wird, aber er weist V. 13 sowie V. 18b–21.25–29 zusammen DtrH zu und sieht in der Nennung bzw. der Verheißung des Hauses für den Namen Gottes eine Verzahnung des gesamten Textes von 2 Sam 7: »Daß hier [in V. 13a – TMS] vom Haus Gottes die Rede ist, ändert daran nicht viel; es ist [...] dieser Begriff gerade das Hauptbindemittel für den Gesamttext 2 Sam 7.«<sup>189</sup> So hätte DtrH nach W. Dietrich die Tempelthematik positiv in V. 13a eingefügt, sie aber nicht im Gebet aufgenommen. Die Verheißungen an David in V. 11bb–16 betreffen primär die Dynastie, für die der Tempel als Symbol der Beständigkeit fungiert. Gewiss liegt das Hauptaugenmerk in V. 18b–29 nicht auf dem Tempel, sondern auf der Dynastie. Aber mit der Dynastie steht gemäß den Worten Davids auch die Reputation Gottes in direktem Zusammenhang. S. L. Richter schreibt:

»David's prayer of thanksgiving (vv. 18–29) declares that although David's *bayit* had been insignificant, YHWH has promised to establish it into the distant future. And by building *this* ›house‹, YHWH will make his own ›name‹ (i. e., reputation) great forever (v. 26). Hence, what had begun as a question regarding YHWH's ›house‹ is answered with a decree regarding David's ›house‹ (v. 27) that the *šēm* of both YHWH and David is built up.«<sup>190</sup>

Es ist richtig, dass auch V. 26 den Tempel nicht nennt, sondern V. 16 aufnimmt, aber ebenso die Reputations-Theologie aus V. 9.13a. Jedenfalls ist die Nennung des Namens in V. 13a verankert in der Idee des Namens als Reputation, wie es sich in V. 9 und in V. 27 ausdrückt. Es lässt sich meiner Ansicht nach sogar eine

189 W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 116 Anm. 6.

190 S. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology, 71.

Linie ziehen: Gott verheißt David einen großen Namen und eine Dynastie. Die durch Salomo eingeführte Dynastie errichtet Gott zu Ehren einen Tempel, einen Tempel zum Ausdruck seiner Reputation. David bittet, dass die Reputation Gottes sich bewahrheiten wird – innerhalb des Wortspiels בית ergibt sich somit der Tempel als Symbol für die Errichtung der Dynastie. Beides gereicht zur Verherrlichung Gottes, wobei der Tempel sichtbares Symbol der von Gott gewollten Dynastie ist.

### 2.1.5. Zusammenfassung

Die bisherige Auseinandersetzung mit den Argumenten, die für V. 13a oder V. 13 insgesamt als sekundären Zusatz ins Feld geführt werden, hat ergeben, dass V. 13 als ein organischer und essentieller Bestandteil der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 gelesen werden kann. Offen geblieben ist die Frage, ob V. 13a bzw. die Tempelthematik in V. 8–16 verankert ist. Dieses literarkritische Argument basiert auf der Unterscheidung von V. 5b–7 als Tempelbauverbot und V. 8–16 als selbstständiger Dynastieverheißung.<sup>191</sup>

Die bisherigen Ausführungen zu V. 13 gehen mit zwei Thesen für die Funktion von V. 13 in der Gottesrede (2 Sam 7,5–16) einher, denen im nächsten Abschnitt nachzugehen sein wird: (1.) V. 12b.13b sprechen über zwei voneinander zu unterscheidende Handlungen: die Einsetzung des Nachfahren Davids in die Königsherrschaft (V. 12b) und die Etablierung des Nachfahren Davids auf dem Thron Davids bzw. die dauerhafte Beständigkeit des Thrones (V. 13b). Zwischen diesen beiden Handlungen wird der Tempelbau genannt: Ist der Bau des Tempels die Voraussetzung für die Etablierung des Thrones auf Dauer oder ist er das sichtbare Zeichen/Symbol der Errichtung der davidischen Dynastie? (2.) V. 5b–7 beinhalten kein generelles Tempelbauverbot und V. 13a verkündet den Bau eines Tempels für den Namen Gottes: Wie jedoch erklärt der Text, dass nicht David den Tempel bauen wird, sondern erst sein Nachfolger?

---

191 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 35. Die folgende synchrone Analyse von 2 Sam 7,1–17 wird jedoch aufzeigen, dass es sich um einen einheitlichen Text handelt, in dem sich die Tempelbauthematik als ein Themenstrang vom Anfang bis zum Ende durchzieht.

## 2.2. Synchrone Lektüre von 2 Sam 7,1–17

Die zwei Hauptfragen, um die sich 2 Sam 7,5b–16 drehen, können folgendermaßen zusammengefasst werden: (1.) Was bedeutet es, dass es David verwehrt wurde, den Tempel zu bauen (V. 1–11a)? (2.) Was beinhaltet die Dynastieverheißung in V. 11b–16?

Den vorliegenden literarkritischen Überlegungen betreffs V. 13 folgend ist dieser Vers als ein fester Bestandteil der Pragmatik der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 anzusehen, der eine klare Antwort auf beide Fragen gibt.<sup>192</sup> Die Aussageintention der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 lässt sich so gesehen mit den Worten von S. McKenzie prägnant zusammenfassen: »The son who would build David's house would also build Yahweh's.«<sup>193</sup> Der Nachfahre Davids ist das Ziel der Verheißung: Er ist es, der den Tempel baut – was David verwehrt wurde –, und er ist es, der im Zentrum der Verheißungen in V. 11b–16 steht, die an David ergehen. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 ist somit ein Text, der innerhalb der David-Erzählungen durch V. 11b–16 bereits überleitet zu den Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11. Es ist der Weg von der Einzelperson David hin zur Dynastie, die mit dem Nachfahren Davids beginnt und es ist der Weg von der Tempelbauabsicht Davids hin zur Ankündigung des Tempelbaus durch den Nachfahren. Diese beiden Wege bestimmen die folgende Analyse des vorliegenden Textes der Gottesrede in 2 Sam 7,5–16: (1.) Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit V. 1–4,5–11a als Anweg zur Dynastieverheißung in V. 11b–16. Eine zentrale Frage, mit der sich der Text in V. 1–11a beschäftigt, ist die Frage, warum David den Tempel nicht gebaut hat. Dies führt indirekt auch dazu, zu erklären, warum Salomo den Tempel gebaut hat bzw. aus der Perspektive von 2 Sam 7,13b bauen wird. Für die vorliegende Fragestellung wichtig ist an dieser Stelle, ob David negativ oder positiv beurteilt wird, ob dem Text eine negative oder positive Sicht auf das Königtum zugrunde liegt. Daraus resultiert die wichtige Frage danach, wie Salomo im Heilsplan verortet ist (siehe Abschnitt 2.2.1.). (2.) Die Verortung Salomos im Heilsplan wird in V. 11b–16 bzw. V. 12b–15 in der Form einer Blaupause für die Regierungszeit Salomos gegeben, die näher untersucht werden soll (siehe Abschnitt 2.2.2.).

192 Im Folgenden wird zudem das Argument zurückweisen, wonach V. 8–16 außer V. 13a keine Verbindung zur Tempelbauthematik beinhalten und daher V. 13a als Fremdkörper innerhalb dieser Verse angesehen werden muss: (1.) Zwischen V. 5b–7 und V. 8–16 liegt kein literarkritisch relevanter Bruch vor. (2.) Die Betrachtung der Ruhe-Thematik und die Auslegung von V. 10 verdeutlichen Geschichtshorizont und -theologie der Gottesrede, die den Tempelbau in die Regierungszeit des Nachfolgers Davids legt; siehe Abschnitt 2.2.1. Damit wird die These von M. Schniedewind widerlegt, dass durch V. 13a zwei verschiedene Verheißungen V. 1–7 und V. 8–16 zusammengebunden wurden (vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 84).

193 S. MCKENZIE, *Why didn't David build the Temple?*, 216.

## 2.2.1. David baut den Tempel nicht (V. 1–11a)

Die Frage, warum Davids Anliegen einen Tempel zu bauen bzw. eine angemessene Unterbringung für die Lade zu schaffen, von Gott in V. 5–7 nicht positiv beantwortet wird, wurde von Exegeten unterschiedlich beantwortet:<sup>194</sup> (1.) Der Tempelbau wird der Sache nach abgelehnt: Gott will generell keinen Tempel.<sup>195</sup> (2.) Der Bau des Tempels darf nicht auf menschlicher Initiative beruhen.<sup>196</sup> (3.) Der Tempelbau wird nicht abgelehnt, sondern die Art des Tempels steht zur Diskussion.<sup>197</sup> (4.) Der Text beruht auf dem historischen Umstand, dass David den Tempel nicht gebaut hat, obwohl er der Dynastiegründer war.<sup>198</sup> Für jede dieser Interpretationen gilt, dass die zugrundeliegende Lektüre des vorliegenden MT sich daran bewähren muss, »ob sie auch für das Verbot der Lade in Jerusalem einen Tempel zu bauen, im Rahmen und im Zusammenhang des restlichen Kapitels einen guten Sinn erschließen kann.«<sup>199</sup> W. Oswald hat nochmals darauf

194 Für einen Forschungsüberblick zu dieser Frage vgl. S. MCKENZIE, *Why didn't David build the Temple?*; W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 39–41.

195 Z. B. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 56; N. POULSSEN, *König und Tempel*, 44f.; T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 78; E. VON NORDHEIM, *König und Tempel*; G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 32; W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 38; G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 78–93; M. Pietsch schreibt V. 6–7 die generelle Ablehnung eines Tempels zu, während für V. 5 gilt: »Dass damit [V5b – TMS] keine grundsätzliche Ablehnung eines Tempels intendiert ist, läßt sich zum einen aus der betonten Voranstellung des Personalpronomens (הוא) und zum anderen aus der strukturellen Entsprechung zwischen V. 5b und V13a schließen.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 18). P. Kasari sieht V. 5b.7\* als eine Redaktion von DtrP an, die durch ihre negative Bewertung von David und dem Tempelbauverbot V. 13a entgegensteht (vgl. P. KASARI, *Nathan's Promise*, 31.66).

196 Z. B. H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, 26: »Du, ein Mensch, planst, mir, Gott, ein Haus zu bauen?« Hier wird schon grundsätzlich geredet, aber nicht grundsätzlich gegen einen Tempel, sondern grundsätzlich gegen die menschliche Initiative beim Bau eines Tempels. Kein Wort findet sich darüber, daß ein Tempel Jahwes Wesen nicht entspreche (Jes 66,1–4 lehrt, wie so etwas formuliert wird), sondern es wird nur betont, daß Jahwe längst sich hätte einen Tempel bauen lassen können, wenn er gewollt hätte. *Er befiehlt*, ob ein Tempel gebaut wird oder nicht, *er* ist der Initiator, nicht ein Mensch, nicht David; vgl. auch M. NOTH, *David und Israel*, 336; L. ESLINGER, *House of God or House of David*, 27; S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 71–75. Eine Variante dieses Arguments wird von T. Ishida vertreten, der gemäß der Aussagen in V. 5–7 zu V. 9–10 und V. 13a festhält, dass ein Tempel Frieden und ein nicht mehr umherziehendes Volk benötigt, was zur Zeit Davids noch nicht gegeben war (vgl. T. ISHIDA, *The Narrative of Nathan's Prophecy*, 140–144); vgl. auch M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 20.

197 Z. B. J. Schreiner schreibt, dass »eine massive Wohnvorstellung abgelehnt [wird]« (J. SCHREINER, *Sion – Jerusalem*, 91); vgl. auch J. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City*, 216f., der auf die enge Verbindung von V. 5b und V. 13a hinweist; vgl. auch T. A. RUDNIG, *König ohne Tempel*, 438f.; O. SERGI, *The Composition of Nathan's Oracle*, 268f.

198 Vgl. S. MCKENZIE, *Why didn't David build the temple?*

199 E. VON NORDHEIM, *König und Tempel*, 113; vgl. auch die generelle Kritik von T. Ishida an

hingewiesen, dass Davids Absicht, einen Tempel zu bauen (V. 1–3), »gemäß altorientalischer Tradition Ausdruck höchster Frömmigkeit und in keiner Weise verwerflich«<sup>200</sup> ist – besonders angesichts der Erfolge gegen die Philister und der Ernennung zum König:<sup>201</sup>

»Das Ansinnen Davids wäre demnach keineswegs Ausdruck von Hybris oder Unangemessenheit, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck der Befürchtung, er laufe Gefahr, sich bei Unterlassung des Tempelbaus wegen Vernachlässigung der Kultpflege zu veründigen, was im Rahmen altorientalischer Königsideologie nur allzu verständlich wäre. Die Antwort Gottes bestünde im Gegenzug keineswegs in einem Verbot, sondern – wiederum ganz im Gegenteil – in der Erlaubnis, auf den Tempelbau verzichten zu dürfen.«<sup>202</sup>

Für diese Beurteilung verweist er auf altorientalische Paralleltexte – vor allem auf den Tiara-Zylinder. Entscheidend sind jedoch nicht die Vergleichsmaterialien, sondern entscheidend ist die Überprüfung seiner These am Text. Ein erstes Indiz für seine Auslegung ist für ihn die Auszeichnung Davids als »mein Knecht« – eine Ehrenbezeichnung, die in kanonischer Leserichtung vorher nur Abraham (Gen 26,24) und Mose (Num 12,7; Jos 1,2.7) zuteilwurde. Daraus schließt W. Oswald, dass David und JHWH im Anliegen zwar übereinstimmen, aber Gott David von diesem Vorhaben entbindet: »Die Antwort Jhwhs, insbesondere die abschließende Frage (7,7b), ist beschwichtigend zu verstehen: »Mach dir keine Sorgen, ich habe seither von niemandem einen Tempel gefordert, also fordere ich ihn auch nicht von dir.«<sup>203</sup> Gerade das stilistische Element der rhetorischen Frage kann jedoch durchaus als kritisches Element gesehen werden.

---

den literarkritischen Erklärungsversuchen: »Scholars who employ methods of redaction-criticism are, it seems, scarcely concerned to give a satisfactory explanation for the unity of the present text in which difficulties remain side by side. In other word, we can find few, if any analytical study giving a satisfactory answer to the question why such obvious difficulties remain in an important text like Nathan's prophecy, if the present text was a result of a consistent editorial work of the Deuteronomistic historian.« (T. ISHIDA, *The Narrative of Nathan's Prophecy*, 138).

200 W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 41.

201 Dieses Paradigma lässt sich bereits im 3. Jt. v. Chr. durch eine Inschrift belegen: »When Lu[galurub granted the kingship of Lagas to Eanatum, put all foreign lands in his control, and [set] the rebellious lands at his feet, then Eanatum [bui]lt the I[bgal] for Inanna [...] For his master who loves him, Lugal-rub, he built the palace of Urub, decorated it for him with gold and silver, and furnished it.« Vgl. S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 73 Anm. 73, die auf diese Inschrift von Eanatum I aus Lagas (ca. 2400–2350 v. Chr.) verweist und diese aus folgendem Werk zitiert: J. COOPER, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, 51 La. 4.9.iii–iv.

202 W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 42.

203 W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 44. W. Oswald beurteilt 2 Sam 7,5–7 aus der Perspektive von 1 Kön 8,18, wo Gott David die Intention des Tempelbaus positiv anrechnet.



Die Intention Davids mag gut sein – aber das Ergebnis ist doch eine Verneinung: David wird den Tempel nicht bauen. Das ist wohl die kürzeste Zusammenfassung einer der Aussagen von 2 Sam 7,5b–16: David hat, obwohl er der Dynastiegründer war, den Tempel nicht gebaut – was verwundert, wenn man im Alten Orient die unauflöbliche Verbindung von Königtum und Heiligtum betrachtet.<sup>204</sup>

### *Exkurs: Tempelbau im Alten Orient*

Im Alten Orient war es die Aufgabe des Königs, sich um den Tempelbau und die Tempelpflege zu kümmern; so heißt es z. B. in einem altbabylonischen Text über die Schöpfung des Königs durch Ea: »Er schuf den König zum Pfleger der Tempel, er schuf die Menschheit, den Dienst der Götter zu versehen.«<sup>205</sup> Gleichzeitig konnte der Tempel als Symbol für das göttliche Wohlwollen gegenüber König, Stadt und Land angesehen werden, indem sich die Gottheit symbolisch und sichtbar inmitten des königlichen Herrschaftsbereichs als präsent und zugänglich erwies.<sup>206</sup> Der Tempel und dessen Versorgung durch den König wurden auch als Versicherung des Machterhalts angesehen, wie aus einer Inschrift von Assurnasipal (1047–1029 v. Chr.) sehr deutlich hervorgeht:

»Du, Ischtar, machtest prächtig meinen Namen, schenkest mir, die Wahrhaftigkeit zu retten (und) zu schonen. Aus deinem Munde ging aus (das Gebot), die zahlreichen abgestellten Götter(bilder) zu erneuern; die ihrem Zweck entzogenen Tempel erneuerte ich [...] Wodurch habe ich dich vernachlässigt, dass [...] [weil] du mich der Krankheit überantwortet hast [...].«<sup>207</sup>

Die Motivation zum Tempelbau kann retrospektiv etwa aus Dankbarkeit geschehen, wie dies z. B. bereits früh durch eine Inschrift von Eannatum I (ca. 2400–2350 v. Chr.) belegt ist:

»[When Lu]galurub granted the kingship of Lagas to Eanatum, put all foreign lands in his control, and [set] the rebellious lands at his feet, then Eanatum [bui]lt the I[bgal] for Inanna [...]. For his master who loves him, Lugal-rub, he built the palace of Urub, decorated it for him with gold and silver, and furnished it.«<sup>208</sup>

Der Tempelbau kann aber auch mit prospektiven Wünschen verbunden sein, etwa nach einem langen Leben für den König, nach Schutz seiner Nachfahren und Wohlfahrt für das Land. In Bezug auf Objekte findet sich diese Wunsch-Trias auch als Formel in verschie-

204 Vgl. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, 267–274.

205 Zitiert nach O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 248.

206 »Like a human dwelling, the temple was the place where the owner could be found. Its presence among the houses of the human community was a visible assurance that the god was present and available [...]« (T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*, 16).

207 A. FALKENSTEIN / W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 266.

208 J. COOPER, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, 51 La 4.9, iii–iv.

denen Inschriften (vgl. A.0.77.20 und A.0.77.22).<sup>209</sup> In einer Inschrift von Salmanasser I. (1274–1245 v. Chr.) heißt es über den fertig gebauten Tempel für Assur:

»When Aššur, the lord, enters that temple and joyfully takes his place on the lofty dais, may he see the brilliant work of that temple and rejoice. May he receive my prayers, may he hear my supplicants. For eternity may he greatly decree with his mighty voice a destiny of well-being for my vice-regency and for the vice-regency of my progeny (and) abundance during my reign.« (A.0.77.1).<sup>210</sup>

Der Bau eines Tempels ist im Alten Orient ohne Zweifel ein Symbol für die Festigkeit der Herrschaft, für die dem Gott oder den Göttern gedankt wird und die für die Zukunft erbeten wird. So kommt A. Laato nach Sichtung der mesopotamischen Quellen zur Beziehung zwischen Tempelbau und Dynastie zu folgendem Schluss: »It becomes clear that the entire process of constructing the temple and especially the laying of the foundation, was thought to guarantee the well-being of the dynasty.«<sup>211</sup> Altorientalistisch ist aber auch der umgekehrte Fall belegt: So wird Naram-Sin (2209–2155 v. Chr.) im »Fluch über Akkad«, aufgrund seiner Hybris von den Göttern verwehrt, Ekur, das Heiligtum Enlils in Nippur, wieder aufzubauen.<sup>212</sup> Positiv gewendet für den gemeinten Herrscher, aber mit negativer Bedeutung für die vorherigen, findet sich in den altorientalistischen Quellen in Inschriften die Aussage, dass die Götter es vorherigen Königen verwehrt haben, einen Tempel zu bauen oder zu renovieren, woraus deutlich wird, dass die Ablehnung einer Tempelbautätigkeit durchaus eine Option im Alten Orient war, wobei dies die Könige, denen es verwehrt wurde, explizit oder implizit in einem schlechten Licht dastehen lässt.<sup>213</sup> W. Oswald hat diesbezüglich auf eine Inschrift von Nabonid (555–539 v. Chr.) aufmerksam gemacht: Im sogenannte Tiara-Zylinder wird ein Bauvorhaben abgelehnt, ohne jedoch den König negativ darzustellen:<sup>214</sup> Nabonid will für das Heiligtum Šamaš in Ebabbar im Zuge der Renovie-

209 Das Referenzsystem richtet sich nach A. GRAYSON, *Assyrian Rulers*.

210 Vgl. A. LAATO, *Second Samuel* 7, 251. Ein zweites Beispiel, das sich noch stärker auf den Aspekt der Dynastie bezieht, lässt sich bei Tiglatpileser I. (1114–1076 v. Chr.) finden in A.0.87.1: »Because I made plans without ceasing, ... may the Gods Anu and Adad faithfully have mercy upon me, love my prayers, heed my fervent petitions, grant abundant rain and extraordinarily rich years during my reign. May they lead me about safely in battle and strife. May they subdue under me all enemy lands, rebellious mountain regions, and rulers hostile to me. May they pronounce a favorable blessing over me and my priestly progeny; and may they firmly place my priesthood in the presence of the God Aššur and their great divinity forever like a mountain.«

211 A. LAATO, *Second Samuel* 7, 255.

212 Vgl. A. FALKENSTEIN, *Fluch über Akkade*, Kommentar zu Zeile 97, insgesamt Zeile 94–99.

213 Vgl. V.A. HUROWITZ, *I have built you an exalted house*, 160. Als Beispiele seien ein Text von Nebukadnezar (1126–1104 v. Chr.) genannt »Samas, der große Herr, war keinem früheren König geneigt gewesen, hatte nicht befohlen, (ihn) zu bauen« und ein Text von Nabonid (555–539 v. Chr.) »Was keinem anderen König je Samas, der große Herr, bewilligt, das gewährte er mir, dem König, seinem ehrfurchtsvollen Verehrer [und übertrug] es mir.« (S. LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, 100.240).

214 »Wie auf Nabonid, so bleibt aber auch auf David deswegen kein Schatten zurück, weil beider Ansinnen legitim, ja sogar fromm ist und weil beide den Gottesbescheiden entsprechend auf eine Änderung der Kultstätten verzichten.« (W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 43).

rungsarbeiten eine Götterstatuenkrone aus hochwertigerem Material als zuvor herstellen. Unsicher, ob dies auch der Wunsch der Götter sei, befragte er die Weisen und veranstaltete eine Opferschau: »[...] die(se) goldene Krone zu machen, scheute sich mein Herz, bekam ich F[urcht]. Da versammelte ich die Söhne von Bābil und B[arsipa], die Weisen, die Unterrichteten [...] Die Stätten des Šamaš und des Adad, der Herren der Opferschau, suchte ich gründlich auf [...].«<sup>215</sup>. Die Befragung der Weisen und die Durchführung mehrerer Opferschauen führen jedoch zu einem Orakelbescheid, der die Herstellung gemäß der alten Art verlangt. Nabonid fügt sich der Anordnung und beendet die Inschrift mit einem Gebet:

»Šamaš, großer Herr, was immer ich getan, blicke freudig an, und mir, Nabû-naid, dem König, der Dich versorgt, ein Leben langer Tage, an Alter mich zu sättigen, gib mir zum Geschenk! Den reichen Ertrag der vier Weltgegenden, die Fülle der Meere (und) den Ertrag der Berge und aller Länder will ich jährlich hineinbringen nach Esangil, den ›Palast des Himmels und der Erde‹. Ich sei der versorgende König, der Erneuerer der Heiligtümer der großen Götter in Ewigkeit.«<sup>216</sup>

Was zeigt dieser kurze Überblick über die altorientalischen Quellen? (1.) Der altorientalische Leser von 2 Sam 7 versteht V. 1–3 als legitimes Vorhaben! (2.) Die Ablehnung des Vorhabens durch Gott kann gemäß den altorientalischen Quellen sowohl positiv wie auch negativ ausgelegt werden. (3.) Ein Tempel ist Symbol für die Festigkeit einer Dynastie. Diese drei Befunde führen zurück zum Text und der Frage, ob David mit seinem Anliegen im Text positiv oder negativ dargestellt wird. Die Antwort darauf kann nur im Text gefunden werden.

### *Ende des Exkurses*

Warum darf David den Tempel nicht bauen und Salomo doch? Der Text selbst gibt auf diese Frage keine direkte Antwort, aber die nicht gegebene Antwort bestimmt notgedrungen die Ausführungen über V. 1–11a, bevor die dynastischen Verheißungen an David ergehen. Wieso hat Salomo den Tempel gebaut und nicht David?<sup>217</sup> Wie verläuft der Text von 2 Sam 7 hin zu V. 13?

215 Tiara-Zylinder I.47-II.2. Übersetzung aus: H. SCHAUDIG, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen, 382.

216 Tiara-Zylinder II.39–49. Übersetzung von H. SCHAUDIG, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen, 384.

217 Auf synchroner Ebene gilt es, sich zwischen den zwei Polen der Auslegung zu positionieren. Zwei Zitate stecken die Endpunkte der Skala ab, auf der die eigene Auslegung zu verorten ist. Nach L. Eslinger erklärt der Text den Umstand, dass David den Tempel nicht gebaut hat, damit, dass mit Davids Eigeninitiative der König seine Kompetenz überschritten hat und deshalb von Gott zurechtgewiesen wird: »The structural implications of Yahweh's opening remarks show very clearly that David's proposal is totally unacceptable. The adumbration of divine concerns marks the issues to be treated in detail: in the theocratic context in which David, Nathan, and Yahweh interact, Yahweh alone may initiate any action that bears upon the state of covenantal relations.« (L. ESLINGER, *House of God or House of David*, 27). Während sich nach L. Eslinger somit vor allem in V. 5–7 ein negativer Schatten auf die

Der Text von 2 Sam 7,1–17 besitzt eine klare Gliederung, die aus drei Abschnitten besteht: Exposition (V. 1–4), Gottesrede (V. 5–16) und Vollzugsnotiz über die Übermittlung der Gottesrede (V. 17). In einem ersten Schritt soll im Folgenden die Exposition – genauer hin der erste Vers (siehe Abschnitte 2.2.1.1. und 2.2.1.2.) – beleuchtet werden. V. 1–4 bieten die Ausgangssituation, auf die die Gottesrede und somit der Inhalt der Natanverheißung reagieren. Entsprechend der Charakteristika einer Exposition werden in V. 1–4 die handelnden Personen (David, Natan und JHWH), der Ort (Palast Davids) und in gewisser Weise auch die Zeit (David als etablierter König) eingeführt. Bereits im ersten Vers werden die Themenwörter für den Textabschnitt V. 1–7 (שׁ; vgl. V. 1a.2a.b.5b.6a) bzw. für V. 1–16 (בית; vgl. V. 1a.2a.b.5b.6a.7b.11b.13a.16a) verwendet. David, der durch seine Amtsbezeichnung מלך eingeführt wird, ist regierender König Israels und befindet sich in seinem Palast.

### 2.2.1.1. Die Vorgeschichte zu V. 1

In V. 1a beschreibt das Wort בית durch das ePP deutlich markiert den königlichen Palast, der David gemäß 2 Sam 5,11 durch den Tyrer Hiram gebaut wurde, woraus für David die Erkenntnis seiner Königsherrschaft resultierte (2 Sam 5,12). Nach den Kriegen gegen die Philister (2 Sam 5,17–25) und der Überführung der Lade (2 Sam 6,1–19) wird im Anschluss an die kultische Segensfeier zur Ladeüberführung (V. 19) davon berichtet, dass vom Volk »ein jeder in sein Haus (לבתו) zurückkehrte«. Analog dazu heißt es in V. 20a: »Und es kehrte zurück David, um sein Haus zu segnen« bzw. »Und es kehrte zurück David, um sein Haus zu grüßen.«<sup>218</sup> Während בית in V. 19 ein konkrete Haus als Zuhause meint, ist in

---

Darstellung Davids wirft, sieht W. Oswald in diesen Versen geradezu eine Entlastung Davids, einen Freispruch von der Schuld, dass er keinen Tempel gebaut hat: »Das Ansinnen Davids wäre demnach keineswegs Ausdruck von Hybris oder Unangemessenheit, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck der Befürchtung, er laufe Gefahr, sich bei Unterlassung des Tempelbaus wegen Vernachlässigung der Kultpflege zu versündigen, was im Rahmen altorientalischer Königsideologie nur allzu verständlich wäre. Die Antwort Gottes bestünde im Gegenzug keineswegs in einem Verbot, sondern – wiederum ganz im Gegenteil – in der Erlaubnis, auf den Tempelbau verzichten zu dürfen.« (W. OSWALD, Nathan der Prophet, 42).

218 Wie in beiden Übersetzungsmöglichkeiten angezeigt wurde, kann das Verb zwei Sinnrichtungen haben. P. McCarter übersetzt ברך als »grüßen«: »to greet his household. Hebrew *lēbārēk ,et-bētō*, which could also be translated »to bless his house«. David has already expressed a wish for such a blessing (6:12), which conventionally followed upon a ceremony of the sort described in the preceding verses, and he will, in fact, invoke Yahweh's blessing on his house in 7:29. But the present statement must – at least in the text as presently constituted – be taken as the ordinary language of greeting, especially in view of the fact that Michal will greet him in return in v. 21.« (P.K. MCCARTER, Samuel II, 186). Zu seiner Begründung muss angemerkt werden, dass das Hauptargument für seine Lesart auf dem Text von LXX beruht. In 2 Sam 6,21 LXX heißt es: καὶ ἐπέστρεψεν Δαυὶδ εὐλόγησαι τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἐξῆλθεν Μελχολ ἡ θυγάτηρ Σαουλ εἰς ἀπάντησιν Δαυὶδ καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν. Ebenso wie die He-

V. 20 gerade in Verbindung mit dem Verb בָּרַךְ, hier als eine Infinitivkonstruktion mit finalem Sinn, בֵּית als Familie bzw. direkt bezogen auf diejenigen, die im Haus wohnen, zu verstehen. Besonders V. 20 mit der Absicht Davids, sein Haus zu segnen, besitzt eine besondere Relevanz, wenn man in Betracht zieht, dass der Segen sozusagen in der Natanverheißung von Gott ausformuliert ist und David diesen Segen in 2 Sam 7,29 aktualisierend erbittet. Ohne Zweifel findet sich in 2 Sam 6 eine Gedankenlinie, die vom Segen für das Volk (V. 18) zum Segen für das Haus Davids reicht (V. 20) und in der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 expliziert wird als Segen an David für Israel.<sup>219</sup> Wie David in 2 Sam 6,20 intendiert, wird das Haus Davids in besonderer Weise in 2 Sam 7,11b–16 gesegnet. Das בֵּית Davids wird nun in Vorbereitung auf 2 Sam 7 in der Michalgeschichte (2 Sam 6,20–23) definiert. Michal wird bewusst nicht als erste Frau Davids benannt (vgl. 1 Sam 18–19; 25,44; 2 Sam 3,13–16), sondern durch die Apposition »Tochter Sauls« eingeführt. Im Fortgang dieser Episode disqualifiziert sie sich selbst als Empfängerin des Segens. Sauls Dynastie ist verworfen (vgl. 1 Sam 28,19 in Beziehung zu 2 Sam 7,14b). 2 Sam 6,20–23 erklärt, dass Sauls Linie auch nicht durch Michal in die Linie Davids eingegangen ist (jedoch gemäß 2 Sam 9 weiter existierte), denn Michal – die nochmals als Tochter Sauls benannt wird – bleibt kinderlos (2 Sam 6,23). Zu Beginn von 2 Sam 7 ist somit folgendes Szenario gegeben: David hat die Philister besiegt (endgültig erst in 2 Sam 8,1 – vgl. das Ruhe-Thema in 2 Sam 7,1–17), er hat die Lade nach Jerusalem überführt und er segnet sein Haus. Michal, als Davids Frau und Tochter Sauls, wird immer kinderlos bleiben. Somit sind die Themen Krieg, Kult und Dynastie angesprochen, die 2 Sam 7,1–17 bestimmen.

### 2.2.1.2. Das Ruhe-Motiv

In 2 Sam 7,1a befindet sich David als König (vgl. 2 Sam 5,11 f) nach dem Sieg über die Philister, nach der Situierung des Kults in Jerusalem und nach dem Ende der saulidischen Linie als Dynastie in 2 Sam 7,1a in seinem Palast und wird bereits in V. 1b als durch Frieden von Gott Gesegneter dargestellt. Das Friedens-/Ruhe-

---

bräische Sprache kennt allerdings auch die Übertragung der Hebräischen Bibel in Griechische die euphemistische Verwendung von בָּרַךְ als »fluchen, lästern« (vgl. in MT 1 Kön 21,10.13 und in LXX 3 Reg 20,10.13). Dieser euphemistische Gebrauch in LXX legt sich auch von Michals Rede nahe, die David oberflächlich preist, ihn damit aber anklagt, dass er entwürdigend gehandelt habe. Während David gekommen ist, um sein Haus zu segnen, verhöhnt Michal ihn. Schwer gegen P. McCarters Auslegung wiegt der Umstand, dass sich diese Aussage in MT nicht findet. Michal »grüßt« bzw. »segnet/lästert« David nicht. Vielmehr gilt es wahrzunehmen, dass gemäß 2 Sam 6,13 die Nähe zur Lade Segen bringt und David in 2 Sam 6,18, das Volk segnet und diesen Segen nun auch über seinem Haus ausruft.

219 Die lukianische Rezension der LXX und die Vetus Latina tragen in 2 Sam 6 noch einen zusätzlichen Baustein dieser Segens-Linie ein, wenn sie in V. 12 schreiben »und er (David) sagte zu sich selbst: Ich werde den Segen zu meinem Haus bringen«.

motiv führt logisch zur Tempelbauabsicht, allerdings ist die Ruhethematik (vgl. V. 1b.9a.11a) in ihrer diachronen Einordnung umstritten und auf synchroner Ebene schwierig in ihrer Bedeutung zu beurteilen.

#### 2.2.1.2.1. V. 1b.11a: Die nötige Ruhe

V. 1b hat in der Forschung immer wieder zu Problemen bei der Auslegung geführt.<sup>220</sup> Die formelhafte Aussage ויהוה הניח לו מסביב מכל איביו (vgl. Dtn 3,20; 12,9.10; 25,19; Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1; 1 Kön 5,18; 8,56) scheint auf mehreren Ebenen in Spannung zum Text zu stehen. I. Kalimi hat in seiner Untersuchung »Zur Geschichtsschreibung des Chronisten« nochmals gebündelt auf diese »Widersprüche« hingewiesen:<sup>221</sup> (1.) Die Aussage, dass Gott David ringsum Ruhe von seinen Feinden verschafft hat (vgl. 2 Sam 22,1), steht in Spannung zur Aussage von V. 11a, der diese Ruhe erst verheißt. (2.) Im Anschluss an die Natanverheißung führt David in den folgenden Kapiteln noch mehrere Kriege (2 Sam 8,3–8; 10; 11,1; 12,26–31). (3.) Gemäß 2 Sam 8,1 waren die Philister zur Zeit der Natanverheißung noch nicht endgültig besiegt. (4.) 1 Kön 5,17–18 erklärt den Umstand, dass David den Tempel nicht gebaut hat, durch seine Beschäftigung mit der Kriegsführung und Salomo sagt über sich selber: »Nun jedoch hat JHWH, mein Gott, mir ringsum Ruhe verschafft.«<sup>222</sup> Aus diesen Beobachtungen schließen zahlreiche Exegeten, dass V. 1b als sekundär anzusehen sei.<sup>223</sup>

W. Dietrich und L. Eslinger hingegen vertreten die Ansicht, dass es sich in V. 1b nur um eine temporär beschränkte Aussage handelt.<sup>224</sup> Diese These lässt sich erhärten, wenn man die Notiz in V. 1b im Zusammenhang mit der sogenannten deuteronomistischen Ruhe-Konzeption sieht, wie sie von G. Braulik ausführlich untersucht wurde.<sup>225</sup> Die Grundlage der dtr Ruhe-Konzeption liegt in Dtn 12,9–10 vor – einer Verheißung an das Volk Israel, die die Voraussetzung für den Tempelbau bzw. für den Kult darstellt (vgl. V. 1–8.11–14). Die dort in Aussicht gestellte Ruhe wird von Salomo nach der Errichtung des Tempels im

220 Diese Spannung lässt sich sowohl in den Büchern der Chronik erkennen, die den Vers auslassen, als auch in LXX, die David nicht primär Ruhe zuteilwerden lässt, sondern sein Erbteil (vgl. vielleicht in Beziehung zu 1 Sam 10,1).

221 Vgl. zum Folgenden I. KALIMI, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten, 37.

222 Aus diesen Widersprüchen heraus erklärt I. Kalimi, warum der Chronist dieses Kolon bewusst ausgelassen habe: »Salomo ist der ›Mann der Ruhe‹, ihm hat Gott verheißt: ›ich will ihm Ruhe schaffen vor allen seinen Feinden ringsumher, denn er soll Salomo [Friedemann] heißen, und ich werde Frieden und Ruhe über Israel walten lassen, solange er lebt (1 Chr 22,9f.). Demgegenüber erscheint David als ›Mann des Krieges‹, der ›Blut vergossen‹ hat. (1 Chr 28,3)« (I. KALIMI, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten, 37).

223 Vgl. z. B. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 72f.; P. KASARI, Nathan's Promise, 86f.; P.K. McCARTER, Samuel II, 191.

224 Vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 133f.; L. ESLINGER, House of God or House of David, 17 Anm. 2.

225 Vgl. G. BRAULIK, Konzeption von Freiheit und Frieden.

Tempelweihgebet als erreicht proklamiert (1 Kön 8,56). Es gibt eine klare Erzähllinie, die von Dtn 12,9–10 (Verheißung) bis 1 Kön 8,56 (Erfüllung) reicht. Diese beiden Eckpunkte der Ruhe-Konzeption werden bewusst als ein Geben Gottes konstruiert (מתן + מנוחה). Diese beiden Textstellen sind mit G. Braulik zu unterscheiden von der Verwendung von נוח im Hifil, die den Weg von Dtn 12 zu 1 Kön 8 begleitet und beschreibt:

»Es besteht freilich auch ein philologisch und theologisch wichtiger Unterschied zwischen *ntn* mit dem abstrakten Substantiv *m<sup>e</sup>nûhâ* als Objekt einerseits und dem stammverwandten Verb *nwh* im hi. andererseits. So sind Gott, der Geber und die *m<sup>e</sup>nûhâ* eng aufeinander bezogen, während Israel als ihr Empfänger ziemlich passiv bleibt. Wenn aber Jahwe seinem Volk Ruhe verschafft, dann ist es in *nwh*-hi. miteinbezogen, wird gleichsam zum Untersubjekt der Handlung.«<sup>226</sup>

Mit J. Nentel, der das Modell von G. Braulik aufnimmt, lassen sich die Textstellen der sogenannten dtr Ruhe-Konzeption im Endtext gemäß einem »vier Phasen«-System ordnen:<sup>227</sup>

- 1.) »Ruhe für die 2 1/2 ostjordanischen Stämme Dtn 3,20; Jos 1,13.15, die für die restlichen Stämme noch aussteht (DtrS).«
- 2.) »Ruhe für Gesamtisrael Jos 21,43–45; 22,4; Jos 23,1, die Sicherheit vor den Feinden bedeutet (DtrH und DtrS).«
- 3.) »2 Sam 7,1b.11a; 1 Kön 5,18: Ruhe für David und Salomo durch Ausschaltung von Feinden und politischen Gegnern (DtrS). נוח hifil dient hier als Voraussetzung für die vierte Phase.«
- 4.) »Dtn 12,9; 1 Kön 8,56: Die Gabe der מנוחה als Gabe des Jerusalemer Tempels. Die Kultzentralisation des Dtn erlangt damit ihre Gültigkeit (DtrH).«

Innerhalb dieses Modells muss auffallen, dass die Phasen 1 und 3 jeweils eine Gruppe bzw. eine Person innerhalb Israels ansprechen, deren Ruhe die allumfassende Ruhe vorwegnimmt, die die Phasen 2 und 4 schildern. Dieses grobe Muster geht aber nur bedingt auf, da Dtn 12,9–10 nicht in das Phasenmodell eingliedert werden kann, sondern den Grundtext bietet, auf den sich kanonisch, auf der Endtextebene, alle anderen Texte beziehen. Somit gehen von Dtn 12,9–10 zwei Stränge der Ruhe-Konzeption aus. Die Erfüllungsnotizen in Jos 21,43–45 und 1 Kön 8,56 sorgen auf der Endtextebene für eine Periodisierung der Geschichte Israels.<sup>228</sup> Wenn man Dtn 12,9–10 als Ankertext sowohl für Jos 21,43–

226 G. BRAULIK, Konzeption von Freiheit und Frieden, 221. Dies zeigt sich deutlich, wenn am Ende des Buches Josua mehrfach festgehalten wird, dass Gott Israel Frieden verschafft hat (Jos 21,44; 22,4; 23,1) und damit alle Verheißungen Gottes eingetreten sind (vgl. Jos 21,45). Dies wird jedoch in den Horizont des Gesetzesgehorsams in Jos 23 gestellt.

227 Die folgenden Zitate der vier Phasen stammen aus J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 270.

228 Vgl. G. BRAULIK, Konzeption von Freiheit und Frieden, 223.

45 als auch für 1 Kön 8,56 liest, ergibt dies, dass Gott gemäß Jos 21,43–45 Israel Ruhe im verheißenen Land verschafft hat, was zur Umsetzung der Kultzentralisation führen muss. Diese erfolgt in 1 Kön 8,56 und macht somit die Ruhe allumfassend. Die Periode der Landnahme und die Königszeit werden jedoch durch das Richterbuch voneinander getrennt, womit auch beide Erfüllungsnotizen voneinander getrennt werden und ihre Funktion auf der Endtextebene bekommen.<sup>229</sup> Besonders Ri 2,14 und 8,34 verdeutlichen, dass zur Aufrechterhaltung der Ruhe/des Friedens das Zutun Israels notwendig ist. Im Richterbuch erlangt Israel immer nur eine temporäre Ruhe, die durch die Wurzel שָׁקט ausgedrückt wird anstatt mit נָח im Hifil (vgl. Ri 3,11.30; 5,31; 6,28). Der linearen Leseabfolge entsprechend ist in der Königszeit sozusagen ein Neuanfang möglich, der wiederum (vgl. Dtn 3,20; Jos 1,15; 22,4) zuerst die Ruhe auf eine kleine Gruppe, bzw. eine Person begrenzt (David in 2 Sam 7,1b.11a; David und Salomo in 1 Kön 5,17f), bevor sie für ganz Israel als umgesetzt bezeichnet wird. Die Aussage über die Ruhe, die Gott Salomo (1 Kön 5,18) verschafft hat, geht einher mit der Ruhe bzw. friedlichen Existenz Israels (1 Kön 5,4–5). Die Aussage über die Ruhe Davids ist analog zu Dtn 3,20 zu verstehen. Der Text von 2 Sam 7,1b.9a.11a spricht von der in der Vergangenheit erfahrenen Ruhe und sichert diese auch für die Zukunft zu – der Text von 2 Sam 7,1b.9a.11a ordnet die Aussagen jedoch auch der Geschichte selbst unter, wenn V. 10 die Festlegung des Ortes, מִקְדָּשׁ (vgl. Dtn 12,5.11), für den Kult zum Beenden der Angst Israels (vgl. die Anspielung auf die Richterzeit in V. 11) als zu erreichendes Geschichtsziel hervorhebt.<sup>230</sup>

Der Blick auf die Ruhe-Konzeption ergibt also bei genauerer Betrachtung, dass Israel mit David als König die מְנוּחָה nicht erreicht, sondern sie für Israel erst unter Salomo erlangt wird (vgl. 1 Kön 5,4–5; 8,56); die Begründung dafür kann in 2 Sam 7 in der Errichtung der Dynastie gefunden werden, die erst durch Salomo geschehen und die David nur vorbereiten kann. Grundlage dieses Vorbereitens, das sich in den Kriegen in 2 Sam vollzieht, ist das Handeln Gottes, das in 2 Sam 7,1b ausgedrückt ist – was verdeutlicht werden kann, wenn man V. 11a als Fortführung von V. 10 betrachtet.

229 S. McKenzie hat darauf hingewiesen, dass eine temporär-beschränkte Leseart von 2 Sam 7,1b ihre Berechtigung gerade vom Wechsel von Jos zu Ri erhält: »Dietrich might have appealed for support for his position to the texts in Joshua (esp. 21.44), which also refer to Yahweh's gift of rest long before the temple is built, and which are immediately followed by the conflicts narrated in Judges.« (S. MCKENZIE, *Why didn't David build the Temple?*, 211).

230 Zudem kann mit Dtn 25,19 darauf hingewiesen werden, dass erreichte Ruhe nicht voraussetzt, dass keine Kriege mehr geführt werden.



### 2.2.1.2.2. V. 10: Der Ort der Ruhe Israels

V. 10 benennt den Zielpunkt der Periodisierung, die gemäß G. Braulik der Ruhe-Konzeption zugrunde liegt: וּשְׁמַתִּי מִקּוּם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל. Bei der Betrachtung von V. 10 sind zwei Fragen von großer Relevanz: (1.) Mit welchem Tempus übersetzt man die *we-qatal*-Formen (siehe Abschnitt 2.2.1.2.2.1.)? (2.) Was ist mit מקום gemeint (siehe Abschnitt 2.2.1.2.2.2.)?

#### 2.2.1.2.2.1. Die *we-qatal*-Formen in V. 9b–11a

Die idealisierte Davidgeschichte (V. 8–9a) wird durch לִקְהָתִי als Vergangenheitsgeschehen eingeführt und grammatikalisch bis V. 9a durch *wa-yiqtol*-Formen erzählt. V. 9a drückt in Aufnahme von V. 3 das durative Mit-Sein Gottes in der Vergangenheit aus (וְאֵהִיָּהּ), das sich in allen abgeschlossenen Handlungen Davids bestätigt hat (בְּכֹל אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ) und dazu geführt hat, dass Gott alle Feinde Davids vor dessen Angesicht vernichtet hat (וְאִכְרַתָּהּ)<sup>231</sup>, womit das Thema von V. 1b weiter entfaltet wird. Ab V. 9b folgen bis V. 10a und in V. 11a *we-qatal*-Formen, deren zeitliche Verortung im Erzähldiskurs umstritten ist. H. W. Hertzberg fasst die Problematik in seinem Kommentar prägnant zusammen:

»Bei den nun folgenden Aussagen [V. 9b–11a – TMS] ist es grammatisch unsicher, ob es sich um Vergangenes oder Zukünftiges handelt. Nach der Normalregel hätten wir hier das Perfectum consecutivum, also Zukunftsaussagen. Dennoch macht das Schwierigkeiten. Solchen Sätzen pflegt ein Imperfektum oder Imperativ voranzugehen, was hier nicht der Fall ist. Auch sind faktisch die hier genannten Dinge – Verleihung eines großen Namens, sichere Wohnstatt für das Volk und die erstrebte ›Ruhe‹ – bereits eingetreten, wie zu Beginn des Kapitels gesagt worden ist. So wird vergangenes gemeint sein. Vielleicht ist das absichtlich in der Schwebe gehalten worden, weil erwartet wird, das, was der Herr bisher getan hat, werde auch weiterhin in Kraft bleiben.«<sup>232</sup>

231 Bei der Form handelt es sich um einen Pseudo-Kohortativ (vgl. B. WALTKE / M. O'CONNOR (1990), *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §33.1.1c).

232 H. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 229. Aus dieser Ungewissheit erfolgt in seinem Kommentar eine präsentische Übersetzung dieser Verse. L. Rost hingegen, auf den H. W. Hertzberg verweist, liest die grammatischen Formen als Perfekt mit vorangestelltem *w-copulativum* (vgl. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 59; vgl. auch O. LORETZ, *The Perfectum Copulativum*). H. Stoebe vermutet, dass es sich nicht um ein *w-copulativum* handelt, sondern um ein *perfectum consecutivum*, »das eine in der Vergangenheit wiederholte und noch nachwirkende Handlung kennzeichnet.« (H. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis*, 220). M. Görg versucht die Bedeutung der *we-qatal*-Formen durch den Begriff der »empirischen Gegenwart« von W. Richter zu beschreiben (vgl. M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten* 210). W. Richter definiert den Begriff »als Extratemporalis, als Actualis ... als Dauer in der Vergangenheit, als sichere Zukunft« (W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 17 Anm. 102). So löst sich für M. Görg die Spannung zwischen V. 1b und V. 11a: »Nichts anderes als ›empirische Gegenwart‹ dürfte auch für V.11a in Frage kommen. Da David das ›Ruheverschaffen‹ erlebt, verträgt sich die Tendenz mit dem Resultativ-Stativ von V. 1b.« (M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, 211).

Dass V. 1b keine endgültige Handlung ausdrückt, wird meiner Ansicht nach durch V. 9a angezeigt (vgl. auch Dtn 25,19): Gott hat alle Feinde Davids ausgelöscht (ואכרתה), was durch מפני genauer bestimmt wird – diejenigen, die ihm als Feinde vor Augen gekommen sind. Meiner Ansicht nach drückt dies eine präsentische Beschränkung aus, die in V. 11a als zukünftige Verheißung um die Aussage erweitert wird, dass David auch in Zukunft keine neuen Feinde fürchten muss. Bei dieser Leseart ist V. 11aß als ein gegenwärtiger Zustand zu verstehen, der für die unmittelbare Gegenwart und weitere Zukunft zugesichert wird.

Bei der Betrachtung der Geschichtsschreibung in den Samuelbüchern, fällt auf, dass alle drei Themen von V. 9b–11a erst noch bevorstehen: Der große Name, den David gemäß V. 9b hat bzw. haben wird, wird in 2 Sam 8,13f im Zusammenhang des Krieges mit Edom genannt: »Und David machte sich einen Namen.« Zudem wird der Name Davids gerade dadurch großgemacht, dass Gott ihm eine Dynastie zusichert. Die dritte Aussage, wonach Gott David auch in Zukunft von seinen Feinden Ruhe verschaffen wird, findet sich explizit in den Worten Salomos verwirklicht, der auf das Leben seines Vaters zurückblickt (1 Kön 5,17). Salomo begründet den Umstand, dass David den Tempel nicht gebaut hat, damit, dass dieser mit den Kriegen beschäftigt war, die aber letztendlich dazu führten, dass »Gott sie [die Feinde – TMS] ihm [David – TMS] unter die Füße gelegt hat«. Zu V. 9b in Bezug auf V. 11a könnte kritisch angemerkt werden, dass Gott anscheinend nicht alle Feinde im Angesicht Davids vernichtet hat. Die Frage hierbei ist die Bezugsgröße: Gemäß der Notiz in 2 Sam 8,1 sind die Philister zum narrativen Zeitpunkt der Natanverheißung noch nicht endgültig besiegt, aber gemäß 2 Sam 5 so vernichtend geschlagen wurden, dass David wieder in den Besitz der Lade gekommen ist. Zudem gilt es zu bedenken, dass die Saulthematik in der Natanverheißung durch V. 15 präsent ist und in 2 Sam 6,20–23 den narrativen Anknüpfungspunkt für die Natanverheißung bietet, so dass man, wenn man den Feindbegriff auch auf Saul ausweitet und diesen als feindliche Bedrohung für die Königsherrschaft Davids gelten lässt, ohne Zweifel sagen kann, dass Gott alle Feinde der Königsherrschaft Davids vernichtet hat (vgl. V. 15b). Aber auch der Krieg gegen die Philister vermag es vielleicht, die Bedeutung der we-qatal-Formen zu erklären. Die Philister sind teilweise besiegt, so dass David »in aller Ruhe« die Lade nach Jerusalem überführen kann und gleichzeitig steht ihre Vernichtung noch aus. Gleiches gilt für den »Namen« – Ruhm ist David alleine schon durch die Erwählung durch Gott zuteilgeworden, ebenso wie er sich unter Saul einen Namen gemacht hat. Es ist der Prozess, der hinführt zur Davidsdynastie, die auf David aufrucht und ihm gleichzeitig einen großen Namen machen wird.<sup>233</sup> Grammatikalisch lässt sich das Phänomen in

233 An dieser Stelle ist der Vorschlag von D. Tsumura zu bedenken, der im Zuge einer Diskursgrammatik versucht hat, die we-qatal-Formen in V. 9b–11b als einen »how-it-was-

V. 9b–11a im Verhältnis zu V. 8–9a wenig anders beschreiben, als es bereits H. W. Hertzberg getan hat. Allerdings sind kontextuell einige zusätzliche Beobachtungen in die Auslegung einzubeziehen. (1.) V. 9b–11a können zeitlich nicht auf derselben Ebene wie V. 8–9a stehen.<sup>234</sup> (2.) V. 10 konstruiert sich aus der Reihenfolge: we-qatal – we-qatal – we-qatal – wa-yiqtol – wa-yiqtol. Die Reihenfolge we-qatal – verneintes wa-yiqtol verweist nach P. McCarter deutlich auf eine futuristische Bedeutung.<sup>235</sup> Die verneinten yiqtol-Formen sind eindeutig als Futurformen zu bestimmen und in Verbindung mit den we-qatal-Formen gemäß JM § 119d als zwei kontrastierte, zusammenhängende Handlungen zu definieren (vgl. Gen 12,12b; Amos 9,13; Dtn 8,12; Hos 2,25). So übersetzt auch LXX V. 10 konsequent im Futur, während LXX jedoch V. 9b präterital übersetzt.<sup>236</sup> (3.) Die restlichen we-qatal-Formen verweisen in die Zukunft (vgl. V. 11b als präsentische Handlung; vgl. auch V. 12b–13b, in denen we-qatal auf eine yiqtol-Form folgt). (4.) V. 10, wie im Folgenden zu begründen sein wird, verweist auf den noch zu bauenden Tempel oder Jerusalem.<sup>237</sup>

Somit lässt sich zusammenfassend nach den bisherigen Beobachtungen teilweise die Vermutung von D. Murray stützen, dass die Verbformen »are indicated as future relative to the predications made by the preceding series of preterites. But

---

done« procedural discourse« zu erklären, der darlegt, wie es zu dem Zustand kam, der in V. 8–9a in der Vergangenheitsform ausgedrückt ist (vgl. D. Tsumura, Tense and Aspect of Hebrew Verbs). Einer Analyse von Textstellen, an denen das Phänomen einer »wa-yiqtol – we-qatal«-Folge zu finden ist, hält seine These jedoch nicht stand. Z.B. funktioniert D. Tsumuras Lektüre in 1 Sam 17,38 nur, wenn מָדַד als Oberbegriff zu den folgenden Begriffe קָרַבַּע und שְׂרִיָּוִן gelesen wird. Besonders problematisch ist der Vorschlag die we-qatal-Form (וַיִּלְבַּשׁ) als auch die we-yiqtol-Form (וַיִּלְבַּשׁ) auf derselben zeitlichen Stufe anzusetzen: »I would suggest, rather, that here the first wayqtl states what Saul did to David (i.e. ›Then Saul clothed wayyalbēš David with his armor‹), while on the other hand the form w+qtl and the following wayqtl explains how Saul put his armor on David (i.e. ›He put (wənātan) a helmet ... on him and clothed (wayyalbēš) him with a coat of mail‹). One should note that the verbal form wənātan wqtl clearly has nothing to do with ›iterativity; or ›prospective future«. The second wayqtl is simply sequential to the preceding qtl verb nātan within the procedural discourse.« (D. Tsumura, Tense and Aspect of Hebrew Verbs, 649). Diese Annahme von D. Tsumura wundert umso mehr, wenn man mit JM §119a, darauf hinweist, dass gerade die we-qatal-Formen eine Aufeinanderfolge ausdrücken. D. Tsumura erklärt nicht, worin genau der Zustand in 2 Sam 7, 11a liegt, zu dem der »how-it-was-done procedural discourse« führt – dies führt zu der der Logik des Texts widersprechenden Lektüre, wenn man D. T. Tsumura folgen würde, dass die Vernichtung aller Feinde Davids dadurch erreicht wurde, dass Gott ihm Ruhe verschaffte, anstatt der logischen Reihenfolge, dass die Vernichtung aller Feinde zu der Ruhe vor allen Feinden geführt hat.

234 Vgl. auch J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City, 223.

235 Vgl. P.K. MCCARTER, Samuel II, 202.

236 Die Leseart von V. 10 in der LXX-Version ergibt für sich genommen durchaus Sinn, wenn man die Anfangsposition der we-qatal-Form mit 1 Kön 18,14; Jes 2,2; 11,1; Hos 2,1 vergleicht – jedoch müssen nach dem vorliegenden MT V. 9b und V. 10 auf derselben Zeitstufe stehen.

237 Siehe Abschnitt 2.2.1.2.2.2.

[...] they carry no specification about their relation to the time of speaking.«<sup>238</sup> Meiner Ansicht nach verweisen die Verbformen, mit Blick auf den Inhalt in die Zukunft bzw. in die Lebzeiten Davids.

#### 2.2.1.2.2.2. מִקּוֹם in V. 10a

V. 10 wird häufig entweder mit Bezug auf die Landnahme (Vergangenheit) oder in Bezug auf den Tempelbau (Zukunft) verstanden.<sup>239</sup> G. Hentschel schreibt:

»Die Landgabe (V. 10a) und die sichere Ansiedlung im Land Kanaan (V. 10b.c) waren offenbar zum Zeitpunkt des Erzählers schon abgeschlossen [...] Erst durch die Heilstaten des Herrn in der Zeit Davids hat das Volk in Kanaan sicheren Lebensraum erhalten; erst jetzt ist es wirklich eingepflanzt worden. Der Blick des Erzählers reicht in V. 10a-c also nicht in eine ferne Vergangenheit, sondern nur bis in die bisherige Regierungszeit Davids zurück.«<sup>240</sup>

W. Oswald hingegen, der die we-qatal-Formen in V. 10 als Futur liest, kommt zu dem Ergebnis, dass מִקּוֹם »allgemein auf jenen Ort [referiert], an dem das Volk einst wohnen wird. Der Passus wäre dann ein Hinweis auf die Rückkehr der Deportierten in ihr Land.«<sup>241</sup> Sowohl G. Hentschel als auch W. Oswald weisen bei ihrer Argumentation den Vorschlag von A. Gelston zurück, dass V. 10 gelesen werden muss »as referring to the projected temple«<sup>242</sup>. Diese Deutung wurde zwar häufig kritisiert<sup>243</sup>, jedoch meiner Ansicht nach von D. Vanderhooft entscheidend modifiziert. Im Gegensatz zu A. Gelston definiert er den Begriff מִקּוֹם in einem weiteren Sinn als »heilige Stätte« und bezieht nicht alle ePP auf מִקּוֹם, sondern zu

238 D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 182. B. Johnson schreibt zu den we-qatal-Formen: »Hierher [we-qatal Formen in futuraler, finaler und konsekutiver Bedeutung – TMS] gehört die Mehrzahl der Fälle von w<sup>e</sup>Perf. Es handelt sich meistens um eine Vorschrift oder um eine Folge, auf welche das Vorhergehende zielt. Die Übersetzung wird im Deutschen meistens eine Futurform oder konsekutive Konstruktion benutzen.« (B. JOHNSON, *Hebräisches Perfekt*, 35).

239 L. Rost schreibt über den Inhalt von V. 10: »Das Volk Israel hat einen Platz an der Sonne gefunden, von dem es kein Feind mehr verdrängen soll.« (L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 60). L. Rost expliziert dies nicht, aber implizit versteht er unter »Platz« das Land Israel.

240 G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 23.25.

241 W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 51. Kurios an der Auslegung von W. Oswald ist, dass er die zweite mögliche Bedeutung von מִקּוֹם als Tempel bzw. als Kultstätte mit folgender Begründung verwirft: »Insgesamt wird man sagen müssen, dass die enger gefasste Beziehung des Passus 7,10aα auf den Tempel eher unwahrscheinlich ist, da sie in kaum entschlüsselbare Andeutungen verpackt wäre.« Demgegenüber liegt für W. Oswald eine direkte Anrede der Exilierten und eine Anspielung auf den zweiten Exodus als Rückkehr aus dem Exil nach Israel anscheinend auf der Hand.

242 A. GELSTON, *A Note on II Samuel 7 10*, 93.

243 Der Ansatz wurde positiv aufgenommen von P.K. McCARTER, *Samuel II*, 121, jedoch von D. Murray teilweise zu Recht kritisiert (D. MURRAY, *MQWM*).

recht nur das ePP von תחתיו, während sich das ePP von נטעתיו auf das Volk Israel bezieht.

W. Oswald betont in seiner Kritik an den Vorschlägen von A. Gelston und D. Vanderhooft, dass es bei dem Wort מקום nicht vorrangig um die Bedeutung geht, sondern »wichtig allein die Klärung der Referenz des Wortes an dieser Stelle [sei]«<sup>244</sup>. Diesem Zitat folgt bei W. Oswald eine Auflistung von Stellen, in denen מקום seiner Ansicht nach im »Horizont der Landnahme-Thematik ... auf das Land« verweist (Num 10,29; 14,40; Dtn 11,24; Dtn 26,9; Jos 1,3 etc.). Der Befund zu מקום als Referenz zum verheißenen Land bedarf jedoch einer kritischen Revision: In Ex 3,8; Num 10,29; 14,40; 1 Sam 12,8 verweist der Begriff מקום jeweils auf das verheißene Land. Er tut dies jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern wie in der dtn מקום-Formel jeweils durch eine nähere Bestimmung (Ex 3,8: [...] führen in das Land, den Ort der Kanaaniter und Hetiter [...]; Num 10,29: Der Ort, von dem JHWH gesagt hat, dass er ihn uns geben wird; Num 14,40: Der Ort, den JHWH genannt hat; 1 Sam 1,8: [...] und ließen sie wohnen an diesem Ort).<sup>245</sup>

Es fällt also auf, dass מקום zuvorderst einen Ort bezeichnet, ohne diesen näher zu qualifizieren.<sup>246</sup> Die Qualifikation muss sich somit erst aus dem Kontext ergeben. Zudem gilt es festzustellen, dass die Konstruktion מקום + שים außerhalb von 2 Sam 7,10 nur zweimal in MT vorkommt (Ex 21,13; 1 Kön 8,21) und dabei nicht die Landnahmethematik angezeigt wird. Allgemein lässt sich nur festhalten, dass diese Konstruktion einen Platz für einen Personenkreis oder einen Gegenstand festlegt.

Am besten lässt sich die allgemeine Bedeutung von מקום anhand Jer 7,1–15 aufzeigen.<sup>247</sup> D. Vanderhooft weist zu Recht darauf hin, dass מקום in V. 7.14 zwar

244 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 49.

245 Gen 13,14 bezeichnet mit מקום nicht das verheißene Land, sondern den Standort von Abram. Ex 23,20 spricht vom »Ort, den ich [Gott] bereitet habe«. Die Konstruktion von מקום + כון verweist auf ein Heiligtum (vgl. 1 Chr 15,1.3; 2 Chr 3,1). Dtn 11,24 und Jos 1,3 sprechen nicht explizit vom verheißenen Land, sondern »von jedem Ort, den deine Fußsohle betreten wird«. Dies bezeichnet nicht das Land als Ganzes, sondern die verschiedenen Ortschaften des Landes. Dtn 26,9 setzt mit מקום möglicherweise einen Parallelismus zu ארץ. Ebenso ist es aber auch denkbar die Bezeichnung מקום als Heilige Stätte zu verstehen.

246 Dies wird auch deutlich in D. Murrays Argumentation, in der er 2 Sam 7,10; 1 Kön 8,21; 1 Chr 15,1; Ps 132,5 heranzieht, um aufzuweisen, dass in diesen Stellen מקום erst durch die ihm folgenden Präpositionalsätze näher definiert wird (vgl. D. MURRAY, MQWM, 303). Teilweise ist ihm zuzustimmen, wenn er am Ende seiner Untersuchung festhält: »[I]f we recognize in the expression *wsnty mqwm* l' the same connotation that we have already found in Ex. xxi 13 and 1 Kings viii 21, that is, ›to establish a place appropriate to X‹, with some implication of permanence and security, then the difficulties of construing 2 Sam. vii 10 disappear.« Diese Feststellung löst jedoch nicht die Frage, welcher Ort in 2 Sam 7,10 gemeint ist.

247 D. Murray betont zu Recht, dass in V. 7 und V. 14 מקום eindeutig auf das Land verweist. »In fact, Jer. vii 7 (*wšknty, tkm bmqwm hzh b'rš, šr nnty l'bwtykm lmn, wlm w'd, wlm*) is especially interesting for our purposes: in the context *hmqwm hzh* is the place where Jeremiah's addressees (*kl yhwdh*, v. 2) can expect Yahweh to continue to allow them to dwell (*wšknty; cf.*

auf das Land verweist, aber von Gott auch der Ort des ehemaligen Tempels in Schilo als מקומי bezeichnet wird (V. 12).<sup>248</sup> Dadurch, dass als Ort der Verkündigung des Propheten »ein Tor des Hauses JHWH = Tempels« angegeben wird, verweist die erste Verwendung von מקום unter Hinzufügung des Demonstrativpronomens זה in V. 4 zudem deutlich auf den Tempel (vgl. V. 6), der als Wohnort des Volkes Israel bezeichnet wird (vgl. den Tempel als Wohnort verschiedener Subjekte in Ps 23,6; 27,4; 65,5; 84,5). Dieser Horizont wird in V. 7.14 auf das Land als Ganzes erweitert, jedoch nicht ohne die Tempeldimension aus den Augen zu verlieren, indem das Heiligtum von Schilo als »Ort Gottes« (V. 12) als geschichtlicher Verweis für die drohende Zukunft des Tempels in Jerusalem und auch des Landes Israel genannt wird.<sup>249</sup> Auch gilt es wahrzunehmen, dass in 2 Sam 6,17 der Ort der Lade im Zelt als מקום bezeichnet wird. Aber an der letztgenannten Stelle wird auch ein Einwand von D. Murray deutlich: »Contrary to expectation, the temple as such is never directly and uniquely identified in the Deuteronomistic allusions as the Deuteronomic *mqwm*. The clearest and most consistent substitute for the *hmqwm* of the formula is the city Jerusalem.«<sup>250</sup> Die dtn מקום-Formel findet sich auch in 1–2 Kön, dort jedoch in den meisten Fällen auf Jerusalem bezogen: 1 Kön 8,16.44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2 Kön 21,4; 21,7; 23,27. Während an diesen Stellen Jerusalem als von Gott erwählt (1 Kön 8,16.44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2 Kön 21,7; 23,27) und/oder als der Ort genannt wird, an dem Gott seinen Namen niedergelegt hat (1 Kön 11,36; 14,21; 2 Kön 21,4.7; 23,27), wird der Tempel nur in 1 Kön 8,29; 8,3.7; 2 Kön 21,7; 23,27 in Anspielung auf Dtn 12 bzw. die dtn מקום-Formel erwähnt. Auffallend ist besonders, dass nur in 2 Kön 21,7; 23,27 die Zuschreibungen Jerusalems und des Tempels als Ort des Namens Gottes zusammenlaufen.<sup>251</sup>

Wenn Texte in den Königebüchern der dtn מקום-Formel nahestehen, legen diese Texte den מקום entweder als Stadt oder als Tempel aus (vgl. auch 2 Kön

---

*w'sknh ,tkm*, v. 3) provided they continue to keep the law. Jeremiah, according to v. 2, is located at the temple gate, but the demonstrative in *hmqwm hzh* in v. 7 can hardly be taken so restrictively. This conclusion from pragmatic logic is confirmed by the immediately appended appositional definition *b'rs šr nty l'bwtkm*, which puts *mqwm* and *rs* in a relationship of equivalence in this text. Moreover, later in the same passage this equivalence appears again in a verse which also implies the distinction between *mqwm* and *byt*. vii 14 enumerates both *hbyt* and *hmqwm*, each with its own qualifying *šr* clause, as distinct entities which are to share the same judgement from Yahweh. But the qualifying clause used with *mqwm* here is almost identical with that appended to *šr* in v. 7. « (D. MURRAY, MQWM, 305). Aber er übersieht das Wortspiel des Textes mit dem Begriff מקום.

248 Vgl. D.S. VANDERHOOF, Dwelling beneath the Sacred Place, 632.

249 Vgl. M. LEUCHTER, The Temple Sermon.

250 D. MURRAY, MQWM, 312.

251 Zudem ist interessant, dass in der Anspielung auf die Stadt in 1 Kön 8,44 auch der Tempel thematisiert wird, jedoch mit der Apposition »das [=das Haus/den Tempel] ich [=Salomo] dir [=JHWH] gebaut habe« (siehe Abschnitt 4.4.1.3.).

22,16.17.19.20 – der Text verwendet מקום oszillierend zwischen Tempel und Stadt, aber auch Land).<sup>252</sup> 2 Sam 7,5b–16 unterlässt es, jedoch fast zwanghaft, die Nennung des Ortes und/oder Herrschaftsbereichs innerhalb der Verheißungen zu spezifizieren:

»In den Verheißungen vermeidet der Text stets jegliche Konkretisierung, keinerlei eindeutige Referenz auf Realien ist zu finden. Juda, Jerusalem, Zion und Tempel werden auch im dritten Teil (7,11b–16), wenn es um die Dynastie geht, nicht genannt. Hier in 7,10a tritt das in seiner Semantik sehr allgemeine und in seiner Referenz unscharfe מקום an die Stelle von realen Ortsnamen, was dazu führt – gewollt dazu führt! –, dass Ort und Umstände der Erfüllung dieser Verheißung nicht identifizierbar sind.«<sup>253</sup>

Der Text lässt also bewusst offen, was er mit מקום meint, was auch der folgende Teilvers von V. 10 nicht ändert, wie sich anhand eines Vergleichs mit Ex 15,17<sup>254</sup> verdeutlicht:<sup>255</sup>

»Exodus 15 may or may not have been the direct source for the author of 2 Sam 7:10, but the language of the divine warrior establishing his people on his holy mountain contributed to the formulation of the Judahite royal theology, for which 2 Samuel 7 is of course programmatic, so that these two texts share a common conceptual background.«<sup>256</sup>

Die relative Nähe zu Ex 15,17 fällt umso mehr auf, wenn in Ex 15,14 die »Einpflanzung« Israels von der zitternden Angst (רגז qal) der Völker begleitet wird, während 2 Sam 7,10 aussagt, dass Israel sich aufgrund seiner »Einpflanzung« nicht mehr fürchten wird (רגז qal).

Auf die Notiz über die »Pflanzung« folgt in 2 Sam 7,10 der Teilvers ושכן תחתיו. Hier wandelt sich das Subjekt von Gott zur 3. Pers. Sg., womit das Objekt לעמי לישראל aus dem vorherigen Satz als neues Subjekt fungiert: Israel wird somit eine sichere Bleibe verheißen. Doch wo wird Israel sicher wohnen? Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst zu klären, worauf sich das ePP von תחת bezieht. In Verbindung mit einem ePP kann das Wort mit »an seiner Stelle« übersetzt werden

252 Eine weitere Anspielung findet sich in Jos 9,27, die weder den Tempel noch die Stadt nennt, aber den מקום im engeren Sinn auf den Tempel bezieht oder auf Jerusalem als Ort des Tempels bzw. der Altäre.

253 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 51.

254 Vgl. G. BROOKE, Exegesis at Qumran, 97–100 zu 4QFlorilegium Fragment 1.

255 Das Pflanzen des Volkes Israel an diesen Ort wird zwar mehrheitlich im lokalen Bezug auf das verheißene Land verwendet (Jer 2,21; 11,17; 18,9; 24,6; 31,28; 32,41; 42,10; Amos 9,15; Ez 36,36; Ps 44,3; 90,9.16), doch der Beter in den Psalmen kann auch metaphorisch davon sprechen, dass er selbst »ein Ölbaum im Hause Gottes« sei (Ps 52,10) oder dass die Gerechten »gepflanzt (שחרלית) im Haus des Herrn« sind (Ps 92,14).

256 D.S. VANDERHOOF, Dwelling beneath the Sacred Place, 627f.

(bezogen auf den Ort oder bezogen auf das Volk) – mehrfach tritt dies in Verbindung mit  $\text{ישׁוּ}$  auf »ein jeder an seinen/m Ort« (Ex 10,23; 16,29; Ri 7,11).<sup>257</sup>

»Die übliche Bedeutung von  $\text{תחת}$  in Verbindung mit Verben, die einen Standpunkt oder Ortswechsel ausdrücken ( $\text{קורם}$ ,  $\text{עמד}$ ,  $\text{ישב}$ ,  $\text{עמד}$ , etc.), ist jedoch »an der Stelle / auf dem Platz« bzw. mit Suffix »an seiner Stelle / auf seinem Platz« (z. B. Ex 16,29: »ein jeder an seinem Platz«). Nach diesem Verständnis wäre 2Sam 7,10a einfach zu übersetzen als »und es [das Volk] wird an seinem Platz wohnen« bzw. »und es wird auf ihm wohnen.«<sup>258</sup>

Mit dieser Feststellung übergeht W. Oswald jedoch die Position von D. Vanderhooft, der die Aussage in 2 Sam 7,10 mit Verweis auf die Metapher des schützenden Schattens aus Ez 17,23 und Kgl 4,22 interpretiert (vgl. auch Ps 91,1; 121,5). In Jeremias Tempelpredigt (Jer 7) wird in V. 10 deutlich, dass der Tempel als »a kind of protective shield«<sup>259</sup> verstanden wurde. D. Vanderhooft zieht mehrere Bibelstellen und außerbiblische Inschriften heran, um aufzuzeigen, dass das Motiv des Schattens als Schutzgeber durch eine Stadt, ein Heiligtum oder einen Gott im Alten Orient weit verbreitet war. So kommt er zu folgendem Ergebnis:

»Similarly, the writer of 2 Sam 7:10 asserts that God intended to plant his people beneath the sacred place that he would establish in Jerusalem: they would literally dwell beneath that place, while figuratively they would dwell beneath the protection or shade of its divine resident.«<sup>260</sup>

D. Vanderhooft sieht zwar richtig, dass »unter« die anzunehmende Grundbedeutung von  $\text{תחת}$  ist, doch ist das Motiv des Schattens in 2 Sam 7,10 nicht genannt. Somit liegt keine Vergleichsstelle für das von D. Vanderhooft vorgeschlagene theologische Konzept vor. Ez 17,23 verweist allerdings darauf, dass  $\text{תחתיו}$  auch mit »unter dem Ort« übersetzt werden kann und dieser Begriff den Aspekt des Schutzes hervorhebt. Zudem lässt sich das Wohnen im Tempel durch Ps 65,5 (vgl. Ps 24,6; 27,4; 84,3–5) belegen und ist dort Ausdruck für ein »successful religious life«.<sup>261</sup>

Diese kursorischen Überlegungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: (1.)  $\text{מקום}$  verweist weder explizit auf das Land noch auf den Tempel. Die mit der  $\text{דָּתן מִמְקוֹם}$ -Formel vergleichbaren Wendungen werden in Jos-2 Kön eher auf Jerusalem und den Tempel angewandt als auf das Land. (2.)  $\text{מקום} + \text{שׁוּ}$  ist

257 Ein direkter Bezug zu einem genannten Subjekt/Objekt findet sich in Lev 13,23: »Bleibt der Fleck aber an seiner Stelle ( $\text{תחתיה}$ ) unverändert, ...« sowie in Jes 46,7 »um ihn [den Gott/das Götterbild] an seinen Ort ( $\text{תחתיו}$ ) abzustellen« und in Jes 25,10 »aber Moab wird an seiner Stelle ( $\text{תחתיו}$ ) zertreten«.

258 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 50.

259 D.S. VANDERHOOF, Dwelling beneath the Sacred Place, 632.

260 D.S. VANDERHOOF, Dwelling beneath the Sacred Place, 633.

261 M. HAUGE, Between Sheol and Temple, 44.



kein Ausdruck der Landnahmethematik, sondern steht allgemein für die Festlegung eines Ortes. (3.) נָטַע bezieht sich auf das Volk, kann aber als Ort der Einpflanzung sowohl den Tempel als auch das Land meinen. (4.) שָׁכַן kann sich auf den Tempel als auch auf das Land beziehen.

D. Vanderhooft schreibt zum Ende seines Artikels:

»The author was aware of the fact that tradition ascribed construction of the temple to Solomon. He chose a circumlocution that allowed him to assign the benefit of God's decision to fix the site of the temple in Jerusalem to the reign of David, but without contravening the evidence that David did not build it.«<sup>262</sup>

In dieser Aussage ist D. Vanderhooft zuzustimmen. Der Text benutzt, wie W. Oswald es beschrieben hat, bewusst keine Spezifizierung des Ortes, sondern eröffnet durch die Benutzung von מִקוֹם eine zweifache Leseart, die als Verheißungen formuliert ist. Erstens werden das Zur-Ruhe-Kommen des Volkes Israel und der Abschluss der Landnahme gewissermaßen schon unter der Herrschaft Davids, sozusagen proleptisch zu Salomo, angekündigt. Zweitens wird der Makel Davids, dass er den Tempel nicht gebaut hat, wie die Rezeptionsgeschichte in Verbindung mit 2 Sam 24 (vgl. 1 Chr 21,18–22,1; Ps 132) zeigt, umgangen, indem sozusagen der Grundstein des Tempels, durch Gott bereits zur Zeit Davids gelegt werden wird, wiederum proleptisch zu Salomo, genauer zum Tempelbau in 1 Kön 6–8. Somit ist eine direkte Brücke von 2 Sam 7,6–7 über 2 Sam 7,10 zu 2 Sam 7,13 geschlagen.

Der erste Teil der Antwort Gottes verweist in V. 6 direkt zurück auf den Exodus, dem eine Zeit der Richter als Anführer Israel folgte (V. 7, vgl. V. 11). Der Neueinsatz in V. 8 stellt den Neueinsatz in der Geschichte durch das Königtum dar, der Geschichtsfokus schwenkt auf David mit Blick auf das Volk Israel: David wurde zum נָטַע, was dazu führt, dass Israel vor seinen Feinden beschützt sein wird und sicher an der Stätte »ankommt« bzw. dort in Sicherheit lebt, sei es nun Jerusalem oder der Tempel. V. 11a betont nochmals deutlich den Einschnitt gegenüber der Zeit der Richter. Dieser Einschnitt wird chronologisch verankert in der Etablierung der Dynastie, die den Status Davids in eine Dauerhaftigkeit überführt. Den Höhepunkt der Geschichte bildet die Etablierung der Dynastie, der Tempelbau und die Adoption des Davidsohns, die in V. 15 bewusst dem Verhältnis zu Saul und dem gescheiterten Königtum gegenübergestellt werden.

Das Thema der Ruhe, mit dem das Kapitel in V. 1b anhebt, ist daher meiner Ansicht nach ein wichtiger Bestandteil des Textes, der ihn selbst als geschichtlichen Brückentext auf dem Weg zum Tempelbau ausweist. So gesehen ergibt sich kein Widerspruch zwischen V. 1b und der Aussage von V. 11a. Die von Gott David verliehene persönliche Ruhe ist gemäß V. 1b erlangt (vgl. V. 9), bedarf aber nach

262 D.S. VANDERHOOF, *Dwelling beneath the Sacred Place*, 633.

V. 11b der Aktualisierung und führt primär nicht zur Errichtung des Tempels, sondern zur Errichtung der Dynastie, deren Errichtung zum Tempelbau führt.

### 2.2.1.2.3. Warum David den Tempel nicht bauen durfte

Die genauere Betrachtung der Ruhe-Thematik in 2 Sam 7,1–17 führt zu folgender Antwort auf die Frage, warum David den Tempel nicht gebaut hat. V. 1b ist im altorientalischen Kontext gesehen ein Verweis darauf, dass der Tempelbau folgen muss, woraus sich der Fortgang von 2 Sam 7 logisch entwickelt. Die Abfolge der Verheißungen in V. 10–11a verdeutlicht jedoch, dass erst Israel zur endgültigen Sicherheit gelangen muss. David wird verheißt, dass Israel noch während seiner Lebzeiten an der sicheren Stätte wohnen wird – sei es nun die zukünftige Tempelstätte oder Jerusalem. Damit ergibt sich bereits zu Lebzeiten Davids einerseits eine Grundlage für den Tempelbau. Andererseits deutet der Diskurs um die Ruhe-Thematik an, dass gemäß dem Heilsplan Gottes, die Zeit für den Tempelbau unter David noch nicht gekommen ist. Insofern ist T. Ishida recht zu geben, wenn er schreibt: »The implication of the divine words is that the time is not yet ripe for building a temple for him because both David and the people of Israel have not yet been given permanent rest.«<sup>263</sup>

### 2.2.1.3. Das Verhältnis zwischen Gott und David

Die Zeit ist noch nicht »reif« für den Tempelbau und deshalb darf David den Tempel nicht bauen. Aber wieso weist Gott Davids Bitte in V. 5b so schroff zurück? Liegt der Grund vielleicht doch auch in der Eigeninitiative Davids? Verbietet Gott den Bau auch, weil David den Tempel ohne göttliche Erlaubnis bauen wollte? Was ist die theologische Aussage, die hinter dem Faktum steht, dass der Dynastiegründer den Tempel nicht gebaut hat?

In 1 Chr 17,4 ist aus der ersten rhetorische Frage des Abschnitts eine klare Verneinung geworden: *לֹא אַתָּה תִּבְנֶה לִי הַבַּיִת לְשֹׁבֵת*.<sup>264</sup> Der Chronist verdeutlicht durch diese Änderung, worum es ihm in der Verneinung des Anliegen Gottes geht: David wird den Tempel nicht bauen, da entsprechend dem Heilsplan sein Sohn diese Aufgabe übernehmen wird (vgl. das Motiv des vergossenen Blutes in 1 Chr 22,7–10). Dies ergibt sich auch aus der vorangestellten Verneinung (vor dem Personalpronomen in 1 Chr 17,4).<sup>265</sup> Eine rhetorische Frage hat eine andere

263 T. ISHIDA, *The Narrative of Nathan's Prophecy*, 143f.

264 Die Umstellung der rhetorischen Frage ist meiner Ansicht eine Aufnahme von 1 Kön 8,19: »Doch wirst nicht du das Haus bauen (רַק אַתָּה לֹא תִבְנֶה הַבַּיִת), sondern dein Sohn, der aus deinen Lenden hervorgeht, er wird meinem Namen das Haus bauen.«; vgl. M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 131.

265 Zu beachten ist, dass hier *בַּיִת* determiniert ist: »The fact that the text in 2 Samuel has an indefinite noun (a house), whereas in 1 Chr 17,4b it is accompanied with the definite article

Funktion als ein verneinter Aussagesatz. Der verneinte Aussagesatz transportiert in erster Linie Information, während die rhetorische Frage impliziert, dass die vermittelte Information beim Adressaten als anerkannt vorausgesetzt werden kann. Falls die vermittelte Information als bekannt vorausgesetzt werden kann, ist das in V. 1–4 ausgedrückte Grundanliegen Davids grundlegend zurückgewiesen – durch die Betonung des Personalpronomens ist es zurückgewiesen aufgrund der Person Davids. Hier beginnt das große Interpretationsproblem der Exegeten, aber bereits der Bibel selbst: Warum darf gerade David den Tempel nicht bauen?

1 Chr 17,4b verdeutlicht als verneinter Aussagesatz, dass David den Tempel nicht bauen wird. Der Anfang der Gottesrede setzt pointiert die Verneinung an den Anfang (לא), die von dem hervorgehobenen Personalpronomen bzw. der direkten Anrede (אתה) gefolgt wird. In Verbindung mit V. 12a bildet sich ein klares Aussage-Erklärung-Schema:

V. 4b	לשבת	הבית	לי	תבנה	אתה	לא
V. 12a		בית	לי	יבנה	הוא	

Beide Sätze entsprechen sich und setzen betont das Personalpronomen – einmal negativ, einmal positiv – an den Anfang. Es folgt eine Form von בנה im Imperfekt als eine auf den Tempel (בית) bezogene Verheißung, die in V. 12b allgemein gehalten ist und in V. 4b durch לשבת spezifiziert wird. T. Mettinger und G. Hentschel versuchen durch eine textkritische Argumentation diesen direkten Zusammenhang auch für 2 Sam 7,5b–16 nachzuweisen. So schreibt etwa T. Mettinger:

»There is a line of thought running through V. 1–7.12–15: David was not to build the temple, but one of his offspring was to do so. Moreover, this line of thought is stressed by the remarkably close correspondence between God's question to David in V. 5 and the promise of the temple in V. 13. [...] The parallelism is perfect once we read *li* in V. 13 on the basis of the LXX and the Chronicler (1 Ch 17,12).«<sup>266</sup>

Aber auch ohne textkritischen Eingriff verweist z. B. M. Pietsch auf »strukturelle Entsprechung zwischen V5b und V13a«<sup>267</sup>. Ohne Zweifel verweisen beide Verse aufeinander:

---

means that for the Chronicler it is not the construction of the Temple as such that is under discussion, but only that it will not be David who is the one to realize this project. In a way, the definite article (»the house«) in 1 Chr 17:4b could even be considered to have a proleptic function: foreshadowing 1 Chronicles 22–27, being the most extensive section of the Chronistisches Sondergut within the entire Book of Chronicles. In these chapters David will undertake all possible preliminary steps for building the Temple.« (P.C. BEENTJES, Transformation of Space and Time, 35).

266 T.N. METTINGER, King and Messiah, 53; vgl. G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 18f.76.

267 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 18.

V. 5b	לשבתי	בית	לי	תבנה	האתה
V. 13a	לשמני	בית		יבנה	הוא

Jedoch ist gerade die Differenz die den Sinn eröffnende Dimension: Das לי in V. 5b verdeutlicht die Kontraststellung zum האתה und die Differenz der Spezifizierung des בית stellt den theologischen Diskurs über das Verständnis des Tempels dar.

Allerdings wird häufig darauf hingewiesen, dass V. 5b eng mit V. 11b korrespondiert und gerade darin die Pointe des Textes läge:

V. 5b	לשבתי	בית	לי	תבנה	האתה
V. 11b	יהוה	לך	יעשה	בית	כי

V. 5b und V. 11b entsprechen sich nicht strukturell, sondern sie entsprechen sich hinsichtlich ihres Inhalt auf spiegelbildliche Art und Weise.<sup>268</sup> Während der Autor mit dem Begriff בית in seiner doppelten Bedeutung spielt, verwendet er in V. 5b und in V. 11b zwei verschiedene Verbwurzeln, die das Objekt בית begleiten.<sup>269</sup>

Vordergründig verweist das Zusammenspiel von V. 5b und V. 11b darauf, dass die Themen Tempelbau und Dynastieverheißung miteinander verbunden sind. V. 5b → V. 11b → V. 13a ergeben einen Dreischritt: »Du willst mir einen Tempel bauen? Erst erbaue ich dir eine Dynastie und als deren Symbol wird ein Tempel für meinen Namen erbaut.«<sup>270</sup> Aus dieser Paraphrasierung wird schon ersichtlich, was in diesem Abschnitt genauer herausgearbeitet werden soll: Die Personalpronomen sind ein wichtiger Bedeutungsträger innerhalb von 2 Sam 7,1–11a.11b–17. Besonders augenscheinlich wird dies durch die häufige Verwendung des alleinstehenden Personalpronomens. M. Avioz schreibt diesbezüglich:

268 »Il est beaucoup plus vraisemblable de voir en 13 a la réponse de 5 b, quoique ce soit la position d'une minorité d'exégètes, que de chercher cette réponse en 11 b β *kī bayit ya<sup>ca</sup>sae l<sup>ka</sup> YHWH, ›YHWH te fera une maison‹, qui n'emploi pas le même verbe et ne présente pas la même construction de phrase.« (A. CAQUOT, Brève Explication, 54).*

269 Dies ist von besonderem Interesse, da die Wendung בית + בנה in der Bibel häufiger für die Gründung einer Familie bzw. Dynastie verwendet wird (vgl. Dtn 25,9; 1 Kön 11,38; Rut 4,11; auch Spr 24,27? – vgl. auch 2 Sam 7,27). Dies fällt besonders ins Gewicht, da 1 Kön 11,38 einen Rückverweis auf die Natanverheißung darstellt und die Etablierung der Dynastie durch בית + בנה ausdrückt. Die strukturell wichtige Verbindung innerhalb der Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 bieten jedoch V. 5b und V. 13a.

270 In W. Dietrichs Interpretation des Endtextes klingt dies wie folgt: »David wollte der Gotteslade ein Haus bauen. Gott läßt sich das gern gefallen – aber nicht von David; diesem ist eine andere Aufgabe zugeordnet. Umgekehrt will Gott dem David ein Haus bauen und daraus wird der kommen, der ihm ein Haus baut.« (W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 135).

»I« – referring to God; »You« – referring to David; »He« – referring to David's heir. This usage forms a link between v. 5 and vv. 11 and 13. The word »house«, with its various meanings links the three verses. God did not command the building of a temple, and thus David will not build one. God will establish David's royal dynasty and David's son will build a temple to God. [...] According to this explanation, v. 13 should not be regarded as a later addition, as v. 5 does not exhibit an objection in principle to the building of a house, apart from emphasis on the requirement of a divine command preceding the building.«<sup>271</sup>

Innerhalb seiner Auslegung verbindet M. Avioz seinen Befund zu den Personalpronomen somit sehr eng mit der Aussage von V. 7 und liest V. 13 dementsprechend als den Auftrag an Davids Sohn, den Tempel zu bauen. Bereits in V. 2 – hier jedoch im Munde Davids – ist das alleinstehende Personalpronomen zu finden und die »Reihe« wird sozusagen eingeleitet. Am Anfang steht also ein betonter Ich-Satz aus Davids Munde. Während etwa S. Richter hinter den Worten Davids von V. 2 persönlichen Machtdrang vermutet,<sup>272</sup> muss zuvorderst festgehalten werden, dass sich David mit seiner Aussage als demütig darstellt, dies von Natan in V. 3 gutgeheißen wird und es intertextuell in den Worten von Salomo in 1 Kön 8,18<sup>273</sup> positiv aufgenommen wird. Trotz dieser positiven Rezeption wird das Ansinnen in V. 6–7 verneint. Diese Verse halten fest, dass es keinen Anlass zum Tempelbau gibt. Daran anschließend präsentiert sich Gott eingeleitet durch אֲנִי in V. 8 selbst als Handelnder.

David wird am Beginn des Kapitels als herrschender König präsentiert, der in seinem Palast thront (V. 1a) – dies wird ihm durch seinen Gott ermöglicht (V. 1b). Bereits V. 1b weist David als Empfänger göttlichen Heils aus. Das Thema des Wohnens Davids wird vom Text stark hervorgehoben, wenn zweifach (V1a.2a) betont wird, dass der König in einem Palast wohnt, wohingegen die Lade unter einem Zelttuch untergebracht ist.<sup>274</sup> In der Aussage in V. 2 drückt David nun jedoch keine direkte Handlungsabsicht aus, sondern beschreibt einen Umstand. Erst durch die Aussage von Natan wird eine Handlung eingetragen bzw. Natan erteilt eine Handlungserlaubnis.<sup>275</sup> Diese Handlungserlaubnis bezieht

271 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 34f.

272 Vgl. S. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology, 74: »According to David, he is concerned that YHWH's reputation (i. e., *sem*) is being damaged because of the lack of a *bayit* (temple). The substance of YHWH's response makes it clear, however, that YHWH thinks that David's real concern is his own *sem*, which is being damaged because of the lack of a *bayit* (dynasty).«

273 »In 1 Reg 8,18 zitiert Salomo anlässlich der Tempelweihe ein – sonst nirgends überliefertes – Lob Gottes für Davids Tempelbauvorhaben. In diesem Lob heißt es, wie schon in der Einleitung Salomos v. 17, daß David es »im Sinne: (*m lbb*) habe, einen Tempel zu bauen. Das Stichwort *lbb* ist auch in Nathans Antwort in II Sam 7,3 gebraucht.« (K. RUPPRECHT, Der Tempel von Jerusalem, 74).

274 Vgl. D. MURRAY, Divine Prerogative and royal Pretension, 163.

275 Vgl. A.G. AULD, I and II Samuel, 422.

sich aus der Perspektive Natans entsprechend auf das Verhältnis zwischen Gott und David. Auf die offene Formulierung aus V. 2 folgt als Antwort Natans eine Handlungsaufforderung, die durch zwei Spezifizierungen eingerahmt ist und erläutert wird:

	כל אשר בלבבך
לך עשה	
	כי יהוה עמך

Die Imperative »Geh und tue!« werden eingerahmt durch die Grundlage für diese Imperative (כל אשר בלבבך) und die Begründung (כי יהוה עמך). David nennt seine Absicht in V. 2 nicht explizit, daher bezieht sich Natans Antwort auf das Ansinnen Davids. Der Ausdruck כל אשר בלבבך gibt keine Wertung der Absicht (vgl. 1 Sam 14,7), sie kann sowohl positiv (vgl. Esra 7,27) wie auch negativ (vgl. Ps 140,3) ausfallen, jedoch handelt es sich in jedem Fall um einen gefassten Entschluss. Natans Antwort weist sich, wenn man sie mit 1 Sam 14,7 vergleicht, als Antwort eines Untergebenen aus. Die Begründung bezieht sich dementsprechend nicht auf den Willen Gottes, sondern ist eine Deduktion aus der bisherigen Geschichte Gottes mit David (vgl. 1 Sam 18,28; 20,38), wie dies u. a. die Überführung der Lade nach Jerusalem unmittelbar zuvor bestätigt (2 Sam 6).<sup>276</sup> Die Aussage Natans aus V. 3 lässt sich prägnant zusammenfassen: »Nathan had granted David a blank cheque to exercise his intimated intent.«<sup>277</sup>

Wie die Antwort Gottes ab V. 5b zeigt, ist die Absicht Davids jedoch Gott nicht genehm. Gott zieht eine deutliche Grenze zwischen David und sich selbst. Die Einleitung durch das Personalpronomen »Du?« schafft Distanz zu der Absicht des Königs. Diese Distanz wird relational ausgedrückt, da Gott innerhalb der kurzen rhetorischen Frage zweifach seine eigene Person (לי und לשבתי) in Kontrast zu David als Angesprochenem betont.

Bereits in der Botenformel in V. 5a kristallisiert sich das Verhältnis zwischen Gott und David deutlich heraus, indem David von Gott als עבדי bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist ein Relationsbegriff, der »die Rangfolge zwischen Unter-

276 Dass Natan in V. 3 nicht das Wort Gottes verkündet, lässt sich nicht daran feststellen, dass er in V. 2 als את הנביא נתן eingeführt wird, aber in V. 3 als נתן ohne Amtsbezeichnung antwortet (vgl. V. 17), vielmehr markiert der Text den Unterschied sehr deutlich, wenn er bewusst die Antwort Natans in V. 5 durch die Gottesrede abtrennt und nach der Wortereignisformel in V. 4 der Botenauftrag und die Botenformel die Worte Gottes einleiten. »[...] hier [scheint] ein besonderes Verständnis von Prophetie vorzuliegen [...]. Danach ist die Aufgabe eines Propheten nicht darauf beschränkt, im Namen Jhwhs Orakel zu erteilen, vielmehr übt ein Prophet nach diesem Verständnis auch eine beratende Funktion aus.« (W. OSWALD, Nathan der Prophet, 36; vgl. auch 271f.). Auch andere Propheten wie der unbekannte Prophet in 1 Kön 20,22 und Elischa in 2 Kön 6,9 treten auf, um einen Ratschlag zu geben.

277 L. ESLINGER, House of God or House of David, 26.

gebenem und Höhergestelltem, in diesem Fall zwischen König und Gott«<sup>278</sup> verdeutlicht: »The duplicated referents to David, by virtue of the superfluity of the reference, highlight the equation ›David = my servant‹ and carry the implication that he shall do the will of his master, not ›whatever is in his heart.«<sup>279</sup> In der erneuten, gliedernden Redeeinleitung von V. 8 wird David abermals als Knecht Gottes bezeichnet. R. Jungbluth schreibt dazu: »Auch hier liegt der Fokus auf der Erwählung Davids, der ohne JHWH nichts war und nur durch JHWH ›von der Herde weg‹ auf den Thron gelangte – und hier letztlich JHWHs Intentionen verfolgen soll.«<sup>280</sup> Dieses Zitat verdeutlicht allein zu dem Knechtstitel, was im Folgenden am Text aufgezeigt werden soll: dass das Verhältnis zwischen Gott und David in einer positiven Spannung steht. Der Knechtstitel ist einerseits eine klare Unterordnung des Königs unter Gott, wie es ein allgemein altorientalisches Phänomen ist.<sup>281</sup> Andererseits handelt es sich dabei um einen Ehrentitel, der den Titulierten als Verheißungsträger identifiziert.<sup>282</sup> Die Bezeichnung Davids als עבדי durch Gott in 2 Sam 7,5.8 ist jener literarische Ort, an dem David sozusagen zur Chiffre für die Verheißung wird. Dies zeigt sich im direkt folgenden Gebet Davids, indem er selbst seine Handlungsfähigkeit als völlig passiv anerkennt, als passiv Erhaltender dargestellt ist, und sich mehrfach als Gottes Knecht, als עבדך, bezeichnet (V. 19.20.21.25.26.27.28.29).<sup>283</sup>

278 R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden, 151.

279 L. ESLINGER, House of God or House of David, 26f. R. Jungbluth schreibt zur Verwendung des Knechtstitels als Anrede in Ps 89,4f., auch mit Blick auf 2 Sam 7: »In diesem Zusammenhang wird David mit den Ehrentiteln ›Auserwählter‹ und ›Knecht JHWHs‹ bezeichnet. Beide drücken eine enge, einmalige Beziehung zu JHWH aus und wahren gleichzeitig ein asymmetrisches Verhältnis: denn es ist JHWH, der die Auswahl Davids getroffen hat, und es ist JHWH, dem sich David als »Knecht« unterordnet oder im Bund bleibt und JHWH auf diese Weise loyal dient.« (R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden, 153).

280 R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden, 154.

281 Vgl. R. DE VAUX, The Bible and the Ancient Near East, 155f.

282 Die Liste derer, die von Gott als עבדי benannt werden, ist innerhalb der Hebräischen Bibel durchaus exklusiv (Abraham – Gen 26,24; Mose – Num 12,7; Jos 1,2,7; 1 Kön 21,8; Mal 3,22; David – 2 Sam 3,18; 1 Kön 11,13.32.34.36.38; Jer 33,21.22.26; Ez 34,23.24.25; Ps 89,4.21; Jesaja – Jes 20,3; Jakob/das Volk – Jes 41,8; Jer 30,10; 46,27.28; Ez 37,25; Nebukadnezar – Jer 25, 9; 27,6; 43,10; Serubbabel – Hag 2,23; Messias – Sach 3,8; Ijob – Ijob 1,8; 2,3; 42,8). Die Bezeichnung Davids als Knecht Gottes steht in der Bibel für David als Garant für Gottes Verheißung an die davidische Dynastie (vgl. z. B. 1 Kön 3,6; 11,12f.,32.34.36.38; Jer 33,21f.26; Ez 34,23; Ps 89,4.21; 132,10). Besonders bemerkenswert ist die Verwendung des Namens Davids in den Psalmenkorpora, die immer begleitet wird mit dem Titel יהוה עבדך. E. Ballhorn schreibt dazu: »Dieser Titel ist [...] mit dem Erwählungshandeln Gottes an David verknüpft. [...] Das hier gezeigte Davidbild ist eigentlich kein Bild, sondern eine Chiffre. [...] die historische, individuelle Person David wird fast gleichgültig, sie wird nur noch zu einer Chiffre für die Verheißung Gottes. Nicht mehr David ist hier der Handlungsträger, sondern Gott selbst.« (E. BALLHORN, »Um deines Knechtes David willen«, 28f.).

283 In der Aussage Natans schwingt in V. 3 durch die Formel יהוה עבדך dies bereits mit und Gott bestätigt in V. 8 diese Aussage; vgl. L. ESLINGER, House of God or House of David, 37.

Gott ist in V. 5–7 der Aktant und David der passive Rezipient, woraus die Frontstellung zur Eigeninitiative Davids aus V. 2 entsteht. Dem betonten »Ich« Davids in V. 2, steht nicht nur das  $\text{הָאֲנִי}$  in V. 5 kontrastiv entgegen, sondern auch das Faktum, dass ab V. 6, sowohl in der Geschichtsrückschau (V. 6–9a) als auch in den Verheißungen (V. 9b–16) durchweg Gott der Handelnde ist. V. 5 setzt durch die rhetorische Frage einen klaren Schnitt, der dem Leser den Kontrast verdeutlicht: »The speaker's clear rejection of its implied proposition is formulated as a question precisely in order to involve the addressee, to exert immediate psychological pressure on him to reject the proposition along with the speaker.«<sup>284</sup> Die rhetorische Frage in V. 5 (wie auch in V. 7) verdeutlicht dem Leser, dass das angenommene Ansinnen Davids falsch ist. Der Fokus des Lesers wird auf die Handlungen Gottes gerichtet, wodurch David seinen Ort als Knecht Gottes zugewiesen bekommt. V. 6 thematisiert nicht David, sondern das Volk Israel, das Gott bewusst mit  $\text{עַמִּי}$  tituliert. Israel ist nicht das Volk des Königs, sondern es ist das Volk jenes Gottes, der es aus Ägypten hinausgeführt hat. V. 7 verdeutlicht die Beziehung zwischen Gott, dem »Zepter« und dem Volk, dadurch, dass die Macht des menschlichen Herrschers darauf beruht, dass Gott ihm befiehlt, sein Volk zu weiden. Zum einen wird in V. 7 das »Du« Davids in das plurale »Du« der fiktiven Frage an die Anführer Israels aufgenommen, wodurch David mit den bisherigen Anführern des Volkes Israel gleichgestellt wird, die ihre Aufgabe, von Gott sozusagen als Knechte zugewiesen bekommen haben.<sup>285</sup> Zum zweiten setzt mit V. 6 ein Hauptthema ein: das Volk Israel (V. 6–7.8.10–11); Israel ist das Volk Gottes und David, ist wie die Anführer vor ihm (vgl. V. 7), bestimmt das Volk Israel zu weiden bzw. wie V. 8 es ausdrückt: »Ich, ich habe dich von der Weide genommen, hinter der Herde weg, um ein Führer/Beamter ( $\text{גִּידִי}$ ) zu sein über mein Volk, über Israel.«

Am Anfang der Aussage in V. 8 steht das betonte Personalpronomen »Ich«, das den Anfang der Aufzählung der göttlichen Gnadentaten an David einleitet. Gott ist in der Beziehung zu David von Anfang der Aktant: Er hat David »genommen« ( $\text{לָקַח}$ ), was die absolute Passivität des Objekts hervorhebt, und in ein Amt eingesetzt, das kein Ehren- sondern ein Dienstant ist – nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber Gottes Volk, Israel. Davids Amtsbezeichnung als  $\text{גִּידִי}$  definiert seine Rolle in Beziehung zu Gott nochmals parallel zum Knechtstitel: »In diesem Zusammenhang ist der König ein Beamter Jahwes.«<sup>286</sup> Es wird

284 D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 68f.

285 »In the second rhetorical question of the frame, the singular ›you‹ of v. 5 merges into the leaders of Israel (›you,‹ pl.).« (K.M. CRAIG, *The Character[ization] of God*, 169f.).

286 U. RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, 101. E. Kutsch macht darauf aufmerksam, dass dieser Titel als ein roter Faden innerhalb der David-Erzählungen funktioniert: »Wie ein roter Faden zieht sich so durch die Geschichte von Davids Aufstieg bis hin zu 2. Sam 7, 8 die Aussage, daß David nädig über Jahwes Volk Israel sein soll, und zwar auf



deutlich, dass mithilfe der Titel עֶבֶד und נָגִיד die Rolle Davids im Spannungsfeld zweier Pole angesiedelt wird. Einerseits drücken sie die deutliche Asymmetrie im Machtverhältnis zwischen David und Gott aus. Andererseits sind diese Begriffe Ausdruck der besonderen Nähe Davids als Verheißungsträger zu Gott. David ist hierbei jedoch Verheißungsträger in einer besonderen Funktion für das Volk Israel, auf die die Heilsgeschichte zuläuft (V. 6: Exodus; V. 7: Richterzeit; V. 8–11b: David als König; V. 12–16: Salomo und Königszeit). Handelnder in dieser Heilsgeschichte ist Gott und nicht David, wie dies etwa in der kurzen Nacherzählung Davids Lebensgeschichte deutlich wird, wenn dessen Siege über seine Feinde sämtlich Gott zugeschrieben werden (vgl. V. 9a). David ist also das Ausführungsorgan des Willens Gottes unter gleichzeitiger besonderer Hervorhebung seiner Person, indem an ihn in V. 11b–16, die an über seine Person hinweg reichende Verheißung ergeht, dessen Aktant Gott ist.<sup>287</sup>

Wenn man mit N. Poulssen »den Tempel als Vorbedingung, Unterpfand und Garantie für das Wohl des Königums«<sup>288</sup> versteht, ließe sich mit S. Richter die Absicht Davids gemäß V. 2 so verstehen, dass es ein Schachzug Davids sei »to advance his career as king of Israel«<sup>289</sup>. S. Richter deutet die Gottesrede so, »that YHWH thinks that David's real concern is his own *sem*, which is being damaged because of the lack of a *bayit* dynasty«<sup>290</sup>. Aus diese Grund versuche David den Tempelbau zu initiieren. Doch eine solche Auslegung scheint vom Text her nicht gedeckt zu sein. Eher ist A. Hurowitz zuzustimmen, wenn er schreibt:

»The plan to build the temple was allegedly raised by David, seemingly as an act of personal piety and concern, as reported in detail in 2 Samuel 7, and alluded to briefly in 1 Kgs 5:17–19 and 8:15–21. YHWH rejected this initiative through the agency of Nathan the prophet, for reasons that remain enigmatic.«<sup>291</sup>

---

Grund von Jahwes Befehl 1. Sam 13,14; 25, 30, nach Jahwes Wort, d. h. nach seiner Verheißung 1. Sam 25, 30; 2. Sam 5, 2; Jahwe hat David »nach seinem Herzen« ausgesucht 1. Sam 13, 14. (E. KUTSCH, Die Dynastie von Gottes Gnaden, 114).

287 In V. 8 nennt sich Gott zudem יהוה צבאות. Dieser Gottestitel ist im Kontrast zu den Beschreibungen Davids als עֶבֶד und נָגִיד die zusätzliche Verdeutlichung der Verortung Gottes in Relation zu David (vgl. D. FIRTH, *Speech Acts*, 89). Dieser Gottesname ist zum einen in 1/2 Samuel eng mit der Lade verbunden (vgl. 1 Sam 1,3,11; 4,4; 2 Sam 6,2,18) und hinzukommt noch, dass der Titel verwendet wird, um Gottes selbstständiges Handeln zu betonen: in der Ankündigung, die Amalekiter auszurotten (1 Sam 15,2); in den Worten, mit denen David seine Siegesgewissheit gegen Goliath ausdrückt, da Gott Zebaoth an seiner Seite kämpft (1 Sam 17,45), als Grundlage für Davids Erfolg Davids (2 Sam 5,10). JHWH Zebaoth ist der in der Geschichte mächtig Handelnde, der Lenker der Geschichte, wie dies vor allem in 1 Sam 15,2 deutlich wird.

288 N. POULSSEN, *König und Tempel*, 52.

289 S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 74.

290 S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 74.

291 V.A. HUROWITZ, »Solomon built the Temple and completed it«, 285.

Der in V. 1b erwähnte Frieden für David und sein Aufstieg zum König müssen gemäß altorientalischem Denken den Bau eines Tempels für die Lade bzw. Gott als rechtmäßig erscheinen lassen.<sup>292</sup> Die Gründe für die Zurückweisung bleiben jedoch nicht völlig im Dunkeln. Einerseits deutet die Ruhe-Thematik auf den heilsgeschichtlichen Kontext hin, der in V. 1b nur partiell erfüllt ist und gemäß V. 10 für Israel noch aussteht. Andererseits liegt der Antwort Gottes eine Theologie zugrunde, die den König nicht als frei handelnde Person definiert, sondern als Knecht und Beamten jenes Gottes, der zum Wohl seines Untergebenen und seines Volkes handelt. 2 Sam 7,5b–16 präsentieren Gott als Lenker der Heilsgeschichte.

M. Noth<sup>293</sup>, H. Gese<sup>294</sup>, F. Stolz<sup>295</sup>, L. Eslinger<sup>296</sup>, S. Richter<sup>297</sup> und M. Avioz<sup>298</sup> vertreten die Ansicht, dass Davids Tempelbauabsicht zurückgewiesen wird, weil sie auf einer Eigeninitiative beruht. H. Gese und F. Stolz sehen in der Zurückweisung »ein Stück prophetischer Kultkritik [...], die sich jedem Versuch gegenüber, die Freiheit und Unbedingtheit Jahwes einzuschränken, zur Wehr setzt«<sup>299</sup>. M. Avioz hat in seiner Studie aufzuweisen versucht, dass die Absicht einen Tempel zu bauen, ohne die Erlaubnis Gottes dafür zu erhalten, keine Berechtigung hat und deshalb zurückgewiesen wurde.<sup>300</sup> G. Auld hat an dieser Position jedoch berechtigt Kritik geübt, indem er darauf hinweist, dass (1.) in den Worten Davids in V. 2 keine explizite Bauabsicht formuliert wird und (2.) die Handlungsanweisung erst durch Natan in V. 3 ergeht.<sup>301</sup> Man könnte ebenso argumentieren, dass David im Zuge seines Gesprächs mit dem Propheten Natan (נתן הנביא) seiner Pflicht der Gottesbefragung nachgekommen sei.<sup>302</sup> Der Schlüssel

292 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 13–15.

293 Vgl. M. NOTH, David und Israel, 334.336.

294 Vgl. H. GESE, Der Davidsbund und die Zionserwählung, 18.21.

295 Vgl. F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 222.

296 Vgl. L. ESLINGER, House of God or House of David, 26f.

297 Vgl. S. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology, 71f.

298 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 16.

299 F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 222. Ähnlich formuliert bereits H. Gese: »In dieser Ablehnung sieht man eine bestimmte theologische Tendenz am Werk, die sich gegen die Kulturlandeeinflüsse auf die Jahwe-Religion und besonders gegen einen Tempelbau mit allen seinen theologischen Konsequenzen wehrt, und die, wie könnte es anders sein, von gewissen konservativen Prophetenkreisen vertreten wird.« (H. GESE, Der Davidsbund und die Zionserwählung, 19).

300 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 16. M. Avioz merkt an, dass im Vergleich der Bau des Tabernakels auf Veranlassung Gottes geschieht (Ex 25,8). Wenn man 2 Sam 7 somit mit Ex 25,8 vergleicht, fehlt dieser Bauauftrag.

301 Vgl. A.G. AULD, I and II Samuel, 422.

302 Vgl. W. OSWALD, Nathan der Prophet, 40. K. Bodner liest die Gottesrede dementsprechend nicht nur an David gerichtet, sondern auch als Zurechtweisung gegen Natan: »First, the prophet is rebuked for blithely encouraging David ›Go, do all that is in your heart; for the LORD is with you. The rather acerbic edge to the divine words illustrates that the LORD is

zum Verständnis liegt aber meiner Ansicht nach in Natans Antwort aus V. 3: Natan hält fest, dass (1.) David das tun soll, was er beabsichtigt (כל אשר בלבבך) und (2.) dies grundgelegt sei in der Annahme, dass Gott ihm beisteht, was immer er tut. Die Antwort Gottes sagt hingegen aus: Gott handelt entsprechend seinem göttlichen Plan, demgemäß er Israel aus Ägypten geführt, bisher in keinem Wohntempel gewohnt, Anführer über Israel eingesetzt, David erwählt und seine Feinde vernichtet hat – und auch in Zukunft werde er nach seiner eigenen Absicht handeln: Er wird David einen großen Namen machen, Israel einen sicheren Ort zuweisen, David Frieden vor allen seinen Feinden sichern und die Dynastie errichten. Bei alledem handelt Gott autonom und lenkt die Geschichte souverän ohne die Absicht Davids zu beachten. Gott ist »mit« David, weil er David als seinen Knecht (עבד) und seinen Beamten (נגיד) eingesetzt hat. Wenn man die Ich-Du-Relation zwischen Gott und David allein in V. 1–11a betrachtet, zeigt sich sehr deutlich, dass es um mehr geht als um den Tempelbau. Der Abschnitt behandelt generell das Verhältnis zwischen David und Gott.<sup>303</sup> Der Tempelbau ist für Gott der Anlass, diese Relation zu definieren. Das Verhältnis von Gott zu dem König entfaltet sich im Spannungsfeld von Zurechtweisung und Verheißung: V. 5–7 stellen die deutliche Zurückweisung dar, V. 8–9a stellen die Erinnerung an die Gunst, die David erfahren hat, dar und V. 9b–11a verheißen die Gunst für die Zukunft Davids.<sup>304</sup> Theologisch ist damit eine wichtige Aussage verbunden: Die

---

not pleased with either Nathan or David's presumption, and unlike the two of them, speaks of ›building a house‹ without any indirection whatsoever.« (K. BODNER, Nathan, 46).

- 303 W. Oswald vertritt die These, dass das Anliegen Davids, weil es eine Eigeninitiative ist, aus folgenden Gründen zurückgewiesen wird: »Andere suchen nach einer sachlichen Erklärung, warum Jhwh den Tempelbau zunächst verweigert, später aber genehmigt. Jhwh weise den Tempelbau zurück, weil er auf Eigeninitiative Davids beruhe, oder noch weitergehender, überhaupt auf menschlicher und nicht göttlicher Initiative. Dem widerspricht jedoch, dass Jhwh selber in 7,13a den Nachfolger Davids als Subjekt des Tempelbaus ankündigt, ohne dies zu problematisieren. Später wird Salomo den Plan zum Tempelbau als eigenen Gedanken formulieren (1 Kön 5,19): ... אמר לבנות בית; andererseits lässt die große Offenbarungsrede an Salomo in Gibeon (1Kön 3,11–14), wo dazu Gelegenheit bestanden hätte, die Aufforderung zum Tempelbau vermissen.« (W. OSWALD, Nathan der Prophet, 39). Die drei genannten Argumente sind zurückzuweisen: (1.) Die Ansage, dass der Nachfahre Davids den Tempel bauen wird, nachdem Gott gemäß V. 10–11a die notwendige Ruhe bewirkt hat, verdeutlicht, dass die Initiative für den Tempelbau bei Gott liegt und nicht bei einem König. (2.) In 1 Kön 5,19 bezeichnet Salomo den Tempelbau als sein Ansinnen, das er jedoch selbst mit der Verheißung gemäß 2 Sam 7,13 begründet. Vollständig lautet V. 19: »Und sieh, ich gedenke, dem Namen des HERRN, meines Gottes, ein Haus zu bauen, wie der HERR es David, meinem Vater, gesagt hat: Dein Sohn, den ich auf deinen Thron setzen werde an deiner Statt, er soll meinem Namen das Haus bauen.« 1 Kön 5,19 liest 2 Sam 7,13a als Tempelbauauftrag. (3.) Die Nicht-Nennung des Tempelbaus in 1 Kön 3 hat keine Beweiskraft, da sich ebenso argumentieren ließe, dass durch 2 Sam 7,13a und den Verweis in 1 Kön 5,19 alles bereits gesagt ist.
- 304 L. Eslinger versteht die Aufzählung der Taten Gottes als Aufweis, dass Israel und David Gottes Schuldner seien: »The reverse side of this coin is the same as that of the past

Gunst, die David durch Gott erfährt, ist nicht abhängig vom Tempel. V. 5–7 in Verbindung mit V. 11b–16 verankern den Bestand der Dynastie in Gott selbst und nicht im Tempelbau. Der in V. 13a genannte Tempel ist nicht Vorbedingung für die Kontinuität der Dynastie, sondern symbolisiert die Beständigkeit der göttlichen Verheißung.

### 2.2.2. Die Dynastieverheißung (V. 11b–16)

Hauptgegenstand der Gottesrede in V. 5–16 ist nicht der Tempelbau, sondern die Verheißung der Dynastie, die in die Absicht Davids einen Tempel zu bauen, hineingesprochen wird. Dieses Hineinsprechen ist ein Geschichtsausblick. Bereits auf den Geschichtsrückblick auf die Beziehung zwischen David und JHWH in V. 8–9a folgt in V. 9b–11a eine erste Reihe von Verheißungen an David, die den weiteren Geschichtsverlauf umreißen.<sup>305</sup> V. 11b–16 führen über die direkte Lebenszeit David hinaus (vgl. V. 12a), indem David verheißt wird, dass aus seiner Königsherrschaft eine Dynastie hervorgehen werde. Dies trägt dazu bei, dass David einen großen Namen erhält, indem er durch seinen Namen in der Dynastie weiterlebt.<sup>306</sup> Dies kann sich jedoch erst nach dem Tod Davids verwirklichen. Die Dynastie entsteht notwendigerweise auf dem Grab Davids durch die Machtübernahme seines Sohnes. Dieser Umstand prägt auch den Aufbau von V. 11b–16, indem die allgemeine Dynastieverheißung die Verkündigung, wie die Dynastie aufgerichtet wird, umrahmt:

- 1) Der »Samen« Davids wird als Thronnachfolger eingesetzt. (V. 12aβ)
- 2) Er wird in seiner Position als König gefestigt werden. (V. 12b)
- 3) Er wird einen Tempel bauen. (V. 13a)

---

covenantal benefactions that Yahweh alludes to. God acts for Israel and David and the become debtors forever.« (L. ESLINGER, *House of God or House of David*, 27). Der Begriff des Schuldners setzt aber voraus, dass die Schuld zumindest theoretisch beglichen werden könnte. Aber es geht nicht darum, dass aus den Taten Gottes ein Schuldverhältnis für Israel und David entsteht, das sie abhängig von ihrem Schuldherrn macht. Vielmehr wird David und Israel verdeutlicht, dass sie die Untergebenen und die Begünstigten Gottes sind.

305 »YHWH promises three things to David before his death: a great name (v 9; compare 8:13), a place for the people (V. 10; compare the catalogue of David's victory within and beyond the promised land in chap 8), and rest (v 11; compare 1 Kgs 5:4).« (B. WALTKE, *The Phenomenon of Conditionality*, 131).

306 P. McCarter schreibt völlig zu Recht, dass ein großer Name auch Ausdruck für die Ehre und die Erinnerung ist, die mit einer Person auch über den Tod hinaus verbunden ist: »the establishment of someone's ›name‹ assured that he would be remembered« (P.K. MCCARTER, *Samuel II*, 203). Zu V. 9a schreibt er weiter: »A man's name, however, is also perpetuated in his progeny (cf. 14:7; 18:18), and we should probably understand this promise of a name for David primarily as an anticipation of the dynastic promise in vv. 11b–16 below.« (P.K. MCCARTER, *Samuel II*, 203).

- 4) Seine Königsherrschaft wird auf Dauer errichtet sein. (V. 13b)
- 5) Er wird in ein Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott eintreten. (V. 14)
- 6) Ihm wird die Huld Gottes nicht wie Saul entzogen werden. (V. 15)

M. Avioz schreibt über die Verheißungen in V. 12–15: »However, it seems that the author-editor, who brings Nathan's Oracle to the reader, takes great pains not to expose any details that might insinuate that the prophecy is for Solomon.«<sup>307</sup> Mit diesem Zitat weist M. Avioz darauf hin, dass erst nach den Aufständen von Absalom sowie Adonija und der Thronbesteigung durch Salomo deutlich wird, wer der in 2 Sam 7,12–15 gemeinte Nachfahre sei. Es gilt jedoch auch biblische Texte nicht nur aus der Erstleserperspektive wahrzunehmen, sondern als bekannte und gelesene Texte der Tradition wahrzunehmen. So kann bei den Lesern auch das Wissen um 1 Kön 1–11 vorausgesetzt werden. Einen ähnlichen Gedankengang scheint bereits A. Carlson verfolgt zu haben:

»V. 12 is related to the description of the death of David and the enthronement of Solomon in 1 Kings 1–2, concluding with the associative verse, ›So the kingdom was established in the hand of Solomon,‹ 2: 46b (cf. 7: 12b, ›I will establish his kingdom.‹). It is significant that the *bayit* motif from 7: 13 recurs first in 1 Kings 3: 1–3, and thus to some extent stretches throughout 1 Kings 3–8. Finally, 7: 14–15 contains the motifs of ›iniquity‹ and ›chastisement‹ which foreshadow the narrative in 1 Kings 11. Here are described the ›stripes‹ inflicted upon the apostate Solomon by Hadad the Edomite, Rezon of Damascus and Jeroboam. But the promise given in 7: 15a (›My steadfast love shall not depart from him‹) holds: Jeroboam is not able to divide Solomon's kingdom, cf. 1 Kings 11: 11–13, 31–35.«<sup>308</sup>

Ausgehend von der auch in dieser Arbeit vertretenen Deutung, dass V. 12–15 nicht primär alle Davididen, sondern primär den direkten Nachfolger im Blick haben, deutet R. Carlson hier an, dass der Aufbau der Dynastieverheißung in V. 11b–16 den Aufbau der Salomo-Erzählung in 1 Kön 1–11 proleptisch darstellt. Diese proleptische Darstellung soll im Folgenden (siehe Kapitel 4. und 5.) genauer untersucht werden. Bei der im nächsten Schritt zu leistenden synchronen Lektüre von V. 11b–16 geht es nun zuerst darum, den internen Textsinn zu erschließen, um anschließend die These zu überprüfen, dass V. 11b–16 als Blaupause für die Salomo-Erzählung in 1 Kön 1–11 zu lesen sind.

307 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 31.

308 R. CARLSON, David, the chosen King, 123.

## 2.2.2.1. V. 11b.16 als Rahmen, Anfangs- und Zielpunkt

V. 11b markiert den Beginn der Dynastieverheißung. Für einige Exegeten ist dieser Vers durch die auffallende Verwendung der 3. Pers. Sg. in Bezug auf Gott der ursprüngliche Nukleus aus dem sich das Kapitel diachron entwickelt hat.<sup>309</sup> Andere Exegeten sehen in diesem Vers hingegen eine sekundäre Ergänzung, die die Perspektive von Salomo auf die Davididen öffnet.<sup>310</sup> Verkompliziert wird die Sachlage noch durch die textkritische Frage, nach dem ursprünglichen Wortlaut von V. 11b, da die Textversionen verschiedene Lesarten bieten:

Leserichtung ←			
		Hausbauverheißung	Verkündigung
MT	2 Sam 7,11b <sup>311</sup>	כי בית יעשה לך יהוה	והגיד לך יהוה
		dass JHWH für dich ein Haus machen wird.	Und JHWH verkündet dir / wird dir verkünden
	1 Chr 17,10b	ובית יבנה לך יהוה	ואגד לך
		und ein Haus wird JHWH für dich bauen.	Und ich verkünde dir / werde dir verkünden
LXX	2 Reg 7,11b	ὅτι οἶκον οἰκοδομήσεις αὐτῷ.	καὶ ἀπαγγελεῖ σοι κύριος
		dass du ihm ein Haus bauen wirst. <sup>312</sup>	Und der Herr wird dir verkünden,
	1 Chr 17,10b	καὶ οἶκον οἰκοδομήσει σοι κύριος.	καὶ ἀνέξῃσω σε,
		und der Herr wird dir ein Haus bauen	Und ich will dich großmachen,

309 »Viel größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, daß [in V. 11b – TMS] eine ältere Quelle zugrunde liegt. Aus der Form des Wortes והגיד לך יהוה geht hervor, daß diese ältere Fassung die Nathansweissagung als Bericht des Propheten über eine ihm zuteil gewordene Offenbarung darstellte.« (L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 59); vgl. auch: »The awkward shift from-the-use of direct speech the first person in v. 11a to indirect speech in the third person in v. 11b is frequently noted. This sudden shift cuts off Yahweh's long speech in the first person, which starts in v. 4. The only other reference to Yahweh in the third person appears in v. 3. It may be argued, therefore, that v. 11b originally continued v. 3.« (O. SERGI, The Composition of Nathan's Oracle, 263).

310 »The function of the ›signature‹ is fulfilled by v. 11b, which was added by the dynastic redaction. This formulation, ›and hereby the Lord declares to you that he will make you a house‹, has been put before the original promise to Solomon in v. 12–16. It fulfils the task of transposing this original promise into a promise of a dynasty to David.« (T.N. METTINGER, King and Messiah, 59); vgl. auch: »The perspective of v. 11b goes further, the establishment becomes eternal and David is considered the founder of the dynasty. Verse 11b has no clear attachment to verses 8–11a and so should be seen as a separate unit.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 24).

311 Vgl. 4Q174: [ה]גיד לכה יהוה כיה בית יבנה לכה.

312 Die lukianische Rezension bietet einen anderen Text: καὶ ἀπαγγελεῖ σοι κύριος ὅτι οἶκον οἰκοδομήσει αὐτῷ (vgl. A. SCHENKER, Die Verheissung Natans, 178f. Anm. 9).

Die Versionen weichen stark voneinander ab. In MT ist es auffallend, dass in 2 Sam 7,11b Gott über sich selbst in der 3. Pers. Sg. spricht. In 1 Chr 17,10b (MT) hingegen wird der Verkündigungsakt in der 1. Pers. Sg. ausgedrückt;<sup>313</sup> allerdings ist die Verheißung des »Hausbaus« ebenso in der 3. Pers. Sg. ausgedrückt. Die 3. Pers. Sg. findet sich ebenso in der »Hausbaverheißung« in MT 2 Sam 7,11b und 1 Chr 17,10b sowie in LXX 1 Chr 17,10b.<sup>314</sup> Die plötzliche Verwendung der 3. Pers. Sg. ist somit breit belegt und muss textkritisch nicht angezweifelt oder gar geändert werden.

H. Herzberg nahm an, dass V. 11b eine primäre Quelle sei, aus der 2 Sam 7 entstanden sei; er nahm auch die Funktion dieses Verses im Endtext wahr: »Der Herr will David das Haus bauen, d. h. ihn zum Anfänger einer Dynastie machen. Das wird gleich anschließend näher ausgeführt, so daß die Verse bis 16 wie ein Kommentar zu einer vorangehenden Textstelle wirken.«<sup>315</sup> V. 11b liest sich wie ein Themensatz, der in V. 12–15 expliziert und in V. 16 zusammenfassend ausgedrückt wird. W. Oswald bezeichnet V. 11b daher passend als »metakommunikative Einleitung«<sup>316</sup>. Gemeinsam mit V. 5a.8a unterteilt V. 11b die Gottesrede

313 Die Aussage in LXX 1 Chr 17,10b, »Ich will dich großmachen« erklärt sich dadurch, dass die getrennten Worte  $\eta\gamma\iota\omega$  vom Übersetzer als eine Hilfform von  $\eta\gamma\omega$  interpretiert wurden.

314 Für Verwirrung hat bisher häufig die Version von 2 Reg 7,11b gesorgt. Hier steht keine Aussage über JHWH, sondern über David: David wird ein Haus bauen für ihn, JHWH. Nach A. Schenker findet sich in LXX ein direkter Verweis, dass der Tempelbau David nicht verweigert wird, sondern ihm für die Zukunft vorausgesagt sei (vgl. A. SCHENKER, Die Verheissung Natans; vgl. auch P. HUGO, L'Archéologie textuelle du Temple de Jérusalem, 181). Jedoch ist in 2 Reg 7,11b nicht vom Tempel die Rede, sondern die Verbindung von οἰκία + οἰκοδομέω ist die übliche Übersetzung in LXX für den hebräischen Ausdruck בית + בנה als Ausdruck, der entstehenden Familie/Generationenfolge (vgl. Dtn 25,9; 1 Kön 11,38; Rut 4,11; und besonders 2 Sam 7,27!). Gerade mit Blick auf Dtn 25,9 liegt es näher anzunehmen, dass der Übersetzer oder ein Kopist der Idee widersprochen hat, dass Gott für David eine Dynastie errichtet und der direkte Nachfahre von Gott als Sohn angesehen wird. Die Aussage in 2 Reg 7,11b verdeutlicht, dass die Generationenrangfolge auf David beruht und Gott sie garantiert. Dies ist eine eher anzunehmende Möglichkeit zumal LXX einige Verse weiter, in V. 27 deutlich ausdrückt, dass Gott David »das Haus baut«.

315 H. HERTZBERG, Die Samuelbücher, 234. J. Fokkelmann schreibt: »[...] that the line [V. 11b – TMS] operates like a heading formulated from the messenger's point of view. It is the prophet Nathan who sums up the centre of gravity of the oracle which comes next, its new and surprising part moreover, in a title: »Also Yahweh discloses to you that, as for a house, he will make one for you!« Everything which is still to come can be seen as (not more than) an elaboration of this pledge.« (J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and City, 228). Er sieht ebenso die Überschriftenfunktion von V. 11b, meint jedoch dies innerhalb der Szenerie auf Natan zurückführen zu können. Dies ist jedoch unmöglich, da die in V. 4–17 beschriebene Szene das Gotteswort an Nathan darstellt, das erst in V. 17 an David übermittelt wird.

316 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 51. P. Kasaris Annahme, dass V. 11b–12 literarkritisch betrachtet eine doppelte Einleitung beinhaltet, ist zu verwerfen. Er versteht diesen Textabschnitt folgendermaßen: V. 11ba und V. 12a seien jeweils Einleitungen, während V. 11bβ und V. 12aβγ jeweils die Verheißung beinhalten (vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 23).

in drei Abschnitte, die jeweils durch eine performative Kommunikationshandlung Gottes eingeleitet werden. In V. 5a.8a steht je Gott in der dritten Person genannt: כה אמר יהוה צבאות. Diese Formel wird in V. 11b nicht wiederholt, sondern zu יהוה לך abgewandelt. Der Wechsel zur Rede über Gott in der dritten Person ist in V. 11b daher nicht plötzlich, sondern durchaus kontextentsprechend.<sup>317</sup> Anstelle von »so« sagt JHWH«, wird כה in V11b sozusagen aufgeschlüsselt in die ab dem nächsten Vers zu verkündende und zu explizierende Verheißung, die in V. 16 als direktes Gotteswort in der 1. Pers. Sg. ausgedrückt wird.

Bevor jedoch die Verheißung thematisiert werden kann, muss (1.) betreffend der »Verkündigungsformel« in V. 11b geklärt werden, wie והגיד zu übersetzen ist und (2.) wie die zweifache Nennung des Gottesnamens in V. 11b zu beurteilen ist.

Dass es bei der Übersetzung von והגיד durchaus zu Unterschieden im Verständnis kommt, verdeutlicht die Deutung von T. Veijola. Er liest die *we-qatal*-Form als Vergangenheitsform mit vorgestelltem *waw copulativum*, so dass der Ausdruck auf eine bereits an David ergangene Verheißung rekurriert.<sup>318</sup> Dies ist grammatikalisch zwar durchaus möglich, widerspricht jedoch der in vorliegender Studie vertretenen Lektüre der *we-qatal*-Formen in V. 9b–11a und dem Mainstream der Exegese, der והגיד als ein deklaratives Perfekt liest.<sup>319</sup> Die *we-qatal*-Formen in V. 9b–11a deuten an, dass das והגיד entweder präsentisch oder futurisch zu verstehen ist.

Mit Blick auf V. 11bβ ist häufig diskutiert worden, ob die Nennung des Gottesnamens textkritische Originalität für sich in Anspruch nehmen kann. So schreibt etwa P. Kasari: »If יהוה in the Masoretic Text is original, then V. 11 b places unusual stress on God's Name, which is mentioned twice unnecessarily within a very short interval. The repetition of God's Name is stylistically very bad.«<sup>320</sup> Mit Blick auf die anderen Textversionen liegt diese Kritik darin begründet, dass 2 Reg 7,11bβ den Gottesnamen nicht wiederholt (vgl. 4Q Flor I, 10) und V. 12 mit den Worten και ἔσται beginnt. 1 Chr 17,10bβ wird in V. 11 ebenso mit יהוה fortgeführt, was in 2 Sam 7,12 nicht der Fall ist. Zweifelsohne muss festgestellt werden, dass in der Syntax von 2 Sam 7,12a die Verbform יהוה fehlt. Ob diese jedoch durch eine Haplographie ausgefallen ist oder ein Kopist die Verbform zum Gottesnamen verlesen hat, lässt sich nicht entscheiden. Angesichts der

---

Erstens ist V. 12aβγ im Text keine vollständige Verheißung, sondern der erste Satz der Verheißung. Zweitens sieht P. Kasari nicht, dass die Aussagen in V. 11b und in V. 12 auf zwei verschiedenen Ebenen liegen.

317 Hinzu kommt noch, dass die Verwendung der 3. Pers. Sg. beim Leser Aufmerksamkeit erzeugt und durchaus Ausdruck einer feierlich verkündenden Sprache ist (vgl. D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 185).

318 Vgl. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 73.

319 Gemäß GK § 106j; vgl. z. B. T. N. METTINGER, *King and Messiah*, 59; P. K. McCARTER, *Samuel II*, 205.

320 P. KASARI, *Nathan's Promise*, 23.



Wichtigkeit des Tetragramms scheint eine Verlesung zum Gottesnamen eher unwahrscheinlich. Der gegebene Text in 2 Sam 7,11b ergibt einen Sinn: Die doppelte Betonung des Gottesnamens hebt Gott als Handlungsträger hervor.<sup>321</sup>

Diese Betonung des Gottesnamens in V. 11b passt zur Aussage der Gottesrede in 2 Sam 7,5–11a, die gegenüber David als initiativen Akteur, Gottes Autonomie betont. Wie bereits festgestellt, entspricht V. 5b strukturell eher V. 13a als V. 11b. Eine in der Forschung oft übersehene enge Verbindung hat V. 11b zudem zu V. 3, da sich hier die Aussagen von Natan als Berater Davids (V3) und von Natan als Übermittler des Gotteswortes (V. 4) direkt widersprechen – Natan wird durch Gott gewissermaßen korrigiert. Während Natan in V. 3 David die Handlungsfreiheit durch den Imperativ עשה erteilt, wird in V. 11b dasselbe Verb (עשה nicht בנה)<sup>322</sup> verwendet, um die positive Reaktion Gottes auszudrücken: Nicht David handelt, sondern Gott handelt für David.

G. Hentschel hat darauf hingewiesen, dass sich V. 11b und V. 16 als Rahmen um die Verheißungen betreffs des Nachfolgers im Königsamt legen:

»Die Zusicherung einer dauerhaften Dynastie Davids bildet den Rahmen für all das, was über Salomo gesagt wird. Lassen die ersten Sätze (V. 11b.c) die Dynastieverheißung auf der synchronen Ebene als das eigentliche Ziel der Rede erscheinen, so schließen die letzten drei Sätze (V.16a-c) eben dieses Thema ab.«<sup>323</sup>

Innerhalb von V. 11b–16 fällt auf, dass in V. 11b.12a und V. 15b.16 David direkt angesprochen wird. Durch die Aussagen in V. 12a und V. 15b werden die Verheißungen in Bezug auf den Nachfolger direkt mit David verbunden. Die Königsherrschaft des Nachfolgers folgt auf den Tod Davids. Die Beständigkeit der Gnade Gottes gegenüber dem Nachfolger Davids wird im Kontrast zur Beziehung Gottes zu Saul im Angesicht Davids betont. Die angekündigte Verheißung (V. 11b) wird in V. 16 ausformuliert.

V. 16 ist in seiner Aussage durchaus komplex strukturiert. V. 16 beinhaltet drei Verheißungsobjekte: Das Haus (בית), errichtet durch den Nachfolger, der die

321 P. Hugo schreibt zu dem textkritischen Probleme: »On peut imaginer que le tétragramme dans le TM est le résultat de la corruption (ou de la modification) du verbe יהיה attesté au début du v. 12 par la LXX, και εσται. En effet, ce verbe manque à la syntaxe du TM au v. 12, et le nom divin n'est pas nécessaire à la fin du v. 11. Certains auteurs pensent au contraire que le verbe es simplement tombé par haplographie au début du v. 12. ... Quoi qu'il en soit, cette différence précise n'affecte pas le sens de la phrase.« (P. HUGO, *L'Archéologie textuelle du Temple de Jérusalem*, 181). Mit Blick auf V. 11b schreibt S. Bar-Efrat zu Recht: »Der Name des HERRN am Versende ist betont; da er fünf Wörter zuvor bereits genannt worden ist, wäre eine erneute Erwähnung nicht notwendig gewesen.« (S. BAR-EFRAT, *Das zweite Buch Samuel*, 79).

322 Zwar belegen die anderen Textzeugen בנה, doch dies scheint eher eine Angleichung an den Kontext darzustellen.

323 G. HENTSCHEL, *Davids Haus und Salomos Tempel*, 177; für ihn stellen V. 11b.16 samt V. 1a.2.3 die Grundschrift von 2 Sam 7 dar.

Generationenfolge etabliert, das Königtum (ממלכה) sowie das generationenübergreifende Symbol der Königswürde und -herrschaft (כסא). Diese drei Objekte werden von zwei verschiedenen Prädikaten regiert. Eingeleitet durch das Verb ונאמן werden im ersten Teil בית וממלכה genannt.<sup>324</sup> Das Verb selbst verweist als eine we-qatal-Form auf einen für die Zukunft vorausgesagten Zustand, der für David bereits in 1 Sam 25,28 aus dem Mund Abigajls angekündigt wird. Ein Haus wird durch den Sohn begründet, der dem Vater als Vorsteher nachfolgt – die Beständigkeit ist eine Qualität, die von Gott verliehen wird (vgl. 1 Sam 2,35; 25,28; 1 Kön 11,38) und die Qualität der Beziehung Gottes zum Nachfolger ausdrückt (vgl. V. 12b–15; auch 2 Sam 12,24). Die Verbwurzel אמן findet sich in Verbindung mit ממלכה nur in 2 Sam 7,16<sup>325</sup> und verweist hier auf die Beständigkeit des Königtums. Die in V. 16a ausgedrückte Verheißung bezieht sich, wie לפניך anzeigt, initial auf die Lebzeiten Davids.<sup>326</sup> Die Beständigkeit des Throns wird expliziert durch ein anderes Prädikat. Die Verbindung aus Imperfektform von היה und dem Partizip von כן drückt die weit in die Zukunft reichende Perspektive dieses Teilverses aus.<sup>327</sup> V. 16b formuliert die Ankündigung aus V. 11bβ als Verheißung und Zusage und fasst die Aussagen in V. 12–15 zusammen. V. 16a bezeugt, dass die Verheißungen in V. 12–15 in der Person und in der Zeit Davids grundgelegt sind. Letzteres verdeutlicht, dass V. 13a im Verhältnis zu V. 12b.13b keiner »tit-for-tat«-Logik folgt (vgl. 2 Sam 7,22). V. 13a ist ein Tempelbauauftrag und gleichzeitig eine Verheißung, die besagt, dass der Tempel als Symbol der Beständigkeit der Dynastie zur Ehre Gottes gebaut wird.

Der Textbefund in LXX könnte andeuten, dass eine Spannung zwischen den Aussagen in V. 12b.13b und V. 16 bestehe: LXX bezieht die Verheißung in V. 16 nicht auf David sondern in Übereinstimmung mit V. 12b.13b auf dessen Nach-

324 A. Anderson versteht beide Begriffe als Hendiadyoin (vgl. A. ANDERSON, 2 Samuel, 123).

325 »Das voranstehende Prädikat im Waw-Perfekt bezieht sich formal nur auf den *byt*, logisch aber auf beide Subjekte, also Haus und Königsherrschaft.« (T.A. RUDNIG, König ohne Tempel, 436) – vgl. LXX: πιστωθήσεται.

326 Vgl. A. SCHENKER, Die Verheissung Natans, 187; auch D. BARTHÉLEMY, Critique textuelle de l’Ancien Testament, 246f. Zwar ist die Argumentation für eine Textemendation von לפניך zu לפני gemäß V. 26.29 begründbar (vgl. S. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 80) und durch den Ausfall des *waw* vor כסא im MT (vgl. LXX und MT von 1 Chr 17,14) erklärbar (vgl. P. KASARI, Nathan’s Promise, 25 Anm. 3). Dieses Argument lässt sich aber leicht entkräften, wenn man die Sprechsituation in V. 26.29 beachtet (vgl. auch V. 15). Zudem erklärt eine solche Textemendation nicht, warum לפני nur auf בית und ממלכה bezogen wäre, nicht aber auf כסא.

327 In diesem Zusammenhang stört auch nicht die doppelte Zuschreibung von עַד עוֹלָם sowohl in 16a als auch in 16b. Wie L. Eslinger zu Recht betont, darf in der Übersetzung dieses Ausdrucks keine moderne Ewigkeitsvorstellung eingetragen werden. Es handelt sich vielmehr um einen Ausdruck, der eine lange Zeit anzeigt (vgl. L. ESLINGER, House of God or House of David, 46–48).

folger (vgl. 1 Chr 17,14). Aus P. Kasaris Perspektive ist der Übergang von V. 15 zu V. 16 literarkritisch relevant:

»[T]he Masoretic Text (suffixes in 2<sup>nd</sup> m. sg.) still seems to be better, because the reading of the *Vorlage* of the Septuagint is best explained as an emendation of the literary-critical problems that exist in the background of the text. The aim was probably to correct the strange transition from Solomon back to David.«<sup>328</sup>

Der Übergang von V. 15 zu V. 16 ist jedoch nicht als literarkritischer Bruch zu beurteilen, sondern entspricht der Logik des Textes: (1.) David wird in V. 11b verheißen, dass Gott ihm ein(e) »Haus/Dynastie machen« wird und diese Verheißung wird in V. 16 für David aufgenommen und auf Dauer gestellt. (2.) V. 12–15 entfalten die Aussage in V. 11b und werden in V. 16 in Bezug auf David zusammengefasst. (3.) Mit V. 15 wird ausgesagt, dass dem Nachfolger Davids die Gnade nicht wie Saul entzogen werden wird, was in V. 15b als Aussage in Beziehung zu David gesetzt wird. Bereits in V. 15b ist das ePP auf David bezogen: Salomo wird die Gnade Gottes nicht entzogen, wie sie Saul entzogen wurde, den Gott aus dem Angesicht Davids entfernt hat. Wenn man den Thron der Königsherrschaft in V. 13b als den Thron David erkennt, schließt sich die Aussage in V. 16 logisch an – zumal das Gotteswort eine Verheißung an David darstellt (vgl. 1 Kön 2,33.45).<sup>329</sup> Wenn man V. 11b.16 nicht als Rahmung von V. 12–15 deutet und die Aussagen in V. 12b.13b nicht auf der Grundlage von V. 16 versteht, könnte eine Spannung im Text, zwischen dem Königtum des Nachfolgers (V. 12b) und dem Königtum Davids (V. 16a) angenommen werden – allerdings unterscheiden sich die Aussagen in V. 12b und V. 16b auch darin, dass im erstgenannten Vers keine Qualifizierung durch עַד עוֹלָם zu finden ist. Erst V. 13b schreibt dem Thron der Königsherrschaft Dauerhaftigkeit zu; der in V. 13b genannte Thron ist mit dem Davidsthron (V. 16b) zu identifizieren.<sup>330</sup>

V. 16 stellt die zusammenfassende Dynastieverheißung an David dar; durch den Nachfolger Davids (V. 12–15) wird David der Bestand seiner Dynastie und seines Königtums verheißen mit der Zusage, dass sein Thron und damit die

328 P. KASARI, Nathan's Promise, 25 Anm. 8.

329 T. Mettinger, der in einer früheren Studie die Originalität von V. 16 gemäß LXX vertreten hat, optiert nun für die MT-Fassung: »Solomon is subsumed under the Davidic dynasty, vv. 11 and 16.« (T.N. METTINGER, Cui Bono?, 208 Anm. 57); vgl. für die entgegengesetzte Beurteilung T.N. METTINGER, King and Messiah, 57–59.

330 Dieses zusammenhängende Verständnis könnte daran scheitern, dass gemäß V. 12b die Königsherrschaft bzw. das Königtum Salomos errichtet wird, während in V. 16a verheißen wird, dass das Königtum Davids auf Dauer befestigt wird. Dieses Problem ergibt sich jedoch nur, wenn V. 12b losgelöst von V. 12a gelesen wird, denn das Königtum des Nachfolgers besteht in dem Faktum, dass der neue König der Nachfahren und Nachfolger Davids ist. Das Fundament des Königtums des Nachfolgers ist das Königtum Davids.

dynastische Königswürde auf Dauer errichtet werden. V. 12–15 sind die Verheißungen, die in V. 16 bestätigt werden.

#### 2.2.2.2. V. 12a als Einleitung

V. 12a verdeutlicht einleitend den zeitlichen Rahmen in Abgrenzung zu V. 9b–11. Die Dynastie wird auf dem Grab Davids gegründet.<sup>331</sup> Insgesamt beinhaltet V. 12a drei Aussagen: (1.) David wird die ihm gebührende Zeit leben. Die Kombination ימים + מלא ist ein feststehender Ausdruck für die Vollendung eines Zeitraums.<sup>332</sup> In Ex 23,26 und Jes 65,20 steht dieser Ausdruck innerhalb einer Verheißung, die besagt, dass den Verheißungsempfängern ein langes Leben gewährt wird. Die Wendung verdeutlicht zudem, dass Gott die Länge des Lebens bestimmt. (2.) Davids Leben wird nicht gewaltsam beendet werden (vgl. שכב). Der Ausdruck שכב + Präposition + אבות findet sich mit David als Subjekt noch in 1 Kön 1,21; 2,10; 11,21 (vgl. auch Gen 47,30; Dtn 31,16).<sup>333</sup> (3.) Der Nachfahre wird nach Davids Tod errichtet. Dies verleiht aus der Perspektive von V. 11b her der Todesankündigung einen positiven Aspekt: Denn mit Davids Niederlegen (שכב) verbindet sich das Aufrichten (קום) des Samens Davids.

Inhaltlich schließen sich die Aussagen in V. 12b–13b und V. 14–15 direkt an V. 12a an. Das Niederlegen bzw. Sterben Davids führt zur Errichtung des Königtums des Nachfahrens (V. 12a → 12b) und der Tod des Vaters David führt dazu, dass Gott zu dem Nachfolger in ein Vater-Sohn-Verhältnis tritt (V. 12a → V. 14).

#### 2.2.2.3. V. 12b–13b: Vom Errichten und Festigen

Die Errichtung des Samens eröffnet bzw. leitet die in V. 12b–13b beschriebene Handlungsabfolge ein: (1.) Errichtung der Königsherrschaft des Nachfolgers (V. 12b); (2.) Tempelbau durch den Nachfahren (V. 13a); (3.) Errichtung der Königswürde für die Davididen durch Gott auf eine lange Zeit hin.

D. Murray hat V. 13a u. a. deshalb als sekundär eingestuft, da seiner Ansicht nach V. 13a die Handlungsautonomie Gottes unterminiert:

»Yet here in 13b Yahweh is giving a promise tit for tat, namely to uphold the throne of David's offspring as reward for the latter's building Yahweh a fixed temple. Yahweh thus

331 Es ist wahrscheinlich, dass textkritisch und aus Gründen der Syntax am Anfang von V. 12a ein יהיה ergänzt werden muss.

332 Vgl. Gen 25,24; 29,21; 50,3; Ex 7,25; 29,35; Lev 8,33; 12,4,5; Num 6,5,13; 1 Sam 18,26; Est 1,5; 2,12; Jer 25,34; Ez 5,2.

333 Stilistisch fällt jedoch auf, dass im Unterschied zu 1 Kön 1,21; 2,10; 11,21 die Präposition אף verwendet wird, statt des geläufigen על. Dies verändert den Sinn der Aussage jedoch nicht.

appears happily to be obliging himself to David's offspring in a way he has utterly repudiated in his dealings with David.«<sup>334</sup>

Er liest V. 12b–13b als Handlungsablauf in dem Sinne, dass die eine Handlung die andere voraussetzt. Der Nachfolger wird durch Gott zum König, deshalb baut er ihm einen Tempel und weil er den Tempel gebaut haben wird, wird Gott das davidische Königtum auf Dauer festigen.<sup>335</sup> Es ist unbestreitbar, dass in V. 12b eine Aussage über eine bestimmte Zeit gemacht wird. Es stellt sich aber die Frage, ob die Aussagen in V. 13a und V. 13b zeitlich jeweils nacheinander an V. 12b anschließen, ob V. 13a eine Zusage oder eine Bedingung darstellt und wie das Verhältnis der Aussagen zueinander zu definieren ist.

V. 13a setzt mit dem alleinstehenden Personalpronomen zu Anfang neu ein. Basis für diesen Neueinsatz ist die Aussage in V. 12b. Der Ermöglichungsgrund, dass »er«, der Nachfolger, den Tempel baut, ist Gott, der seine Königsmacht ermöglicht. V. 12b betont somit deutlich die Handlungsautonomie Gottes. Allerdings wird nun in V. 13a eine Handlung des Nachfolgers verheißen – wie steht diese im Verhältnis zum Handeln Gottes? Der Anschluss der Aussage in V. 13b ist durch das verwendete Waw offen. Der Beginn von V. 13b durch das Folgetempus legt eine zeitliche Aufeinanderfolge der Handlungen nahe. Daraus ergibt sich jedoch nicht notwendig ein konditionales Verhältnis der Aussagen im Sinne von »wenn ..., dann ...«. V. 13a bildet eine klare Aussage: »Er wird meinem Namen ein Haus bauen.« Dabei steht nicht die Willensfreiheit des Nachfolgers im Vordergrund, sondern die Zukünftigkeit der Aussage. Es ist jedoch nicht abzustreiten, dass zeitlich die Verwirklichung der Zusage des andauernden Bestands des Throns in V. 13b eine Folge des Tempelbaus ist. Die Aussage in V. 13a ist parallel zu V. 14a zu lesen. In beiden Sätzen, die parallel mit dem alleinstehenden Personalpronomen gefolgt von einer PK-Form beginnen, wird eine deutliche Zukunftsangabe gemacht – und es würde keinen Sinn ergeben, parallel in V. 14a zu lesen, dass Gott über sich aussagt: »Wenn ich ihm zum Vater werde, dann ...«. So wie V. 14a eine klare Zukunftsangabe ist, so trifft dies auch für V. 13a zu. Für die Aussage in V. 13a ist es keine Möglichkeit, dass der Nachfolger nicht den Tempel baut. Gott bestimmt den Nachfolger Davids dazu, dass er den Tempel bauen wird und schließt an diese Zusage, die Zusage des dauerhaften Dynastiebestandes an, wobei der dauerhafte Dynastiebestand eng an den Tempel als

334 D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 192f.

335 G. Hentschel macht in seiner Auslegung von V. 12b–15 die Zusagen in V. 13b–15 ebenso abhängig von der »Pflichterfüllung« des Tempelbaus: »Es wird zwar in den VV 13b–15 nicht ausdrücklich von Lohn oder Segen gesprochen. Aber es wird klargestellt, daß auf die Tat des Königs (V. 13a) der Herr mit seinen Heilstaten antworten wird (VV 13b–15).« (G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 39.

dessen Symbol gebunden wird – ohne eine menschliche Leistungsvoraussetzung zu sein. Die Souveränität Gottes zeigt sich auch in den Aussagen in V. 14–15.

#### 2.2.2.4. V. 14–15: Gottes väterliche Liebe für den Nachfolger

Als Leser von V. 12a herkommend ist es interessant zu beobachten, dass nach dem Tod Davids, Gott sich selbst in ein Vater-Verhältnis zum Sohn des verstorbenen Königs setzt (vgl. 1 Chr 22,10; 28,6).<sup>336</sup> Die Wendung ל + ה'יה verdeutlicht dabei, dass es sich nicht um ein physisches Abstammungsverhältnis handelt, sondern um ein »Rollenverhalten«. Die Wendung drückt nämlich ein »Zu-etwas-werden« bzw. »Sich-als-etwas-erweisen« aus.<sup>337</sup> Die Vorstellung des Vater-Sohn-Verhältnisses in V. 14a gehört fest zur jüdischen Königsideologie.<sup>338</sup> In der sogenannten Adoptionsformel in Ps 2,7 wird der König selbst durch Gott als Sohn bezeichnet und Ps 89,26–27 legt König David den Ausruf zu Gott in den Mund: »Mein Vater bist du!«. Ps 89,26–27 rezipiert zwar zweifelsfrei 2 Sam 7,14, überträgt zugleich aber das Vater-Sohn-Verhältnis, das in der Natanverheißung erst für den direkten Nachfolger Davids verheißt wird, auf David selbst. F.-L. Hossfeld versteht die Aussage von Ps 89,27–28 vor dem Hintergrund von Dtn 26,17f bzw. von altorientalischen paritätischen Vasallenverträgen.<sup>339</sup> Während sich aber in Dtn 26,17 klar definierte Bedingungen an die Bundesverpflichtungen knüpfen, werden diese in Ps 89 erst von den Nachfahren Davids explizit eingefordert, wie es der bedingten Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25(; 9,4–5) entspricht. Ps 89,27–38 stellen eine sehr kreative Verarbeitung von 2 Sam 7,12–16 dar:<sup>340</sup> Besonders auffallend sind die Übertragung der Verheißung

336 Vgl. D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 193.

337 Vgl. A. BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament*, 193f.

338 Vgl. für den altorientalischen Kontext das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen dem hethitischen König Suppiluliuma und seinem Vasallen Mattiwaaza: »I will take you to myself in sonship; I will stand by you with aid; upon the throne of your father I will set you – I will place myself under the command of his (suzerain's) service (?), and I will rule the land of Mittani.« – zitiert nach P. CALDERONE, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 55.

339 Vgl. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 593.

340 F.-L. Hossfeld versteht Ps 89,29–35 als eine Verarbeitung von 2 Sam 7,12–16: »Aus dem leiblichen Sohn Salomo aus 2 Sam 7 wird hier die lange Kette der Söhne der davidischen Dynastie. Die Bundeszusagen an Salomo dort werden hier auf den Dynastiegründer David fokussiert. Die Möglichkeit zur Verfehlung Salomos dort wird hier zu einem möglichen Scheitern am deuteronomistisch interpretierten Gesetz.« (F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 594). V. 29 ist die Zusage der andauernden Gnade und des bestehenden Bundes für David, womit die Zusage, dass die Gnade Gottes von Salomo nicht weichen wird, bereits auf David übertragen wird. Während dieser Aussage in Bezug auf Salomo jedoch mit einem Vergleich qualifiziert wird – Salomo wird nicht das Schicksal eines jähen Dynastieendes wie Saul erleiden (2 Sam 7,15) –, wird die Aussage absolut an David gegeben, womit 2 Sam 7,16 qualifizierend aufgenommen wird, wie aus Ps 89,30 deutlich wird. V. 30 verheißt eine beständige Dynastie und eine beständige Königsherrschaft. Die Söhne aus V. 31 sind es,

für den Nachfolger Davids auf David selbst (Vater-Sohn/Erstgeborener-Verhältnis – 2 Sam 7,14a und Ps 89,27f.); die umdeutende Übertragung von 2 Sam 7,14b auf die gesamte Nachkommenschaft Davids unter Einbeziehung der Gesetzesobservanz in Aufnahme der Bedingungen der Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25; vgl. 9,4); sowie die Zusage der bestehenden Gnade Gottes für den Nachfolger in 2 Sam 7,15a, die bezogen wird auf David in Ausdeutung von 2 Sam 7,16. F.-L. Hossfeld hat die Aussage der Umarbeitung der Natanverheißung prägnant zusammengefasst: »Der mit dem Dynastiegründer David geschlossene Bund besitzt gesetzliche Implikationen, die aber gegenüber den Verpflichtungen JHWHs auf Gnade und Treue zurücktreten.«<sup>341</sup> Diese Theologie beschreibt F.-L. Hossfeld als einen Wandel im Verständnis des Davidsbundes: »Der Vertragsbund mutiert unter der Hand zu einer Stiftung zugunsten der davidischen Dynastie.«<sup>342</sup> Allerdings muss kritisch angefragt werden, ob nicht 2 Sam 7,11b–16

die aus dem »Samen« Davids entstehen und auf dem Königsthron sitzen. V. 30 benennt die Inhalte des Bundes Gottes mit David, die in dem Fortbestand der Dynastie und der Königsherrschaft bestehen. Bewusst nimmt der Psalm den Begriff *דָּוִד* – nun als Kollektivbegriff – aus 2 Sam 7,12 auf und ersetzt damit den *בֵּית דָּוִד*-Begriff und übergeht so die Nachfolger-Passage aus 2 Sam 7,12–15. Die folgende Forderung nach der Gesetzesobservanz der Söhne Davids entspricht dem Duktus der bedingten Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5). Allerdings folgt auf die Nennung der Bedingungen in Ps 89 nicht die Unaufhörlichkeitsformel, sondern die für Davids Nachfolger in 2 Sam 7,14b genannte Strafandrohung. Der allgemeine Ausdruck *בְּהַעֲרֹתוֹ* wird durch die Forderung der Gesetzesobservanz ausgedeutet, womit die Bedingungen der Unaufhörlichkeitsformel in die Aussage von 2 Sam 7,14 einbezogen werden – nun jedoch nicht mehr nur bezogen auf den Nachfolger, sondern entsprechend 1 Kön 2,4; 8,25 auf alle Nachfahren Davids. M. Emmendorffer hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich dadurch auch das Gottesbild verändert: »Charakterisierte 2.Sam 7 den Gott Israels als *πατὴρ ὁμοιωγός*, der auf die Vergehen des Sohnes wie ein Vater mit »menschlichen« Erziehungspraktiken reagiert, so erscheint Jhwh in Ps 89 als der »strafende Vater, der das Vergehen (*פֶּשַׁע*) und die Sünde (*עֲוֹן*) heimsucht (*פָּקַד*).« (M. EMMENDORFFER, *Der ferne Gott*, 226). Besonders auffallend ist der Wechsel von *יָכַח* »züchtigen« in 2 Sam 7,14 zu *פָּקַד* »strafend verfolgen« in Ps 89,33. Dass Gott die Sünde strafend verfolgt (*פָּקַד עֲוֹן*), ist Bestandteil der Bekenntnisformel »der die Sünde der Väter strafend verfolgt an den Nachfahren bis in die dritte und vierte Generation« (Ex 20,5–6; 34,7; Dtn 5,9–10; vgl. auch Num 14,18), die ihre Fortsetzung hat im Bekenntnis der überbietenden Gnade, für diejenigen, die die Gebote halten (vgl. T. *ΒΕΙΠΙΟΛΑ*, Verheissung in der Krise, 61 f.). Die Abfolge der Gnadenaussage für David in Ps 89,29 und der Strafansagen für die Nachkommen in Ps 89,33 entspricht der Struktur dieser zweigliedrigen Bekenntnisformel. In Ps 89,29 drückt sich somit die klare Hoffnung aus, dass nach der Bestrafung der Sünden der davidischen Nachkommen (= Exil), Gott seine Gnade gegenüber David wieder erweisen wird (vgl. V. 34–38). V. 34 selbst ist eine Aufnahme von 2 Sam 7,15a und überträgt diese Aussage auf David, um in diesem Fall die Beständigkeit der Gnade für David gegenüber den Sünden seiner Nachkommen festzuhalten. Im Unterschied zu 2 Sam 7,15a findet sich in Ps 89,34 jedoch nicht *יָסִיר* sondern *יָפִיר*. Dieser Wortwechsel erklärt sich in der Härte der Aussage: *סָר* drückt ein Entfernen aus, während *פִּיר* Endgültigkeit in dem Sinne ausdrückt, dass etwas gebrochen, also hinfällig (Ez 17,19) bzw. zunichtegemacht wird (Ps 33,10).

341 F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 594.

342 F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 594.

schon dieses Verständnis des Davidsbundes zugrunde liegt: Sind Vertragsbund und Stiftung im Falle der Natanverheißung nicht eher ein komplementäres Begriffspaar?

M. Weinfeld hat mit seinem Vorschlag, die Natanverheißung im Sinne eines »land grant« als »promissory type [of covenant]«<sup>343</sup> zu verstehen, einen klaren Widerspruch zwischen der Natanverheißung und der bedingten Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5) postuliert.<sup>344</sup> Er weist darauf hin, dass solche »grants« trotz Vergehen der Folgegenerationen bestehen bleiben können. So verweist er u. a. auf folgenden Vertrag zwischen Hattušiliš III. und Ulmi-Tešup:

»After you, your son and grandson will possess it, nobody will take it away from them. If one of your descendants sins the king will prosecute him at his court. Then when he is found guilty ... if he deserves death he will die. But nobody will take away from the descendant of Ulmi-Tešup either his house or his land in order to give it to a descendant of somebody else.«<sup>345</sup>

M. Weinfeld verweist auf mehrere Texte, die eine solche über Generationen andauernde Zusage enthalten, die durch Vergehen der Nachfahren nicht aufgelöst werden kann. Angesichts dieser Paralleltexte versteht er die Aussage über das Vater-Sohn-Verhältnis in 2 Sam 7,14 »as the judicial basis for the gift of the eternal dynasty«<sup>346</sup> und verweist auf folgenden Paralleltext:

»(The great king) grasped me with [his ha]nd ... and said: when I will conquer the land of Mittani I shall not reject you, I shall make you my son, I will stand by (to help in war) and will make you sit on the throne of your father ... the word which comes out of his mouth will not turn back.«<sup>347</sup>

Dieser Text ist eine ausgezeichnete Parallele zu 2 Sam 7,14a. Er sagt allerdings nichts über den Fortbestand der Dynastie über den Sohn hinaus aus. Eine solche Bedeutung kann M. Weinfeld für 2 Sam 7,14 nur postulieren, indem er V. 14 als Aussage über alle Nachfolger Davids annimmt.<sup>348</sup> G. Knoppers hat ausführlich

343 »While the ›treaty‹ constitutes an obligation of the vassal to his master, the suzerain, the ›grant‹ constitutes an obligation of the master to his servant. ... Like the royal grants in the Ancient Near East so also the covenant with Abraham and David are gifts bestowed upon individuals who excelled in loyally serving their masters.« (M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 185). M. Weinfeld übersieht dabei, dass die Loyalität/Treue Davids erst in Bezug auf die konditionierten Aussagen in 1 Kön 2,4; 8,25, 9,4 eine Rolle spielt (vgl. aber 1 Kön 11,12–13.32.33.34.36). 2 Sam 7,5b–16 hingegen zeigen gerade ein »angespanntes Verhältnis« zwischen Gott und David in Bezug auf den Tempelbau.

344 »It was the Deuteronomist, the redactor of the Book of Kings, who put the promise of David under condition (I Kings II; 4, VIII, 25; IX, 4f).« (M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 195).

345 M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 189.

346 M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 190.

347 M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 191.

348 »What is meant in II Sam. VII, 14 is that when David's descendants sin they will be disci-



nachgewiesen, dass eine Parallelsetzung des altorientalischen »land grant« mit der Dynastieverheißung für David zu eng geführt ist, und dass »[i]n depicting YHWH's promise to David, biblical authors draw upon a variety of genres – legal, diplomatic, and mythological«<sup>349</sup>. Ein Hauptproblem des Vergleiches liegt vor allem darin, dass sich M. Weinfeld auf Texte bezieht, die sich mit dem Besitz von Land beschäftigen, 2 Sam 7,11b–16 aber eine Dynastieverheißung ist. Allerdings lässt sich aus seiner These eine grundlegende Perspektive gewinnen: Die »royal grant«-Texte zeigen die Denkmöglichkeit an, dass eine Zusage unabhängig vom Gesetzesgehorsam der Nachfahren bestehen kann, bzw. die Nachfahren für ihr eigenes Tun bestraft werden, ohne die Generationen-übergreifende Zusage zu verlieren.<sup>350</sup>

Die Formulierung in 2 Sam 7,14a entspricht der sogenannten Bundesformel »ich, euer Gott – ihr, mein Volk« (vgl. 2 Sam 7,24), aber sie bezieht sich hier nur auf das Verhältnis zwischen Gott und dem direkten Nachfolger Davids.<sup>351</sup> Das in V. 14a vorliegende Vater-Sohn-Verhältnis ist weisheitlich imprägniert, wie die Züchtigungsaussagen in V. 14b zeigen. Doch zeigt 2 Kön 16,7 innerhalb MT, dass die Bezeichnung als Sohn auch den Status eines Vasallen ausdrückt. Ps 2,7; 89,27 wiederum verdeutlichen, dass die Königsideologie auf einer Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und König beruht (vgl. SAA 9 2.5) – vgl. auch den Namen Abija »JHWH ist mein Vater« für Könige (1 Kön 14,31; 15,1.7f.).<sup>352</sup> Wie mit den Titeln עבד und נגיד für David das Verhältnis zwischen Untergebenem und Autorität zum Ausdruck kommt, so kann auch das Vater-Sohn-Verhältnis im altorientalischen Kontext verwendet werden, um z. B. die Beziehung zwischen einem König und einem Beamten anzuzeigen.<sup>353</sup> V. 14a ist Ausdruck einer gegenseitigen Verpflichtung, die jedoch nur für den direkten Nachfolger als Davididen ihre Wertigkeit hat. Diese gegenseitige Verpflichtung zeigt an, dass er

---

plined like rebellious sons by their father, but they will not be alienated.« (M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 193).

349 G. KNOPPERS, *Ancient Near Eastern Royal Grants*, 670; vgl. auch die Kritik von M. Avioz in M. AVIOZ, *Davidic Covenant*, 43–46 und vgl. die Parallelen, die P. Calderone zwischen 2 Sam 7,8–16 und hittitischen Suzeranität- und Vasallen-Verträgen aufzeigt (P. CALDERONE, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*).

350 Interessanterweise weist M. Weinfeld in Bezug auf den zitierten Vertrag zwischen Hattušiliš III. und Ulmi-Tešup selbst darauf hin, dass er als »something between a grant and a treaty« (M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 189 Anm. 38) verstanden werden kann.

351 Vgl. R. SMEND, *Die Bundesformel*, 3. Zur Bundesformel siehe auch die ausführliche Monographie von R. RENDTORFF, *Die »Bundesformel«*. Der Annahme von A. Rudnig, dass das Sohnverhältnis des Nachfahren Davids als »Sonderfall der Beziehung JHWHs zu seinem Volk [erscheint]«, kann nicht gefolgt werden (vgl. T.A. RUDNIG, *König ohne Tempel*, 440). Das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Israel und Gott wird in diesem Kontext nicht thematisiert.

352 Vgl. zu dem Namen: S. KREUZER, *Gott als Vater des Königs*, 431–434.

353 Vgl. F.C. FENSHAM, *Father and Son*, 124.

sich vergehen kann und er dafür bestraft wird. Die Strafe selbst wird jedoch als Erziehung ausgelegt (vgl. zu 1 Kön 11,39).

Über die inhaltliche Ausrichtung des Vater-Sohn-Verhältnisses gibt V. 14b Aufschluss. M. Pietsch sieht hier zu Recht den *padeia*-Gedanken ausformuliert<sup>354</sup>, der das als Bund zu verstehende Vater-Sohn-Verhältnis füllt.<sup>355</sup>

Der Infinitiv der Verbwurzel עוה, der durch ein iteratives כ eingeleitet wird, ist vom Autor bewusst gesetzt, da der Begriff keine spezifische Sünde (z. B. kultische Vergehen) beschreibt, sondern allgemein ein von der Erwartung abweichendes Handeln. Die Verbwurzel wird in 2 Sam 24,17; 1 Kön 8,47//2Chr 6,37 zwar im Zusammenhang mit חטא verwendet, doch ihre Bedeutung ist von חטא zu unterscheiden, wie 2 Sam 19,20 und Jer 9,4 verdeutlichen: Es handelt sich allgemein um ein falsches Handeln, das sich gegenüber einer (höheren) Person äußert. Vor allem in 2 Sam 19,20 wird dies deutlich, wenn Schimi seine Illoyalität gegenüber David mit עוה hif. ausdrückt. Dementsprechend folgt aus V. 14b: dass Davids direkter Nachfolger bestraft wird, wenn dieser sich nicht wie ein guter Sohn gegenüber Gott als seinem Vater verhält. Die Bestrafung ist dabei Ausdruck der väterlichen Liebe, die mit Blick auf den Alten Orient nicht als selbstverständlich angesehen werden kann, wie M. Weinfeld betont:

»One must say that this lenient approach towards rebellious sons was not the rule in familial relationship in the Ancient Near East. On the contrary, in most of the cases rebelliousness brought about the dissolution of sonship, be it a real son or an adopted.«<sup>356</sup>

Gott verkündet in V. 14b keine göttliche Bestrafung, sondern gibt für den Fall des Vergehens eine Strafe in menschlichen Maßen als Folge an, die nicht zur Verwerfung des Nachfahren Davids führt (vgl. V. 15).

Der Verfehlung ist in V. 14b die Verbwurzel יכה als Strafe zugeordnet. Sie drückt eine Handlung aus, die von der Zurückweisung bis zur Strafe reicht, je

354 Vgl. A. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, 210.

355 M. Pietsch versteht V. 14b jedoch als sekundäre Hinzufügung, wofür er zwei Argumente anführt: (1.) Die Perspektive der Bestrafung des Nachfahren Davids (bzw. in der Lektüre M. Pietsch der Davididen), überblickt nach seiner Ansicht bereits die gesamte Geschichtsdarstellung in 1 Sam – 2 Kön. (2.) »Nimmt man hinzu, dass der syntaktische Anschluß des Versteils etwas schwerfällig ist (שר + Inf.-cs. mit כ), liegt es nahe auch in V. 14b eine sekundäre Erweiterung des ursprünglichen Orakels anzunehmen.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 25). Das zweite und eigentlich literarkritisch-relevante Argument kann durch A. Böcklers Hinweis entkräftet werden, dass שר innerhalb der Protasis in kasuistischen Rechtssätzen durchaus anstelle von ע verwendet wird (vgl. Lev 4,22; Num 5,29; Dtn 11,27), worauf die folgende Apodosis (wie in 2 Sam 7,14b) durch ein Waw eingeleitet wird (vgl. A. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, 194). Das erste Argument von M. Pietsch ist durch eine Betrachtung der in V. 14b verwendeten Begriffe und ihrer Einordnung zu entkräften.

356 M. WEINFELD, The Covenant of Grant, 193.

nachdem, wie die Anklage lautet. Im weisheitlichen Kontext wird die Verbwurzel nicht nur verwendet, um die Zurechtweisung durch einen Weisen auszudrücken (vgl. z. B. Ps 141,5; Spr 9,8; 19,25; 28,23), sondern auch zur Bezeichnung der göttlichen *paideia* (Ps 94,10; Ijob 5,17; 22,4); und so heißt es analog zu 2 Sam 7,14 in Spr 3,12: »Denn den, den JHWH liebt, den weist er zurecht, er ist wie ein Vater dem Sohn zugetan.« Generell ist das Verhältnis Schüler-Weisheitslehrer dem Verhältnis Sohn-Vater gleichgeordnet (vgl. z. B. Spr 1,8; 3,12; 4,1; 6,20; 13,10 u. ö.), wie es sich in 2 Sam 7,14 auf Gott und den direkten Nachfolger Davids übertragen findet. In der Formulierung in 2 Sam 7,14 ist somit ein Liebesverhältnis ausgedrückt, das die Strafhandlung umfängt und die Strafhandlung selbst zum Akt der Liebe und Verantwortung werden lässt. So ist die Zurechtweisung mit dem שבט gemäß dem Buch der Sprichwörter eine notwendige pädagogische Maßnahme (vgl. Spr 10,13; 13,24; 22,15; 23,13; 26,3; 29,15). In diesem Sinne muss auch das zweite Substantiv נגע als Strafe im Sinne eines Schlages verstanden werden, mit dem Gott den Menschen trifft (vgl. Ps 89,33; vgl. auch Ex 11,1; Ps 38,12; 39,11; 91,10). Die primäre Bedeutung von נגע ist die Körperverletzung (Dtn 17,8; 21,5), die in 2 Sam 7,14b wie im Falle der Plage aus Ex 11,1 als Züchtigungsmittel eingesetzt wird. Die Art der Züchtigung geschieht nach Aussage von 2 Sam 7,14 auf eine menschliche Art und Weise. Gott verwendet nicht den שבט אלוה (vgl. Ijob 21,9), sondern einen שבט אנשים (vgl. נגעיי בני אדם): »Vers 14 meint nicht, dass die Strafe durch Menschen vollstreckt wird. Es ist also gerade kein »früher Ansatz biblischen Geschichtsdenkens«. Vielmehr ist Gott selbst der Strafende, der jedoch in »humaner« Art und Weise züchtigt wie Eltern ihr Kind«<sup>357</sup> – wie der Weisheitslehrer seinen Schüler züchtigt.

Im Kontext des Alten Orients wurde das Motiv des Vater-Sohn-Verhältnisses in vielerlei Bereichen verwendet. F. Fensham hat z. B. darauf aufmerksam gemacht, dass die Bezeichnung »Sohn« für einen Untergebenen von Königen in Bezug auf höhere Beamte sowie in Vasallenverträgen verwendet wurde.<sup>358</sup> Weiterführend und wichtig beim Vergleich von 2 Sam 7,11b–16 mit altorientalischen Quellen ist die Feststellung, dass sowohl die Bezeichnung »Sohn« als auch die Bezeichnung »Knecht« Titulierungen für Vasallen sind. So bezeichnet sich Ahas in 2 Kön 16,7 in Beziehung zu Tiglat-Peleser selbst als Sohn und als Knecht. Daraus wird ersichtlich, dass in 2 Sam 7,14 die Bezeichnung »Sohn« für den direkten Nachfahren Davids analog zur Bezeichnung Davids als Knecht und als Beamter zu verstehen ist.<sup>359</sup> Die Positionszuweisung an David in V. 5–11a setzt sich somit fort in der Verheißung für den direkten Nachfahren; sowohl in der

357 A. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, 195.

358 Vgl. F. C. FENSHAM, Father and Son. Er beschreibt V. 14 als Ausdruck einer »covenantal relationship« (S. 130).

359 F. Stolz beschreibt das Sohnverständnis passend als Statthalter-Gottes-Sein (vgl. F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 223).

Sohntitulierung als auch im Padeia-Gedanken. Damit ergibt sich eine doppelte Verhältnisbestimmung: »Wie hoch ein König sich über seinen Untertanen stehend wähnen mag – hoch über ihm steht Gott.«<sup>360</sup> Trotz der Zurechtweisung bleibt darüber hinaus ein besonderes, herausgehobenes Verhältnis bestehen, zu dem sich Gott in V. 15 verpflichtet, indem er seine חסד in keinem Fall von dem direkten Nachfolger Davids weichen lassen wird.

Das Strafmaß wird durch V. 15 begrenzt. Dem Nachfolger Davids wird nicht das Schicksal Sauls widerfahren; Gott wird seine Gnade nicht von dem Nachfolger Davids entfernen. Falls V. 15 sich auf 1 Sam 13,7b–13 bezieht, würde das bedeuten, dass das Königtum des Nachfolgers, selbst wenn er sich gegen Gott vergeht, trotzdem Bestand haben wird. Wenn sich die Aussage aus 2 Sam 7,15 auf 1 Sam 15,23 bezieht, würde es besagen, dass der Nachfolger selbst nach einer Verfehlung König bleibt (1 Kön 11,12). חסד ist offen in seiner Bedeutung und sollte in 2 Sam 7,15 mit »Wohlgefallen« übersetzt werden (Ps 66,20: חסד + סור). Die Aussage in 2 Sam 7,15 wird ausgedeutet durch das Entfernen Sauls durch Gott für David. Die Aussage in V. 15 ist somit, dass der Nachfolger Davids nicht von seinem Königtum zu Gunsten einer anderen Person und/oder Dynastie entfernt werden wird.<sup>361</sup> Der Inhalt der Zusage in V. 15 wird durch die Verheißungen in V. 16 gefüllt: Die Treue Gottes hält die Verheißungen in V. 16 selbst im Falle eines Vergehens des Nachfolgers aufrecht.

Gegen die These des sekundären Charakters von V. 15b<sup>362</sup> ist mit D. Murray auf die strukturelle Entsprechung zwischen V. 14 und V. 15 hinzuweisen<sup>363</sup>:

V. 14	V. 15	
אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן	וחסדי לא יסור ממנו	Positive Verheißung
אשר בהעותו	כאשר הסרתי מעם שאול	Negativer Impetus
והכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם	אשר הסרתי מלפניך	Explikation des Impetus

P. Kasari hingegen, der den sekundären Charakter von V. 15b vertritt, schreibt: »Verse 15b repeats in a slightly clumsy and keyword-like manner the main verb סור of V., 15a.«<sup>364</sup> So scheint schon der Chronist den Text ausgebessert zu haben, indem er bereits in V. 15a für das Verb die 1. Pers. Sg. verwendet (vgl. auch 2 Sam 7,15a LXX) und damit V. 15a an V. 15b angeschlossen. Das ePP von חסד in V. 15a sowie die Verbform in der 1. Pers. Sg. in V. 15b sind meiner Ansicht nach jedoch eng aufeinander abgestimmt und deuten auf die Sinnhaftigkeit des Wechsels von סור

360 W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 124.

361 Vielleicht bezieht sich V. 15b auf 1 Sam 18,12, wo ausgesagt wird, dass Gott von Saul gewichen war (סור).

362 Vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 127; G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel, 54f.; P. KASARI, Nathan's Promise, 27.

363 Vgl. L. ESLINGER, House of God or House of David, 60f.

364 P. KASARI, Nathan's Promise, 27.

in Qal zur Hifilform hin. V. 15a besagt, dass  $\text{קִוּי}$ , »the supportive power by which God maintains the family line on the throne«<sup>365</sup>, von Gott ausgeht und diese nicht vom direkten Nachfolger Davids weichen wird. Gott ist zwar, wie auch Ps 66,20 betont, derjenige, der über diese Gnade verfügt und sie Saul selbst entzogen hat, sie ist jedoch gemäß V. 15a dem Davididen nicht zu entziehen. Gott hat Saul, wie es V. 15b $\beta$  ausdrückt, nicht nur die Gnade entzogen, sondern ihn auch aus dem Gesichtsfeld Davids gezogen, verdeutlichend, dass die Gnade eng an die Person gebunden ist; nun jedoch wird sie als nicht mehr entziehbar erklärt, da Gott in eine neue Art der Verbindung zu einem König eintritt.<sup>366</sup> V. 14–15 verdeutlichen, dass der Gehorsam des Königs nicht aufgrund einer Obligation besteht, sondern aufgrund der wohlwollenden Verheißung bzw. des Wohlwollens Gottes. Allerdings muss innerhalb dieser wohlwollenden Verheißung das Verhalten des Nachfolgers Davids Normen entsprechen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Frage, wie die Verheißungen in V. 13b und V. 16 mit V. 14–15 zusammenhängen.

#### 2.2.2.5. V. 13b.16b: Welcher Thron hat Bestand?

V. 11b stellt auf einer Metaebene die Inhaltsangabe der Verheißungen in V. 12–16 dar. Die Verheißungen in Bezug auf den direkten Nachfolger Davids in V. 12–15 werden abschließend in V. 16 in einer direkten Verheißung betreffs David unter einem »wider ›generation‹ aspect«<sup>367</sup> zusammengefasst. Das Dynastiemotiv ( $\text{בֵּית}$ ) bildet den Rahmen um die Aussagen in V. 12–15. V. 11b beschreibt das Initialhandeln des »Machens« einer Dynastie, während V. 16 verkündet, dass dieser Dynastie auf Dauer Bestand verliehen wird. Neben der Dynastie wird in V. 16a auch über das Königtum Davids ausgesagt, dass ihm auf Dauer Bestand verliehen wird. Beide Aspekte werden in V. 16b unter dem Aspekt der dynastischen Königswürde im Symbol des Throns vereint, der als auf Dauer errichtet proklamiert wird. In V. 12b wird ausgesagt, dass Gott das Königtum des Nachfolgers errichten wird und gemäß V. 13b wird die dynastische Königswürde dieses Königtums auf

365 P.K. McCARTER, Samuel II, 208.

366 Es verwundert jedoch, dass textkritisch betrachtet, MT, die einzige Textversion ist, die Saul namentlich nennt. Die Auslassung in 1 Chr 17,13 erklärt sich aus dem Umstand, dass der saulidische Geschichtsabschnitt in der chronistischen Geschichtsdarstellung generell wenig beachtet wird und hier theologisch aus der Verheißung gestrichen wurde. Dies könnte von LXX übernommen worden sein. Mit S. Bar-Efrat ist für die Nennung Sauls darauf hinzuweisen, dass das Wort  $\text{סוּר}$  direkt auf 1 Sam 16 hinweist: »Die Wurzel  $\text{סוּר}$ , die in diesem Vers dreimal verwendet wird und einen Gegensatz zwischen der Beziehung des Herrn zum Sohn Davids und seiner Beziehung zu Saul schafft, ruft die Mitteilung in 1 Sam 16 in Erinnerung, wonach der ›Geist des HERRN von Saul gewichen ist ( $\text{סוּר}$ )«.« (S. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 80).

367 R. CARLSON, David, the chosen King, 123.

Dauer feststehen. Die Aussage in V. 13b steht in Beziehung mit dem in V. 14 entfalteten Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und dem Nachfolger Davids.

Strukturell stellt V. 13 durch das am Anfang stehende Personalpronomen einen Neueinsatz dar. V. 12 beschreibt den Tod und die daran anschließende Einsetzung des Samens Davids in sein Königtum. Der Nachfolger wird dem Herrn zu Ehren einen Tempel bauen und Gott wird den Thron des Königtums für den Nachfolger auf Dauer feststehen lassen (V. 13). Die Aussagen in V. 13 und V. 14 entsprechen sich chiasmisch: Er → Ich (V. 13) ↔ Ich → Er (V. 14a). Beide Aussagenszusammenhänge beginnen mit dem alleinstehenden Personalpronomen. Somit wird auch strukturell/syntaktisch der Tempelbau als Verheißung gekennzeichnet, die mit der Dynastie in Verbindung steht. Mit V. 14 beginnt die Beschreibung der »Bedingungen des Königtums«: Gott wird sich in ein Vater-Verhältnis zum Nachfolger Davids setzen und der Nachfolger wird in ein Sohn-Verhältnis zu Gott gestellt. V. 14 bestimmt die Beziehung zwischen dem Nachfolger Davids und Gott als ein Bundesverhältnis, das zwischen »a grant and a treaty«<sup>368</sup> oszilliert. Der allgemeinen Strafandrohung in V. 14b bei »Vergehen« folgt die Zusage in V. 15, dass den Nachfolger Davids nicht das Schicksal Sauls ereilen wird. Mit der Nennung Sauls in V. 15 ist die Thematik der dynastischen Königswürde angespielt, die sich in V. 13b–15 als Rahmenmotiv zeigt. Dies unterstreicht, dass die Aussage in V. 13b nicht in ihrem Bestand, sondern in ihrer Form der Verwirklichung dem Bundesverhältnis in V. 14 zugeordnet ist. Die in V. 14b angesprochene Bestrafung kann somit den in V. 13b verheißenen Thron betreffen, jedoch nicht die Zusage annullieren (vgl. V. 15). V. 14b–15 lassen offen, wie eine mögliche Bestrafung aussehen kann.

V. 12b.13b und 11b.16aα sind analog aufgebaut, indem sich jeweils die Errichtung von etwas verheißen und in einem zweiten Schritt dem Objekt andauernde Beständigkeit zusagen. Wenn man V. 11b als Überschrift von V. 12–15 ansieht, ergibt sich aus der Errichtung des Königtums des Nachfolgers Davids und dessen Königtumsthron die in V. 16aα verheißenene beständige Dynastie. Der Thron des Nachfolgers wird in V. 13b als »Thron seines Königtums« bezeichnet, der auf dem Thron Davids basiert (V. 16b). Der Thron ist das Symbol für die dynastische Königswürde, die sich aus der engen Verbindung zwischen Davidsdynastie und dem Königtum als Institution ergibt. In der Logik des Textes steht auch das verheißenene Königtum des Nachfolgers Davids in V. 12b auf der Basis des auf Dauer beständigen Königtums Davids (V. 16aβ; vgl. V. 12a).<sup>369</sup> Innerhalb der Natanverheißung findet sich somit die theologische Spannung,

368 Vgl. M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 189 Anm. 38.

369 Es ist auffällig, dass der Begriff מַמְלָכָה (V. 12b.13b.16a), die zeitliche Bestimmung עַד עוֹלָם (V. 13b.16a.b) und das Verb כִּן (V.12b.13b.16b) innerhalb der Natanverheißung jeweils dreimal vorliegen und in V. 16 kulminieren.

dass David selbst in V. 16 einerseits eine unbedingte Verheißung gemacht wird, die die Grundlage und Zusammenfassung der Verheißungen für den Nachfolger Davids sind und zugleich und andererseits wird das Verhältnis zwischen dem Nachfolger Davids und Gott als ein Bundesverhältnis beschrieben, das auch die Möglichkeit der Verfehlung des Nachfolgers Davids kennt und eine begrenzte Strafe entsprechend des Bundesverhältnisses beinhaltet. Der Text selbst macht keine Aussage über ein Bundesverhältnis zwischen den weiteren Nachfahren Davids und Gott, sondern setzt in V. 16 als Schlusspunkt der Verheißung eine bedingungslose Zusage.

Das Königtum des Nachfolgers Davids (V. 12b) basiert auf dem Königtum Davids (V. 16b), bzw.: Indem Gott den Nachfolger in seinem Königtum errichtet und seinem Thron auf Dauer Bestand verleiht, wird auch die Königsherrschaft und der Thron Davids auf Dauer errichtet. V. 16 ist keine zusätzliche Verheißung, sondern bildet die Grundlage für V. 12–15. Dass dem Nachfolger ein auf Dauer hin angelegter Thron über das Königtum verheißt wird (כסא ממלכתו עד עולם), ist in V. 16 in Bezug auf David aufgeschlüsselt in die vier Komponenten: Haus/Dynastie; Königtum; Thron; »auf Dauer«. <sup>370</sup> V. 12–15 geben den Modus an, in dem sich die Aussagen aus V. 16 verwirklichen.

Dass V. 16 die Ziel- und Grundaussage von V. 11b–16 darstellt, zeigt sich in der doppelten Qualifizierung der Verheißung durch עד עולם. V. 16 qualifiziert die Dynastie, das Königtum und zusammenfassend den Thron, ohne einen terminierten Gültigkeitszeitraum oder eine Bedingung zu nennen. Allerdings hat H. Steymans mit Blick auf den Anfang der Samuelbücher zu Recht darauf hingewiesen, dass in dem negativen Gotteswort gegen das Haus Eli (1 Sam 2,27–36) klargestellt wird, »daß etwas, was Jhwh ,ad-’ôlām verspricht, keineswegs »ewig« währt« <sup>371</sup>: Gott hebt hier eine Verheißung auf (חלילה לי), die er עד עולם ausgesprochen hat. Gott kann somit eine Zusage, die er mit עד עולם tätigt, zurücknehmen. Für H. Steymans bedeutet dies:

»Vom Beginn der Samuel Bücher an gelesen, kann man 2Sam 7 kaum anders verstehen, als ergehe auch hier die Verheißung unausgesprochen unter der Bedingung, daß sich ihre Empfänger würdig zeigen. Während David die Bewährung gelingt, versagt Salomo und verspielt die Königsherrschaft über Israel.« <sup>372</sup>

370 T. Rudnig vertritt die These, dass V. 13 gegenüber V. 16 eine sekundäre Einfügung ist: »Denn er führt die Begrifflichkeit von V.16a (Königsherrschaft) und V.16b (Thron) in dem Ausdruck *ks’mmkwtw* »Thron seiner Königsherrschaft« zusammen.« (T.A. RUDNIG, König ohne Tempel, 441).

371 U. STEYMANS, Psalm 89, 383. In 1 Sam 13,13f. ergeht das Urteil Gottes gegen Saul bereits vor der Verheißung einer andauernden (עד עולם) Königsherrschaft.

372 U. STEYMANS, Psalm 89, 385.

Dass das salomonische Königtum explizit unter Bedingungen steht bzw. die Bestrafung Salomos als Möglichkeit gegeben ist, ergibt sich explizit aus 2 Sam 7,14, wohingegen für David weder in V. 11b noch in V. 16 eine Bedingung angegeben wird. Der Text in 1 Sam 2,27–36 zeigt nicht nur an, dass eine עַד עוֹלָם-ausgesprochene Verheißung von Gott zurückgenommen werden kann, sondern er zeigt auch an, dass eine solche Verheißung aktiv von Gott selbst zurückgenommen wird: Das Haus Eli verschwindet nicht einfach in der Geschichte, sondern verliert seine Bedeutung aufgrund eines neuen Gotteswortes (vgl. 2 Sam 7,30; 1 Kön 2,27). Diese Überlegungen führen bereits zur Frage nach der Aufnahme und Verwirklichung der Dynastieverheißung in der Darstellung der Regierungszeit Salomos in 1 Kön 1–11 und ihrem Verhältnis zur Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 (siehe Kapitel 4. und 5.).

### 2.2.3. Natan zu David: V. 17

Mit 2 Sam 7,17 schließt der Erzähler die Natanverheißung ab und stellt den Propheten als getreuen Übermittler der Gottesworte dar. V. 17 fungiert zudem als eine klare Trennung zwischen dem Gotteswort und dem folgenden Gebet Davids.

### 2.2.4. Zusammenfassung

Mit 2 Sam 7,1–17 vollzieht sich der Wandel von David als Einzelgestalt zur Etablierung der Dynastie und von der Tempelbauabsicht Davids zur Gewissheit, dass der Tempel gebaut wird. Der Text schließt sich eng an 2 Sam 6 an und fügt sich synchron in das Ruhe-Verweissystem ein, das sich über Dtn 3,20 → Dtn 12,10 → Jos 21,43–45 → 2 Sam 7 → 1 Kön 8,56 erstreckt. Analog zu Dtn 3,20 wird in 2 Sam 7,1b eine individuelle Ruhe konstatiert, die in den Geschichtshorizont eingeordnet wird (V. 8b–11a). Der Geschichtshorizont wird entworfen als ein Verheißungshandeln an David zu dessen Lebzeiten (V. 9–11a), das zuläuft auf die Bestimmung des מְקוֹם, der in verdeckter Weise auf den Tempel hinweisen könnte, wodurch David trotz V. 5b–7 eng an den Bau des Tempels gebunden wird. Davids Tempelbauabsicht ist gemäß V. 1b berechtigt, jedoch zeigt Gott in seiner Rede einen Geschichtshorizont auf, der die Verheißung einer festen Dynastie dem Tempelbau überordnet. Gemäß dieser Sicht ist die Zeit für den Tempelbau zu Lebzeiten Davids noch nicht gekommen. Der Unterton des Aufrisses des Geschichtshorizonts ist deutlich als positiv-erzieherische Zurechtweisung Gottes gegenüber David gestaltet: David wird als Knecht und Beamter Gottes in Relation zu Gott verortet und Gott untergeordnet. David wird dadurch in seiner Bedeutung hervorgehoben und zugleich in seiner Bedeutung zurechtgewiesen (vgl.



auch das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und dem Nachfolger Davids). In der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 wird der König nicht als frei handelnde Person definiert. Diese Verortung Davids gegenüber Gott nur negativ zu lesen, würde dem Text jedoch nicht gerecht. Der Umstand, dass Gott den Tempelbau durch David zurückweist, geht Hand in Hand mit dem Erweis der Gunst Gottes gegenüber David, die unabhängig vom Tempel ist. Wenn man gemäß altorientalischen Vorstellungen annimmt, dass der Bau eines Tempels den Bestand der Dynastie sichert, lösen V. 5–7 in Verbindung mit V. 11b–16 diesen Konnex und verankern den Bestand der Dynastie in Gott selbst. So bildet der in V. 13a genannte Tempel nicht die Vorbedingung für die Festigkeit der Dynastie, sondern der Tempel stellt das Symbol der Festigkeit der göttlichen Verheißung dar.

Die grundlegende Dynastieverheißung, die die Lebzeiten Davids überschreitet, wird in V. 11b–16 gegeben. V. 11b präsentiert als metakommunikative Einleitung in performativer Rede Gott als Aktant und Garant der Verheißung. V. 12 verdeutlicht, dass mit Davids Tod und durch die Nachfolge seines Nachfahren auf dem Thron, das Haus Davids bzw. die Dynastie errichtet wird. Die Errichtung der Dynastie (V. 11b–16) wird geschichtlich entfaltet im Nachfolger Davids: Gott wird dem Nachfolger Davids seine Königsherrschaft errichten (V. 12b), die zum Tempelbau führt (V. 13a) als Symbol der Festigkeit des Throns Davids. Somit wird die Errichtung der Königswürde für die Davididen hin auf lange Zeit zu- und ausgesagt – grundgelegt in der Herrschaft Salomos, die auf dem Thron Davids beruht (V. 13b). Gottes Verheißung des Tempelbaus ist hierbei als Tempelbauauftrag bzw. -befehl zu lesen, der Gott selbst zum Tempelbauinitiator werden lässt. Dass Gott auch in Bezug auf den Nachfahren Davids eigentlicher Aktant, König und Herr, bleibt, verdeutlichen besonders V. 14–15. Der Tod Davids (V. 12a) wird dazu führen, dass Gott die erziehende und liebende Funktion eines Vaters für Davids Nachfolger übernimmt und diesen somit analog zur Funktion als Knecht und Beamter sich als Sohn unterordnet. David und der Sohn sind als Vasallen Gottes anzusehen – mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten. Gott selbst bindet sich in V. 14–15 an den Nachfahren Davids, indem er seine eigene Macht beschneidet, seine Bestrafungsmacht auf ein menschliches Maß begrenzt und sich mit seiner דבר an den Nachfahren Davids bindet. Allerdings darf der Bundescharakter der Aussage in V. 14 nicht nivelliert werden: Aus dem Vater-Sohn-Verhältnis entstehen gemäß V. 14b auch Verpflichtungen für den Nachfolger Davids. Analog zum Flutereignis in der Urgeschichte wird das gescheiterte Experiment des Königtums unter Saul geschichtlich abgetan und Gott umgreift die abzusehenden Fehlritte des Nachfolgers Davids innerhalb des Bundesverhältnisses mit einem positiven *paideia*-Gedanken. Daraus resultiert, dass der Gehorsam des Königs sich nicht auf eine Obligation richten muss, sondern auf der wohlwollenden Verheißung bzw. des zugesagten Wohlwollens Gottes aufzubauen ist. Gottes Dynastieverheißung ist

keiner Kondition unterworfen, sondern sie ist gemäß V. 11b–16 zuvorderst eine bedingungslose Zusage, die jedoch sehr wohl auch den Horizont der Beurteilung des Verhaltens des Nachfolgers Davids umfasst und den Horizont der Strafe beinhaltet – jedoch gemäß V. 14b–15 in einem begrenzten Rahmen. Es ist auffallend, dass für den Nachfolger Davids in V. 14b ein dem Vater-Sohn-Verhältnisses entsprechendes Handeln eingefordert wird. Die Zusagen an David in V. 16 hingegen werden nicht zum Handeln und Verhalten Davids in Verbindung gesetzt.<sup>373</sup>

V. 11b–16 entwerfen somit ein Geschichtsprogramm, das sich im Leben des Nachfolgers Davids verwirklichen wird/muss. Gemäß der biblischen Darstellung in 1 Kön 1–11 ist Salomo dieser verheißene Nachfolger Davids (vgl. 2 Sam 7,12a und 2 Sam 12). Aus dieser Perspektive ergibt sich die Frage, inwiefern sich diese Blaupause in 1 Kön 1–11 verwirklicht und wie 1 Kön 1–11 mit der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 verbunden sind. Um diesen Fragen nachzugehen, werden die Rückverweise auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 innerhalb von 1 Kön 1–11 im Folgenden näher untersucht (siehe Kapitel 4.).

---

373 »The omission of any direct reference to David's own conduct in Nathan's Oracle is striking!« (G. KNOPPERS, *David's Relation to Moses*, 99).



---

### 3. Was ist ein Rückverweis?

Innerhalb der Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 stellen 1 Kön 2,24; 5,19; 8,20 ausgewiesene Zitate aus 2 Sam 7,11b–16 dar, die den Verlauf der Salomo-Erzählungen an die Dynastieverheißung rückbinden (qualifiziert durch כאשר דבר mit Gott als Subjekt): Salomo stellt in 1 Kön 2,24 fest, dass Gott ihm eine Dynastie errichtet hat, wie es David verheißend wurde (vgl. 2 Sam 7,11b). In 1 Kön 5,19 bezieht sich Salomo in seiner Rede an Hiram auf die Tempelbauverheißung und initiiert damit den Tempelbau (vgl. 2 Sam 7,13a), den er in 1 Kön 8,19b durch die wiederholte Aufnahme von 2 Sam 7,13a entsprechend der Verheißung als abgeschlossen erklärt. Diese ausgewiesenen Zitate markieren innerhalb der Salomo-Erzählungen die Verwirklichung von 2 Sam 7,11b.13a. An den genannten Stellen zeigt sich eine bewusste Verarbeitung der Dynastieverheißung. Aufgrund dieser Beobachtungen macht R. Carlson auf die »foreshadowing technique« aufmerksam, die das Verhältnis der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) zu den Salomo-Erzählungen (1 Kön 1–11) charakterisiert. Er sieht 2 Sam 7,12b in Verbindung mit 1 Kön 1–2, 2 Sam 7,13a in Verbindung mit 1 Kön 3–8 und 2 Sam 7,14–16 in Verbindung mit 1 Kön 11.<sup>374</sup> Vor allem seine angenommenen Ver-

---

374 Der entsprechende Passus von A. Carlson lautet: »The dynastic promise in 7: 11b applies, as the final vignette in 1 Kings 2: 24 indicates, to Solomon; this individual aspect of the motif of *bayit* is completed in vv. 12–15. This takes place in a way highly reminiscent of the ›foreshadowing‹ technique of the Deuteronomic oracle in 1 Sam. 2: 27–36. V. 12 is related to the description of the death of David and the enthronement of Solomon in 1 Kings 1–2, concluding with the associative verse, ›So the kingdom was established in the hand of Solomon, 2: 46b (cf. 7: 12b, ›I will establish his kingdom.‹). It is significant that the *bayit* motif from 7:13 recurs first in 1 Kings 3: 1–3, and thus to some extent stretches throughout 1 Kings 3–8. Finally, 7: 14–15 contains the motif of ›iniquity‹ and ›chastisement‹ which foreshadow the narrative in 1 Kings 11. Here are described the ›stripes‹ inflicted upon the apostate Solomon by Hadad the Edomite, Rezon of Damascus and Jerobeam. But the promise given in 7: 15a (›My steadfast love shall not depart from him‹) holds: Jerobeam is not able to divide Solomon's kingdom, cf. 1 Kings 11:11–13, 31–35.« (R. CARLSON, David, the chosen King, 122f.) Sehr grobflächig verweist auch P. Kasari auf die Zusammenhänge zwischen 1 Kön 1–11 und der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16: »1 Kgs 1:1–3:15 and 8:1–9:9 are important, because the former passage tells how 2 Sam 7:11, 12, 13, 16 were fulfilled and the latter is a

bindungen von 2 Sam 7,13a mit 1 Kön 3–8 und von 2 Sam 7,14–16 mit 1 Kön 11 sind sehr grobschnittig und tentativ. Im Folgenden soll die Idee der »foreshadowing technique« aufgenommen und weitergedacht werden. 2 Sam 7,11b–16 stellt nicht nur eine Blaupause für die Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 dar. Die Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16 entfalten sich auch entlang der Zusagen der Dynastieverheißung. Es soll gezeigt werden, dass innerhalb von 1 Kön 1–11 ein Rückverweissystem vorliegt, dass die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 als Gerüst für die Salomo-Erzählungen ausweist. Um dies aufzuweisen, werden im Kapitel 4. die Textstellen, die innerhalb 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16 verweisen, herausgearbeitet und ausgelegt, bevor in Kapitel 5. der Zusammenhang der Rückverweise untereinander und zu 2 Sam 7,11b–16 näher untersucht werden kann.

Um das Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 zu untersuchen, ist es von grundlegender Bedeutung zu klären, was ein »Rückverweis« ist. Dies ist umso wichtiger, als ein kurzer Blick in die Monographien von W. Schniedewind, M. Pietsch, A. Avioz und P. Kasari zeigt, dass in unterschiedlichen Umfang Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 angenommen werden.

W. Schniedewind untersucht die dtr Passagen in 1 Kön 1–11 und sieht in 1 Kön 5,19 ein Zitat aus 2 Sam 7,13a und liest 1 Kön 5,16–19 als eine dtr Umdeutung der Ruhethematik aus 2 Sam 7,1–17 sowie eine Erklärung, warum David den Tempel nicht bauen konnte.<sup>375</sup> 1 Kön 8,15–21 betrachtet er als Neuformulierung von 2 Sam 7,1–17.<sup>376</sup> 1 Kön 8,25 deutet er als Konditionierung der Dynastieverheißung, die möglicherweise eine Auslegung von 2 Sam 7,14–15 darstelle.<sup>377</sup> Die נִרְיִ- Aussage in 1 Kön 11,36 »alludes to the Promise [2 Sam 7,8–16 – TMS] particularly in references to the preservice of the dynasty, or ›the lamp‹ of David,«<sup>378</sup>. Zudem verweise das Ahija-Orakel mit seiner Dynastieverheißung durch das Motiv בית נאמן in 1 Kön 11,38 auf 2 Sam 7,16a (נֶאֱמַן בֵּיתֶךָ) zurück. W. Schniedewind sieht somit 1 Kön 5,16–19; 8,15–21.25; 11,36.38 als Textstellen an, die auf eine unterschiedliche Art und Weise mit der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 verbunden sind.

Während sich W. Schniedewind in seiner Untersuchung nur auf die dtr Passagen in 1 Kön 1–11 konzentriert, betrachtet M. Pietsch 1 Kön 1–11 insgesamt. 1 Kön 2,4\*(.10).12.24a.45(.46b) stellen für ihn Rückverweise auf die Dynastieverheißung dar, »deren gemeinsame Funktion darin besteht, die Thron-

---

fulfilment of the discussion concerning the temple in 2 Sam 7:1–7, 13. 1 Kgs 5:15–32 prepares for the fulfilment of the building of the temple, quotes 2 Sam 7:13, ...» (P. KASARI, Nathan's Promise, 111).

375 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 85f.

376 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 87f.

377 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 109.

378 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 91.

besteigung Salomos als Erfüllung der göttlichen Verheißung an David und damit als dem Willen Jahwes gemäß zu charakterisieren.«<sup>379</sup> In 1 Kön 5,19; 8,19 erkennt er über das jeweilige Zitat aus 2 Sam 7,13a hinaus, die von ihm diachron herausgearbeitete individuell-salomonische Perspektive aus 2 Sam 7,12.<sup>380</sup> Die Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5 stellt für ihn einen klaren »Rückbezug«<sup>381</sup> zur Natansverheißung dar. Die Forderung nach Gesetzesgehorsam in 1 Kön 2,4aß; 8,25b; 9,4f. (vgl. auch 1 Kön 11,38\*) versteht M. Pietsch als redaktionelle Erweiterungen, die eine »konditionierte Adaption der Nathansverheißung«<sup>382</sup> darstellen. Die נִיר-Aussage in 1 Kön 11,36 aktualisiert ihm zufolge 2 Sam 7,16a, während er die למען דוד-Aussagen in 1 Kön 11,12.13 als indirekte Rückverweise auf die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 deutet.<sup>383</sup> Somit verweisen für ihn 1 Kön 2,4(10).12.24a.45(.46b); 5,19; 8,19.25; 9,4–5; 11,12.13.36 zurück auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16.

M. Avioz findet eine Vielzahl von Rückverweisen auf die Dynastieverheißung in 1 Kön 1–11: 1 Kön 1,21.35.37.47; 2,4.10.12.24.33.45.46; 3,6; 5,17.18.19; 8,16,17–19.24–25 (vgl. 1 Kön 2,3–4; 6,12–13; 9,4); 11,37.38.<sup>384</sup> Die Funktion dieser zahlreichen Rückverweise ist seiner Ansicht nach eine dreifache: (1.) Sie dienen der Darstellung der Kontinuität zwischen David und Salomo. (2.) Sie dienen der Kritik an Salomo. (3.) Sie erklären, warum David den Tempel nicht gebaut hat.<sup>385</sup>

P. Kasari untersucht ganz dem Anliegen der Göttinger Schule verpflichtet die verschiedenen Schichten in 1 Kön 1–11, die im Zusammenhang mit Rückverweisen auf die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 stehen. Sein besonderes Augenmerk liegt hierbei trotz anders dargelegter Zielsetzung eher auf den drei Schichten in 1 Kön 1–11 als auf den Rückverweisen. Dabei blickt P. Kasari auch auf größere Textzusammenhänge und schreibt bereits zu Anfang seines Kapitels zu 1 Kön 1–11: »1 Kgs 1:1–3:15 and 8:1–9:9 are important, because the former passage tells how 2 Sam 7:11, 12, 13, 16 were fulfilled and the later is a fulfillment of the discussion concerning the temple in 2 Sam 7:1–7, 13.«<sup>386</sup> Innerhalb dieser Textblöcke stellen für ihn 1 Kön 1,47.48; 2,4\*.24.33.45; 3,16 und 1 Kön 8,14–15.17–20.25\*; 9,5 Rückverweise auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 dar. Zusätzlich weist er auf das Zitat von 2 Sam 7,13a in 1 Kön 5,19 hin und schreibt: »1 Kgs 5,15–32 prepares for the fulfillment of the building of the temple, quotes

379 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 37.

380 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 34f.

381 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 39.

382 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 45.48.

383 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41 f.

384 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 71–104.

385 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 114–115; er ordnet die einzelnen Rückverweise jedoch nicht explizit diesen Funktionen zu.

386 P. KASARI, Nathan's Promise, 110.

2 Sam 7:13, and may give the reason why David failed to build it.«<sup>387</sup> 1 Kön 2,4; 3,14; 6,11–14; 11,38–39 wertet er ebenso als Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16, jedoch stellen diese Textstellen für ihn eine Konditionalisierung der Dynastieverheißung dar.

Die Tatsache, dass W. Schniedewind, M. Pietsch, M. Avioz und P. Kasari zum Teil verschiedene Textstellen als Rückverweise deuten, ergibt sich unter anderem aus dem Umstand, dass keiner dieser vier Exegeten klar benennt, was unter einem »Rückverweis« zu verstehen ist. Allein M. Avioz beschäftigt sich näher mit der Frage, was Kriterien zur Beurteilung einer Textstelle als Rückverweis sein könnten.

Der Begriff »Rückverweis« stellt eine Unterkategorie von Intertextualität dar. Der Begriff »Intertextualität« beschreibt, grob zusammengefasst, eine Kategorie unter die jegliche Verbindung von Texten untereinander fällt: »Intertextuality is a covering term for all the possible relations that can be established between texts.«<sup>388</sup> Es gibt zwei Arten von Intertextualität, die zu unterscheiden sind: »reader-oriented« und »author-oriented« Intertextualität.<sup>389</sup> Da im Fokus des folgenden Kapitels die Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 stehen, legt sich eine autorenzentrierte und damit diachron-reflektierte Perspektive auf intertextuelle Verweise nahe, die eben bei der Autorenintention ansetzt: »Allusion, as used by literary critics, does posit an earlier and a later text, so that the study of allusion necessarily involves a diachronic component.«<sup>390</sup> – ein Autor verarbeitet einen ihm vorliegenden Text bewusst in seinen eigenen Text bzw. setzt diesen »älteren« Text voraus. So klar die Unterscheidung auf definitorischer Ebene auch sein mag, die Grenze zwischen Intertextualität allgemein und einem Rückverweis sind schwimmend: Worin unterscheidet sich eine Verbindung zwischen zwei Texten, die durch den Leser, etwa aufgrund der literarischen Verwurzelung von zwei Texten oder Textabschnitten in einer gemeinsamen Kultur verwurzelt sind, hergestellt wird, von der intentionalen Aufnahme eines Textes durch einen Autor mit der Absicht auf den aufgenommenen Text zurückzuverweisen?

Der Begriff »Rückverweis« deckt ein weites literarisches Feld ab: Mit ihm werden sowohl Zitate als auch Interpretationen, Paraphrasen und Anspielungen abgedeckt, die sich je auf unterschiedliche Art und Weise auf den Verweistext beziehen können. Das größte hermeneutische Problem besteht darin, dass der

387 P. KASARI, Nathan's Promise, 110.

388 Vgl. P.D. QUINN-MISCALL, Biblical Narrative, 44.

389 G.D. MILLER, Intertextuality, 285.

390 B. SOMMER, Exegesis, Allusion and Intertextuality, 486. Weiter schreibt er zur Definition von Intertextualität: »Intertextuality, as most literary critics use the term, focuses on manifold linkages among texts or on connections between a text and a commonplace phrase from the cultural system in which the text exists.«

jeweilige Exeget als Leser durch die Sammlung von Argumenten selbst die Grenze zwischen allgemeiner Intertextualität und dem Aufweis eines Rückverweises zieht. M. Avioz ist sich dieses Problems bewusst und formuliert im Anschluss an G. Galil Kriterien, um zwischen einer vom Leser etablierten Intertextualität und einem vom Autor intendierten Rückverweis zu unterscheiden:

»thematic links (such as a prophecy and its fulfillment, a sin and its punishment); juxtaposition of passages and textual continuity; direct references to a specific narrative and its citation in various texts; stylistic and motif-related connections; an accumulation of unique shared languages.«<sup>391</sup>

Entsprechend dieser Kriterien entwickelt er drei Kategorien von Rückverweisen: (1.) Zitate (»direct references: a copy of the oracle in its entirety with limited changes«); (2.) Stichwortaufnahmen (»Locating keywords and motifs that appear in 2 Sam 7 and other texts«); (3.) indirekte Anspielungen (»indirect references«, z. B. למען דוד und ניר לדוד).<sup>392</sup>

Ohne Zweifel stellt ein direktes Zitat im Text den am einfachsten zu lokalisierenden Rückverweis dar: In 1 Kön 5,19b zitiert und interpretiert Salomo gegenüber Hiram den Text von 2 Sam 7,12–13. Das Zitat wird von Salomo mit einem direkten Verweis auf das Gotteswort (כִּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה – vgl. 2 Sam 7,4 [דִּבֶּר יְהוָה]), das zitiert wird (לֵאמֹר), eingeleitet. Das »Zitat« selbst stellt in 1 Kön 5,19bβ eine Interpretation von 2 Sam 7,12 verdeutlichend auf Salomo dar und in V. 19bγ ist eine Wiederholung der Worte aus 2 Sam 7,13a (הוּא יִבְנֶה בַּיִת לַשֵּׁמִי) gegeben. An 1 Kön 5,19b lässt sich exemplarisch der vielfältige Charakter von Rückverweisen verdeutlichen. Eine Möglichkeit eines Rückverweises ist das direkte Zitat, wie es in 1 Kön 5,19bγ vorliegt und als solches ausgewiesen ist. 1 Kön 5,19bβ zeigt jedoch, wie wenig eine Konzentration auf Leitwörter und -motive zielführend sein kann. Wörtlich werden hier nämlich nur אֲשֶׁר und כִּסֵּא aufgenommen. Der Rückverweis ist zugleich auch eine Interpretation. Der Nachfahre Davids, in 2 Sam 7,12 als זֶרַע bezeichnet, wird hier verdeutlicht als Sohn Davids (בֶּן) und das Errichten des Nachfahren Salomos in seinem Königtum wird im Angesicht von 1 Kön 1 durch das Sitzen auf dem Thron Davids angezeigt. 1 Kön 5,19bβ bezieht sich somit thematisch – vermittelt durch 1 Kön 1–2 – und nicht wörtlich zurück auf 2 Sam 7,12. Sich dieser Problematik bewusst seiend zeigt sich, dass Rückverweise nur durch die Zusammenführung von semantischen, kontextuellen, thematischen und funktionalen Argumenten als vom Autor intendiert erkannt werden können. Es ist daher keine poetische Übertreibung, wenn B. Sommer schreibt:

391 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 7.

392 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 9.



»In any one passage that may rely on an older text, the critic must weigh evidence including the number of shared terms and their distinctiveness, the presence of stylistic or thematic patterns that typify the author's allusions, and the likelihood that the author would allude to the alleged source. Weighing such evidence and hence identifying allusions constitutes an art, not a science, but the recognition that the study of literary history is no science should provoke neither surprise nor despair.«<sup>393</sup>

Stichwortaufnahmen oder Aufnahmen von Wendungen sind keine Kategorien von Rückverweisen, sondern bieten logisch einen Ansatzpunkt, um Rückverweise zu eruieren. Beispielhaft wird dies an 1 Kön 1,21 deutlich: M. Avioz verweist in einer Tabelle mit dem Untertitel »Allusions to the Nathan's Oracle in 1 Kings 1–2« auf 2 Sam 7,12a als in 1 Kön 1,21 aufgenommenen Text.<sup>394</sup> 2 Sam 7,12a stellt David einen natürlichen Tod in Aussicht, auf den die dynastische Machtübernahme des Nachfahren Davids folgen wird. M. Avioz weist darauf hin, dass sowohl in 2 Sam 7,12a als auch in 1 Kön 1,21 die Wendung שֶׁכַּב + עִמָּלְאֵת + אֲבוֹת verwendet wird. Die Aufnahme einer geprägten Wendung (שֶׁכַּב + עִמָּלְאֵת + אֲבוֹת) alleine kann jedoch noch kein Aufweis für einen Rückverweis sein.<sup>395</sup> Anders verhält es sich in 1 Kön 2,10–12: M. Avioz bemerkt zwar unter Verweis auf 2 Sam 7,12f.16, dass V. 12 »through the grouping of כֹּן (establish) and מַמְלָכָה (kingship)«<sup>396</sup> einen Rückverweis (»distinctive allusion«) auf 2 Sam 7 beinhaltet. Doch während er als Grundlagentext eine Textstrecke (2 Sam 7,12–13 – in Verbindung mit V. 16) bestimmt, bleibt er bei der verweisenden Textstelle auf der Ebene des Verses stehen. Allerdings stellt 1 Kön 2,10–12 geschichtlich und intertextuell genau den Zeitpunkt dar, den 2 Sam 7,12 verheißt: An den erzählten Tod Davids (וַיִּשְׁכַּב דָּוִד עִם אֲבֹתָיו – V. 10a) schließt sich nach der Begräbnisnotiz (V. 10b) und der Zusammenfassung der Regierungszeit Davids (V. 11), die Feststellung an, dass Salomo auf dem Thron Davids saß (וַיִּשְׁלַמָּה יֵשֶׁב עַל כִּסֵּא דָוִד אָבִיו – V. 12a) und dass sein Königtum sehr gefestigt war (וַתִּכַּן מַלְכוּתוֹ מְאֹד – V. 12b). Die Textstrecke in 1 Kön 2,10–12 übernimmt somit aus 2 Sam 7,12 die Formel für das Sterben Davids (שֶׁכַּב + אֲבוֹת) sowie die Errichtung der Herrschaft des Nachfahren Davids durch die Verbwurzel כֹּן und einem Substantiv aus der Wortwurzel מַלְךְ.<sup>397</sup>

393 B. SOMMER, *Exegesis, Allusion and Intertextuality*, 485f.

394 Vgl. M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 72.

395 שֶׁכַּב + עִמָּלְאֵת + אֲבוֹת ist in der Hebräischen Bibel keine untypische Wendung zum Ausdruck des Todes einer Person (vgl. Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 14,20 u. ö.). Im Vergleich von 2 Sam 7,12a und 1 Kön 1,21 ist auch darauf zu achten, dass in beiden Textstellen verschiedene Präpositionen verwendet werden, was einen direkten Rückverweis nochmal unwahrscheinlicher macht.

396 M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 73.

397 Ein Rückverweis auf 2 Sam 7,13b könnte auf der Wortebene zwar genauso denkbar sein, da hier neben der Verbwurzel כֹּן ebenso ein Substantiv aus der Wortwurzel מַלְךְ (ebenso wie in V. 12: מַמְלָכָה) verwendet wird. Allerdings ist 2 Sam 7,13b innerhalb der Verheißung nach dem

Ebenso ist 1 Kön 2,12 durch die Thematisierung des Davidsthrons, der durch einen Nachfahren Davids »besetzt« ist, mit 2 Sam 7,16b verbunden. 1 Kön 2,10 kann als Rückverweis auf 2 Sam 7,12a angesehen werden. 1 Kön 1,21 stellt hingegen nur in Verbindung mit 1 Kön 2,10 einen Rückverweis auf 2 Sam 7,12a dar.

Dieses Beispiel zeigt schlaglichtartig auf, welcher Weg zu beschreiten ist, um literarische Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11 aufzufinden. Die bloße Wiederkehr von Stichworten oder Wendungen reicht dazu nicht aus. Textstellen, die in 1 Kön 1–11 als Rückverweise auf einen Vers in 2 Sam 7,11b–16 in Frage kommen, müssen dementsprechend unter den Aspekten von Thematik, Aussage und Funktion des Verses beurteilt werden.<sup>398</sup> Die Annahme von Rückverweisen kann nicht bewiesen und in einigen Fällen auch nicht widerlegt werden – es kommt auf die Haltbarkeit der Argumente an, die im Folgenden entfaltet werden sollen. Stichwortaufnahmen bieten hierbei den empirischen Ausgangspunkt – aber sie bieten kein alleiniges Kriterium zur Annahme eines Rückverweises.

---

Tempelbau verortet, warum ein Bezug auf V. 13b nicht der Funktion dieses Verses entsprechen würde – auch wenn in V. 13b ebenso das Wort  $\text{סֶדֶק}$  verwendet wird.

398 M. Pietsch spricht in Bezug auf den Gegenstand seiner Untersuchung der Rezeptionsgeschichte von 2 Sam 7 davon, »daß nur solche Texte in die Untersuchung einbezogen werden, die sowohl formal als auch inhaltlich einen erkennbaren Rückbezug auf II Sam 7 enthalten (Zitat, Paraphrase, identifizierbare Anspielung).« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 2). Der inhaltliche Aspekt muss jedoch betont und ausdifferenziert werden.



---

## 4. Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11

Die Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 sind jener zusammenhängende Text, der sich am häufigsten auf die Verheißung in 2 Sam 7,11b–16 bezieht. Dieser Befund ist nicht verwunderlich, wenn man der These folgt, dass 2 Sam 7,11b–16 bzw. V. 12–15 die Blaupause für das Königtum Salomos darstellen. Auf synchroner Ebene kommt der Leser von 2 Sam 7 zu 1 Kön 1–11 und erwartet, dass nach Davids Tod, einer seiner direkten Nachfahren König wird, dieser den Tempel bauen wird, sein Königtum auf Dauer errichtet wird, er von Gott möglicherweise bei Verfehlung auch bestraft wird, aber die Gültigkeit der Verheißung bestehen bleiben wird. Diese Aussage entfaltet sich in 1 Kön 1–11 entlang der Rückverweise in 1 Kön 2,4.10.12b.24.33.45.46b; 5,19–20; 8,19–20.25(.44.48); 9,4–5; 11,36.38–39. Um dies aufzuzeigen werden im Folgenden 1 Kön 1–2 (siehe Abschnitt 4.1.); 1 Kön 5,15–32 (siehe Abschnitt 4.2.); 1 Kön 6,11–13 (siehe Abschnitt 4.3.); 1 Kön 8 (siehe Abschnitt 4.4.); 1 Kön 9,1–6 (siehe Abschnitt 4.5.) und 1 Kön 11 (siehe Abschnitt 4.6.) näher untersucht. Die Auswahl der Textabschnitte und die Begründung für die Annahme des/der Rückverweise innerhalb der Textabschnitte werden in den jeweiligen Abschnitten gegeben.

### 4.1. 1 Kön 1–2

Mit 1 Kön 1–2 ist der Leser an dem Punkt angekommen, an dem sich 2 Sam 7,12 verwirklicht. Die Erzählung beginnt in 1 Kön 1,1 mit der Aussage, dass König David in die Jahre gekommen ist. Die Wendung זקן בא בימים zeigt zweierlei an: 1.) den nahestehenden Tod einer Person; 2.) die Notwendigkeit einer Nachfolgeregelung.<sup>399</sup> Davids Gesundheitszustand und sein bevorstehender Tod sind die

---

<sup>399</sup> In Jos 13,1, 23,1 wird mit dieser Wendung der nahestehende Tod Josuas angezeigt. Josua erkennt, dass er alt und hochbetagt ist (אני זקנתי באתי בימים, Jos 23,2) und regelt daher sozusagen seine Nachlassenschaften: Er verpflichtet Israel auf das Gesetz Gottes als Ordnung und Maßstab nach seinem Tod. In Gen 18,11 wird Abraham, obwohl er schon alt und

Grundvoraussetzung für die in 1 Kön 1 erzählte Thronnachfolgekrise.<sup>400</sup> Sowohl die erzählte Thronnachfolgekrise als auch das Testament (1 Kön 2,1–9) laufen auf die Todesnotiz in 1 Kön 2,10 zu.<sup>401</sup> Die Nachfolgeregelung und die Etablierung des Nachfolgers enden gemäß der Darstellung in MT mit der Aussage in 1 Kön 2,46b, dass das Königtum fest in Salomos Hand lag (וְהַמַּמְלָכָה נִגְוָה בְיַד שְׁלֹמֹה).

Dass es in 1 Kön 1–2 Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 gibt, ist in der Forschung unbestritten. Allerdings fällt bei einem kurzen Blick allein in die jüngere Literatur auf, dass in sehr verschiedenem Umfang die Verbindung zwischen 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 1–2 gesehen wird. Nach M. Avioz durchziehen Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 die ersten beiden Kapitel der Königebücher: 1 Kön 1,21.35.37.47; 2.4.12.24.33.45.46.<sup>402</sup> Die diachron-reflektierten Untersuchungen von M. Pietsch und P. Kasari hingegen entwerfen ein anderes Bild. M. Pietsch findet in 1 Kön 1 keinerlei Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16. Für ihn lassen sich nur in 1 Kön 2,4\*(10).12.24a.45.(46b) Rückverweise annehmen, die zudem aus seiner Sicht sämtlich sekundär in die Erzählung hineingearbeitet wurden.<sup>403</sup> P. Kasari, der wie M. Pietsch vom diachronen

---

hochbetagt war (זָקֵן בֶּאֱבִימִים) ein Sohn als Nachfolger verheißen, für den er in Gen 24,1 kurz vor seinem Tod (זָקֵן בֶּאֱבִימִים) zur Absicherung des Familienfortbestands die Verheiratung organisiert (Gen 24,1).

- 400 Der Gesundheitszustand Davids wird in 1 Kön 2,1 durch וַיִּקְרַבוּ יָמֵי דָוִד לָמוֹת dramatisiert ausgedrückt. Dieser Vers schließt durch die verwendete wa-yiqtol-Form direkt an 1 Kön 1,53 an und gibt sich somit als direkte Fortsetzung der Erzählung zu erkennen. Der Sterbeprozess, der sich in V. 1–4 (vgl. V. 15) als unumkehrbar präsentiert, wird in 1 Kön 2,1a klar ausgesprochen. Die Kombination von מוֹת + יוֹם + קָרַב gehört zum festen terminologischen Repertoire von Testamenten (vgl. Gen 47,29; Dtn 31,14). Nach dieser Redeeinleitung beginnt in V. 2 das Testament Davids (V. 2–9), das im ersten Satz ebenso den nahestehenden Tod thematisiert (vgl. Jos 23,14).
- 401 Dass die in 1 Kön 1 erzählte Krise auf dem bevorstehenden Tod Davids beruht, wird in den Worten Batschas in 1 Kön 1,21 deutlich. Dazu verwendet sie dieselbe Formulierung wie die Todesnotiz in 1 Kön 2,10: עַם אֲבִיבִי + שָׁכַב. Batscha thematisiert hier am Ende ihrer Rede zu David (V. 17–21) bewusst seinen bevorstehenden Tod, der in 1 Kön 2,10 berichtet wird, und stuft ihn im Angesicht der Ereignisse um Adonija (V. 5–10) als Gefahr für sich und für Salomo ein.
- 402 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 72. Im Folgenden wird G. Gakuru nicht aufgeführt, da er sich nicht mit den Rückverweisen auseinandersetzt, sondern nur die theologische Interpretation von 2 Sam 7, 11b–16 als bedingte oder unbedingte Zusage aufnimmt, ohne die Aufnahme von 2 Sam 7,11b–16 insgesamt zu betrachten; vgl. G. GAKURU, An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle, 133–156.
- 403 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 37f. Die Problematik der Bestimmung, was ein Rückverweis darstellt, wird hier besonders deutlich. In der Aufzählung der Rückverweise setzt M. Pietsch 1 Kön 2,10 (die Todesnotiz Davids) in Klammern und zeigt an, dass es sich nur bedingt um einen Rückverweis handle. Eine Seite später schreibt er jedoch: »V10 berichtet in knappen Worten den Tod des Königs David und nennt seinen Begräbnisort. Dabei entspricht die Todesnotiz fast wörtlich II Sam 7,12a<sub>2</sub>.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 38; vgl. 37). In Bezug auf V. 46b äußert er zwar die Vermutung, dass dieser Vers den »Abschluss einer älteren Fassung der Erzählung« darstellt, er ist jedoch der An-

Modell von T. Veijola<sup>404</sup> ausgeht, verortet alle Rückverweise ebenso sekundär bzw. tertiär. Jedoch stellen für ihn in 1 Kön 1–2 nur 1 Kön 1,47–48; 2,24.33.45 Rückverweise dar. Zwar verweist er auch auf 1 Kön 2,4, unterscheidet diesen Rückverweis aufgrund seiner »conditionalised form« qualitativ jedoch deutlich von den anderen Rückverweisen.<sup>405</sup> Seiner Meinung nach liegt in 1 Kön 2,4 »a conditionalised form of Nathan's Promise«<sup>406</sup> vor bzw. nach N. Lohfink: »eine Neuformulierung des Natan-Orakels«<sup>407</sup>. R. Nelson vertritt gar die Position, dass es sich in 1 Kön 2,4 um ein nachgetragenes Orakel an David handelt, das von der Natanverheißung zu unterscheiden ist.<sup>408</sup> Die Frage nach dem Verhältnis von 1 Kön 2,4 zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 ragt über die Beschäftigung mit 1 Kön 1–2 hinaus, da 1 Kön 2,4b (die sogenannte Unaufhörlichkeitsformel) bzw. 1 Kön 2,4aβγ.b (die bedingte Unaufhörlichkeitsformel) in variierender Form nochmals in 1 Kön 8,25 und 1 Kön 9,4–5 dem Leser begegnet. Der Frage nach der Beziehung der bedingten Unaufhörlichkeitsformel zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 wird nach den Analysen von 1 Kön 8,25 und 9,4–5 näher nachzugehen sein (siehe Kapitel 5.).

Für das folgende Kapitel legt sich folgendes Vorgehen nahe: Ausgehend vom Textbestand von 2 Sam 7,11b–16 werden Rückverweise auf diesen Text in 1 Kön 1–2 gesucht. Der Charakter der bestimmten Textstellen als Rückverweise wird begründet werden und für jeden einzelnen Rückverweis wird die synchrone und diachrone Stellung innerhalb 1 Kön 1–2 untersucht werden. Abschließend wird der Frage nachgegangen, welches Bild des Königtum Davids und Salomos sich in 1 Kön 1–2 durch die Rückverweise und die generelle Darstellung ergibt.

#### 4.1.1. Rückverweise in 1 Kön 1–2 auf 2 Sam 7,11b–16

Ein erster Indikator, um einer Textstelle die Qualität eines Rückverweises auf 2 Sam 7,11b–16 zuschreiben zu können, ist die Verwendung gleicher Worte innerhalb von beiden Texten. 1 Kön 1–2 und 2 Sam 7,11b–16 teilen folgendes Vokabular miteinander:

---

sicht, dass dieser Teilvers »kein[en] unmittelbaren Rückbezug auf die Nathanverheißung« gibt (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 37 Anm. 200), obwohl wie in 2 Sam 7,12b die Wortwurzel כן und das Substantiv ממלכה verwendet werden – und dies im Kontext des geschichtlich verheißenen Ereignisses.

404 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 16–26.

405 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 193.

406 P. KASARI, Nathan's Promise, 193.

407 N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 28.

408 Vgl. R. NELSON, The double Redaction, 102.

- 1.) בית im Sinne von Dynastie, wie in 2 Sam 7,11b.16a: 1 Kön 2,24.31.33.
  - a.) eine Dynastie (בית) machen (עשה), wie in 2 Sam 7,11b: 1 Kön 2,24.
- 2.) ימים im Sinne von Lebenstagen, wie in 2 Sam 7,12a: 1 Kön 1,1; 2,1.11.
- 3.) אבות + עמלאת + שכב im Sinne von Sterben, wie in 2 Sam 7,12a: 1 Kön 1,21; 2,10.
- 4.) קום im Sinne von etw. oder jmd. errichten, wie in 2 Sam 7,12b: 1 Kön 2,4.
- 5.) זרע im Sinne von Samen, wie in 2 Sam 7,12b: 1 Kön 2,33.
- 6.) כון im Sinne von etw. errichten, wie in 2 Sam 7,12b: 1 Kön 2,12.24.45.46.
  - a.) eine Königsherrschaft (ממלכה) errichten (כון) wie in 2 Sam 7,12b.16a: 1 Kön 2,46.
  - b.) einen Thron (כסא) errichten bzw. errichtet lassen sein (כון) für eine lange Zeit (עד עולם), wie in 2 Sam 7,16b: 1 Kön 2,45.
- 7.) כסא im Sinne von Thron, wie in 2 Sam 7,13b.16b: 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.33.35.37.46.47.48; 2,4.12.19.24.44.45.
- 8.) עד עולם im Sinne einer langen Zeit, wie in 2 Sam 7,13b.16a.b: 1 Kön 2,33b.45.
- 9.) חסד im Sinne von Gnade, wie in 2 Sam 7,15a: 1 Kön 2,7.

Die bloße Aufnahme von bestimmten, durchaus sehr gängigen Substantiven wie z. B. כסא und חסד oder einem Verb wie קום kann jedoch kein hinreichendes Argument bieten, um begründen zu können, welche Textstellen in 1 Kön 1–2 einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 darstellen. Eine andere qualitative Stufe stellen jedoch Aufnahmen von Wendungen oder gar Zitate dar, wie dies in 1 Kön 2,10.24.45.46b der Fall ist. Im Falle von V. 10.46b zeigt sich ein enger inhaltlicher Bezug zwischen dem Verheißungstext und dem geschichtlichen Moment, indem sich die Verheißung erfüllt: Wie 2 Sam 7,12a handelt 1 Kön 2,10 von Davids Tod und wie 2 Sam 7,12b handelt 1 Kön 2,46b von der Errichtung der Herrschaft des Thronnachfolgers Davids. In diesen Versen liegt somit ein sicherer Ausgangspunkt für die weitere Analyse.<sup>409</sup>

#### 4.1.1.1. 1 Kön 2,10.46b

2 Sam 7,12a und 1 Kön 2,10 stehen als Verheißung und Erfüllung in direktem Verhältnis zueinander. Zwar beruht die Verbindung auf einem sehr verbreiteten und typischen Ausdruck: שכב + עמלאת אבות<sup>410</sup>.<sup>411</sup> Jedoch lässt sich durch die Betrachtung der Funktion von 1 Kön 2,10 innerhalb von 1 Kön 1–2 nachweisen, dass

409 V. 24.45 werden an einer anderen Stelle separat behandelt: siehe Abschnitt 4.1.1.3.1. und 4.1.1.3.3.

410 Die Unterschiedlichkeit der verwendeten Präposition scheint keine größere Bedeutung zu haben. Vielmehr lässt sich vermuten, dass der Unterschied durch eine sprachliche Adaption des Autors von 1 Kön 1–2 zu erklären ist (vgl. 1 Kön 1,21).

411 Die Wendung ימים + מלא aus 2 Sam 7,12a findet sich in 1 Kön 1–2 nicht. Eng verbunden mit dieser Wendung findet aber sich in 1 Kön 2,1 die Aussage: ויקרבו ימי דוד למות.

es sich in Verbindung mit 1 Kön 2,10.12.46b (siehe auch 1 Kön 1,1.21; 2,1) um einen intentionalen Rückverweis auf 2 Sam 7,12 handelt. V. 10.46b bilden dabei die Grundelemente.

Mit der Aussage von 1 Kön 2,10 endet die Sterbe-geschichte Davids, die das Grundgerüst der Erzählung von 1 Kön 1,1 bis 1 Kön 2,10 bildet.<sup>412</sup> 1 Kön 1,1 leitet den Tod, bzw. das Ende, Davids ein, dass in 1 Kön 2,10 berichtet wird.

In 1 Kön 1,1–4 wird der bedrohliche Gesundheitszustand Davids thematisiert, der deutlich als unumkehrbar beschrieben wird. Die Wendung זָקֵן בָּא בִּימָיִם, die das hohe Alter Davids nahe dem Tod anzeigt, wird in V. 1 von der Aussage וְזָקֵן בָּא בִּימָיִם וְלֹא יָחַם לוֹ gefolgt,<sup>413</sup> die den schlechten Gesundheitszustand Davids explizit aufzeigt. David fehlt die Wärme im Körper, Ausdruck für Lebenskraft und -energie (vgl. 2 Kön 4,43). Um die Wärme bzw. Lebenskraft in den Körper Davids zurückzubringen, wird dem König Abischag als Pflegerin<sup>414</sup> und Therapie<sup>415</sup> zugeführt (V. 2b; vgl. Josephus, JA 7.343). Der

412 In 1 Kön 1,1 bietet sich dem Leser ein völlig neues Davidbild: In 2 Sam 20 schlägt David mithilfe von Joab den Aufstand Schebas nieder. In 2 Sam 23 spricht David zwar seine »letzten Worte« (2 Sam 23,1), allerdings ist er auch in 2 Sam 24 noch der aktive und agierende König, der einen Altar baut und dort Brand- und Heilsopfer darbringt (2 Sam 24,25). Das Davidbild von 1 Kön 1,1 und dessen Entfaltung in V. 2–4 hingegen bietet einen Einschnitt in der Darstellung: »Mit flüchtigen Strichen entwirft die Einleitung (1,1–4) ein Bild des greisen David, das zum richtigen Verständnis der folgenden Handlung unbedingt notwendig ist und keineswegs als eine gleichgültige Mitteilung betrachtet werden darf. Der altersschwache König ist körperlich zusammengebrochen und verläßt das Lager nicht mehr (1,47).« (Grefßmann [2]1921), Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, 191; vgl. auch G. JONES, I Kings, 88).

413 Nach Meinung von M. Cogan drückt die verwendete Imperfektform den wiederholten Versuch aus, König David durch Decken zu beleben (vgl. M. COGAN, I Kings, 156), was die Lage zusätzlich dramatisieren würde.

414 Nach M. J. Mulder drückt der Begriff סִכְנָה nicht nur das Amt einer »Pflegerin« aus, sondern bedeutet »agent or deputy« (M. J. MULDER, I Kings, 34). M. Häußl kommt in ihrer Untersuchung zur Etymologie des Wortes zu dem Ergebnis, dass der Ausdruck »wahrscheinlich ein Verwaltungsamt von Frauen am Königshof bezeichnet« (M. HÄUSSL, Abischag und Batscheba, 240–242). LXX<sup>LUC</sup> hingegen übersetzt סִכְנָה in V. 2 mit θάλπουσα als Akt des »Hegens und Pflegens« (vgl. auch V. 4). M. Cogan schreibt dementsprechend zu MT: »Her [Abischags – TMS] duties were confined to nursing the failing king« (M. COGAN, I Kings, 156; vgl. V. 15). Die genaue Betrachtung der Verwendung der Wurzel סָכַן weist einerseits in der maskulinen Partizipform in Jes 22,15 auf die Bedeutung »vorstehen/verwalten« hin. Andererseits wird das Verb im Buch Ijob mehrfach im Sinne von »nützlich sein« verwendet (Ijob 15,3; 22,2; 34,9; 35,3). Angesichts dieses Befundes ist es, ohne Vorannahmen machen zu müssen, sinnvoll die Aussage וְהָיָה לָהּ סִכְנָה folgendermaßen zu übersetzen: »Und sie sei für ihn ein Nutzen«, d. h., sie ist eine Pflegerin zur Verbesserung seiner Gesundheit.

415 Der Ausdruck בְּחִיקָה וְשָׁכַב wird von Exegeten gerne direkt sexuell verstanden. So schreibt etwa V. Fritz: »Die Wendung »an seinem Schoß liegen« ist eine euphemistische Umschreibung für den Beischlaf.« (V. FRITZ, Das erste Buch der Könige, 20). Allerdings wird der Ausdruck חִיקָה + שָׁכַב in der Hebräischen Bibel außer in 1 Kön 1,2 nur dreimal verwendet (2 Sam 12,3; 1 Kön 3,20; Mi 7,5). In allen drei Stellen ist es primär ein Ausdruck der nicht sexuell konnotierten Nähe. Übertragen bedeutet חִיקָה + שָׁכַב somit Nähe und Schutz, was im Kontext von 1 Kön 1 vielleicht andeuten kann,



Erfolg der Therapie wird in V. 4 jedoch nicht konstatiert. V. 4 sagt nicht aus, ob die Therapie eine Linderung der Beschwerden herbeigeführt hat oder nicht.<sup>416</sup> Dementsprechend wird der Gesundheitszustand in 1 Kön 2,1 durch *וַיִּקְרַבוּ יָמָיו לְמוֹת* dramatisiert ausgedrückt. Der Sterbeprozess, der sich in V. 1–4 (vgl. V. 15) als unumkehrbar präsentiert, wird in 1 Kön 2,1a klar ausgesprochen. Die Kombination von *יָוֵם + מוֹת* gehört zum festen terminologischen Repertoire von Testamenten (vgl. Gen 47,29; Dtn 31,14).<sup>417</sup> Nach dieser Redeeinleitung beginnt in V. 2 das Testament Davids (V. 2–9), das im ersten Satz ebenso den nahestehenden Tod thematisiert (vgl. Jos 23,14).

1 Kön 1–2 beschreiben den Weg vom »kranken David« (1 Kön 1,1) zu Salomo, der das Königtum fest in der Hand hat (1 Kön 2,46b). Im Aufbau des Kapitels stellt V. 10 zusammen mit V. 11–12 einen strukturellen Brückenkopf dar. Vor dem Hintergrund der Sterbgeschichte Davids (1 Kön 1,1–4; 2,1) entfaltet sich in V. 5–10 der Machtanspruch Adonijas, auf den Natan und Batseba reagieren, indem sie David dazu auffordern, die Thronnachfolge gemäß seinem privaten Schwur gegenüber Batseba offiziell zu Gunsten Salomos zu entscheiden (V. 11–27). Aufgrund dieser Entwicklungen befiehlt David die Königssalbung Salomos (V. 28–35), die V. 36–48 berichten und der sich Adonija gemäß V. 49–53 unterwirft. Auf diesen vorläufig abgeschlossenen Zusammenhang folgt in 1 Kön 2,1–9 das Testament Davids, bevor David stirbt (1 Kön 2,10). 1 Kön 1,1 und 1 Kön

---

dass das heiratsfähige Mädchen unter dem Schutz des Königs steht und daher in besondere Nähe zu ihm treten kann. Die Hauptaussage ist in Analogie zu Koh 4,11 der Therapiezweck, den erkaltenden und bettlägerigen König zu wärmen, indem sie in seinem Schoß oder auf seiner Brust liegt. Wenn man jedoch den Ausdruck *וַיִּקְרַבוּ יָמָיו לְמוֹת* analog zu dem Ausdruck *וַיִּקְרַבוּ יָמָיו לְמוֹת* in Gen 16,5 liest, könnte man eine sexuelle Bedeutung im Sinne von Geschlechtsverkehr annehmen. Aber dies ist gemäß dem Kontext in 1 Kön 1,1–4 nicht angedeutet: Das Ziel der Therapie ist das Wärmen (vgl. V. 1–2), wie es V. 2bβ direkt verdeutlicht. V. 2bα und V. 2bβ lesen sich durch den Wechsel des Subjekts als Ursache und Folge. J. A. Montgomery verweist in diesem Zusammenhang auf einen Therapieversuch von Galenos von Pergamon (2 Jhd. n. Chr.), der V. 2–4 erklären könnte: »ex iis vero quae ventri extrinsecus applicantur carnosus puellus una sic accubans, ut semper abdomen eius contingat« (zitiert nach J.A. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, 72).

416 Gleichzeitig wird in V. 4bβ die erste Handlung Davids ausgedrückt, die genauer hin in einer Nicht-Handlung besteht, die mit dem Wort *וַיִּקְרַבוּ יָמָיו* ausgedrückt wird (*וַיִּקְרַבוּ יָמָיו* ist in den Reden Nathans und Batsebas ein Leitwort, vgl. V. 11.18.27). Das Nicht-Erkennen Abischags präfiguriert somit aus dem Gesundheitszustand Davids resultierend, das politische Unwissen Davids über die Geschehnisse um Adonijah, von denen er durch seine Bettlägerigkeit nichts mitbekommen hatte – so wird die nicht aktualisierte sexuelle Potenz Bild des fehlenden politischen Überblicks. »David hat nicht nur Abischag nicht »erkannt«, er hat auch nicht erkannt, daß Adonija König geworden ist (V. 11 b und 18b): Weder sexuell noch machtpolitisch ist David noch »erkenntnisfähig«, d. h. auf der Höhe – so viel ist spätestens am Ende von V. 18 unmißverständlich klar geworden.« (R. BARTELMUS, *Sachverhalt und Zeitbezug*, 11).

417 Vgl. zu *וַיִּקְרַבוּ יָמָיו* in V. 1b auch Gen 49,29–33; 2 Sam 17,23; 2 Kön 20,1.

2,10 bilden somit als Anfangs- und Endpunkt einen Rahmen um die geschilderten Ereignisse. Dass der Erzählzusammenhang mit der Todesnotiz jedoch nicht beendet ist, ergibt sich narrativ aus mehreren Faktoren: (1.) In 1 Kön 1,7 wird berichtet, dass sich Joab als Heerbannführer (vgl. V. 19) und Abjatar als Priester mit Adonija verschworen hatten und ihn in seinem Königsanspruch unterstützten (vgl. auch 1 Kön 1,41). Während in V. 50–53 Adonija wegen seiner anvisierten Machtergreifung unter Bewährung gestellt wird, wird in 1 Kön 1 keine Bestrafung der Mitverschwörer erzählt – die Bestrafung wird in 1 Kön 2,26f.28–34.35 berichtet. (2.) Das Urteil über Adonija in 1 Kön 1,52 lässt sein weiteres Schicksal offen.<sup>418</sup> (3.) Das Testament Davids in V. 5–9 fordert die Tötungen von Joab und Schimi, die in 1 Kön 2,28–34.36–45 erzählt werden.

V. 11 ist eine direkte Weiterführung der Sterbenotiz in 1 Kön 2,10, der resümierend die neuen Machtverhältnisse (V. 12) angefügt sind. Davids Testament sowie die Darstellung der neuen Machtverhältnisse verlängern den Spannungsbogen bis 1 Kön 2,46b. V. 10–12 sind ein struktureller Abschnitt von 1 Kön 1–2, der nach dem Testament Davids (1 Kön 2,1–9) und vor den einzelnen Episoden über die Gegner Salomos steht (Adonija: 1 Kön 2,13–25; Abjatar: 1 Kön 2,26f.; Joab: 1 Kön 2,28–34; Schimi: 1 Kön 2,36–45). Auf die Todesnotiz in V. 10a folgt die Nennung des Begräbnisortes sowie die abschließende Notiz über die Regierungszeit Davids (V. 11, vgl. 2 Sam 5,4), bevor in V. 12 die neuen Machtverhältnisse beschrieben werden. V. 12 ist somit einerseits Abschlussnotiz zur Herrschaft Davids und andererseits auf inhaltlicher Ebene der Übergang zum Herrschaftsbericht Salomos.<sup>419</sup>

418 »[...] die Adonija-Episode Vers 50ff. [schreit] geradezu nach einer Weiterführung. Mit dieser Szene kann eine so kunstvoll aufgebaute Erzählung nicht geschlossen haben. Vers 52 enthält ein erregendes Moment. Dies kommt nicht zur Ruhe durch das kurze: ›Gehe in dein Haus‹ vom Vers 53, das in seinem Verzicht auf entscheidende Klarheit allzusehr den Stempel der Vorläufigkeit an sich trägt, als daß es beruhigend wirken könnte. Die Fortsetzung dazu, zeigend, wie die zweite von Salomo, Vers 52, angedeutete Möglichkeit grauisige Wirklichkeit wird, findet sich in 2,13–25. Dieses Stück muß unbedingt hinzugenommen werden, ohne daß freilich damit gesagt werden soll, daß es sich unmittelbar an Kap. 1 angeschlossen hat.« (L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 86f.)

419 Der Text von LXX<sup>LUC</sup> lässt mit 1 Kön 2,12 (MT) das dritte Buch der Könige beginnen. M. Mulder schlägt entsprechend vor, V. 12 als einen Einleitungssatz zu den folgenden Episoden zu lesen: »[...] it seems more correct to view this verse as an independent statement, a kind of heading, than [...] as a subordinate clause leading into a main clause: ›After Solomon occupied the throne [...], and the kingship was established, (13) it happened that [...]‹ etc.« (M.J. MULDER, 1 Kings, 105). Die Bucheinteilung in LXX<sup>LUC</sup> ist wahrscheinlich aber eher dem Ende der Herrschaft Davids geschuldet als der Funktion von V. 12. V. 13 setzt als Episoden-Geschichte neu ein (der Neueinsatz ist deutlich markiert, durch die klare vorstellende Einführung von Adonija und Batseba in V. 13) und knüpft an 1 Kön 1,53 an. Mit dem we-x-qatal-Satz in V. 12 wird eine Situation beschrieben, die sowohl die Geschichte um David abschließt, als auch der Grundlage für die folgende Erzählung darstellt (V. 12b). Die textkritische und redaktionsgeschichtliche Relevanz der LXX-Versionen insgesamt wird

Bedeutend ist vor allem, dass die Wendung על + ישב + על כסא דוד aus V. 12a auf die das Thema angegebene, refrainartig wiederkehrende Frage, wer nach David auf dem Thron sitzen wird (1 Kön 1,13.17.20.24.27.30; vgl. auch V. 35.46.48), zurückverweist und sie endgültig beantwortet.<sup>420</sup> In V. 12b stellt der Erzähler unter Verwendung des Passivs fest, dass Salomos Herrschaft errichtet wurde und verleiht dieser Aussage durch מאד noch zusätzlich Nachdruck: ותכן מלכותו מאד. Die Aussagen in V. 12a und V. 12b stehen in einem engen Verhältnis zueinander: Aus dem Sitzen auf dem Thron folgt die Errichtung der מלכות. Das Sitzen selbst drückt Salomos Anspruch auf die Königswürde, d. h. der mit dem Thron zusammenhängenden Machtbefugnisse, aus. V. 12b bezeichnet durch wa-yiqtol-x »einen Sachverhalt als Progreß«<sup>421</sup>: מלך wird im Nifal als wa-yiqtol nur in 2 Chr 8,16; 29,35; 35,10.16 verwendet. In 2 Chr 29,35; 35,10.16 umfasst die je zu übersetzende Form die Bedeutung »(vor-)bereiten/ordnen/grundlegen«. In V. 12b wird somit ausgesagt, dass das Objekt מלכות, das sich durch ePP auf Salomo bezieht, bereitet/grundgelegt/zur Ausübung errichtet wurde.<sup>422</sup>

Um die Bedeutung des Objekts in 1 Kön 2,12b zu eruieren, ist es wichtig wahrzunehmen, dass innerhalb von 1 Kön 2 drei verschiedene Derivate von מלך als Substantive verwendet werden. 1 Kön 2,12b sagt im Passiv aus, dass Salomos מלכות stabil errichtet war nach dem Tod Davids. 1 Kön 2,46b sagt ebenso im Passiv aus, dass die ממלכה in der Hand Salomos lag und errichtet war. Beide Verse, V. 12b und V. 46b, verwenden jeweils eine Verbform von כון sowie ein Substantiv aus der Wortwurzel מלך; jedoch sind die Aussagen deutlich voneinander zu unterscheiden. Hinzu kommt noch, dass innerhalb der Adonija-Salomo-Erzählung in V. 13–25 ein drittes Derivat von מלך verwendet wird: מלוכה (vgl. 1 Kön 2,15.22; vgl. auch 1 Kön 1,46).<sup>423</sup>

Nach K. Seybold unterscheiden sich die drei verwendeten Abstraktbildungen darin, dass מלוכה sich eher auf die Funktion der Königsmacht bezieht, »das

---

unter der diachronen Fragestellung ausführlicher behandelt; siehe besonders Abschnitt 4.1.3.7.

420 Gleichzeitig eröffnet sich durch Batsebas Frage in 1 Kön 1,21 der Horizont zu der Frage, was sich nach dem Tod Davids ereignen wird, bzw. zur Frage nach der Folge des Todes Davids.

421 C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 250.

422 In 1 Kön 1,46 wird der Thron als Thron der Königsmacht definiert (כסא מלוכה). »*m<sup>l</sup>lūkā*, eine adverbale adjektivische *qātūl*-Form (fem.), bleibt in allen Verwendungsweisen der Verbalform insofern zugeordnet, als es sich auf die Funktion von *mlk*, und d. h. auf das Königsamt, die Königswürde, die »Stellung als König« ..., das Königsein, das königliche Handeln, das Regieren im allgemeinen bezieht.« (K. SEYBOLD, Art. מלך, 940).

423 LXX hilft nur bedingt bei der Bedeutungsfindung, da V46b in der Form von MT nicht überliefert ist. Allerdings verwendet LXX in V. 12.15.22 als Nomen jeweils βασιλεία und unterscheidet nicht zwischen V. 12 auf der einen Seite und V. 15.22 auf der anderen Seite. Im vokalisiertem Text von MT jedoch ist die Unterscheidung eindeutig und ergibt in V. 15.22 den passenden Sinn: Salomo interpretiert die Bitte um Abischag, der königlichen Pflegerin, als Griff Adonijas nach der Stellung als König.

Königsamt, die Königswürde, die ›Stellung als König‹, das Königsein, das königliche Handeln, das Regieren im Allgemeinen<sup>424</sup> und das Wort ממלכה hingegen »das funktionale System ›Königtum‹ ... als Herrschaft, Residenz und Regierung, Machtapparat, kurz: als Institution«<sup>425</sup> bezeichnet. Diese Unterscheidung schränkt er insofern ein, als er auf die adjektivische Verwendung von מלוכה hinweist, der »eine gewisse Unbestimmtheit, ja Vagheit anhaftet (Königliches, das Königliche)«<sup>426</sup>. Das Wort מלכות ist seiner Ansicht nach nicht von ממלכה zu unterscheiden.<sup>427</sup>

Für das Verständnis von 1 Kön 2,12b ist 2 Chr 12,1 eine wichtige Parallelstelle. Dort wird durch כון im Hifil und מלכות die gestärkte Macht Rehabeams als König ausgedrückt, was ausgedeutet wird in dem Halbvers »als er stark geworden war«. Sowohl in 2 Chr 12,1 als auch in 1 Kön 2,12b ist מלכות direkt auf die Person bezogen und mit der Person sozusagen als Handlungssubjekt verbunden. In 1 Kön 2,46b hingegen ist die ממלכה durch die Präposition ביד deutlicher von der Person getrennt (vgl. allerdings 2 Sam 7,12b.13b.16a). Salomo wird als handelndes Subjekt benannt, dass die ממלכה gefestigt hat »durch seine Hand«. <sup>428</sup> Auf Basis von V. 35 lässt sich erschließen, dass es sich hierbei um den Staatsapparat als Grundlage für die Herrschaftsmacht Salomos handelt. Gemäß V. 46b ist somit der Staatsapparat fest in der Hand Salomos und die Ermordungen bzw. die Verbannung werden als Mittel zur Festigung des Staatsapparates gerechtfertigt.

V. 12b und V. 46b unterscheiden sich zudem durch die vorliegenden Verbformen: V. 12b verwendet ein im Nifal konjugiertes wa-yiqtol-x כון, das den Status einer Handlung ausdrückt. In V. 46b wird die Verbform נכונה verwendet, die als ein im Nifal konjugiertes x-qatal eine abgeschlossene Handlung aus-

424 K. SEYBOLD, Art. מלך, 940.

425 K. SEYBOLD, Art. מלך, 941.

426 K. SEYBOLD, Art. מלך, 941.

427 Vgl. K. SEYBOLD, Art. מלך, 942. Eine bedenkenswerte Bemerkung hat C. Schäfer-Lichtenberger gemacht: »Ein Blick in die Konkordanz zeigt, dass מלוכה plene und defektiv geschrieben wird, das Nomen jedoch nie mit Suffix verzeichnet ist. Die defektive Schreibung von מלוכה kommt nur in jenen drei Fällen vor, in denen das Suffix 3. Ps.Sg. angehängt worden ist (Num 24,7; 1.Kön 2,12; Jer 52,31). Dieser bemerkenswerte Sachverhalt bedürfte einer gesonderten Betrachtung. Sollte sich nachweisen lassen, daß an den genannten Stellen hinter מלכות sich מלוכה verbirgt und nicht מלכות, dann würde in 1. Kön 2,12b das entsprechende Wort aus 1,46 aufgenommen worden sein und der Verfasser so auf die Aussagen von 2,15 und 2,22 vorausweisen.« (C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 251).

428 Ebenso ist es möglich, ביד in V. 46b lokal als »in der Hand« Salomos zu lesen. Für V. 46b ist 2 Chr 17,5 eine interessante Parallelstelle, an der ebenso die ממלכה gefestigt wird (כון) durch die Hand bzw. in der Hand (ביד) von jemandem. LXX von 2 Chr 17,5 liest die Aussage als lokale Bestimmung der Macht in den Händen Joschafats, wobei durch das Verb καταστήσῃ Joschafat bewusst als Handlungsbeteiligter aufgeführt wird: Gott führte das Königreich in Joschafats Hand (= durch Joschafats Hand). Grundlage für die Aussage in 2 Chr 17,5 sind die in V. 2 genannten Machthandlungen Joschafats, die das Land stabilisierten.

drückt.<sup>429</sup> Während כּוֹן in 2 Sam 7,12b.13b im Polel und im Hifil vorliegen, findet sich in 2 Sam 7,16 nicht auf den direkten Nachfolger Davids, sondern auf die Dynastie bezogen, ein Nifal-Partizip von כּוֹן, das sich aber nicht auf die Herrschaft (ממלכה), wie in 2 Sam 7,12b.13b, sondern auf den Thron bezieht. Nicht unberücksichtigt bleiben darf jedoch, dass in 1 Kön 2,45, bei der Begründung des Todesurteils über Schimi, dem letzten der genannten Kontrahenten in 1 Kön 2, im Segenswunsch, der ein Zitat aus 2 Sam 7,16b darstellt, כּוֹן als Nifal-Partizip verwendet wird und dies überleitet zu V. 46b. Die letzte Tötung ist für Salomo gemäß dem Erzähler in V. 46b die Festigung der ממלכה durch Salomo.

Aus diesen Überlegungen lässt sich für 1 Kön 2,12b ableiten, dass Salomo in seine Herrschermacht eingesetzt war und nach dem »Umgang« mit Adonija, Abjatar, Joab und Schimi das Königtum fest in seiner Hand / durch seine Hand gefestigt war (V. 46b). Erst 1 Kön 2,46b verwendet den Begriff ממלכה in Verbindung mit כּוֹן, um die Etablierung des Königtums Salomos vollends festzustellen (vgl. 2 Sam 7,12b). Die in V. 12b und V. 46b verwendeten Derivate von מלך sind somit deutlich voneinander zu unterscheiden. Das Wort מלכות meint nicht das Königtum im Sinne der Institution,<sup>430</sup> sondern ist als Königsherrschaft bzw. Machtbefugnis oder -anspruch zu verstehen.<sup>431</sup>

Von besonderer Bedeutung ist dieser Unterschied auch in Bezug auf die Frage nach dem Rückverweissystem: vgl. מלכות in 1 Kön 2,12b und ממלכה in 1 Kön 2,46b. Als wörtliche Anspielung auf 2 Sam 7,12b kommt somit in Bezug auf ממלכה nur 1 Kön 2,46b in Betracht. Indem V. 46b das Wort ממלכה verwendet, ist es strenggenommen erst dieser Satz, der 2 Sam 7,12b erfüllt. Bei genauerer Betrachtung stellen 1 Kön 2,12b und V. 46b einen geteilten Rückverweis auf 2 Sam 7,12b dar. Gemäß 1 Kön 2,12b ist Salomo in seiner Königswürde etabliert, aber erst gemäß V. 46b hält er das Königtum fest in seiner Hand.

Ein Unterschied zwischen 1 Kön 2,12b.46b und 2 Sam 7,12b zeigt sich darin, dass gemäß 2 Sam 7,12b Gott der Aktant ist, während gemäß 1 Kön 2,12b.46b zumindest grammatikalisch durch die Verwendung des Nifals der Aktant unbestimmt bleibt. Die Errichtung der Königsherrschaft und des Königtums wird in 1 Kön 2,12b.46b ohne Subjekt ausgedrückt, doch setzen sowohl V. 12b als auch V. 46b zumindest Menschen als Mitakteure voraus. Die Königsherrschaft Salo-

429 C. Schäfer-Lichtenberger liest V. 46 als partizipialen Nominalsatz, der einen Zustand ausdrückt (vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 250). Allerdings spricht die masoretische Punktierung durch das vorliegende Qames unter dem ersten Konsonanten deutlich für eine Nifal-Perfektform.

430 Vgl. K. SEYBOLD, Art. מלך, 941 f.

431 Auch T. Rudnig verweist auf den Bedeutungsunterschied: »[...] zwischen מלכות »Königsherrschaft« und ממלכה »Königtum (= konkreter Machtbereich)« ist ein Bedeutungsunterschied zu veranschlagen.« (T.A. RUDNIG, *Davids Thron*, 106; vgl. auch C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 250).

mos ist errichtet, weil David ihn zum König gemacht hat (1 Kön 1,30). Das Königtum ist durch Salomos Vorgehen in V. 13–45 fest in seiner Hand. Gott wird in 1 Kön 1–2 nicht als direkt Handelnder aufgeführt, jedoch wird er von den Handelnden als Referenzgröße und Legimitationsgrund für die Handlungen angeführt (vgl. 1 Kön 1,36f.48; 2,3–4.15.23f.27.32f.44f.).

Durch den engen strukturellen Zusammenhang von 1 Kön 2,10–12 und der Verbindung zwischen V. 12b und V. 46b scheint in V. 10.12b.46b ein geteilter Rückverweis auf 2 Sam 7,12 vorzuliegen, der das Grundgerüst der gesamten Erzählung in 1 Kön 1–2 bildet (vgl. auch das Verhältnis von 1 Kön 2,10 zu 1 Kön 1,1; 2,1). Durch diese Verse wird die Verheißung in 2 Sam 7,12 in der Erzählung umgesetzt. Ein theologisch grundlegender Unterschied ist die Festlegung des Aktanten in Bezug auf 2 Sam 7,12b und 1 Kön 2,12b.46b.

#### 4.1.1.2 1 Kön 1,48 und כסא

1 Kön 2,12a hängt mit dem geteilten Rückverweis von 1 Kön 2,10.12b.46b auf 2 Sam 7,12 eng zusammen. Die Aussage, dass Salomo als Nachfolger Davids auf dem Thron sitzt, wird zuvor bereits in den Worten Jonatans in 1 Kön 1,46–48 proklamiert. 1 Kön 1,46 lautet: וַיָּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא הַמְּלוּכָה und in V. 48 sagt David in den Worten Jonatans über Salomo, dass Salomo ein auf dem Thron Sitzender ist: וַיֹּשֶׁב עַל כִּסֵּאֵי. V. 46 bezieht sich auf Davids Anweisung aus V. 35, dergemäß Salomo sich auf den Thron setzen soll, nachdem er wieder in die Stadt hinaufgezogen ist. Dieser Befehl wird durch we-qatal als Folgehandlung zum Hinaufziehen ausgedrückt, deren Konsequenz darin besteht, dass Salomo herrschen wird (x-yiqtol). V. 48 drückt in den Worten Davids durch die Verwendung des Partizips eine Zustandsbeschreibung aus, die im Endtext in 1 Kön 2,12 nach dem Tod Davids durch den Erzähler bestätigt wird. Für P. Kasari stellen 1 Kön 1,47–48 einen Rückverweis auf 2 Sam 7,9.13.16 dar.<sup>432</sup>

Auf der Wortebene finden sich keine auffälligen Verbindungen von 1 Kön 1,46–48 zu 2 Sam 7,11b–16. Nur das Wort כסא (vgl. 2 Sam 7,13b.16b) nimmt in V. 46–48 eine zentrale Rolle ein, doch ist dies in 1 Kön 1 generell der Fall.

Innerhalb von 1 Kön 1–2 wird der Begriff »Thron« (כסא) unterschiedlich verwendet. Wie in 1 Kön 2,12a findet er sich zusammen mit dem Sitzen auf selbigen (ישב) im Kontext der Frage, wer nach David König sein wird. Der Begriff besitzt bis zur Bestrafung Adonijas Leitmotivfunktion (1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.48. 2,[4.]19.24)<sup>433</sup>: In 1 Kön 1,13 wird mit ישב + כסא Davids Schwur in den Worten Natans in die Erzählung eingeführt, der die Antwort bietet auf die offene Frage, wer auf dem Thron nach David sitzen wird (V. 17.20.24.27),

432 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 193.

433 Für das Vorkommen von כסא in 1 Kön 2,4.24 siehe Abschnitt 4.1.1.3.1. und 4.1.1.4.

bevor David den Schwur aktualisiert (V. 30) mit dem Ergebnis, dass Salomo sich auf den Thron setzt (V. 46; vgl. V. 35), was nach Davids Tod allumfassend geschieht (1 Kön 2,12) und ihn in 1 Kön 2,24 (vgl. V. 19) zum Todesurteil über Adonija berechtigt.<sup>434</sup> In allen genannten Stellen handelt es sich um den Thron Davids und die damit verbundene Macht über das Königreich. Keine Stelle ist aber aus der alleinigen Verwendung von כס directly auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zurück zu beziehen. Dies gilt nicht zuletzt auch deshalb, weil die Frage, wer auf dem Thron Davids, nach David sitzen wird, im Rahmen von 1 Kön 1–2 ein Problem innerhalb des Hauses Davids darstellt.<sup>435</sup>

V. 48 wurde bereits öfters als Rückverweis auf 2 Sam 7,11b1–16 gedeutet.<sup>436</sup> G. Knoppers bringt V. 48 direkt mit 2 Sam 7,11b–16 in Verbindung:

»Earlier Nathan had pledged to David upon his death, God would raise up his own seed to succeed him (2 Sam 7:12). The occasion for David's joy is therefore evident. Not only has YHWH provided David with the promised continuity, but David has unexpectedly lived to see it.«<sup>437</sup>

2 Sam 7,12 gibt allerdings eine klare Abfolge der Geschehnisse vor: Auf den Tod Davids folgt die Errichtung der Herrschaft des Nachfolgers aus dem Haus Davids. 1 Kön 1,48 gibt hingegen zu verstehen, dass David selbst den Befehl für die Thronnachfolge gegeben hat und sich dies verwirklicht. 1 Kön 1,48 stimmt nur insofern mit 2 Sam 7,12b überein, als dass als Ermöglichungsgrund des Königseins des Nachfolgers Gott und nicht David angeführt wird. Die Handlungsträgerschaft ist also theozentrisch angelegt.

434 Das Sitzen ist die Bedingung für die Ausübung der Königsgewalt. Handlung und Bedeutung gehen dabei ineinander. Dass Salomo sich in 1 Kön 2,19 auf den Thron setzt bei seinem Gespräch mit Batscha und sie ebenso auf einem Thron sitzt, zeigt an, dass er in seiner Funktion als König mit ihr in ihrer Würde als Königmutter spricht.

435 1 Kön 1,37.48 unterscheiden sich von den bisher genannten Stellen darin, dass hier figurativ vom Thron gesprochen wird. Der Zusage, dass der Thron Salomos größer sein möge als der Thron Davids ist im Kontext als Wunsch einer guten Thronnachfolge zu verstehen. Damit zeigen sich starke Ähnlichkeiten zu den anderen Stellen. Allerdings beinhaltet V. 37 einen Aspekt, der auf eine Funktion als Rückverweis hindeuten könnten. V. 37 stellt einen Teil der Antwort Benajas auf Davids Befehl zur Salbung Salomos dar. Die Aussage in V. 37a, dass Gott mit David ist, findet sich auch in jenem Teil der Natanverheißung, der das Leben Davids restümiert. Allerdings ist die Zusage des Mitseins Gottes mit David, das hier für Salomo gewünscht wird, ein Topos, der sich nicht nur exklusiv in Bezug auf David in 2 Sam 7,9 findet (vgl. 1 Sam 17,37; 18,12.14; 2 Sam 14,17). In 2 Sam 7,9 liegt eine ausgebaute Form dieser Wendung vor (בכל אשר הלכת) – ein denkbare Kriterium für die Annahme eines Rückverweises von V. 37 hin zu 2 Sam 7,9 wäre die Aufnahme dieser ausgebauten Form. Dies ist jedoch nicht der Fall. Liest man den Wunsch nach einer wohlwollenden Fortsetzung der Dynastie aus 1 Sam 20,13 parallel zu 1 Kön 3,17, zeigt sich, dass hier der Wunsch zum Wunsch einer Stärkung der Dynastie ausgebaut ist, ohne einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 darzustellen.

436 Vgl. z. B. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 72; T. FRETHEIM, First and Second Kings, 24.

437 G. KNOPPERS, Two Nations under God, 69.

V. 47 und V. 48 sind Bestandteil der Botenrede von Jonatan an Adonija, Joab und die am Ein Rogel versammelte Festgemeinde (V. 43–48). Die Botenrede ist zweigeteilt: Zum einen beantworten V. 43–45<sup>438</sup>, die Nacherzählung des Berichts von V. 38–40, die Frage Joabs in V. 41; zum zweiten fügen sich durch ein dreifaches ׀ stakkatohaft als »hastige[s], stückweise[s] Erzählen«<sup>439</sup> des Boten konzipiert V. 46–48 an V. 43–45 an, die durch die Feststellung, dass Salomo auf dem Thron Davids sitzt (V. 46.48b), gerahmt sind. Inhaltlich schreiten die Verse linear von der Thronbesteigung Salomos zum Lobpreis der Knechte Davids hin zum Lobpreis Davids.<sup>440</sup> V. 47 trägt dabei die wörtliche Zustimmung der Knechte Davids nach; sie erinnert an die Worte Benajas aus V. 37. Die Thronbesteigung Salomos wird in den Worten der Knechte Davids zum Lobpreis für David, indem der Komparativ die Hoffnung auf die Vergrößerung der Ehre und die Festigung der davidischen Dynastie in Salomo als eine Bitte an Gott zum Ausdruck bringt (vgl. V. 37). So wie sich Israel auf seinem Sterbebett vor Josef verbeugt (Gen 47,31), reagiert David auf den Lobpreis mit einer Proskynese, um der Hoffnung seiner Knechte beizupflichten.<sup>441</sup> Die Proskynese Davids wird in V. 48 begleitet von einem Lobpreis<sup>442</sup>, den David spricht und damit die Geschehnisse als Handeln Gottes deutet.

Es lässt sich von der Wortebene her nicht argumentieren, dass einer der Verse in V. 46–48 einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 darstellt, jedoch sind zwei Beobachtungen interessant: (1.) Die Auslegung von 2 Sam 7,16 hat gezeigt, dass durch לפני eine Unterscheidung in der Verheißung gemacht wird zwischen Königtum und Dynastie auf der einen Seite und dem Thron auf der anderen Seite.<sup>443</sup> V. 16a verheißt, dass schon zu Lebzeiten Davids das Königtum und die Dynastie fest errichtet sein werden. Dies ist initial in 1 Kön 1,46 erfüllt, da der Davidsohn Salomo bereits auf dem Thron sitzt, somit das Königtum von David übernom-

438 Es ist S. Seiler recht zu geben, dass in V. 45 צדוק הכהן ונתן wohl als Glosse anzusehen ist. »Ursprünglich bezog sich das Prädikat רימשהו in V.45 auf die in V.44 genannten Personen. Das ergibt sich schon daraus, daß im vorliegenden Text zwischen V.44 und V.45 ein Widerspruch besteht. Denn aus dem Personenkreis, der in V.44 zur Gihonquelle hinabzieht, kehren nach V.45 strenggenommen nur Natan und Zadok zurück (was auch im Gegensatz zu V.40 steht). So ist in V.45 ursprünglich eine Mehrzahl von Personen Subjekt der Salbung gewesen.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 43). Der Glossator hat aus V. 34 die Personen Zadok und Natan als Handlungsträger der Salbung nachgetragen und konnte hierbei die Bedeutung Natans an der Salbung noch hervorheben. In V. 45 ging es jedoch im Grundbestand nicht um die Handlungsträger der Salbung, sondern um das Faktum der Salbung (vgl. 1 Kön 5,15).

439 I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 9; vgl. für eine solche Konstruktion Jos 7,11.

440 Vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 76.

441 Vgl. R. KITTEL, Die Bücher der Könige, 12.

442 Zur Lobpreisformel vgl. Ps 18,47 und 1 Sam 25,32 (vgl. auch 1 Kön 8,15).

443 Siehe Abschnitt 2.2.2.5.



men hat und die dynastische Linie fortführt bzw. etabliert.<sup>444</sup> (2.) Die Festigkeit der Dynastie wird in V. 48 durch David erkannt. Dass er dies mit eigenen Augen sehen kann, entspricht 2 Sam 7,16a. Zwar verweist 1 Kön 1,48 nicht wörtlich auf 2 Sam 7,16a, doch ergibt sich aus der Zusammenschau von 1 Kön 1,48 und 2 Sam 7,16a eine Erklärung für das umstrittene לפניך, die beide Textstellen als Verheißung und Erfüllung eng aufeinander bezieht. Aber dies scheint wohl eher ein Rezeptionsprozess des Lesers zu sein, da das »mit-eigenen-Augen-sehen« eine nicht untypische feierliche Bestätigungsformel ist (vgl. Dtn 28,32; 2 Sam 24,3; Jer 20,4). Dass die intertextuelle Verbindung von 1 Kön 1,48 zu 2 Sam 7,16a nicht intendiert ist, verdeutlicht meiner Ansicht nach die Formulierung in V. 48: Dort lobpreist David Gott nicht dafür, dass sein Nachfahre, der gemäß 2 Sam 7,12 aus ihm hervorgehen wird (אשר יצא ממעיד), auf dem Thron nach ihm sitzt. Die Worte Davids sind viel allgemeiner formuliert: »Gesegnet sei JHWH, der Gott Israels, der heute jemanden gegeben hat, der sitzend ist auf meinem Thron.« LXX hingegen hat im Rezeptionsprozess eine intertextuelle Verbindung wahrgenommen und V. 48 durch die Hinzufügung von ἐκ τοῦ σπέρματός zu einem Rückverweis auf 2 Sam 7,12 explizit ausgebaut.

V. 48 ist ein gutes Beispiel für eine intertextuelle Verbindung, die im Leseprozess hergestellt wird, aber keinen vom Autor intendierten Rückverweis darstellt.

#### 4.1.1.3. 1 Kön 2,24.33b.45

Der im zweiten Kapitel eingerahmte Textabschnitt V. 12b–46b beinhaltet vier Episoden über vier Personen, die mit Salomo im Konflikt stehen. Es kann als *opinio communis* angesehen werden, dass sich am Ende der Episoden über Adonija, Joab und Schimi jeweils Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 finden lassen (V. 24.33b.45).<sup>445</sup> Auf der Wortebene finden sich hier mehrere Stichtwortverbindungen: V. 24: כסא, כון, עשה בית; V. 33b: בית, זרע, כסא; V. 45: כסא + כון + עד עולם. Zudem gibt V. 27 in Bezug auf Abjatar einen Verweis auf die widerrufenen Dynastieverheißung für das Haus Eli.

444 Ein Aspekt von V. 46–48 muss aber noch genauer betrachtet werden, da der Begriff, der für die Königsherrschaft in V. 46 angewendet wird, auffällig ist. Salomo sitzt gemäß V. 46 auf dem Thron der מליכה. Der Begriff wird nicht in 2 Sam 7 verwendet – er erscheint aber in der Salomo-Komposition in 1 Kön 1–11 noch in 1 Kön 2,15.22 und 1 Kön 11,35 und bezeichnet wohl im Besonderen die Würde und die Macht eines Königs.

445 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 73; P. KASARI, Nathan's Promise, 193; M. Pietsch nimmt nur V. 24 und V. 45 als Rückverweise an und äußert sich nicht zu V. 33.

## 4.1.1.3.1. 1 Kön 2,24 und Adonija

In V. 24 erklärt Salomo, dass Gott ihn (als König) eingesetzt hat (כֹּוֹן) und es der göttliche Wille ist, dass er die Königsmacht ausübt, weil Gott ihn auf den Thron gesetzt hat (יָשַׁב + כִּסֵּא). Die Verwendung der Verbwurzel כֹּוֹן dient in diesem Zusammenhang nur bedingt als Rückverweis auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16. Dem Sinn nach spricht auch 2 Sam 7,12a von der Errichtung einer Person nach dem Tod Davids als dessen Nachfolger. Allerdings wird dies an dieser Stelle mit קוּם ausgedrückt.<sup>446</sup> Das Sitzen auf dem Thron in 1 Kön 2,24 dient allein der Zusammenfassung der Ereignisse von 1 Kön 1. Die Wendung כֹּוֹן דָּבַר in V. 24b verweist im Folgenden auf ein Zitat oder eine Paraphrase eines Gotteswortes (vgl. 1 Kön 2,4). Da JHWH der Handlungsträger der durch die Rede Salomos bestätigten Handlungen ist, ist er auch als Quelle des Wortes anzunehmen. Die doppelte אָשַׁר-Struktur lässt vermuten, dass sich der Rückverweis auf ein Gotteswort nur auf בֵּית לֵי עֲשֵׂה bezieht. 1 Kön 2,24aβ entspricht 2 Sam 7,11b:

2 Sam 7,11b	לך	יעשה	בית
1 Kön 2,24aβ	בית	לי	עשה

Beide Textstellen unterscheiden sich in ihrer syntaktischen Struktur, aber bestehen aus denselben drei Elementen: Gott ist das Subjekt der Handlung (עֲשֵׂה), die zu einer Dynastie führt (בֵּית). Die Abweichung besteht jedoch im Objekt der Handlung bzw. dem Umstand für wen dies geschieht (David in 2 Sam 7,11b bzw. Salomo in 1 Kön 2,24aβ). Während das Gotteswort in 2 Sam 7,11b die Dynastie für David verkündet, »[will] die Redewendung ›ein Haus‹ geschaffen haben [in 1 Kön 2,24aβ – TMS] [...] besagen, daß Salomo die Königsherrschaft für sich und seine Nachkommen erhalten habe«<sup>447</sup>. Das Gotteswort aus 2 Sam 7,11b wird in 1 Kön 2,24 somit entsprechend der erzählten Gegebenheit aktualisiert und direkt auf Salomo bezogen. Damit erhält sein Herrschaftsanspruch göttliche Legitimation: »Salomo ist nicht allein der verheißene זֶרַע Davids, sondern das davidische Königtum wird auch in Zukunft durch die salomonische Linie repräsentiert werden«<sup>448</sup>. 1 Kön 2,24aβ gibt sich somit als interpretierender Rückverweis auf 2 Sam 7,11b zu erkennen.

Mit V. 24a interpretiert Salomo rückblickend seine Königssalbung (1 Kön 1,38–40) und entspricht darin der Aussage von 1 Kön 1,49–53. Die Hifil-Form von כֹּוֹן drückt keinen Zustand aus, sondern eine Aktion (vgl. LXX: ἡτοίμασέν): Gott hat Salomo (מָאֵד: sehr) eingesetzt (vgl. V. 15) und Gott hat Salomo sich auf den Thron Davids setzen lassen, wie es David in 1 Kön 1,35 angeordnet

446 קוּם findet sich innerhalb 1 Kön 1–2 nur in 1 Kön 2,4; hier aber in einem anderen Sinnzusammenhang: »ein Wort errichten bzw. erfüllen«.

447 M. NOTH, Könige, 34.

448 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 38.

hat. Die Worte Salomos in 1 Kön 2,24a interpretieren somit das vorherige Geschehen. Zudem deuten sie die Aussage von 2 Sam 7,16 in Verbindung mit 2 Sam 7,13b als die Weiterführung der davidischen Dynastie durch Salomo und seine Nachkommen – gegenüber den Ansprüchen auf die Königswürde durch den Davidssohn Adonija. Im Einklang mit 2 Sam 7,12b erkennt Salomo Gott als den hinter den Handlungen stehenden Akteur.

V. 24 ist das finale Wort Salomos über die Relation von Adonija zu David und somit auch von Adonija zu Salomo, bevor in V. 25 die Tötung Adonijas durch Benaja berichtet wird. C. Duncker beurteilt das Handeln Salomos gegenüber Adonija als »Willkür und Selbstherrlichkeit« und versteht die Aussage Salomos in V. 24 negativ als eine Nutzbarmachung Gottes.<sup>449</sup> E. Seibert hingegen schreibt:

»The Dtr elaboration in V.24 furthers the defense of Solomon by appealing to his divine election. Claiming to be David’s divinely appointed successor, Solomon insinuates that Adonijah’s intentions were dangerously subversive. Since it was Yahweh who had established him, placed him on David’s throne, and given him a ›house‹, Adonijah’s actions were contrary to the divine will. [...] His actions were necessary to eliminate the threat to the divine promise and to insure dynastic stability.«<sup>450</sup>

Zur Beurteilung der Funktion von V. 24 innerhalb von 1 Kön 1–2 ist es im nächsten Schritt notwendig, zu fragen, inwiefern die Aussage Salomos in V. 24 »berechtigt« ist. Um die synchrone Beurteilung von V. 24 in der Struktur von 1 Kön 1–2 eruieren zu können, ist es daher an dieser Stelle notwendig die Darstellung Adonijas in 1 Kön 1 (siehe Abschnitt 4.1.1.3.1.1.) und in 1 Kön 2,13–25 (siehe Abschnitt 4.1.1.3.4.) zu analysieren und die Frage zu klären, inwiefern die Darstellung Salomo als berechtigten Thronnachfolger anzeigt (siehe auch Abschnitt 4.1.1.3.1.3.)

#### 4.1.1.3.1.1. Adonija in 1 Kön 1

Gemäß V. 1–4 ist David zwar der regierende König, doch ist er bereits alt und im Begriff zu sterben. Somit ist es Zeit seine Nachfolge zu regeln. Dies geschieht im Folgenden jedoch nicht durch ihn selbst, sondern wird durch die Umstände katalysiert. David ist nicht Herr der Geschichte. Als Kontrastfigur zum schwachen und dem Tode nahen David wird in V. 5–9 der handelnden und agierende Adonija präsentiert. Bereits die syntaktische Konstruktion von V. 5 verdeutlicht durch *we-x-qotel*, dass Adonijas Vorgehen in enger Verbindung zum in V. 1–4 dargestellten Machtvakuum steht.<sup>451</sup> Gleich zu Beginn der Darstellung Adonijas fällt der Erzähler ein negatives Urteil über ihn (V. 5). Parallel zum Dahinsiechen des Vaters, des Königs, wird Adonija als nach der Macht schielend dargestellt. Mit

449 C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 174.

450 E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 141f.

451 Vgl. R. BARTELMUS, *Sachverhalt und Zeitbezug*, 12.

der Verbwurzel  $\text{נָשָׂא}$  im Hitpael drückt der Erzähler sein Verständnis der Figur Adonijas aus.  $\text{נָשָׂא}$  im Hitpael drückt den Vorgang des Sich-Erhebens aus (Num 23,24), was das Erheben und somit Beanspruchen der Herrschaft meinen kann (Num 24,7).<sup>452</sup> Eine Notwendigkeit für die Erhebung Adonijas aufgrund der Krankheit seines Vaters wird vom Text nicht genannt. Daher ist M. Cogan zuzustimmen, wenn er schreibt: »The use of the verb *htns* suggests criticism of Adonijah's self-exalting manner and reflects the attitude of the storyteller, who supports Solomon.«<sup>453</sup> Adonijas Machtanspruch verdeutlicht sich in dessen direkter Rede, in der betont das alleinstehende Personalpronomen<sup>454</sup> verwendet wird:  $\text{אֲנִי אֶמְלֹךְ}$  – Adonija reklamiert für sich die zukünftige Königsherrschaft. Diese Akklamation entbehrt jedoch im Erzählzusammenhang jeglicher Grundlage und steht als Selbstaussage einzeln dar, was das egozentrische Zur-Macht-Streben Adonijas aufzeigen soll.<sup>455</sup> Die Fortsetzung der Syntax in V. 5b durch ein *wa-yiqtol* weist darauf hin, dass aus dem Beschluss  $\text{אֲנִי אֶמְלֹךְ}$  eine Handlung folgt: Adonija stättet sich mit einem Streitwagen samt Gespann, Reiter – was durchaus kriegerisch zu verstehen ist – und einer königlichen Eskorte aus. Er manifestiert seinen Anspruch somit mit den Symbolen der Kriegsmacht und der Königsmacht.<sup>456</sup>

452 So wird die Hitpaelform verwendet, um ein Erheben über jemanden oder etwas auszudrücken (Num 16,3; 1 Chr 29,11; Ez 29,15), was sowohl eine positive als auch eine negative Konnotation (zu Letzterem Num 16,3; Spr 30,32; Ez 17,14) besitzen kann. Dass mit dem Erheben Adonijas eine Machtübernahme angezielt wird, verdeutlicht V. 7.

453 M. COGAN, 1 Kings, 157.

454 »The narrator's implicit value judgment undermines his protagonist in the very first sentence. The way in which Adonijah »exalted himself« is illustrated by the quote  $\text{אֲנִי אֶמְלֹךְ}$  (and no other) shall be king« – two words which now seem even more conceited and egocentric.« (J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, 349).

455 J. T. WALSH sieht dies jedoch anders: »This is a self-satisfied comment on his status as heir, not a statement of rebellious intent, which would emphasize the verb rather than the subject. His retinue is to be seen as the honor guard of a crown prince.« (J. WALSH, 1 Kings, 7). Eine solche Beurteilung wird der Aussage in V. 5a nur gerecht, wenn sie losgelöst vom Kontext gelesen wird, bzw. der Kontext gezwungen entsprechend dieser Auslegung gelesen wird, wie ein Blick auf V. 5b zeigt.

456 Die Behauptung, dass  $\text{פָּרָשׁ}$  und  $\text{רֶכֶב}$ ,  $\text{פָּרָשׁ}$  die Insignien des Kronprinzen waren (vgl. J. WALSH, 1 Kings, 7), lässt sich innerhalb der Hebräischen Bibel nicht belegen. Die in 1 Kön 1,5 gewählten Begriffe  $\text{רֶכֶב}$  und  $\text{פָּרָשׁ}$  zeigen in dieser Kombination alleine in den Samuel- und Königsbüchern (vgl. 1 Sam 13,5; 2 Sam 1,6; 8,4; 10,18; 1 Kön 9,19.22; 10,26; 2 Kön 2,12; 13,7.14; 18,24) immer Waffen oder Krieger an, die dem König unterstehen. T. Ishida ist recht zu geben, dass die Wortwahl dem Leser suggerieren soll, »that Adonijah had made the decisive step toward rebellion by gathering a military force.« (T. ISHIDA, Solomon's Succession to the Throne of David, 116). Zudem weist T. Ishida darauf hin, dass am Anfang des Aufstands von Absalom dieser ebenso 50 Männer vor seinem Streitwagen samt Pferden laufen ließ. In 2 Sam 15,1 wird jedoch anstatt der Zusammenstellung  $\text{וּפְרָשִׁים}$  die Zusammenstellung  $\text{וּסוּסִים}$  genannt. Während das Wort  $\text{פָּרָשׁ}$  sowohl die Gespannpferde bezeichnen kann als auch reitende Krieger, ist die Bedeutung von  $\text{סוּס}$  begrenzt auf Pferde. Die Abgrenzung der einzelnen Worte voneinander ist umstritten. W. B. Barrick und

Wie V. 6 zeigt, ist die Gegenüberstellung von David und Adonija jedoch nicht schwarz-weiß gezeichnet: Wie schon in Bezug auf Amnon (2 Sam 13,21)<sup>457</sup> und in Bezug auf Absalom (2 Sam 14,21.24.33) die Nachlässigkeit Davids als Erzieher seiner Söhne als Erklärung für die Krise des Königshauses herangezogen wurde, macht auch dieser Text David für das Verhalten Adonijas mitverantwortlich. Die genaue Aussage von V. 6a – ob Adonija nie Anlass für eine Zurechtweisung gegeben hat, oder ob David ihn trotz schlechtem Handeln nie zurechtgewiesen hat<sup>458</sup> – lässt sich nicht bestimmen, doch die Intention von V. 6a ist deutlich:

»Adonijah, we are told, never had reason to suspect David's displeasure with him. This is probably meant to suggest that David had been rather indulgent with his son, giving no prior indications that he would be disqualified from kingly consideration when the appropriate time came.«<sup>459</sup>

---

H. Ringgren weisen in ihrem Artikel zu רכב in ThWAT darauf hin, dass רכב »meist kollektiv die Streitwagen oder Streitwagengruppe [meint]« während מרכבה »[meist] ein einzelner Wagen heißt« (H. RINGGREN / W.B. BARRICK, Art. רכב, 512; vgl. auch M. NOTH, Könige, 15). Wenn man das gemeinsame Vorkommen von פרש und רכב betrachtet, fällt auf, dass in Ex 14,28; 2 Sam 10,18 und Jes 22,7 mit den beiden Ausdrücken zwei unterschiedene Entitäten gemeint sind, die Streitwagen samt Gespanne und Reiter (vgl. 1 Kön 9,19.22; 10,26). Eine Betrachtung der Wörter פרש und רכב in der Hebräischen Bibel führt dazu, dass den Worten wahrscheinlich eine militärische Konnotation beiliegt – die Zeichen stehen somit gemäß V. 5 deutlich auf Sturm. Zusätzlich hat G. R. Stone hat darauf hingewiesen, dass außerbiblich in einer Inschrift des Königs Bar-Rakib, der König von Sam'al als »run at the wheel« des Wagens von Tiglat-Pileser III genannt wird (G. R. STONE, Running at the Wheel, 29). Tiglat-Pileser III wird als mächtiger König dargestellt, dessen Wagen von einem Vasallenkönig zu Fuß begleitet wird, wobei Bar-Rakib dies als eine Auszeichnung für sich darstellt. V. 5bβ nennt somit ein königliches Insignium. Diese Vermutung wird auch durch den biblischen Befund gestützt (vgl. 1 Kön 18,46 und die Auslegung in: M. COGAN, I Kings, 445). Es zeigt sich deutlich, dass die Wortverbindung לפני + רויך zu Männern gehört, die dem König unterstehen (vgl. 1 Sam 22,17; 1 Kön 14,27; 2 Kön 11,4.6.11). Somit lässt sich resümieren, dass V. 5b einen militärischen Griff nach der Königsmacht andeutet.

457 David ist zornig über Ammons Tat, er unternimmt jedoch nichts. Dies erklärt 2 Reg 13,21b (vgl. 4QSam<sup>a</sup>) mit folgender Notiz: »doch er wollte den Geist Ammons, seines Sohnes, nicht betrüben, denn er liebte ihn, weil er sein Erstgeborener war.«

458 Die Wortbedeutung im Qal von עצב variiert zwischen »vorwerfen« (Sir 14,1), »peinigen« (1 Chr 4,10) und »kränken« (Jes 54,6). Die Art und Weise wie עצב zu verstehen ist, ergibt sich aus dem hypothetischen Zitat: »Warum hast du so und so getan?« 2 Sam 16,10 verdeutlicht durch seine Parallele in der Verwendung von עשה + מדוני, dass es sich um den Vorwurf aufgrund einer Tat handelt, die negativ beurteilt wird. Dies in Verbindung mit der Verwendung von עצב in 1 Chr 4,10 »peinigen«, sagt aus, dass David Adonija niemals (מימיך – vgl. GK § 119w) aufgrund einer Tat gepeinigt bzw. ihm eine Strafe zugefügt hat. Im Angesicht der Amnon- und Absalom-Erzählung könnte dies auf eine Nachlässigkeit von David verweisen, wie es der Mainstream der Kommentatoren sieht. Der direkte Kontext in V. 6 lässt aber nicht nur dieses Verständnis zu – ebenso ist möglich, dass Adonija David keinen Anlass gegeben hatte, ihn erziehen zu müssen.

459 E. SEIBERT, Subversive Scribes, 116.

Den theoretischen Anspruch auf das Königtum betont der Erzähler selbst, wenn er die Eigenschaft der Schönheit Adonijas in V. 6b hervorhebt (vgl. 1 Sam 16,18; 2 Sam 14,15) und sie durch וַיִּגַּם als positive Anfügung an V. 6a anzeigt, wodurch eine positive Lektüre in Bezug auf V. 6a Kontur gewinnt.<sup>460</sup> Als drittes positives Merkmal wird vom Erzähler in V. 6bβ vorgebracht, dass Adonija der zur Erzählzeit älteste Sohn Davids war.<sup>461</sup> V. 6bβ besagt, dass Haggit (V. 5) Adonija nach Absalom geboren hat.<sup>462</sup> V. 6 macht somit deutlich, dass Adonija sich durchaus Hoffnung auf das Königtum machen konnte und daraus sein Verhalten in V. 5 resultiert. Adonijas Überheblichkeit, die der Erzähler in V. 5a unumwunden schildert, wirft jedoch ein negatives Licht auf die positiven Grundgegebenheiten.<sup>463</sup>

Auf Grundlage des ambivalenten Bildes von Adonija wird in V. 7 deutlich, dass dieser eine Intrige spinn.<sup>464</sup> Adonija konspiriert mit Joab, dem Anführer des Heerbanns, und Abijatar, dem Priester, um sich der Unterstützung der Eliten zu vergewissern, die die Stützen des davidischen Königtums sind.<sup>465</sup> Die in V. 7–10

460 Allein durch das Wort וַיִּגַּם einen intertextuellen Bezug zu Absalom herzustellen (vgl. M. Noth, Könige, 16), verkennt, dass וַיִּגַּם die Verbindung zu V. 6a darstellt. »wgm-hw' peut difficilement se traduire par «lui aussi» (La traduction: »de plus« est certainement préférable)« (F. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 483). Ebenso ist es nicht möglich allein durch die Schönheit eine Verbindung zwischen Abschag und Adonija herzustellen; es werden je unterschiedliche Worte verwendet (vgl. V. 6 und V. 3f.). Der Ausdruck טוֹב תָּאָר ist singular in der Hebräischen Bibel. Lea (Gen 29,7), die sieben fetten Kühe aus dem Traum Josefs (Gen 41,18), eine schöne gefangene ausländische Frau (Dtn 21,11), Abigail (1 Sam 25,3) und Ester (Est 2,7) werden als יֵפֶת תָּאָר bezeichnet. Für einen Mann wird die Bezeichnung טוֹב תָּאָר nur auf Josef angewendet (Gen 39,6). Über David heißt es in 1 Sam 16,18: אִישׁ טוֹב תָּאָר עָמָו. Adonija teilte so mit Josef und David das gute Aussehen, aber dies beinhaltet keine Aussage darüber, ob Gott mit ihm ist oder ob er besonders gesegnet ist.

461 Erst in diesem Teilvers wird Adonija in Beziehung zu Absalom gesetzt. Der Autor suggeriert zwar durch die Aussagen in V. 5 und V. 6 eine Affinität zur Absalom-Geschichte, der Leser wird aber nicht notwendig darauf vorbereitet, Adonija und Absalom zu parallelisieren. Die Aussage von M. Noth, dass die Schönheit auf die Absalom-Geschichte verweist, stimmt nur bedingt. Zwar wird Absalom als »schön« bezeichnet, dies wird jedoch in 2 Sam 14,25 anders als in V. 6b mit der Wendung אִישׁ יֵפֶת (vgl. 2 Sam 14,27) ausgedrückt (vgl. auch die Beschreibung Davids in 1 Sam 16,12; 17,42).

462 J. Werlitz konstruiert daraus eine Spannung zu 2 Sam 3,2–5, indem er V. 6bβ so liest, als sei ausgesagt, dass Absalom und Adonija von derselben Mutter geboren worden seien (J. Werlitz, Die Bücher der Könige, 38). Die Konstruktion in V. 6bβ ist durchaus verwirrend, da Haggit selbst nicht genannt wird, sondern nur eine feminine Verbform verwendet wird und das Subjekt aus V. 5 erschlossen werden muss. Allerdings passt die Aussage אָדוֹנִיָּהוּ אֶחָד לְיִשְׂרָאֵל zur Struktur von 2 Sam 3,2–5, da hier die Geburtenreihenfolge der Davidssöhne angeführt wird. Adonija war der vierte Sohn Davids, geboren nach dem dritten Sohn Absalom.

463 Wenn man 1 Kön 1,6ba intertextuell mit 1 Sam 16,7 liest, wird deutlich, wo das Problem liegt. Das gute Aussehen alleine führt nicht zum Königtum (auch wenn es z. B. König David selbst zu eigen ist 1 Sam 16,18, vgl. dagegen Absalom in 2 Sam 14,25), denn Gott sieht und erwählt nicht aufgrund des Aussehens (מַרְאֵה), sondern יִרְאֵה לְלִבָּב.

464 Vgl. W. Oswald, Nathan der Prophet, 164.

465 Die Wortkonstruktion zu Beginn von V. 7 verdeutlicht bereits die Aussageabsicht. Die

beschriebene Intrige unterstreicht die Passivität Davids, die Natan in V. 11 anspricht.

Das Sich-Erheben Adonijas ist nach Darstellung von V. 5–9 ein Dreischritt: Dem Zuhanden-Machen einer kleinen Streitmacht folgt die Koalition mit Joab und Abjatar, die in V. 9 in einem gemeinsamen Opfermahl mit den ihm Gesonnenen gipfelt.<sup>466</sup> Ob das Schlachtopferfest jedoch lediglich dem Einschwören der Anhänger dient bzw. dazu dienen soll, stärkeren Rückhalt zu gewinnen, oder ob das Opferfest dazu dienen soll, ihn zum König auszurufen, wird in V. 9 nicht erzählt.<sup>467</sup> Allerdings weisen Ein Rogel als Versammlungsort fernab von Jerusalem (vgl. 2 Sam 17,17),<sup>468</sup> die Anwesenheit der אנשי יהודה (vgl. 2 Sam 2,4)<sup>469</sup> und die Anwesenheit aller Brüder Adonijas, der Königsöhne (außer Salomo, vgl. V. 10)<sup>470</sup> zumindest implizit auf das Potential des Opferfestes zur Königs-

---

Wortfolge עם הנה + היה + דבר findet sich sonst nur in 2 Sam 3,17: Abner verhandelt und überzeugt die Ältesten Israels David als König zu unterstützen. Wörtlich besagt die Aussage in 1 Kön 1,7a nichts Negatives. V. 7b verdeutlicht die negative Aussageabsicht. Nicht David wird hier in die Unterredungen einbezogen, sondern sein »treues« Umfeld, das nun Adonija unterstützt (ינורו). Der Akt der Unterstützung weist auf eine Rebellion gegen David hin. M. Cogan macht auf die schwierige Satzkonstruktion in V. 7b aufmerksam: »Literally, ›they helped following Adonijah, a pregnant construction, cf. 1 Chr 12,22.« (M. COGAN, IKings, 158). Bereits LXX hatte Probleme mit der Übersetzung der Konstruktion יהוה + אהרי עזר + אהרי. LXX<sup>1uc</sup> übersetzt im Sinne von »unterstützen«, ohne die Präposition zu beachten. Die kaige-Rezension schreibt »stellten sich helfend hinter Adonias«. Die Wendung אהרי עזר + אהרי umschließt die Aspekte »jmd. unterstützen« und »jmd. nachfolgen«, was die äthiopische Übersetzung sehr geschickt mit *secuit sunt Adonias et adiuuerunt eum* wiedergibt (vgl. J. BÖSENECKER, Text und Redaktion, 71). Es formt sich um Adonija eine »Partei«.

466 Auch Absalom veranstaltet gemäß 2 Sam 15,12 ein Schlachtopfer, zu dem er Ahitofel einlädt, was vom Erzähler mit folgenden Worten kommentiert wird: ויהי הקשר אמץ והעם הולך ורב את אבשלום. Eine solche Aussage findet sich in V. 9 nicht, allerdings scheint hinter V. 9 für den Erzähler dieselbe Intention zu stehen.

467 Vgl. C. DUNCKER, Der andere Salomo, 127.

468 Der Ort des Schlachtopfers ist bemerkenswert. Der Stein Sohelet ist aus heutiger Perspektive nicht mehr zu deuten. Die Quelle Rogel/Ein Rogel ist im Zusammenhang mit dem Aufstand Absaloms gegen David von Bedeutung. In 2 Sam 17,17 wird berichtet, dass Jonatan und Ahimaaz sich an der Quelle Rogel/Ein Rogel versteckten, um die Nachrichten aus der Stadt Jerusalem zu erfahren: כי לא יוכלו להראות לבוא העירה. Die Quelle Rogel/Ein Rogel ist somit ein Ort, der der Wahrnehmung der Stadt Jerusalem entzogen ist (vgl. Jos 15,7; 18,16).

469 Adonija lädt die אנשי יהודה zu seinem Schlachtopfer ein. E. Würthwein hat darauf hingewiesen, dass es gemäß 2 Sam 2,4 אנשי יהודה waren, die David zum König über Juda gesalbt hatten und »[s]ie sind nach dem früheren Verfahren durchaus legitimiert, bei der Einsetzung eines Königs mitzuwirken« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 12). Zu beachten ist weiterhin, dass den אנשי יהודה als Apposition עבדי המלך beigefügt wird, wodurch ihre allgemeine Loyalität zum König hervorgehoben wird (vgl. 2 Sam 13,24), die durch das Schlachtopfermahl offensichtlich zu Adonija übergehen soll (gegen M. NOTH, Könige, 19; E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 12). Die Nennung dieser Gruppe verdeutlicht die Potentialität zur Königsausrufung.

470 Neben den אנשי יהודה lädt Adonija seine Königsbrüder ein, wodurch abgesehen von König

ausrufung hin. Durch die Erzählung des Opfermahlfests setzt der Erzähler Adonija und Salomo in direkten Kontrast zueinander.<sup>471</sup> Während Adonija nach V. 9 alle seine Brüder eingeladen hat, wurde Salomo, sein Bruder, nicht von ihm eingeladen, wodurch die Notwendigkeit der Koalitionssuche und der Komplott-Schmiede Adonijas offenbar wird.<sup>472</sup>

Der Grund der Nicht-Einladung Salomos gemäß V. 10 und der für Salomo postulierten Gefahr, die von Adonija ausgeht (V. 12.21), erklären sich aus dem zuvor von David gegenüber Batseba geleisteten Schwur, dass Salomo David auf dem Thron folgen wird (V. 30).<sup>473</sup> So verwunderte es auch nicht, dass Adonija zur Rettung seines eigenen Lebens in V. 49–53 die Königswerdung Salomos anerkennt und der Erzähler in diesen Versen die Rechtmäßigkeit der Geschehnisse bestätigt.<sup>474</sup>

---

David die Führung des Hauses Davids eingeladen wird. Der Bezeichnung פֶּן wird in Apposition der Begriff מֶלֶךְ בְּנֵי hinzugefügt, der in LXX fehlt und vielleicht eine spätere Glosse (in Anlehnung an V. 19) darstellt.

471 »In V.7 heißt es, Adonija sei von Joab und Abjatar unterstützt worden. Von einer Unterstützung Salomos durch Zadok, Benaja, Natan, Schimi, Rei und die Helden Davids ist aber in V.8 gerade nicht die Rede. Vielmehr wird im Blick auf diese Personen vermerkt: »Sie waren nicht mit Adonija«. D.h. sie schlossen sich nicht dem Anführer an. Für den Verfasser von 1 Kön 1 gab es also keine Salomopartei.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 58; vgl. auch W. OSWALD, Nathan der Prophet, 165). Der Erzähler legt in V. 7–9 dar, dass Adonija sich aktiv eine »Partei« bildet, während er ähnliches Treiben bei Salomo nicht berichtet. V. 8 benennt nicht die »Partei« Salomos, sondern hält fest, wer sich nicht der »Partei« Adonija anschloss.

472 I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 4. Zu Verwirrung innerhalb des Textes führt jedoch das Vorkommen von zwei Listen (V.8.10), die aufzeigen, wer Adonija nicht unterstützte. V. 8 ist die Liste der Gegner Adonijas und V. 10 ist eine Liste, derer die Adonija nicht zum Opferfest einlud. G. Hentschel, J. Vermeylen und A. T. Rudnig sehen darin eine literarkritisch relevante Spannung (vgl. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 20; J. VERMEYLEN, La loi du plus fort, 445f.; T.A. RUDNIG, Davids Thron, 79). Die Nennung Salomos erst in V. 10 und noch nicht in V. 9 muss nicht verwundern, sondern entspricht der dramatischen Intention des Autors, der die Exklusion Salomos vom Schlachtopfermahl festhält. Es verwundert jedoch, dass Zadok zwar in V. 8 jedoch nicht in V. 10 genannt wird. Die Bemerkung E. Würthweins »Daß Zadok nicht genannt wird, ist wohl nur Zufall« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 12 Anm. 15) vermag dies nicht zu erklären. Allerdings liegt für diesen Textbefund bisher keine befriedigende Auslegung vor (vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 51). M. Noths Annahme, dass eine Textverderbnis vorliegt, da die Herkunftsbezeichnung Benajas fehlt sowie die *nota accusativi* vor dem Namen (M. NOTH, Könige, 19) ist die meiner Ansicht nach bisher beste Erklärung, aber auch sie kann nicht vollends überzeugen, da der Text von LXX den gleichen Text überliefert und in V. 10 auch in der Reihenfolge von V. 8 abweicht und eine eigene Intention verfolgt. Die Personen, die genannt werden, sind Nathan, der spätere Wortführer mit Batseba für die Thronbesteigung Salomos, Benaja mit den ihm unterstehenden Helden, der im Folgenden den Befehl zur Thronnachfolge in direkter Rede bestätigt, und Salomo, der spätere König. Allen diesen drei Personen ist gemein, dass sie Redeanteile in 1 Kön 1 haben, während Zadok nur ausführendes Organ ist.

473 Siehe Abschnitt 4.1.1.3.1.3.

474 Die Erzählung, wie die Kunde von der Königssalbung zur Opferfestgemeinde am Ein Rogel und somit zu Adonija gelangt, drückt deutlich die innere Perspektive Adonijas auf das Geschehen am Ein Rogel aus. Zudem zeigt der Erzähler durch V. 39b–40 deutlich die



Nicht als göttlicher aber zumindest als gesellschaftlicher Beweis der Rechtmäßigkeit der erfolgten Thronnachfolge und gleichzeitig als Verurteilung Adonijas durch den Erzähler wird die Reaktion Adonijas und der Festgemeinde am Ein Rogel auf den Botenbericht von Jonatan dargestellt (V. 49–50). Die Botschaft des König-Seins Salomo lässt die Festteilnehmer erschauern, was in V. 49 mit der Verbwurzel קרר ausgedrückt wird. Diese Verbwurzel drückt ein Zittern oder Beben vor Angst aus und gibt eine starke, beängstigte Emotion wieder, die in starkem Gegensatz zu den Worten Jonatans steht, der seine gute Botschaft (טוב) gemäß den Worten Adonijas in V. 42) bezeichnenderweise affirmierend mit אבל einleitet (vgl. V. 43).<sup>475</sup> Der Erzähler verbindet diese emotionale Reaktion mit der Feststellung, dass die Versammelten auseinandergingen (Gegensatz zu V. 5–9). Adonijas Partei löst sich in V. 49 auf. Aus der Reaktion lässt sich mit S. Seiler nur eine Folgerung ziehen: »[D]as Opferfest an der Rogelquelle ist mit seinem [Adonijas – TMS] Machtstreben in Verbindung zu bringen. Dafür spricht die panikartige Flucht der Festgesellschaft in V. 49, als man von der Thronbesteigung Salomos erfährt. Sie ist nur verständlich, wenn hier Dinge geplant waren, die die Macht des neuen Königs gefährden konnten.«<sup>476</sup> – womit das Auftreten Natans in V. 11–27 gerechtfertigt ist. Das Gleiche gilt für die Aussage von V. 50: Adonija fürchtet (ירא) sich vor Salomo und sucht Altarasyl: »The author intends this as Adonijahs confession of guilt.«<sup>477</sup> Während in V. 49 über alle Festgäste gesagt, wird, dass sie aufstanden (קם) und

---

überwältigende Freude des Volkes und die breite Akzeptanz der Königssalbung Salomos (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 74). Diese breite Akzeptanz verwundert jedoch, denn nach G. H. Jones gilt: »It is this small group [in Beziehung zu V. 38 – TMS], rather than a popular assembly or an assembly of elders, that is indicated by the term the people.« (G. JONES, 1 Kings, 103). Wahrscheinlich ist die Gruppe der genannten Handlungsträger aber wohl noch zu ergänzen durch »Schaulustige« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 18). Diese Schaulustigen bezeichnet der Erzähler bewusst als כל העם, um die freudige Zustimmung zu Salomo nicht nur auf David fußen zu lassen, sondern auch auf dem Volk selbst, wodurch die Gruppe um Adonija (vgl. V. 7–9) als kleine Splittergruppe erscheint und gleichzeitig Salomo als vom Volk gewollter König dargestellt wird (entgegen 1 Kön 2,15). Dass es sich um mehr als um die namentlich in V. 38 aufgezählten Personen handeln muss, verdeutlicht V. 40, demgemäß die Erde von ihren (Freuden-)Stimmen bebte.

475 Das Wort אבל bedeutet z. B. in Gen 42,21 eine klare Zustimmung, etwa »gewiss«; in Gen 17,19 jedoch adversativ »nein, vielmehr«, das allerdings auch auf eine positive Aussage zuläuft. J. Walsh schreibt: »The NRSV translates it ›No‹, as if Jonathan is aware that his news will spell disaster to Adonijah. But the word carries this meaning only in texts composed much later than this passage. At the time that this scene was probably written, the word conveys strong agreement. ›Yes indeed!‹« (J. WALSH, 1 Kings, 28). Er nennt jedoch keine Textstellen für seine Interpretation des Wortes. Dass אבל in V. 43 eine positive Bedeutung hat, ergibt sich meines Erachtens nach aus den sich direkt anschließenden Worten: Jonathan bezeichnet David, als Herr über sich und alle am Ein Rogel Versammelten (אדניי) und betont dazu noch das König-Sein Davids (vgl. auch V. 44). Jonathans Titulierung Davids ist die Basis für die Aussage, dass David Salomo zum König gemacht hat.

476 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 49.

477 S. DEVRIES, 1 Kings, 10.

ihrer Weges und somit in ihr normales Leben zurückgingen (הלך), steht gemäß V. 50 auch Adonija auf (קם), aber er geht nicht irgendwohin, sondern er geht (הלך) zum Altar, um dort Asyl zu suchen (מזבח + קרן + חזק + קרן nur hier und in 1 Kön 2,28). Im Bewusstsein, dass er zum Tod durch das Schwert bestimmt ist, sucht Adonija an dem sakralen Ort Schutz. Adonijas Bekenntnis aus V. 50 geht mit der Anerkennung des salomonischen Königtums einher, indem er Salomo als König anspricht und somit sein Königtum zumindest verbal akzeptiert (V. 51). Adonija bittet gemäß V. 51, dass Salomo »sogleich« (כיום – vgl. Gen 25,33) schwören möge, dass Adonija nicht gewaltsam ums Leben kommen werde.<sup>478</sup> Salomo leistet Adonija in V. 52 jedoch keinen Schwur, sondern er macht Adonijas Leben von Adonijas zukünftigen Verhalten abhängig.<sup>479</sup> Adonija anerkennt diesen Richterspruch und das Königtum Davids, indem er sich dem König in V. 53 auch physisch unterwirft. Daraufhin schickt ihn Salomo in sein Haus.<sup>480</sup>

#### 4.1.1.3.1.2 Zwischenfazit zur Darstellung Adonijas

Die Beurteilung Adonijas fällt in 1 Kön 1 negativ aus: Er erhebt sich bereits zur Lebzeiten Davids mit dem Königsanspruch (V. 5), schwört sich dazu mit den Eliten (V. 7) und bezieht als Thronanwärter gegen Salomo Stellung (V. 10). Adonija wird somit bewusst als Antipode zu David und Salomo in Szene gesetzt. David ist der Ermöglichungsgrund der Handlungen Adonijas und der Erzähler schreibt die Schuld für den Charakter Adonijas David direkt zu (V. 6). Salomo hingegen wird bewusst als passiv an den Handlungen Beteiligten entworfen. Während Adonija sich egozentrisch erhebt, wird Salomo nicht durch eigenen Machtwillen zum König. Trotz der bleibenden Gefahr, die von Adonija für Salomo ausgeht (V. 12.21), verschont Salomo seinen Konkurrenten, nachdem er aus der Revolte als Sieger hervorging und gegen Adonija König geworden ist. Dass Salomo der rechtmäßige König ist, verdeutlicht die sogenannten Palastin-

478 Die hohe Bedeutung eines Schwurs hat der Erzähler bereits am Beispiel von David vorgeführt (vgl. V. 30).

479 Der Kontrast zu V. 12.21 wird deutlich: Während die angezielte Thronbesteigung Adonijas für Salomo eine Lebensgefahr darstellt und der Leser aufgrund von V. 49–51 vermuten kann, dass Adonija den Tod verdient hat, ist das erste Auftreten Salomos von Milde geprägt. »Und gleich mit der ersten Handlung widerspricht der Autor der gängigen Erwartungshaltung [...] Der Erzähler zeichnet Salomo nämlich nicht als einen, der skrupellos durchgreift, sondern als gerecht und weise.« (W. OSWALD, Nathan der Prophet, 188). Das Kriterium für das Überleben Adonijas liegt darin, dass er ein בן חיל sein soll, was ihn in Parallele zu Jonathan setzt, der nach Adonijas Aussage ein איש חיל ist. Die Funktion Jonathans im Text, ist es die frohe Botschaft über die Inthronisation Salomos zu verkünden – das ist es, was im Endeffekt von Adonija verlangt wird.

480 Dass die Geschichte um Adonija damit nicht beendet ist, zeigt sich vielleicht auch darin, dass das Motiv des »in sein Haus«-Schickens, ebenso in der Geschichte um Absalom verwendet wird (2 Sam 14,24), nach seiner Rückkehr nach der Ermordung Ammons und vor seinem Aufstand gegen David (vgl. J. WALSH, 1 Kings, 32).

trige (V. 11–30). Für den Leser entscheidet sich in diesem Textabschnitt, ob Salomo tatsächlich der rechtmäßige Thronnachfolger ist.

#### 4.1.1.3.1.3. »Die Palastintrige« (?) – der Schwur

In V. 11–27 evoziert das Machtvakuum, das Adonija zur Durchsetzung seiner Ziele ausnutzt, eine Gegenaktion Natans zusammen mit Batseba. Anstelle, dass nun David als König handelt, wird in der sogenannte »Palastintrige« erzählt, wie es dazu kam, dass David reagierte – es beginnt mit einer Szene *in privatissimo* zwischen Natan und Batseba in V. 11–14.<sup>481</sup> G. Hentschel deutet diese Verse als eine negative Darstellung: »<sup>11-14</sup> suggeriert Natan der Batseba, daß Adonija bereits König geworden sei.«<sup>482</sup> Es zeigt sich jedoch, dass (1.) der Erzähler anders als bei Adonija (vgl. V. 5a.7) das Handeln Natans nicht beurteilt<sup>483</sup> und dass (2.) der Erzähler bereits in Natans ersten Worten nachholend erklärt, David sei über die Geschehnisse in V. 5–10 nicht in Kenntnis. Der nachholende Stil in der Rede Natans lässt sich an V. 11 aufzeigen: Üblicherweise wird הלא als Indikator für eine rhetorische Frage gelesen. Allerdings hat הלא eine zweifache Bedeutung, da es ebenso eine geradlinige Aussage ausdrücken kann.<sup>484</sup> Dass in V. 11 eine Aussage vorliegt, deren Informationsgehalt bei Batseba vorausgesetzt werden kann, belegt Batsebass ausführliches Wissen über die Geschehnisse in Ein Rogel (vgl. V. 18–19).<sup>485</sup> Die Worte Natans in V. 11 sind nicht als Suggestion zu verstehen sondern

481 Derjenige, der in V. 10 als erster Nicht-Eingeladener genannt wird, ergreift in V. 11 die Initiative, indem er mit Batseba spricht. Anders als in V. 7, wo Adonija eine geheime Absprache mit Joab und Abiatar trifft, berichtet der Erzähler von dem Gespräch zwischen Natan und Batseba ohne negativen Unterton.

482 G. HENTSCHEL, 1 Könige, 21. Hingegen merkt S. Seiler an: »Zwar muß offenbleiben, ob diese Aussage nicht übertrieben ist, doch kommt dadurch auf jeden Fall etwas von der politischen Zielsetzung des Opfermahls Adonijas zum Ausdruck. Die Nachricht ist an dieser Stelle wichtig, weil sie Batseba bereit macht, auf Natans Vorschläge einzugehen.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 36).

483 »Der Erzähler verführe sehr inkonsequent, wenn er eine etwaige Missbilligung Nathans nur andeutungsweise ausdrückte, denn seine Missbilligung Adonijas fasst er in klare Worte (1,5a.7a). Warum sollte der Erzähler nicht auch Nathan explizit der Überheblichkeit, der Absprachen oder sonstiger Untaten beschuldigen, wenn er der Meinung wäre, Nathan habe sich derartiges zu Schulden kommen lassen?« (W. OSWALD, Nathan der Prophet, 169).

484 Vgl. A. MOSHAVI, Rhetorical Question or Assertion? Beispiele für das Verständnis von הלא als Anzeige einer Aussage sind z. B. Ri 4,6; 1 Sam 20,37; 23,19. In Gen 42,22 wird deutlich, dass an manchen Stellen auch beide Bedeutungen möglich sind.

485 Wie es dazu kommt, dass Batseba andere Opfertiere nennt, erscheint nicht ersichtlich. Zum einen weicht die Reihenfolge der Tiere ab (מריא, בקר, צאן, in V. 9; מריא, צאן, in V. 19), zum zweiten ist der allgemeine Begriff בקר mit der männlichen Variante שור ersetzt. Weitere Unterschiede zeigen sich in der Hinzufügung von לרוב sowie in der Zusammenstellung der Informationen aus V. 7 und V. 9. Von V. 7 her kann vorausgesetzt werden, dass Joab und Abiatar auch beim Opfermahl (V. 9) anwesend sind (vgl. V. 41–49). In den Worten Batsebass wird hervorgehoben, dass Joab der Heerführer ist (שר הצבא), wodurch sich die Putschgefahr, auf die Batseba in V. 21 aufmerksam machen wird, bereits deutlich abzeichnet. Der Aus-

als Zusammenfassung des Geschehens. Die Nachricht über Adonijas König-Sein stellt nacherzählte Realität dar.<sup>486</sup> Dennoch bleibt es für den Leser verwunderlich, dass Natan in V. 13 Batseba seine Worte in den Mund legt und eine Choreographie für ihren und seinen Auftritt beim König entwirft.

Erzähltechnisch vermitteln V. 13–14 den Lesern die Information, dass es (1.) einen Schwur gibt, der Salomo zum König macht und (2.) entgegen diesem Schwur Adonija zum König gemacht wurde.<sup>487</sup> Dass der Schwur in der Erzählung vorher nicht genannt wurde, hat die Exegese immer schon beschäftigt. Betrachtet man jedoch den Umstand, dass in V. 11 die Ausrufung Adonijas zum König und das Nicht-Wissen Davids über die Geschehnisse nachholend erzählt werden, kann dies für den Schwur ebenso gelten, zumal die Syntax von V. 30 voraussetzt, dass David einen alten Schwur erneuert.<sup>488</sup> Durch *כִּי כִּאֲשֶׁר* wird die Erinnerung an den bereits geleisteten Schwur eingeleitet (vgl. 2 Sam 3,9; vgl. auch Dtn 22,26; Jes 66,22; Jer 13,11 für die allgemeine Verwendung von *כִּי כִּאֲשֶׁר*). Dies zeigt auch die

---

druck *לְרִיב* in den Worten Batsebas verweist auf den Überfluss an Opfertieren (vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 57), was dem Mahl ein sehr großes Gewicht verleiht.

486 V. 12 dient innerhalb der Erzählung dazu, Batseba zum Handeln zu drängen. Der Leser verbindet die Aussage direkt mit der Nicht-Einladung Salomos zum Schlachtopfermahl. Somit wird insinuiert, dass die Spannung zwischen Salomo und Adonijah ihren Höhepunkt erreicht. Gleichzeitig wird hier der spätere Kontrast grundgelegt, der zwischen der hier geforderten Härte und der späteren Verschonung Adonijas durch Salomo besteht. Doch darf nicht übersehen werden, dass hier keine auktoriale Notiz vorliegt, sondern Nathan über die Gefahr für Salomo und Batseba berichtet. Ob hier eine tatsächliche Gefahr für Salomo vorausgesetzt werden muss, oder Nathan eine hypothetische Gefahr konstruiert, kann nicht entschieden werden. In der Thronnachfolgeerzählung Asarhadons, die von dessen Nachfolge auf dem Thron Sancheribs handelt, wird von einem Aufstand der Brüder Asarhadons berichtet. Der Thronprätendent kann die Rebellion niedergeschlagen, sodass die Brüder in ein anderes Land flüchten müssen (I, 84). Diejenigen, die nicht fliehen konnten, wurden hingegen »ausgerottet« (II, 11). Dies ist zwar keine direkte Parallele zu Natanverheißung (sondern eher ein Gegenbeispiel zu V. 50–53), dies verdeutlicht aber, dass, wenn Brüder eine Gefahr darstellen, diese umgebracht wurden (vgl. auch 2 Sam 15,14).

487 Die Worte, die Natan Batseba in den Mund legt, betonen die Position Davids als potenter König (*אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ*). Die Bezeichnung Batsebas als *אִמָּה* verdeutlicht ihre untergeordnete Position gegenüber dem König. Dieser Ausdruck bezeichnet eine hilfs- und schutzbedürftige Frau (vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 54). Somit unterstreicht Nathan die gegenwärtige Macht Davids, derer es bedarf, um den angesprochenen Schwur durchzusetzen.

488 Die Idee, dass der Schwur eine Fiktion Natans sei, beruht auf der Annahme, David habe im Alter unter Senilität gelitten, die ihn zum leicht manipulierbaren Objekt einer Palastintrige werden lässt. Zwar bekennt Barsillai in 2 Sam 19,26, dass der Verstand im Alter abnimmt und er nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. 1 Kön 1 präsentiert jedoch keinen senilen David, sondern einen körperlich-kranken, wahrscheinlich ans Bett gebundenen König, der zwar auf den Vorschlag seiner Knechte in V. 2 nicht reagiert, aber ab V. 28 doch Handlungsinitiative zeigt. Zwar weist J. Mulder mit BrSynt §35b darauf hin, dass »physical and psychic impressions are usually expressed by the body part which experience the feelings as subject« (M.J. MULDER, 1 Kings, 33), allerdings bleibt die einzige Aussage, die der Text über den Gesundheitszustand Davids macht, die Tatsache, dass ihm nicht warm wird (V. 1b; vgl. W. OSWALD, Nathan der Prophet, 162).

verwendete Verbform: *נשבעתי*. Gemäß JM § 165 folgt auf das Schwurverb der Inhalt in einem mit *כי* eingeleiteten Satz (Am 4,2; Jes 45,23; Jer 22,5; 49,13). In V. 30 sind Verb und *כי* zwar voneinander getrennt, aber direkt aufeinander bezogen und durch *לאמר* eindeutig miteinander verbunden. Das dritte *כי* entspricht gemäß JM §165e einem Schwur ohne Schwurverb. Mit dem zweiten Teilvers schwört David, den in der Vergangenheit geleisteten Schwur nun in die Tat umzusetzen.<sup>489</sup> Besonders das Faktum, dass sich David durch das Wort *לאמור* selbst zitiert, weist darauf hin, dass der Schwur zumindest aus der Perspektive des Königs nicht nur eine Erfindung Natans ist.<sup>490</sup>

Die Formulierung des Schwurs in V. 29–30 zeigt keine Anzeichen dafür, dass er David nur »suggeriert« wurde. Allerdings kann sich der Leser kritisch gegenüber Natan als Mäeuten positionieren. In V. 13–14 entwirft Natan die Choreographie für Batschas Gespräch mit David und beschreibt seine Funktion als »Erfüllung« der Worte die Batscha zu David gesprochen haben wird. Die Verbindung von *דבר* + *מלא* findet sich noch in 1 Kön 2,27 und 2 Chr 36,21. Im Kontext von 1 Kön 2,27 wird die Wortverbindung verwendet, um die Erfüllung eines JHWH-Wortes festzustellen, bzw. die Wahrheit des Gotteswortes zu bestätigen. In diesem Sinne verweist Natan mit *ומלאתי* darauf, dass er die Worte Batschas ebenso bezeugen werde.<sup>491</sup> Dies bezieht sich auf das König-Sein Adonijas und nicht auf den Schwur (vgl. V. 24–27).

489 Eine ähnliche Position vertritt S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 40–42; vgl. bereits M. NOTH, Könige, 23.

490 Die literarhistorische Einheit von V. 29–30 wird in der Forschung jedoch diskutiert: »Das hebräische Satzgefüge in <sup>30</sup> ist kompliziert. Darum vermutet man, daß die Worte Davids ursprünglich nur lauteten: »So wahr der Herr lebt, der mein Leben aus jeder Gefahr gerettet hat: Dein Sohn soll nach mir König sein und auf meinem Thron sitzen.« Dann wäre der frühere Eid eine Erfindung Natans <sup>13.17</sup>; der pro-salomonische Bearbeiter hätte <sup>30</sup> überarbeitet.« (G. HENTSCHEL, 1 Könige, 21; vgl. für die Argumentation T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 17f.). Durch die Streichung von V. 30aα stehen Nathan und Batscha viel deutlicher unter dem Verdacht einer Palastintrige, da es dann kein Indiz für einen früheren Schwur gibt. Geht man von der ursprünglichen Einheit des Textes aus, anerkennt David selbst, dass der in V. 13.17 genannte Schwur tatsächlich geleistet wurde. Für T. Veijola macht die Syntax mit ihrem dreifachen *כי* »einen überladenen Eindruck« (vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 17). »Ausserdem wird in V. 30 die sofortige Thronbesteigung Salomos postuliert (vgl. תחתיה und היום הזה »heute«), was nach dem bisher Gesagten ein sekundärer Zug der Erzählung ist. Besonders auffällig ist die Kontamination der divergierenden Anschauungen in den nebeneinanderstehenden Sätzen von V. 30a ימלך אחרי בנג כי שלמה בנג »dein Sohn Salomo soll nach mir König sein« und והוא ישב על כסא תחתיה »und er soll auf meinem Thron an meiner Stelle sitzen«. Wo der letztgenannte Satz früher vorkommt (V. 13.17), da steht er ohne תחתיה.« (T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 17). Der überladene Eindruck des Verses mag zwar subjektiv stimmen, entspricht aber der hebräischen Syntax.

491 »Schließlich sagt Nathan in 1 Kön 1,14, daß er nach Bathseba zum König hereinkommen will, und während sie noch mit dem König spricht, wird er (Nathan) »ihre Aussage erfüllen«. Er hat keine andere Botschaft als Bathseba, seine Erzählung ist dieselbe. Gerade deshalb gibt

So wie es Natan in seinem Plan vorgestellt hatte (V. 14), erscheint er vor dem König, während Batseba noch spricht. Seine ehrfürchtige Anrede entspricht ganz der Rede Batsebas und unterstreicht das In-Macht-Sein Davids trotz seines Gesundheitszustands (vgl. V. 20). Natans erste Worte verhalten sich spiegelbildlich zu den Worten Batsebas: Während sie in V. 17 den Schwur Davids über ihren Sohn in Erinnerung ruft (הוא ישב על כסא), stellt Natan analog zu Batsebas Ausführungen fest, dass es für ihn nun so scheint, als habe David entschieden, dass Adonija auf dem Thron Davids sitzen solle (הוא ישב על כסא). Natans Argumentation in V. 24–26 wirkt manipulativ: Denn nach V. 11 ist Natan davon überzeugt, dass David von den Aktionen Adonijas nichts weiß, wohingegen er ihm in V. 24–26 unterstellt, dass alles auf königlichen Befehl hin geschieht.<sup>492</sup> Allerdings geht man falsch, wenn man mit S. DeVries V. 24 nicht als Frage lesen würde, sondern als »ironic exaggeration«<sup>493</sup>. Das alleinstehende Personalpronomen betont die Macht und Handlungsfähigkeit Davids, die die Frage in V. 24 zu einer rhetorischen Frage werden lässt, die klar verneint werden muss.<sup>494</sup> Im Anschluss daran konstruiert Natan in V. 27 aus der grundsätzlichen Frage: מי ישב על כסא אדני המלך אחריי (vgl. 20) einen Vorwurf. In V. 26 bezeichnet sich Natan mitsamt Benaja, Zadok und Salomo als Getreue Davids im Angesicht der Geschehnisse in Ein Rogel. Demensprechend wirft Natan nun in V. 27 dem König einen Treuebruch gegenüber seinen »Knechten« vor. Mit dieser Formulierung wird David zu einer Stellungnahme darüber gedrängt, wer nach ihm auf dem Thron sitzen soll. Das Besondere an der Formulierung in V. 27 ist, dass sie auch als direkte Frage gelesen werden kann: »Wenn von meinem Herrn her diese Angelegenheit veranlasst wurde, hast du es deine Knechte nicht wissen lassen [vgl. V. 24 – TMS]: Wer soll sitzen auf dem Thron meines Herrn, dem König, nach ihm?« Diese offene Frage fordert nun David zu einer Antwort heraus. Es ist unbestreitbar, dass Natans Rede, aber auch schon die Worte Batsebas durchaus manipulativ sind bzw. eindeutig in eine bestimmte Richtung argumentieren. Doch weder Batseba noch Natan zwingen David zu einer Antwort. Sie fordern ihn vielmehr geschickt zu einer Reaktion heraus. Sowohl die Rede Natans als auch die Rede Batsebas fordern David zur Handlung heraus, wie sie von David im Schwur vollzogen wird. Das Königtum Salomos basiert auf diesem Schwur und ist dadurch rechtens.

---

er ihren Worten Kraft und Gültigkeit, denn zwei oder drei Zeugen geben einem Wort oder einer Sache ›Bestand‹ (Dtn 19,15).« (L.A. SNIJDERS, Art. מלך, 880).

492 Diesbezüglich bemerkt E. Würthwein: »Mit diesen schillernden Aussagen charakterisiert der Erzähler den Propheten Natan als intriganten Höfling, dessen Respekt vor dem König wie vor der Wahrheit nicht eben groß ist.« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 15). Allerdings zeigen Natans Worte in V. 27 durch die Einleitung mit וַע, dass er nicht wirklich davon ausgeht, dass allem ein Befehl Davids zugrunde liegt. Natan spielt sozusagen mit seinem Wissen darum, dass der König von Adonijas Aktivitäten nichts weiß.

493 S. DE VRIES, I Kings, 15.

494 V. 24 macht mit seinen Imperfekta deutlich, dass es immer um ein Herrschen nach Davids Tod geht (vgl. V. 21).

#### 4.1.1.3.1.4. Adonija in 1 Kön 2

Mit 1 Kön 2,13 wird die Erzählung aus 1 Kön 1,53 weitergeführt. 1 Kön 1 hatte unter anderem offengelassen, wie sich die Parteigänger Adonijas, Joab und Abjatar gegenüber Salomo verhalten. Gleichzeitig eröffnet der milde Umgang mit Adonija den Fragehorizont, ob sich Adonija als untadelig erweisen wird. Die Erzählung beginnt mit der Vorstellung der beiden Hauptprotagonisten: Adonija und Batscha. Durch die Charakterisierung von Adonija als Sohn der Haggit und Batscha als Mutter Salomos bringt der Text bereits hier die Kontraststellung zum Ausdruck. Der Erzähler wertet die folgenden Geschehnisse nicht selbst, sondern überlässt die Schlussfolgerungen dem Leser. Dieser hat sich bereits vor 1 Kön 2,13 ein ambivalentes Bild über Adonija gemacht: Einerseits ist er der konspirative Thronanwärter (1 Kön 1,5–7), andererseits hat er gemäß 1 Kön 1,53 Salomos Königsmacht anerkannt. Sein Leben hängt von seinem fortbestehenden Anerkennen des Königtums Salomos ab.<sup>495</sup>

Das Anliegen, das Adonija an Batscha heranträgt, soll durch sie dem König Salomo übermittelt werden. Wie in 1 Kön 1,11 tritt Batscha hier als Zugangsperson zum König auf.<sup>496</sup> Während es in 1 Kön 1 um ein Anliegen geht, das auch sie betrifft (vgl. 1 Kön 1,12.20), versucht Adonija sie für sein eigenes Anliegen zu instrumentalisieren. Der Erzähler selbst beurteilt das Geschehen in V. 13–25 jedoch nicht, sondern gibt die Dialoge weitgehend wertfrei wieder. Für ein Urteil über Adonijas Absicht sind daher seine Redepartien in V. 15–17 von besonderer Bedeutung.

V. 15 nimmt auf die Geschehnisse aus 1 Kön 1 Bezug und interpretiert sie. Während in 1 Kön 1 Batscha die Garantin und Bewahrerin des Schwurs zu Salomos Gunsten ist, teilt Adonija hier mit, Batscha habe gewusst, dass die Königsmacht ihm zugestanden hätte. Adonija betont, Batscha habe klare Kenntnis über seine rechtmäßige Königsmacht (מלוכה) sowie über die Erwartung Israels gehabt, dass er als König herrschen (למלך) werde. An dieser Notiz sind drei Aspekte interessant: (1.) Adonija betont gegenüber Batscha und somit auch gegenüber dem Leser, nicht nur die Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruches – die sich syntaktisch sogar als Besitzverhältnis (לי היתה) zu erkennen gibt –, sondern auch die klare Erwartungshaltung von »ganz Israel«. Konterkariert werden seine Worte später durch sein eigenes Urteil, demzufolge Gott gegen ihn und somit auch gegen das Volk das Königtum seinem Bruder zugeteilt habe. Positiv gewendet rechtfertigt diese Rede nach Ansicht von Adonija das Geschehen aus 1 Kön 1,5–10. (2.) Durch die Einleitung der beiden Teile des Relativsatzes in V. 15a, hebt Adonija seine eigene Person und Position auch mit syntaktischen

495 Diese Ambivalenz löst sich auch nicht dadurch, dass Adonija auf Batschas Frage antwortet, dass sein Kommen Frieden bedeute.

496 Vgl. B. SUCHANEK-SEITZ, So tut man nicht in Israel, 133: »Nicht nur Natan, sondern auch Adonija sieht in Batscha eine wertvolle Verbündete.«

Mitteln deutlich hervor: (...ועלי ... לי): »Words such as לי and עלי are given an emphatic position so as to highlight Adonijah's claim to the kingship and the people's expectations for him. He is far from having unlearned the habit of ›self-promotion‹ (1:5), despite the lesson he has been taught.«<sup>497</sup> (3.) Was verrät die Aussage עלי שמו כל ישראל פניהם למלך?<sup>498</sup> Entsprechend 1 Kön 1,20 (inf.cs. + עלי כל עיניך) wird V. 15 in der Exegese als eine Erwartungshaltung gedeutet. Demzufolge habe sich das Volk Adonija zugewandt: »שׂים פנים followed by an infin. with ל describes a purpose at the point of time at which it is about to be put into execution.«<sup>499</sup> V. 15b stellt die Negativaussage aus der Perspektive Adonijas dar: Die Königsmacht, die gemäß V. 15a bereits in Adonijas Besitz war, ist zu Salomo übergegangen (סבב + היה ל). Diese Wendung ist nach V. 15bβ auf göttliche Initiative zurückgeführt.<sup>500</sup> Dies könnte als Autoritätsargument gelesen werden: Adonija hat seine Opposition zu Salomo niedergelegt, weil Gott sich für Salomo entschieden hat. Demgegenüber verwundert allerdings Adonijas ausführliche Darstellung seines Machtanspruches in V. 15a: Er betont mit V. 15b, dass die Entscheidung Gottes der Erwartung des Volkes widerspricht. Wie O. Thenius richtig gesehen hat, stellen Adonijas Worte eine clevere »captatio benevolentiae« dar,<sup>501</sup> in der Adonijas Gefühl der Ungerechtigkeit und die Enttäuschung des Thronanwärters zum Ausdruck kommt.

Adonijas Bitte um Abischags Hand (V. 16) kann meines Erachtens nicht als »romantische« Frage betrachtet werden, denn in V. 15 thematisiert Adonija eindeutig die Thronnachfolge. Ein anderer Hintergrund wird auch für die angestrebte Heirat mit Abischag nicht zu veranschlagen sein.<sup>502</sup> Von einer »Romanze«<sup>503</sup>, Liebesabsicht oder Attraktion zwischen Adonija und Abischag wird kein Wort erwähnt. Vor 1 Kön 2,17 besteht zwischen Abischag und Adonija keinerlei Verbindung. Wenn man mit E. Würthwein V. 15b als eine Resignationsaussage Adonija auffasst<sup>504</sup>, könnte man die Frage nach Abischag als Bitte um einen Trostpreis lesen: »Adonijah gripes about the injustice of fate and asks mummy for a sweet in compensation; he will be good if he obtains Abishag.«<sup>505</sup>

497 M.J. MULDER, 1 Kings, 107.

498 Vgl. S. LAYTON, Biblical Hebrew »To set the face«, 174f.; vgl. auch Dan 9,3.

499 C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 17.

500 Zur Begründung der Ursprünglichkeit bzw. gegen die Annahme, es handele sich um eine sekundäre Einfügung: vgl. J.S. ROGERS, Narrative Stock, 400 Anm. 4.

501 Vgl. O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 16.

502 Die Position von G. Hentschel erscheint daher wenig plausibel: »Der König [David – TMS] ›erkannte‹ sie [Abischag – TMS] aber nicht, d. h. er schlief nicht mit ihr. Deshalb gehörte sie nicht zum königlichen Harem, sondern zum Hofgesinde. Salomo hätte sie also Adonija zur Frau geben können, als dieser darum bat.« (G. HENTSCHEL, 1 Könige, 20).

503 Vgl. z. B. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 22.

504 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 21.

505 J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, 394.



Wenn man hingegen Abischags Schönheit als königliches Attribut versteht und ihre enge Verbindung zu David in Betracht zieht (1 Kön 1,2–4), erscheint die folgende Deutung von T. Ishida plausibler:

»It is a well-known fact, however, that one way royal legitimacy was acquired was by the appropriation of the previous king's harem, both in Israel and in the rest of the ancient Near East. In that case, why did Adonijah makes such a request which might endanger his life? The answer is bound up with the ambiguous status of Abishag at the court. [...] Evidently, there were differences of opinion about the status of Abishag at Solomon's court and it appears that Adonija attempted to take advantage of the ambiguity of the situation.«<sup>506</sup>

### *Exkurs: Darstellung Abischags*

Abischag wird in 1 Kön 1,1–4 als Therapiemittel für den kranken König David eingeführt. Die Knechte Davids machen sich auf die Suche nach einer בתולה נערה:<sup>507</sup> Dieser Ausdruck kennzeichnet sie als heiratsfähige Frau (vgl. Gen 24,16; Ri 21,12; Est 2,3) und verweist im Kontext der Davidserzählungen darauf (vgl. 2 Sam 11), dass der König im Fall von Abischag erstens keinem anderen Mann die Frau wegnimmt und zweitens die Möglichkeit zu einer Heirat besteht. Der Auftrag aus V. 2 wird in V. 3 ausgeführt. In V. 3a wird ein weiteres Attribut für die zu suchende Frau ergänzt: Sie soll schön sein und sie wird im gesamten Königreich Israel gesucht. Die Schönheit des gefundenen Mädchens wird in V. 4 mit der Beschreibung als נארה יפה עד מאד noch gesteigert. Die außerordentliche Herausstellung der Schönheit fällt in diesem Kontext besonders auf und muss eine Funktion haben. V. Fritz schreibt:

»Die Betonung der Schönheit stellt Abischag in das Licht vollkommener Weiblichkeit. Die Lebenskraft ist hier in unmittelbarem Zusammenhang mit der sexuellen Stärke gesehen, die Erwärmung von Davids Schoß soll ihm die geschwundene Lebenskraft zurückgeben, indem die geschwundene Potenz durch eine junge Frau wieder erweckt werden soll.«<sup>508</sup>

Wird die Schönheit nur auf Sexualität bezogen, verengt dies aber die eigentliche Bedeutung. Mit M. Augstein lässt sich für die biblische Vorstellungswelt festhalten, dass die Schönheit der geschaffenen Natur und somit auch die Schönheit jeder Kreatur »Ausfluß der göttlichen Segensfülle ist« und dass »menschliche S. im Königtum ... überwiegend prädikativ zu verstehen [ist]«, was auch bedeutet, dass »[d]ie Schönheit von Königin, Königssöhnen, Höflingen und Dienerinnen ... in den Dienst der Repräsentation des Königs [tritt].«<sup>509</sup> Dass Schönheit auch zu (sexueller) Attraktion führen kann, schließt dies nicht aus, doch sieht der Text darin nicht den Hauptpunkt. Vielmehr wird damit die

506 T. ISHIDA, *Solomon's Succession to the Throne of David*, 131.

507 M. Häußl weist darauf hin, dass der Ausdruck immer eine Frau meint, die noch nicht verheiratet ist, aber heiraten wird: »Der Aspekt der Heirat ist bei allen Belegstellen von AppV *na'ra batula* erkennbar.« (M. HÄUSSL, *Abischag und Batscheba*, 243). Sie verweist auf Gen 24,16; Dtn 22,23.28; Ri 21,12; Est 2,3.3. Daraus folgt jedoch nicht notwendig eine Heirat der so bezeichneten Frau.

508 V. FRITZ, *Das erste Buch der Könige*, 20.

509 M. AUGUSTIN, *Art. Schönheit*, 497.

Angemessenheit für David betont.<sup>510</sup> Dass das schöne Mädchen, das zu David gebracht wird, für die Geschichte von Bedeutung sein wird, lässt sich alleine schon am Umstand ableiten, dass sie nach David (V. 1) die erste namentlich genannte Person ist. Interessant erscheint zudem folgende Beobachtung von M. Häusl:

»Überprüft man, für welche Frauen der Herkunftsort bekannt ist, so zeigt sich, daß eine Angabe des Heimatortes fast ausschließlich bei Königsmüttern und Frauen Davids zu finden ist. Es handelt sich also um hochgestellte Frauen am Königshof. Der Text könnte Abischag durch die Angabe des Heimatortes diesem Kreis der Frauen zurechnen.«<sup>511</sup>

Mit der Nennung des Herkunftsortes könnte der Autor Abischag als potentielle Ehefrau ins Spiel bringen. Durch den nicht vollzogenen Geschlechtsverkehr (V. 4b $\beta$ ) wird diese Möglichkeit allerdings nicht ausgeschöpft. Vielmehr verortet die Wurzel שרת in V. 4 ba ihre eigentliche Aufgabe in der (dienstbaren) Pflege des alternden Königs.<sup>512</sup> Dies würde zur weitverbreiteten Deutung passen, dass das ausbleibende Erkennen von Abischag durch David auf ihre fehlende Zugehörigkeit zum königlichen Harem verweist. So schreibt etwa G. Hentschel: »Der König ›erkannte‹ sie aber nicht (vgl. Gen 4<sup>1</sup>), d. h. er schlief nicht mit ihr. Deshalb gehörte sie nicht zum königlichen Harem, sondern zum Hofgesinde. Salomo hätte sie also Adonija zur Frau geben können, als dieser darum bat (2<sup>13-25</sup>).«<sup>513</sup> Eine solche Lesart basiert auf der Annahme, dass die Einführung Abischags in die Erzählung ihre Bedeutung vorrangig aus 1 Kön 2,13–25 gewinnt. Zwar übernimmt V. 4b $\beta$  eine wichtige Funktion in diesem Textabschnitt, allerdings liegt der primäre Bezug des Versteils in 1 Kön 1.<sup>514</sup> Inhaltlich wird V4b $\beta$  häufig als Angabe über Davids Impotenz verstanden: »Die Aussagen

510 J. Mulder versucht die sexuelle Konnotation der Schönheit dadurch in den Vordergrund zu stellen, dass er Abischags Erscheinenlassen (אָה + בֹּאָ im Hifil) als sexuelle Zuführung deutet: »Abishag was brought to the king. That is saying more than that she was brought to his palace. The phrasing implies that she was brought into a sexual relation to the king (cf. Judg. 12:9).« (M.J. MULDER, 1 Kings, 36). Diese Sicht muss jedoch differenziert werden: Ri 12,9 verwendet בֹּאָ im Hifil parallel zu שָׁלַךְ im Piel und verweist so darauf, dass der Richter Ibzan eine geschickte Heiratspolitik betreibt. Zwar führt eine Heirat auch zu Geschlechtsverkehr, aber daraus lässt sich nicht ableiten, dass אָה + בֹּאָ im Hifil mit einer sexuellen Konnotation zu lesen ist. Vielmehr ist der wortwörtliche Sinn für 1 Kön 1,3 der wahrscheinlichste: Abischag wird zum König gebracht.

511 M. HÄUSL, Abischag und Batscheba, 239. Diese Beobachtung ist wichtig, klärt jedoch nicht, warum der Ort anscheinend so wichtig war, dass er genannt werden musste. M. Sweeney weist darauf hin, dass »Abishag's hometown of Shunem is noted for its ties to the house of Saul.« (M. SWEENEY, I & II Kings, 53). Er führt dies in seinem Kommentar nicht weiter aus, sondern verweist in diesem Zusammenhang auf die Sammlung der Philister in Schunem (vgl. 1 Sam 28,4), gegen die Saul von Gilboa auszog. Eine direkte Verbindung von Saul bzw. den Sauliden zu Schunem lässt sich aber nicht aufweisen.

512 Dieser Terminus ist abzugrenzen vom Status eines עֲבָד, der sowohl einen hohen als auch einen niedrigen Rang ausdrücken kann. שָׂרָה fasst die beiden Beschreibungen aus V. 2 (עֲמָדָה) zusammen und betont die »serving task« (M.J. MULDER, 1 Kings, 37).

513 G. HENTSCHEL, 1 Könige, 20.

514 So schreibt M. Noth: »Daß der König nicht mit Abisag verkehrte (4), muß, wenn 1b–4 von 2 13–25 unabhängig und primär ist, besagen sollen, daß David sehr altersschwach war; wenn jedoch 1b–4 von Anfang an auf 2 13–25 hinzielt, ist die Meinung von 4b $\beta$  wohl die, daß Abishag nicht zum königlichen Harem gehörte.« (M. NOTH, Könige, 4).

bezüglich des Alters Davids (ZQN) lassen für lo(◊) YD◊ vermuten, daß David den Geschlechtsakt nicht (mehr) vollziehen konnte, er als impotent vorgestellt werden soll.<sup>515</sup> Bei genauer Betrachtung wird über das Unvermögen Davids, den Geschlechtsakt zu vollziehen, keine Aussage getätigt. Der Vers konstatiert lediglich das Unterbleiben desselben. Dass dieser Satz an dieser Stelle steht, muss verwundern, da es in Abischags »Aufgabenbeschreibung« weder darum geht, seine Frau zu werden, noch ihn sexuell zu erwärmen. M. Häusl hat eine weitere, wichtige semantische Beobachtung gemacht: »Die Vergleichstellen zeigen, daß das Vb YD' für ein 1.Sy[+mask] die Initiative zur Geburt eines Sohnes benennen will.«<sup>516</sup> Die Vergleichsstellen (Gen 4,1.17.25; 38,26; 1 Sam 1,19) weisen immer auf die Zeugung eines männlichen Nachkommens. Dies deutet in 1 Kön 1,4 auch darauf hin, dass David keinen weiteren Nachkommen von einer weiteren Frau gezeugt hat. V. 4bß verweist somit zum einen auf Davids Altersschwäche (Kontrast: Der David, der durch den Anblick Batsebas verführt wurde, lässt das schönste Mädchen Israels unberührt) und zum zweiten wird zum Ausdruck gebracht, dass er keine weiteren Söhne gezeugt habe.<sup>517</sup>

### *Ende des Exkurses*

Die ungeklärte Stellung der ehemaligen Pflegerin Abischag am Königshof, die nunmehr unter Salomos Obhut steht, bietet Adonija die Möglichkeit, seine Ansprüche auf das Königtum zu erneuern. Verräterisch für dieses Vorhaben ist besonders Adonijas schmeichlerische Formulierung in V. 17. Die Bitte, die eigentlich an Salomo direkt hätte gerichtet werden müssen, wird nun an Batseba mit der Begründung herangetragen, dass sie ihm den Gefallen nicht abschlagen werde. Diese Aussage erweckt einerseits den Eindruck von Wertschätzung gegenüber Batseba, zeigt aber andererseits auch, dass die Königsmutter von Adonija mit seiner Bitte instrumentalisiert wird. Das hohe Ansehen, das Batseba als Mutter des Königs in der Öffentlichkeit genießt, findet in V. 19 seinen Ausdruck. Dabei kommen vor allem zwei Punkte zum Tragen: (1.) Die Darstellung betont die Ergebenheit Salomos seiner Mutter gegenüber. Ein Leser kann die besondere Beziehung nicht zuletzt aus Batsebas Auftreten für Salomo in 1 Kön 1 erschließen. (2.) Der Umstand, dass für Batseba ein Thron neben Salomos Thron aufgestellt wird und beide bei ihrem Gespräch auf ihren Thronen dargestellt werden, deutet (a.) darauf hin, dass hier der König mit der Königsmutter spricht und (b.) dies ein öffentlicher Akt, also keine Unterredung unter vier Augen, ist.<sup>518</sup>

515 M. HÄUSL, Abischag und Batscheba, 237.

516 M. HÄUSL, Abischag und Batscheba, 237.

517 Interessant ist aber vor allem, dass der (Miss-)Erfolg der Therapie durch Abischag nicht beurteilt wird, während in V. 1b festgestellt wird, dass das Wärmen des Königs mit Decken keine Linderung brachte. In V. 4 steht nun jedoch nicht וְלֹא יָחַם לוֹ, sondern הַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָהּ. V. 4 sagt somit nicht aus, ob die Therapie eine Linderung der Beschwerden herbeigeführt hat oder nicht. Gleichzeitig wird in V. 4bß die erste Handlung Davids ausgedrückt, die in einer Nicht-Handlung besteht, die mit dem Wort יָדָעָהּ ausgedrückt wird, das in den Reden Nathans und Batsebas ein Leitwort ist (V. 11.18.27).

518 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 52.

Batseba entspricht in V. 20–21 dem Anliegen Adonijas aus V. 17. So äußert sie den Wunsch, eine »kleine«, im Sinne von unbedeutende, Bitte vortragen zu dürfen. Batseba qualifiziert damit Adonijas Bitte, was durch Salomos Antwort in V. 22f. karikiert wird.

Mit Salomos Antwort vor Batsebas eigentlicher Anfrage verläuft alles nach Adonijas Ansinnen: Salomo beabsichtigt, noch bevor die Bitte ausgesprochen ist, Batseba nicht abzuweisen. Batsebas Formulierung ist bemerkenswert: Aus Adonijas Bitte wird hier ein passiver Jussiv<sup>519</sup>, der Batsebas Selbstüberschätzung zum Ausdruck bringen könnte. Der sich häufig in der Exegese von 1 Kön 1 findende negative Betrachtung Salomos wird hier direkt durch den Text selbst widersprochen. Batsebas Jussiv führt in V. 22 nicht zur Bewilligung durch Salomo. Salomo antwortet mit zwei vorwurfsvollen Frage. Beide werden mit dem einleitenden Fragewort למה konstruiert, dem ein Waw vorangestellt ist. Gemäß JM § 177m ist die durch ושאלי eingeleitete zweite Frage Ausdruck einer »nuance of emotion rather than a logical link«, dieser Sinn passt meines Erachtens bereits zur Einleitung der Frage – was C. Burney als »a sarcastic turn«<sup>520</sup> beschreibt. Diese Deutung entspricht der Funktion des Fragewortes למה, das nach dem Zweck der Bitte fragt: »Und wozu bist du fragend nach Abischag für Adonija?« Mit seiner Entgegnung entlarvt Salomo den Zweck hinter der durch Adonija initiierten Bitte: »Frag doch gleich nach der Königsmacht für ihn!« Salomo stellt damit die Anfrage Adonijas durch Batseba in den größeren Horizont. Analog zu V. 15 zeigt V. 22, dass Adonijas Anspruch auf die Königsherrschaft durchaus berechtigt ist. Zwar sitzt Salomo nicht zu Unrecht auf dem Thron, doch verweist Salomo darauf, dass Adonija der ältere Bruder ist und hinter ihm eine einflussreiche Parteiung steht. 1 Kön 1 setzt zwar kein Erstgeborenenrecht voraus, aber es entspricht dem altorientalischen Gewohnheitsrecht, dass der älteste Sohn die Macht für sich beansprucht, wie dies Adonija in 1 Kön 1,5 *de facto* getan hat. So wie Adonija dort vom Erzähler königliche Insignien als Bild für die Machtergreifung zugeschrieben werden, lässt sich die Bitte um die Heirat mit Abischag als zweiter »Griff« nach der Krone auslegen. Da David bereits Tod ist, spielt die Erinnerung daran, dass Adonija älter als Salomo ist, auf die Außenwirkung an – vor allem beim Volk, das Adonija in V. 15 auf seiner Seite wähnt. V22b fügt eine weitere Begründung an, die jedoch textkritisch schwierig zu interpretieren ist. In LXX und S wird die hinter Salomo stehende Partei in Erinnerung gerufen. Im Hebräischen Text verweist Salomo auf Adonija, Abjatar und Joab als Nutznießer der Bitte seiner Mutter, wenn er dieser stattgeben würde. Das ולי am Anfang von V. 22b bezieht sich zurück auf die Grundaussage des Imperativs, wovon es durch die Begründung im Ältersein Adonijas getrennt ist. Der Textbestand von MT kann folgen-

519 Vgl. SUCHANEK-SEITZ, So tut man nicht in Israel, 136.

520 C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 20.

dermaßen übersetzt werden: »... erbitte doch für ihn die Königsmacht – denn er ist der mir gegenüber ältere Bruder – für ihn, als auch für Abjatar, den Priester und für Joab, den Sohn der Zeruja.«<sup>521</sup> Die Existenz dieser Parteitung schwebt seit 1 Kön 1,7 im Hintergrund, ohne dass Salomo oder der Erzähler dies explizit zur Sprache gebracht oder zum Einfluss von Joab und Abjatar auf die Absichten Adonijas Stellung genommen haben.<sup>522</sup>

Salomo, der ohne sein Zutun, aber u. a. durch die Hilfe seiner Mutter an die Macht gekommen ist, handelt in 1 Kön 1,50–53 barmherzig. Doch dies ist nur unter einer klaren Bedingung der Fall: Adonija muss sich zur Herrschaft Salomos loyal verhalten. 1 Kön 2,13–22 artikulieren sowohl in den Worten Adonijas als auch in Salomos Rede die Ansprüche Adonijas, die durch eine Heirat mit Abischag hätten gestärkt werden können. V. 13–25 handeln von der ersten Bewährungsprobe für die nach V. 12b gefestigte Herrschaft Salomos. Während Salomo in 1 Kön 1 als abhängig vom Handeln seiner Mutter dargestellt wird, emanzipiert er sich in V. 13–25 und beurteilt die Situation als Gefahr für seine eigene Herrschaft. Hierbei spielt insbesondere die Nennung von Adonija, Abjatar und Joab eine Rolle, da die Frage nach Adonijas Parteigängern seit 1 Kön 1,7 in der Schwebe gehalten wurde und nun in der Reihenfolge<sup>523</sup> der Namensnennung von V. 22b »abgearbeitet« wird. Dem entspricht, dass Abjatar und Joab wie in 1 Kön 1,7 jeweils mit ihren Qualifikationen als Priester bzw. als Sohn der Zeruja benannt werden.

Statt die geschilderten Ereignisse einer eigenen Bewertung zu unterziehen, überlässt es der Autor von V. 13–25 den Lesern, die Geschehnisse rund um Adonija, Batseba und Salomo zu beurteilen. Der Inhalt von V. 13–25 deutet in die Auslegungsrichtung, das Anliegen Adonijas negativ zu beurteilen und Salomo als adäquaten und emanzipierten Regenten zu verstehen.<sup>524</sup>

Mit V. 23 setzt die Bestrafung Adonijas ein: V. 23–24 bilden einen doppelten Schwur, der mit dem Schwur Davids in 1 Kön 1,30 vergleichbar ist.<sup>525</sup> In 1 Kön 1,30 handelt es sich um die Erinnerung eines Schwurs, der erneuert bzw. umgesetzt wird. Während Salomo in 1 Kön 2,23 schwört, dass Adonija sein Leben verwirkt hat, zieht er im Folgevers die Konsequenzen und ordnet als Einlösung von V. 23 die Tötung Adonijas an. 1 Kön 1,30 und 1 Kön 2,23–24 entsprechen sich

521 Dass in MT keine Textemendation vorzunehmen ist, ergibt sich aus der klaren Strukturierung durch dreifaches  $\text{ב} + \text{י}$  in der Aufzählung von V. 22b.

522 V. Fritz beurteilt Salomos Erwiderung als »Überreaktion«, die »die Unsicherheit des neuen Königs aufdeckt. Gerade in der Situation des Gesprächs offenbart Salomo die wunde Stelle seiner Königs-erhebung, die gleichzeitig der Schwachpunkt seines Selbstbewusstseins ist.« (V. FRITZ, Das erste Buch der Könige, 34).

523 Vgl. J. WERLITZ, Die Bücher der Könige, 52.

524 Es ist wenig zielführend, Überlegungen über Batsebas eigener Rollenzuschreibung anzustellen, da der Text keinerlei Aufschluss darüber gibt.

525 Siehe Abschnitt 4.1.1.3.1.3.

darin, dass die geschworene Handlung jeweils als eine am selben Tag auszuführende bestimmt wird (היום). Der Schwur bei JHWH aus V. 23 beginnt mit einer Selbstverfluchungsformel und konstatiert, dass Adonija aufgrund seiner Bitte sein Leben verwirkt hat. Das Urteil resultiert somit nach den Worten Salomos einzig aus dem im Sinne von V. 22 interpretierten Anliegen Adonijas: »Solomon's declaration that Adonijah has spoken this word against his life places the blame squarely upon the ›victim‹, a motif which recurs throughout each of the four episodes in vv. 13–46.«<sup>526</sup> Während V. 23 den Schuldspruch und das Strafmaß festsetzt, legitimiert V. 24 die Durchführung der Strafe und ordnet ihre direkte Umsetzung an. In V. 23 wird Gott als Richter im Ansinnen Salomos angerufen und in V. 24 zeigt Salomo – ganz gemäß V. 15 – seine Berechtigung für das Todesurteil. Seine, aus der Perspektive Salomos gefährdete Königsherrschaft wird als in Gott verankert markiert und führt über in die Aussage, dass Adonija noch am selben Tag sterben soll.<sup>527</sup>

V. 23 stellt einen Rückbezug zu V. 14 her. Dort beginnt Adonija seine Rede an Batscha mit der Ankündigung: דבר לי אליך. Im Unterschied zur Bitte (שאלה) aus V. 16 leitet Adonija mit דבר die Darlegung seines Thronanspruches ein. Dieser sei nach V. 14 zwar vom Willen des Volkes getragen, doch hat sich Gott anders entschieden. Zur Begründung des Todesurteils greift Salomo nun bewusst nicht auf die Bitte zurück, sondern verweist unter Verwendung des Begriffes דבר auf Adonijas gesamte Rede.

Adonija anerkennt nach V. 15 die Legitimation der Herrschaft Salomos durch Gott, auf den sich der neue Herrscher in V. 24 ebenfalls beruft. Gegen die Machtergreifungstendenzen Adonijas beruft sich Salomo in zweifacher Weise direkt auf die Beziehung Gottes zu seiner Macht.

1.) אשר הכיני ויושיביני על כסא דוד אבי: Der erste Teil des Verses ist Salomos Bestätigung der Aussage des Erzählers in V. 12. Der Akt der Errichtung wird hier direkt auf Salomo bezogen (vgl. קום in 2 Sam 7,12). Gott hat Salomo errichtet und in die Königsherrschaft eingesetzt (vgl. 2 Sam 5,12 // 1 Chr 14,2). Der Vers nimmt die Aussage von V. 46b jedoch keineswegs vorweg. Der Relativsatz interpretiert vielmehr die Salbung (1 Kön 1,38–40) und entspricht dabei der Aussage von 1 Kön 1,49–53. Die Hifil-Form drückt keinen Zustand, sondern eine Handlung aus (vgl. LXX: ἡτοίμασέν)<sup>528</sup>: Gott hat Salomo fest eingesetzt (vgl. V. 15 in den Worten Adonijas). Dass es hier um die Bestimmung

526 E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 142.

527 Bezüglich einer Deutung von V. 24 als eine Dublette zu V. 23 schreibt S. Seiler: »Da [...] Salomo hier in richterlicher Funktion spricht, ergänzen sich die beiden Aussagen: V.3 knüpft an Adonijas Bitte an und enthält den Schuldaufweis; das formelle Todesurteil ergeht erst in V.4.« (S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 62).

528 In der LXX-Fassung schwingt sogar eine Doppeldeutigkeit mit, die schon in MT angelegt ist: Salomo ist die Herrschaft bereitet worden durch Gott bzw. Gott hat Salomo bereitetgemacht.

des Inhabers der Königsmacht geht, verdeutlicht der parallel zu lesenden Ausdruck: »der mich auf den Thron gesetzt hat« (יִוֹשִׁבֵינִי עַל כִּסֵּא דָוִד אָבִי). Diese Formulierung weist die Ausführung der Anordnung Davids aus 1 Kön 1,35 als Handlung Gottes aus.<sup>529</sup>

- 2.) דָּבָר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי בֵּית כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר: Der Hinweis דָּבָר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר verweist auf ein Gotteswort. Dies zeigt sich etwa in der Einleitung zur Natanverheißung in 2 Sam 7,4 (וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֶל נָתָן לֵאמֹר). Allerdings stellt der vorangehende Relativsatz kein exaktes Zitat aus 2 Sam 7, 11b–16 dar. 2 Sam 7,11b beinhaltet die Verheißung an David, dass Gott ihm ein Haus machen werde (כִּי בֵּית יַעֲשֶׂה לְךָ יְהוָה). In den Worten Salomos wird daraus die verwirklichte Verheißung, dass Gott ihm ein Haus gemacht hat. Während 2 Sam 7,11b die Verheißung somit auf David bezieht, wird sie in den Worten Salomos aus 1 Kön 2,24 auf ihn selbst bezogen.<sup>530</sup> Dies muss aber nicht überraschen: Gemäß Rut 4,12–13 wird ein Haus durch den Sohn begründet. In 1 Kön 2,24 ist somit eine Generationenfolge im Sinne einer Dynastie gemeint, die durch Salomos Nachfolge auf David errichtet ist. Damit ist die Aussage Salomos mit einem klaren Anspruch verbunden: Die davidische Linie setzt sich durch ihn und nicht durch Adonija fort. Es ist weniger eine Übertragung von 2 Sam 7,11b auf Salomo als vielmehr eine klare Deutung, dass V. 12–15, die das Haus Davids verheißten, sich auf den Davidssohn Salomo beziehen und nicht auf den Davidssohn Adonija.<sup>531</sup>

529 Interessanterweise argumentiert damit Salomo auf dieselbe Art und Weise wie Adonija: Salomo ist von Gott in die Königsmacht eingesetzt. Durch die Inthronisation steht ihm auch die Richterfunktion zu. Während der Erzähler in V. 12b nur im Passiv ausdrückt, dass Salomos Königsmacht gefestigt ist, wird dies in Salomos und Adonijas Worten als göttlicher Wille affirmiert (vgl. 2 Sam 7,12b).

530 G. Knoppers deutet dies folgendermaßen: »However anachronistic, the reinterpretation of the Davidic promises in 1 Kgs 2:24 is neither cynical nor anti-messianic. Solomon's application of Nathan's pledge to David serves a useful purpose. In deuteronomistic perspective, Solomon's accession to the throne was propitious, occurring in the midst of trying circumstances. Solomon's accession meant that dynastic continuity had begun in fulfillment of both Nathan's Oracle (2 Sam 7:5–16) and David's prayer (2 Sam 7: 18–29). To be sure, the Deuteronomist, like other ancient Near Eastern apologists, makes generous use of hindsight. He sees Solomon's rise to power in the context of his later greatness. Hence, the Deuteronomist understands Solomon as both an embodiment and a goal of the Davidic promises.« (G. KNOPPERS, *Two Nations under God*, 70f.).

531 Vgl. auch O. Thenius: »Da Rehabeam bei seiner Thronbesteigung nicht bereits 41 Jahre alt (s. zu 14, 21) und mithin zur Zeit der Unterredung Ad.'s mit Bathsheba, noch nicht am Leben gewesen sein kann (vgl. 14,21. mit 11,42), so kann Haus nicht von (schon verliehener) Nachkommenschaft, sondern es muss von der Regentenfolge verstanden werden, zu welcher durch Salomo's Erhebung auf den Thron der Grund gelegt war, und diese Bedeutung hat בֵּיתָא im Grunde auch 2 Sam. 7, 11. 16. 26. 27., wo wir die Verheißung finden, auf welcher Sal. mit »wie er geredet hat« sich bezieht.« (O. THENIUS, *Die Bücher der Könige*, 17). Allerdings ist auch festzuhalten, dass 1 Kön 14,21 entgegen der Ansicht von O. Thenius deutlich sagt, dass Rehabeam bei seiner Thronbesteigung 41 Jahre alt war. So ergibt sich aus 1 Kön 11,42, dass

Insgesamt reklamiert Salomo mit 1 Kön 2,24 die Einlösung der Natanverheißung für sich und schließt somit die Geschichte um Adonija und seine Thronanwärterschaft bewusst ab. Die Thronrivalität zwischen beiden endet mit der Tötung Adonijas durch Benaja im Auftrag Salomos.

#### 4.1.1.3.1.5. Fazit zur Adonija-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,24

Adonija wird sowohl in 1 Kön 1 als auch in 1 Kön 2,13–25 als Gefahr für den Thronanspruch Salomos dargestellt. Der in 1 Kön 2,15 reklamierte Anspruch verdeutlicht, dass sich Adonijas Thronanwärterschaft trotz der nur bedingten Schonung seines Lebens (vgl. 1 Kön 1,52f) in 1 Kön 2,13–25 fortsetzt. Salomo verurteilt diese Anspruchshaltung. Wie die Aufnahme von דבר aus V. 14 in V. 23 zeigt, verurteilt Salomo nicht nur Adonijas Bitte (שאלה) aus V. 16, sondern die gesamte Rede Adonijas an Batseba. In V. 24 dient der Rückverweis auf 2 Sam 7,11b als abschließende Interpretation der Thronnachfolge zu Salomos Gunsten. Der neue König definiert sich selbst als Zielpunkt der Natanverheißung und führt dies auf göttliche Legitimation zurück. Dem kann der Leser nach der Darstellung Adonijas und der auktorialen Notiz von 1 Kön 2,12 zustimmen.

#### 4.1.1.3.2. 1 Kön 2,33b und Joab

In 1 Kön 2,33 kontrastiert Salomo das Schicksal des Hauses Davids mit dem Schicksal des Hauses Joabs. Mit den drei Begriffen בית, זרע, כסא, die je durch ein ePP auf David bezogen sind, liegen zentrale Begriffe aus 2 Sam 7,11b–16 vor. Wie in 2 Sam 7,16 werden die Begriffe בית und כסא zudem zeitlich durch עד עולם genauer gefasst. Zudem liegt durch den Begriff שלום ein geschickter Verweis auf Salomo vor, der dieses »Heil« zum Zeitpunkt der Erzählung verkörpert und selbst zur Sprache bringt: Salomo, der Same Davids ist derjenige, der in 2 Sam 7,12 verheißt ist. Die genauere Funktion von V. 33 in 1 Kön 1–2 und dessen Beziehung zur Dynastieverheißung ergibt sich aus der genaueren Analyse der Gestalt Joabs in 1 Kön 1–2.

##### 4.1.1.3.2.1. Joab in 1 Kön 1–2

Joab wird in 1 Kön 1,7 als Adonijas Mitverschwörer und Unterstützer seiner Machtansprüche in die Erzählung eingeführt (vgl. V. 19).<sup>532</sup> Insgesamt spielt Joab in 1 Kön 1 nur eine Nebenrolle, da ihm hauptsächlich die Funktion zukommt, auf

---

Salomo zur erzählten Zeit von 1 Kön 2,24 seinen Nachfolger bereits gezeugt hat. Richtig ist aber auch, dass es in 1 Kön 2,24 nicht um Rehabeam geht, sondern um den klaren Anspruch, dass die dynastische Linie sich durch Salomo fortsetzen wird.

532 In 1 Kön 1,41 verwendet der Autor die Figur Joabs, um die Dramatik der Situation bzw. die Spannung zwischen dem Opferfest am Ein Rogel und der Königssalbung Salomos zu erzeugen. Der Freudenlärm über die Königssalbung aus V. 40 bildet die Brücke zu den Geschehnissen in Ein Rogel. Nach V. 41b hat Joab die Schofar (V. 39) bereits vernommen und



die von Adonija ausgehende Gefahr zu verweisen. Dass sich Joab als Davids Heerbannführer auf die Seite Adonijas stellt, entspricht dem spannungsreichen Verhältnis zwischen Joab und David, das auch in Davids Testament zum Ausdruck kommt (vgl. 1 Kön 2,5–6).

David verweist in 1 Kön 2,5 darauf, dass er mit Salomo das Handlungswissen teilt (וַיִּגַּם אֹתָהּ),<sup>533</sup> dass Joab es verdient hat zu sterben. So beweise sich die Mannhaftigkeit Salomos und seine Stärke als König u. a. darin (V. 2b), dass er an Joab die gerechte Strafe vollzieht, die ihm David selbst nicht zugefügt hat.<sup>534</sup> In V. 5–9 werden mit den Namen Joab und Schimi neben den Söhne Barsillais zwei offene Rechnungen bzw. bekannte Makel des davidischen Königtums angesprochen. Für den Leser ist dies direkt ersichtlich, wenn Joab als erster »Problemfall« behandelt wird: Er ist dem Leser aus 1 Kön 1 als bisher noch unbestrafter Mitverschwörer Adonijas bekannt. Hier jedoch spielt David nicht auf die Geschehnisse aus 1 Kön 1 an, sondern greift zurück auf die Ereignisse aus 2 Sam 3,26f. und 20,9f. Die dort geschilderten Morde an Abner und Amasa legt David nun als gegen ihn persönlich gerichtete Taten aus (vgl. die Parallelität von אֲשֶׁר לִי וְעָשָׂה לִי אֲשֶׁר לְשׁוֹנֵי שָׂרִי ...) <sup>535</sup>.<sup>536</sup> V. 5 begründet Joabs Schuld, wodurch der Leser thematisch in die Samuelbücher zurückgeführt wird.<sup>537</sup>

---

wundert sich nun, was der Lärm aus der Stadt zu bedeuten hat. Dass Joab genannt wird und mit dem Ton der Schofar zusammengebracht wird, lässt die Bedeutung mitschwingen, dass die Schofar u. a. auch den Beginn oder das Ende eines Krieges/Kampfes bedeutet (vgl. z. B. 2 Sam 2,28; 18,16; 20,22).

- 533 Auf den ersten Blick wird durch וַיִּגַּם in V. 5 ein neues Thema eingeführt (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 160; vgl. z. B. bereits T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 19; S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 74–76). Allerdings wird in der Forschung nicht beachtet, dass auf וַיִּגַּם ein alleinstehendes Personalpronomen folgt. A. Ehrlich schrieb dazu in seinen Randglossen: »וַיִּגַּם bezieht sich nicht auf אֹתָהּ, sondern auf den Rest der Rede Davids, den es von dem Vorhergehenden trennt, weil er andern Charakters ist. Der Ausdruck ist so viel wie ›ferner‹.« (A. EHRLICH, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 217). Diese von ihm ausgeschlossene Deutung ist meiner Ansicht nach jedoch durchaus nachvollziehbar. Eine Auslegung im Sinne von »und auch du bzw. und du selbst« – also mit direktem Bezug auf die angesprochene Person – findet sich z. B. in Ex 10,25; Koh 7,22.
- 534 Zu Recht schreibt J.S. Rogers: »David's counsel is not of an embittered, impotent old king seeking personal revenge, but that of a supreme political strategist whose dying charge to his son and successor consists of specific instructions by which to ensure the stability of the kingdom, even if it is necessary to betray old loyalties and revoke old oaths.« (J.S. ROGERS, Narrative Stock, 410).
- 535 Einige hebräische Handschriften, die lukianische Rezension von LXX und die Peshitta setzen ein Waw vor dem zweiten אֲשֶׁר voraus und unterscheiden die Zusammenhänge.
- 536 Vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 93.
- 537 Das Bild Joabs stellt sich in den Worten S. Bietenhard folgendermaßen dar: »Als kritischer Berater tritt er David entgegen und erhält mit allen Mitteln dessen Herrschaft, doch als Feind Davids und der Dynastie wird er schließlich verurteilt und bestraft. Obwohl die Entstehung von Davids Königtum und Macht nicht ohne die Tatkraft seines Generals gedacht werden kann, steht er immer mehr als Gegenspieler zum König da!« (S. BIETENHARD, Des Königs General, 207). Gemäß seiner These von Joab als *Kontrastfolie* zu David deutet M. Eschelbach

Die Feststellung, dass Joab Abner und Amasa umgebracht hat (ויהרגם), wird in 1 Kön 2,5 zweifach erklärt und bewertet: (1.) וישם דמי מלחמה בשלום.<sup>538</sup> Der Ausdruck וישם דמי מלחמה verweist auf 2 Sam 3,30 zurück. Die Wendung דם + שים findet sich in Ex 24,6; Dtn 22,8; Ri 9,24.<sup>539</sup> In der letzten Referenzstelle verweist die Wendung auf den Umstand, dass das Blut der Gewalttat gegen die Söhne Jerubbaals »über«

Joabs Ende, seine Verurteilung (V. 5) und Ermordung (V. 28–34) als ironische Darstellung: »The narrator forces the reader to consider the justice of Joab's fate as irony. The loyal general who protected the lives of many against traitors now receives the condemnation of a traitor and has no one to protect him.« (M. ESCHELBACH, Has Joab foiled David?, 64). Unter Bezugnahme auf diese Feststellung schreibt F. Čapek: »In this text, there is not a single hint to the fact that Joab had done a lot for David in a positive way. He fought for him, he protected him with his own life, he gave him advice, and he was obedient to him even in moments when obedience was the very last reasonable alternative.« (F. ČAPEK, David's ambiguous Testament, 17). Allerdings zeigen die Absalom-Episode sowie die Geschichten um Abner und Amasja deutlich das spannungsreiche Verhältnis von David und Joab (vgl. z.B. die Ermordung des rebellischen Davidsohnes Absalom durch Joab in 2 Sam 18). In 2 Sam 2,28f.39 spricht sich David von der Schuld am Tod Abners frei (V. 28) und wünscht, dass das Blut Abners über Joab und sein Haus komme (V. 29). Die Begründung dafür, dass David Joab für den Mord an Abner nicht bestraft wird, liefert V 39: »Ich [David – TMS] aber bin heute schwach, obwohl ich zum König gesalbt bin, und diese Männer, die Söhne der Zeruja, sind härter als ich. JHWH vergelte dem, der Böses tut, nach seiner Bosheit!« Joab hatte zusammen mit seinem Bruder Abischai Abner umgebracht, da dieser ihren Bruder Asael im Kampf bei Gibeon getötet hatte. K.-P. Adam hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Erzählung über den Tod Asaels in 2 Sam 2,18–24 »makes enormous efforts to emphasize the absence of intent in Abner's killing of Asahel, and in the claim that Abner is not guilty« (K.-P. ADAM, Law and Narrative, 314). In V. 22 beteuert Abner ausdrücklich, dass er Asael nicht umbringen wollte. Entsprechend wird auch das schicksalshafte Geschehen als Abwehraktion dargestellt, die unglücklicherweise zum Totschlag führt. In diesem Kontext weist K.-P. Adam darauf hin, dass das Altarasylrecht in Ex 21,13f bewusst zwischen einem intentionalen Mord und einem nicht beabsichtigten Totschlag eine Unterscheidung einführt, die wohl auch in 2 Sam 2 zugrunde liegt. Außerdem weist David in 2 Sam 3,30 ausdrücklich darauf hin, dass Asael im Krieg (במלחמה) gefallen sei. Die Tötung Amasas in 2 Sam 20,9f., die in 1 Kön 2,5 ebenso erinnert wird, fügt der Darstellung Joabs weitere negative Aspekte hinzu: Amasa war als Heerführer unter David Joabs Rivale (vgl. 2 Sam 17,25), von dieser kaltblütig ermordete. Die Hinterhältigkeit dieser Tat zeigt sich im Motiv des Todesstoßes mit der linken Hand. 1 Kön 2,5b stellt dabei eine direkte Anspielung auf die Szene in 2 Sam 20 her, wenn David Joab den Vorwurf macht, er habe den Gürtel um seine Hüften und seine Schuhe an seinen Füßen mit Blut befleckt. Die Stichworte הגורר מתניים verweisen direkt auf 2 Sam 20,8, während die Befleckung der Schuhe mit Blut einen Midrasch zu der Beschreibung des Todes Amasa darstellen könnte, da sich dort die Eingeweide auf die Erde ergießen (vgl. 2 Sam 20,8).

538 M. Noth erklärt diesen Satz folgendermaßen: »Beide [Abner und Amasa – TMS] wurden nicht im ehrlichen Kampf erschlagen, sondern ihr Blut wurde wie »Kriegsblut« vergossen, obwohl zwischen Joab und ihnen שלום-Zustand herrschte (zu der Redewendung שום דמים = »den Tatbestand vergossenen Blutes verursachen« vgl. Dt 22,8).« (M. NOTH, Könige, 30; vgl. J.A. MONTGOMERY, The Books of Kings, 89).

539 Die lukianische Rezension von LXX setzt mit ihrem Wortlaut (εζδαυσαεν) im Hebräischen ויקם »und er rächte« voraus. Dann würde sich jedoch 1 Kön 2,5aß nur auf die Ermordung von Asael beziehen, was unwahrscheinlich ist.

Abimelech und die Bürger Sichems kommen werde. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Blutschuld an ihnen vollstreckt werden wird.<sup>540</sup> Diese Nuance fehlt in 1 Kön 2,5 (vgl. V. 28–34), da Joab das Blut auf/in den Frieden gelegt hat (וישם). Der Begriff שלום spielt sowohl in der Erzählung über die Ermordung Abners als auch Amasas eine besondere Rolle.<sup>541</sup> Sowohl Abner als auch Amasa waren zuvor Feinde Davids, die sich jedoch in dessen Dienst gestellt und Frieden mit ihm geschlossen hatten (vgl. 2 Sam 3,20f. in Verbindung mit 2 Sam 2,8f. sowie 2 Sam 19,14 in Verbindung mit 2 Sam 17,25). Dieses Friedensverhältnis ist es jeweils, das Joab durch die Ermordung zerbrochen hat und dessen Zerstörung in 1 Kön 2,5aß beklagt wird. Der gewaltsame Tod Abners stört das Verhältnis zwischen dem Haus Davids und Israel. Die Ermordung Amasas belastet den nach dem Aufstand Absaloms wieder hergestellten Frieden. (2.) Wie verhält sich nun die Aussage von 1 Kön 2,5b zu V. 5aß? Bereits textkritisch ist der Vers umstritten: In LXX findet sich statt דמי מלחמה (MT) αἷμα ἀθῶνον (דמי נקי; bzw. דמי חם – vgl. V. 31);<sup>542</sup> LXX bezieht die Aussage auf David und nicht auf Joab: Joab gab das Blut auf Davids Gürtel und Schuhe und machte diesen somit mitverantwortlich. Für das Verständnis von 1 Kön 2,5b sowohl in der Version von MT als auch von LXX sind Dtn 21,8 und Jer 26,15 erhellend. An beiden Textstellen verweist die Wendung דם נקי + נתן auf die Blutschuld, die über Mörder kommt. Allerdings verwundert es, warum in 1 Kön 2,5 der Gürtel um die Hüften und die Sandalen an den Füßen als Ortsangabe des Blutes genannt werden.<sup>543</sup> Beide

540 In Ex 24,6 und Dtn 22,8 wird das Objekt der Handlung jeweils durch die Präposition ב eingeführt; in Ri 9,24 durch die Präposition על. Dtn 22,8 warnt davor, dass man aus Fahrlässigkeit Blut auf das eigene Haus legt, wenn man kein Geländer an seinem Dach anbringt. Ex 24,6 behandelt nicht das Thema Blutschuld, sondern beschreibt die kultische Handlung, bei der man Opferblut in eine Schale gießt.

541 Indem Abner sich mit David verbündet hat, strebt er einen Frieden zwischen dem Haus David und Israel an, so dass David König über ganz Israel werde. Das Aufeinandertreffen von David und Abner endet mit der Feststellung וישלח דוד את אבנר ויילך בשלום («und David ließ Abner ziehen und er ging in Frieden»). Dieses Friedensverhältnis wird durch Joab zerstört. In 2 Sam 20,9 begrüßt Amasa Joab mit den Worten השלום אתה אחי und karikiert damit die intakte Beziehung zwischen beiden Kriegerern. Diese Begrüßung lässt sich in einem zweifachen Sinn deuten: Entweder liest man mit 2 Kön 9,17–19 »Ist dir Frieden, mein Bruder? = Ist deine Absicht friedlich?«, oder mit 1 Sam 25,6 »Ist dir Wohlfinden, mein Bruder = Geht es dir gut?«.

542 Zugleich muss festgehalten werden, dass LXX das durch Joab vergossene Blut in 3 Reg 2,31 nicht nochmal als αἷμα ἀθῶνον, sondern als τὸ αἷμα, ὃ ὄρωρεν ἐξέχεεν Ἰωαβ bezeichnet («das Blut, das Joab grundlos vergossen hat»), was im folgenden Satz als τὸ αἷμα τῆς ἀδικίας («Blut der Ungerechtigkeiten») qualifiziert wird.

543 M. Rehm votiert dafür, die Aussagen in V. 5aß und V. 5b getrennt voneinander zu betrachten, da sie sich zum einen auf die Ermordung Abners und zum anderen auf die Ermordung Asaels durch Joab beziehen: »Die Bemerkung über die Befleckung des Gürtels und der Schuhe bezieht sich auf die Ermordung Amasas, dem Joab den Dolch in den Unterleib stieß, wobei Gürtel und Schuhe vom Blut des Ermordeten bespritzt wurden (2 Sam 20,10).« (M. REHM, Das erste Buch der Könige, 32). Es ist durchaus denkbar, dass die

Kleidungsstücke können sowohl auf die Alltagskleidung (vgl. Ex 12,11) als auch auf Kriegsgewandung (vgl. Jes 5,25) verweisen. Bemerkenswert ist zudem der Umstand, dass die Angabe der Kleidungsstücke um die entsprechenden Körperteile ergänzt werden: sein Gürtel, der um seine Hüften ist, und seine Schuhe, die an seinen Füßen sind. Somit wird in MT gleich durch vier ePPs ein Rückbezug zu Joab hergestellt, um festzuhalten, dass das Blut an ihm haftet und er damit der Schuldige ist. Während in MT der Ausdruck *דמי מלחמה* aus V. 5aß aufgenommen wird, erklärt LXX die Aussage direkt, indem sie das vergossene Blut als unschuldig näherbestimmt. Während David nach MT die Schuld direkt auf Joab bezieht und sich somit von jeglicher Mitverantwortung freispricht, verankert LXX die Notwendigkeit des Todes Joabs in der passiven Verbindung Davids mit den Taten (vgl. 2 Sam 3,36f). Aus der Perspektive von 1 Kön 2,5 sind Joabs Taten – in Bezug auf Abner und Amasa – eindeutig Fälle von Blutschuld, die gemäß Dtn 19,13; 21,9 zum Heil des Königtums gerächt werden müssen (vgl. 1 Kön 2,33).<sup>544</sup> Dies ergibt sich auch aus den Darstellungen der Ermordung selbst: In 2 Sam 3,39 verweist David selbst auf seine geschwächte Herrschaft und das daraus resultierende Unvermögen, Joab zu diesem Zeitpunkt zu töten, obgleich er weiterhin die Notwendigkeit einer Vergeltung sieht. Ebenso geschieht die Tötung Amasas in einer Zeit, in der Davids Position geschwächt, Joab aber durch den Sieg gegen Scheba (vgl. 2 Sam 20,23) erstarkt ist. Zwar basiert Davids Macht zu einem guten Stück auf Joab selbst, doch zeigen 2 Sam 3,18–31; 20,8–10 und besonders 1 Kön 1,7 die Gefahr, die von Joabs Machtanspruch für David ausgeht. Das ungleiche Machtverhältnis kulminiert im Putschversuch gegen David (vgl. 1 Kön 1). Mit anderen Worten: Die Geschehnisse in Folge der Konspiration von 1 Kön 1,7 führt David auch auf seine Schwäche gegenüber Joab zurück. Er warnt Salomo in seinem Testament vor Joab und legt ihm nahe (V. 6), Joab unter Berücksichtigung seiner Macht auf geschickte Weise aus dem Weg zu räumen. Der Verweis auf die Ermordung von Abner und Amasa bietet dazu den Legitimationsgrund. Nichts Anderes drückt der Begriff »Weisheit« (*חכמה*) in V. 6 aus, der hier im Sinne eines *savoir-faire* zu verstehen ist.<sup>545</sup> Dies passt auch dazu, dass David für die notwendige Handlung keinen Zeitrahmen vorgibt, sondern nur den Wunsch äußert, dass Joab nicht in hohem Alter (*שיבתו*) in Frieden (*בשלום*) ster-

---

Stichworte *הגור* und *מתנים* auf 2 Sam 20,8 verweisen und die Befleckung der Schuhe mit Blut als ein Midrasch zur Darstellung des Todes von Amasa zu lesen sind, wo dessen Eingeweide sich auf die Erde ergießen. Allerdings wäre es bei einer solchen Deutung verwunderlich, dass V. 5aß und V. 5b nicht explizit je auf die einzelnen Ermordungen bezogen werden. Vielmehr ist V. 5aß als Aussagesatz zu lesen, der in V. 5b expliziert wird (vgl. J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, 387f.).

544 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 248.

545 Vgl. G. JONES, I Kings, 108; J.A. MONTGOMERY, The Books of Kings, 89. Wenig überzeugend erscheint der Vorschlag, die Notiz als eine Ironisierung der Weisheit zu verstehen (vgl. C.Y. KU, Weisheit in der Thronfolgeschichte Davids, 225–227).

be.<sup>546</sup> Bewusst nimmt V. 6b den Begriff בשלום aus V. 5a auf und erklärt die Strafe aus Joabs Taten heraus. Die Bestrafung erfolgt nicht im direkten Anschluss an das Testament, sondern wird erst durch Adonijas Versuch, über eine Heirat mit Abischag Einfluss zu gewinnen, ausgelöst. Salomo sieht in Adonijas Griff nach Abischag eine Gefahr für sein Königtum und benennt Adonija zusammen mit Joab und Abjatar als diejenigen, die die Macht über das Königtum erlangen wollen. Nach der Tötung Adonijas (1 Kön 2,25) wird daher von der Vertreibung Abjatars (1 Kön 2,26f.) und der Tötung Joabs berichtet.

Anders als bei Abjatar wird die Strafe Joabs in V. 28 explizit mit seiner konspirativen Verbindung zu Adonija begründet. Die Notiz יואב נטה אחר־י אדנייה aus V. 28aβ übernimmt mit ihrem vorangestellten כִּי eine zweifache Funktion. Nachdem in V. 28aα ausgesagt wird, dass die Nachricht über die Geschehnisse – gemeint ist sowohl der Tod Adonijas als auch die Verbannung und Todeswürdigkeit Abjatars – zu Joab gelangt ist, schließt sich durch כִּי die Notiz über Joabs Zugehörigkeit zu Adonija an.<sup>547</sup> Der כִּי-Satz in V. 28aβ ist als Zustandsaussage zu verstehen, die begründet, wieso Joab von den Geschehnissen um Adonija und Abjatar erfährt. Als Parteigänger Adonijas war er mit diesem immer noch eng verbunden.<sup>548</sup> Abjatar war zwar Parteigänger Adonijas, er wurde aber wegen seiner Loyalität zu David – etwa während dessen Flucht vor Absalom – nicht getötet. Diese Dialektik bringt der Erzähler auch in V. 28aβγ zur Darstellung. Allerdings verdeutlicht Joabs Flucht zum Altar Gottes seine Furcht, nicht wie Abjatar verschont zu bleiben, sondern wie Adonija zu enden. Dass dem tatsächlich so sein wird, ist dem Leser durch das Testament Davids bereits bekannt. Die Flucht zum Altar ist Joabs Eingeständnis, dass er mit der Todesstrafe rechnet. Das כִּי leitet hier keine Begründung für Joabs Wissen um die Geschehnisse ein, sondern markiert eine Parenthese, die mit »gewiss« zu übersetzen ist. Damit begründet der Erzähler nicht die Zufluchtssuche Joabs, sondern ganz im Gegenteil karikiert die Zufluchtssuche die Parenthese, da ihr Inhalt es nahelegen

546 Zum Verständnis von V. 6b siehe Gen 42,38; 44,29.31. Der Ausdruck שיבחרו setzt wahrscheinlich schon ein hohes Alter Joabs voraus.

547 Die Zugehörigkeit Joabs zu Adonija wird durch die Verbwurzel נטה zum Ausdruck gebracht. Das Verb ist mit der Präposition אחר־י verbunden, die an 1 Kön 1,7 erinnert. נטה + אחר־י findet sich noch in Ex 23,2; Ri 9,3; 1 Sam 8,3 (im Hifil zudem in 1 Kön 11,2.4) und bedeutet »sich auf jemandem ausrichten, um dieser Person auf ihrem Weg zu folgen« bzw. »sich ihr anzuschließen«. Nach M. Noth bedeutet die Wendung in allen diesen Stellen »jemandem auf seinem Abweg folgen« (M. Noth, Könige, 36), doch ergibt sich diese negative Konnotation jeweils nur kontextbedingt.

548 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 57. J. Montgomery schreibt in seinem Kommentar über V. 28aβγ: »[...] the first sentence repeats what is immediately known to the reader, while the second introduces an apparently gratuitous reference to Joab's antagonism to the other pretender Absalom; but it is an attempt at part-exculpation of the one-time hero of Israel.« (J.A. MONTGOMERY, The Books of Kings, 94). Im Kontext von V. 26–27 und Abjatars Exilierung hat V. 28aγ jedoch eine andere Funktion.

würde, dass Joab ein Schicksal wie Abjatar erwarten würde. Die Zufluchtssuche verweist bereits auf die Todesstrafe, wie sie sich für den Leser bereits aus dem Zusammenspiel von 1 Kön 1 und dem Testament Davids nahelegt.

Salomos Reaktion auf den Bericht, dass Joab am Altar Schutz gesucht hat, besteht in der Verhängung des Todesurteils. Dieses geht der Flucht Joabs nicht voraus, sondern bildet die Konsequenz derselben. Dieser Umstand untermauert die These, dass die Flucht als Anzeige der Todeswürdigkeit anzusehen ist. Gleichzeitig ergibt sich ein deutlicher Unterschied zu 1 Kön 1,50. Adonija flüchtet zum Altar im Wissen, dass hier der Zugriff Salomos beschränkt ist. Allerdings liegen die Umstände bei Joab nun anders.<sup>549</sup> Dennoch scheint der direkte Befehl Salomos »Geh und stoß ihn nieder!« sehr hart.<sup>550</sup> Das Urteil über Joab ist durch die Bezeichnung des anderen Verschwörers Abjatar als *איש מרת* im übertragenen Sinn bereits ausgesprochen. Der Leser weiß durch Davids Testament auch, dass

549 Nach der Deutung von A. Schenker hält sich Joab in V. 29 »neben dem Altar« (*אצל המזבח*) auf, wodurch seiner Meinung nach die Vorschrift in Ex 21,14 nicht übertreten wird (vgl. A. SCHENKER, Die Erzählungen von Joabs Tod, 28f.). Folgt man dieser Lesart ergibt sich eine Inkohärenz im Text, da die Aufforderung, aus dem Zelt herauszukommen, ihren Sinn im Rahmen der Erzähllogik verliert: »Sobald Joab neben dem Altar ist, hat er die Asylie verloren. Dann hat aber auch die Aufforderung, die der König an ihn richtet, hinauszugehen, keinen Sinn mehr. Die narrative Kohärenz ist gestört.« (A. SCHENKER, Die Erzählungen von Joabs Tod, 29). Somit erweist sich nach A. Schenker LXX als der ältere Text, da er sowohl in V. 28 als auch in V. 29 vom Ergreifen der Hörner spricht. Diese Auslegung erscheint jedoch vom Text her nicht gedeckt zu sein: Denn bereits Ex 21,14 geht nicht explizit darauf ein, ob der Asylsuchende den Altar permanent festhalten oder sich nur am Altar aufhalten muss. Außerdem scheut Benaja in 1 Kön 2,30 schon allein deshalb vor der Befehlsausführung zurück, da sich Joab im Zelt befindet. Die Aufforderung »Geh hinaus« bezieht sich auf den Aufenthalt am Altar im Zelt. Zwar wird Adonija in 1 Kön 1,53 vom Altar herabgeholt (*ירדהו*), doch gibt das *אצל* in 1 Kön 2,29 nicht an, in welcher Nähe er zum Altar steht.

550 LXX stellt die Situation entspannter dar, indem der Text als ein über Boten vermittelter Dialog zwischen Salomo und Joab gestaltet ist. Dieser Dialog könnte durchaus auch zum Textbestand von MT gehört haben, aber als Homoarcton (*וישלוח*) ausgefallen sein. Aber dieses Argument kann ebenso umgekehrt und das *וישלוח* als Wiederaufnahme gewertet werden (vgl. P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 32). Joabs Aussage, dass er geflüchtet ist, weil er sich vor Salomo fürchtet, ist bereits in V. 28 grundgelegt und bring somit keine neue Information. Der Textabschnitt hat in der LXX-Fassung wohl zwei Funktionen, die den Text als sekundär ausweisen: (1.) Trotz des harschen Todesurteils gesteht Salomo seinem todgeweihten Kontrahenten noch die Möglichkeit der Rechtfertigung zu. M. Noth bemerkt zur griechischen Version der Szene: »Wahrscheinlich nachträglich hat LXX die Handlungsweise Salomos dadurch ein wenig zu mildern versucht, daß sie Salomo vorher wenigstens noch eine Frage an Joab richten läßt.« (M. NOTH, Könige, 36). (2.) Durch das Motiv der »Furcht« und das Festhalten der Hörner werden die Ereignisse um Joab noch deutlicher mit 1 Kön 1,50–53 parallelisiert (vgl. P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 33f.). Die Parallelität mit 1 Kön 1,50–53 sowie 1 Kön 2,16βγ eröffnen aber einen Horizont, der eine Begnadigung Joabs zumindest denkbar erscheinen lässt. Allerdings scheint die Begnadigung illusionär, da Joab anders als Adonija in 1 Kön 1,51, nicht um sein Leben bittet. Die Beurteilung des Zusatzes in LXX erweist sich als schwierig. In der folgenden Analyse wird vom Textbestand von MT ausgegangen.

darüber hinaus Joab aus der Perspektive der davidischen Dynastie den Tod verdient hat. Joabs Flucht verdeutlicht, dass dieser nicht mit einer Begnadigung wie im Falle Abjatars rechnet.

Der Auftrag an Benaja lautet nun allerdings nicht, Joab im Zelt am Altar zu erschlagen. Dieser Befehl ergeht erst nach der Rede Joabs.<sup>551</sup> Aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Ortes, fordert Benaja Joab dazu auf, das Zelt Gottes zu verlassen. Nach der Leseweise von E. Würthwein ist Joabs Antwort zweideutig:

»Das kann zweierlei bedeuten: 1) Joab weiß, daß er nichts erhoffen kann, will aber, wenn er schon sterben muß, Salomo mit dem Makel der Asylverletzung behaften; 2.) Joab will lieber an heiliger Stelle, wo er unantastbar ist, zugrunde gehen, etwa des Hungertodes sterben, als sich in Salomos Gewalt begeben.«<sup>552</sup>

Dass Joab durch seinen Tod Salomo mit einem Makel beflecken möchte, geht aus dem Text nicht hervor. Joab antwortet nicht mit einem Kohortativ (»ich will hier sterben«), sondern auf die Bewegungsaufforderung reagiert er mit der Ortsangabe הַבַּיִת, und der zeitlichen Verbleibangabe, dass er eben nicht herauskommen wird, sondern an diesem Ort sterben wird. Als Verbwurzel wird מוּת verwendet, die die Grundbedeutung »sterben« hat. Es ist keine Aufforderung mit פָּנֵי ihn am Altar niederzustoßen.<sup>553</sup> Gleichzeitig ist die Aussage jedoch die Prolepsis zu der Handlung Salomos, die in V. 31–33 begründet wird (vgl. Ex 21,14).<sup>554</sup> Dass das Geschehen bis V. 30 dem Plan Salomos vollkommen entspricht, zeigt sich an dem Umstand, dass Salomo seinen Abgesandten in V. 31 nicht maßregelt, sondern Joabs Antwort als Argument für dessen Hinrichtung ins Feld führt. Mit dem Befehl, Joabs Leichnam nach dem Vollzug der Hinrichtung zu begraben, kommt ein neues Element in die Erzählung, das einem Ehrerweis gleichkommt (vgl. Jer 22,19; Jes 14,19; Ps 79,3).<sup>555</sup> Wie V. 34 festhält, wird Joab in/bei seinem Haus in der jüdischen Wüste begraben.<sup>556</sup>

551 T. Rudnig bemerkt dazu: »Wenn er [Benaja – TMS] zu Joab sagt: »So spricht der König Salomo: Geh hinaus!«, ist das überhaupt nicht durch Salomos Befehl gedeckt!« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 122). Eine solche Lektüre ist aber vom Text her nicht gedeckt. 1 Kön 1,50–53 gehen wie selbstverständlich davon aus, dass der Altar auf eine gewisse Weise Schutz bietet. Auch Ex 21,14 setzt voraus, dass der zu Tötende nicht direkt an der heiligen Stelle umgebracht wird (vgl. auch 2 Kön 11,15).

552 E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 24.

553 Die Übersetzung durch LXX spiegelt eine ähnliche Interpretation wieder. Hier beantwortet Joab die Aufforderung Benajas mit einer deutlich negativen Aussage: Οὐκ ἐκπορεύομαι, ὅτι ὁδὲ ἀποθανοῦμαι. Das Nicht-Herauskommen wird unumwunden verkündet und mit der Sterbeabsicht an diesem Ort begründet. Sowohl in LXX als auch in MT fällt auf, dass Joab nicht um Begnadigung bittet.

554 J. ROGERS schreibt gar: »Joab's death sentence is delivered as having been invited by his own words.« (J.S. ROGERS, Narrative Stock, 401).

555 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 24. J. FOKKELMAN legt dies als eine »concession concerning the right to asylum« aus (J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, 402).

An den Imperativ mit Folgetempus schließt sich in V. 31 ebenso im Folgetempus die Begründung für die notwendige Tat an: Die eigentliche Begründung wird erst in V. 31b–33 offengelegt. Erst hier wird die Ermordung Joabs trotz Altarasyl gerechtfertigt. Salomo gibt in seinen Worten Benaja eine Legitimation, warum Joab im Heiligtum umgebracht werden kann und soll. Mit der Befehlsausführung werde Benaja zudem kein Sakrileg begehen und keine Blutschuld auf sich selbst laden. Sein Handeln werde nach V. 32a vielmehr das Handeln Gottes sein.

Die Wendung  $\text{סור} + \text{דמ}$  (V. 31) ist keine feststehende Wendung zur Bezeichnung der Reinwaschung von einer Teilhabe an Blutschuld. Das Blut wird als  $\text{דמי הנום}$  bezeichnet: »The reference is to bloodshed without a specific juridical ground. LXX often renders the word with  $\delta\omega\rho\epsilon\alpha\nu$ , an adverbial accusative also used here: ›without ground‹ and ›without purpose‹. The murders (pl.!) of Joab are described as senseless.«<sup>557</sup> Joabs Schuld, die Salomo in V. 31 anführt, wird als partizipative Schuld des Davidshaus bzw. des aktuellen Königs angesehen. Damit ist wohl gemeint, dass die Ermordung von Abner wie auch von Amasa von David nicht gesühnt wurde, obwohl diese in seinem Dienst gestanden hatten (vgl. die Bezeichnung Abners als Heerführers Israels und Amasa als Heerführer Judas in V. 32). Das Blut haftet nach der Aussage Salomos an ihm als aktuellem König und Repräsentanten der davidischen Dynastie (vgl. V. 24). Dementsprechend wird in V. 32 angekündigt, dass Gott das Blut Joabs nicht auf dem Haus Davids oder gar Benaja lasten, sondern es über diesen selbst kommen lassen werde.<sup>558</sup> Der in MT gegebene Text lässt sich mit Blick auf Ri 9,57 und 1 Sam 25,39 erhellen. Wie an den genannten Stellen die böse Tat über den Verursacher hereinbricht, ist es hier das Blut, das über den Täter kommen wird: Joabs Blut wird nicht nach Rache verlangen, sondern das Blut wird an Joab selbst haften bleiben, da er der Schuldige ist (vgl. 2 Sam 1,16).<sup>559</sup>

»Solomon is further removed from blame in this particular incident given the *agent* of Joab's demise. As Solomon declares, ›The LORD will bring back his bloody deeds on his own head‹ (V. 21). The king is portrayed as a conduit of Yahweh's justice since Joab's death is to be regarded as an act of *divine* retribution.«<sup>560</sup>

556 Die Exilanweisung Salomos an Abiatar führt ihn zurück in seine Heimat. Dieses Privileg wird Joab ebenfalls zugestanden – wenn auch erst nach seinem Tod.

557 M.J. MULDER, 1 Kings, 119.

558 LXX bezieht das Blut wie MT in V. 30 auf das vergossene Blut von Abner und Amasa, das über Joab kommt (vgl. MT V. 33; vgl. P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 34f.).

559 Vgl. K. KOCH, Der Spruch »Sein Blut bleibe auf seinem Haupt«, 142f.; vgl. auch P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 34.

560 E. SEIBERT, Subversive Scribes, 147. Mit  $\text{אשר}$  beginnt im Folgenden ein Relativsatz, der Joab durch seine Taten näher qualifiziert: Das erste Verb  $\text{פגע}$  wird für die Ermordung von Adonija und später von Joab und Schimi verwendet, beinhaltet aber für sich genommen keine mora-



Mit V. 33 erreicht Salomos Rede ihren theologischen Höhepunkt, auf den alles zuläuft: Das Blut, das gemäß V. 31b auf Salomo und der davidischen Dynastie liegt, wird durch die Ermordung Joabs zum Fluch für dessen Haus und zum Heil für die davidische Dynastie.<sup>561</sup> So wird die Blutschuld vom Haus Davids auf das Haus Joab verlagert. Das ist die Aussagetendenz von V. 31b zu V. 33a. Die Relevanz der Blutschuld über Generationen hinweg ist bereits in V. 31b grundgelegt. Das in V. 32 genannte Blut ist von der Blutschuld zu unterscheiden, die in V. 31b und V. 33a<sup>562</sup> thematisiert wird. Das Blut Joabs ist das, was bei seiner Ermordung fließt – jedoch, da es ein Mord aus Blutrache ist, wird Gott dafür sorgen, dass sein Blut keine Rache verlangt, sondern die Verantwortung dafür bei Joab selbst liegt und daher sein Blut über ihn selbst kommt, d. h. selbst verschuldet ist. Daher ist es falsch in V. 32 davon zu sprechen, dass Gott die Strafe vollzieht – Gott sanktioniert lediglich die Konsequenzen des Strafvollzugs. Vielmehr ist meines Erachtens V. 33a die logische Konsequenz aus V. 31b. Die Thematik des Heils für das Haus Davids (בית אבי) beginnt in V. 31b und führt in V. 33b zum Segenswunsch für die davidische Dynastie als Antwort auf die Verfluchung des Hauses Joabs.<sup>563</sup> Aus 2 Sam 7,11b–16 werden die Hauptbegriffe בית, זרע, דוד, כסא aufgenommen und auf Dauer (עד עולם) hin ausgerichtet. Dem Haus Davids wird שלום – Intaktheit – gewünscht, was hier bewusst als wörtliche Anspielung auf den Namen Salomos zu verstehen ist<sup>564</sup> und dessen Anspruch auf die Fortführung der Dynastie verdeutlicht. Salomos Handeln wird somit als Handlung im Sinne Gottes dargestellt bzw. der Segen Gottes für diese Handlungen wird erbeten. Wie schon in 1 Kön 2,24 verortet sich Salomo mit seinen Worten innerhalb der Dynastieverheißung

---

liche Bewertung. Diese stellt sich über die Beschreibung Abners und Amasas als »gerechter« und »besser« als Joab ein. Dies liest M. A. Eschelbach als eine Übertreibung, die den Leser dazu führen soll, das Gegenteil anzunehmen (vgl. M. ESCHELBACH, Has Joab foiled David?, 63). Aus Leserperspektive mag dies vielleicht stimmen, allerdings ist S. DeVries Recht zu geben, die schreibt: »less a moral judgment than an assessment of the juridical position of each man, respectively, over against the assassin Joab, who in each case murdered a man on the king's business, without the king's authority.« (S. DE VRIES, 1 Kings, 40). Die Bezeichnung von Abner als Heerführer Israels und Amasas als Heerführer Judas definiert genauer als V. 5 (gemäß 1 Sam 14,50; 2 Sam 2,12 und 2 Sam 20,4,5).

- 561 Nach V. 31b lastet das Blut Abners und Amasas auf dem Haus Davids. Die Ausführung des Befehls an Benaja wird dazu führen, dass das Blut und damit die Blutschuld vom Haus David genommen wird, indem das Blut an Joab selbst, dem Verursacher der Blutschuld, gerächt wird. Joab hat sich durch die Morde an Abner und Amasa schuldig an deren Blut gemacht, das gerächt werden muss, was bedeutet, dass der Tod Joabs aufgrund der Blutschuld an den Morden an Abner und Amasa geschieht – daher heißt es in V. 33, dass das Blut Abners und Amasas über Joab kommt.
- 562 V33b ist die Erfüllung des Davidwortes aus 2 Sam 3,28f. Dort wird die Blutschuld aber nur über Joab ausgerufen, während David auf den Mord an Amasa nicht reagiert.
- 563 Der Segenswunsch für die Davidsdynastie ist vergleichbar mit dem Gebet Davids, das auf die Natanverheißung folgt (vgl. 2 Sam 7,25.29).
- 564 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 59.

und deutet sein Vorgehen als Verwirklichung bzw. Absicherung des Gotteswortes.

#### 4.1.1.3.2.2. Fazit zur Joab-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,33b

V. 33b fungiert im Rahmen des geteilten Rückverweises von 1 Kön 2,10.46b als Sicherungsaussage/-bitte auf der Grundlage der Dynastieverheißung. V. 33b ist keine Interpretation der Dynastieverheißung, sondern es gilt diesen Vers als abschließenden Segenswunsch nach einer Handlung zu lesen, die aus der Perspektive Salomos die Gerechtigkeit wiederherstellt, indem sie eine ungesühnte Schuld von der Davidsdynastie nimmt. Joabs Schuldigkeit ist in 1 Kön 1,7 und 1 Kön 2,5 grundgelegt und zeigt sich in der Flucht Joabs zum Altar. Der Segenswunsch in V. 33b weist die Handlung aus der Perspektive Salomos als gerecht und notwendig für die Absicherung der Dynastieverheißung aus.

#### 4.1.1.3.3. 1 Kön 2,45 und Schimi

Salomos letzte Worte an Schimi vor dessen Bestrafung, stellen einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 dar. Meiner Ansicht nach handelt es sich in V. 45 um ein klares Zitat, das die Verheißung von 2 Sam 7,16b als Wunsch aufnimmt.

2 Sam 7,16b	עד עולם		יהיה נכון	כסאך
1 Kön 2,45b	עד עולם	לפני יהוה	יהיה נכון	וכסא דוד

Beide Sätze beginnen mit dem in Bezug auf David bestimmten Thron (Name bzw. ePP), dem durch eine Konstruktion aus Imperfekt von היה und Partizip von כון Beständigkeit für eine nicht beschränkte Zukunft (עד עולם) zugesagt wird. In 1 Kön 2,45b wird noch hinzugefügt, dass der Thron vor dem Angesicht Gottes Bestand haben möge (לפני יהוה), was sich in 2 Sam 7,16b aus dem Kontext als Gottesrede ergibt. Die Bestrafung Schimis in V. 45 wird damit in den Worten Salomos durch ein Zitat aus der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 kontrastiert, das als Segenswunsch aktualisierend formuliert ist. V. 45b stellt ebenso wie V. 33b einen Segenswunsch dar (vgl. 2 Sam 7,29) – die Segnung Salomos ist in diesem Falle zu lesen als Garant für das Bestehen der Dynastie und des Throns. Zudem ist der Segenswunsch in Bezug auf Salomo auch direkt mit der Schimi-Geschichte verbunden. Der Grund für die Tötung von Schimi liegt in einem Fluch, den dieser gegenüber David ausgesprochen hat (2 Sam 16,8–9). Der Fluch selbst betrifft in 2 Sam 16,8–9 zwar nur David, Salomo jedoch rächt diesen Fluch und erbittet als Ausgleich den Segen für sich und seine Dynastie.

#### 4.1.1.3.3.1. Schimi in 1 Kön 1–2

Wie die Darstellung Joabs in Davids Testament beginnt auch der Abschnitt über Schimi mit der Benennung seines Vergehens gegen David (V. 8). Hier ist der Bezug zur Person Davids jedoch direkter und der Tatbestand fordert nicht notwendigerweise eine Tötung. Schimi wird als Sohn Geras, ein Benjaminer aus Bahurim, identifiziert, von dem schon in 2 Sam 16,5–14; 2 Sam 19,17–24 die Rede war. Allerdings verwundert die Verortung von Schimi in 1 Kön 2,8: והנה עמך שמעי.<sup>565</sup> Da eine lokale Verortung V. 36–46 widerspricht, scheint damit eine politische Beziehung ausgedrückt zu sein, wie sie für den in 1 Kön 1,8 genannten Schimi auch tatsächlich zutrifft.<sup>566</sup> Zwar wird der in 1 Kön 1,8 genannte Schimi nicht genealogisch eingeführt und Schimi genealogisch in 1 Kön 2,5 neu eingeführt, doch das עמך lässt einen Bezug zu 1 Kön 1,8 durchaus zu (vgl. לא היו עם (אדניהו)). Diese Leseart würde die momentane Loyalität Schimis zu Davids folgender Anweisung in Spannung setzen.<sup>567</sup>

In V. 8 verweist die Gegenüberstellung von alleinstehendem Personalpronomen und dem auf David verweisenden ePP auf den persönlichen Kontrast zwischen den beiden Personen. Schimis Fluch gegen David wird durch eine *figura etymologica* besonders betont und mit dem Partizip נמרץ umschrieben.<sup>568</sup> Die Verwendung von נמרץ in Mi 2,10 und Ijob 6,25 sowie 3 Reg 2,8 (ὀδυνηρόν) legen eine Übersetzung mit »schmerzhaft« nahe, die sowohl den psychischen als auch physischen Aspekt einschließt.<sup>569</sup> Diese Aussage passt zu der persönlichen Beziehung, die durch die Syntax ausgedrückt wird.<sup>570</sup>

Die Schilderung des Tatbestandes in V. 8 erweist sich als eine sehr knappe Zusammenfassung von 2 Sam 16,5–14 und 19,17–24. Sie ist nur zu verstehen, wenn man die zugrundeliegende Geschichte kennt. Von der Hintergrunderzählung weicht der Schwur in V. 8b deutlich ab (vgl. 2 Sam 19,24). Während die Nichttötungszusage in 2 Sam 19,24 kurz, prägnant und allgemein gefasst ist (לא

565 A. Ehrlich schreibt gar: »Mit עמך ist hier absolut nichts anzufangen, denn Simei wohnte zur Zeit auf seinem Gute in Bachurim, nicht in Jerusalem.« (A. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 218f.); LXX<sup>Luc</sup> hat kein Äquivalent zu עמך vorliegen.

566 Vgl. I. PROVAN, Why Barzillai of Gilead?, 115 Anm. 11.

567 Durch 1 Kön 4,18 ist auch der Bezug von 1 Kön 1,8 auf einen anderen Schimi denkbar. Allerdings wäre dies ein Verweis über den Kontext von 1 Kön 1–2 hinaus. Dann würde es aber verwundern, warum in 1 Kön 1,8 die andere Genealogie nicht angegeben wäre.

568 M. Noth deutet das Partizip folgendermaßen: »Sein [Schimis – TMS] Fluch war allerdings in der Wirkung ein ›kraftloser‹ Fluch gewesen (נמרץ von נמרץ = ›krank sein‹, kann als part. ni. schwerlich kausative Bedeutung haben und also kaum, wie meist geschieht, mit ›kränkend‹, ›wegtuend‹ o. ä. übersetzt werden), wie es David von Anfang an gehofft hatte (2 S 16 12b).« (M. NOTH, David und Israel, 31).

569 In 1QH<sup>a</sup> XI 8.11 steht der Ausdruck חבל נמרץ für den Geburtsschmerz einer Frau.

570 Salomo wird später im Todesurteil über Schimi die Relevanz des Todes für das davidische Haus betonen. Dieser Aspekt spiegelt sich in den Worten Davids noch nicht wieder.

(תמורת), bezieht David den Schwur in 1 Kön 2,8 exklusiv auf seine Person (אם אמינתך)<sup>571</sup>.

Die Rede Davids interpretiert den Schwur aus 2 Sam 19,24 neu und ermöglicht so die Tötung Schimis durch Salomo. Zudem weist das Testament das gegebene Versprechen als einen Schwur bei JHWH aus. Dies soll wahrscheinlich erklären, warum David seine Absicht nicht selbst in die Tat umgesetzt hat bzw. umsetzen konnte, sondern sie seinem Sohn überträgt.

Der Kontrast des folgenden Tötungsauftrags zum Schwur wird durch die Einleitung von V. 9 mit ועתה besonders deutlich. Während David auf Schimis Schuldbekennnis in 2 Sam 19,20f. mit Vergebung reagiert, fordert er nun Salomo zur Ahndung des Vergehens auf (אל תנקדו). Schimi soll nicht straffrei bleiben, sondern die Konsequenzen seines Fluches tragen (vgl. 1 Kön 21,8–14). Das geforderte Handeln wird jedoch nicht rechtlich legitimiert. Es resultiert nach V. 9 vielmehr aus der Tatsache, dass Salomo ein איש חכם ist. Das »Weise-sein« Salomos wird expliziert in dem Satz וידעת את אשר תעשה לו. Dieser Satz kann nicht mit dem Aufruf zur blutigen (ברדם) Ermordung Schimis aus V. 9bβ gleichgesetzt werden. V. 9bα deutet vielmehr an, dass Salomo »schon« einen Weg finden werde, Schimi rechtens zu töten.<sup>572</sup> V. 9 erzeugt ein negatives Davidbild: Die allerletzten Worte des Königs fordern einen blutigen Tod trotz eines Schwurs ein.

Die Erzählung über das Schicksal Schimis hat einen ganz eigenen Charakter. Der Erzählfaden aus 1 Kön 1 ist durch den Tod Joabs beendet (vgl. 1 Kön 2,34). Die Schimi-Thematik wird erst in 1 Kön 2,8 begonnen.<sup>573</sup> Während Abjatar aus Jerusalem in seinen Heimatort exiliert wird und Joab in seinem Haus in der Wüste begraben wird, geht die Bestrafung Schimis die entgegengesetzte Richtung: Er soll in Jerusalem ein Haus bauen, sich dort niederlassen und die Stadt nicht mehr verlassen. In V. 36 wird die Richtung des Verlassens der Stadt, was verboten ist, festgehalten mit אנה ואנה, was gemäß 2 Kön 5,25 allumfassend zu verstehen ist (»nirgends«). Dies steht nach Ansicht vieler Ausleger aber in Spannung zu V. 37: Die Todesandrohung wird in diesem Vers mit dem Überschreiten des Kidrons in enge Beziehung gesetzt:

571 2 Sam 19 selbst ist aber bereits von einer Ambivalenz geprägt, wenn David Abischai die rhetorische Frage stellt: »Soll denn heute jemand sterben?« (V. 23). T. Veijola sieht darin eine Spannung zu 2 Sam 19,24, die eine Brücke zu 1 Kön 2,8 ermöglicht (vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 34). Allerdings löst sich die Ambivalenz in 2 Sam 19,23 dadurch auf, dass das היום in V. 24 nicht genannt wird und der Schwur damit zeitlich nicht eingrenzt ist. Die rhetorische Frage aus V. 23 wird ergänzt durch die Feststellung der neuerrichteten Königsmacht Davids, die es nicht nötig macht, Schimi zu bestrafen.

572 V. 9 und V. 6 unterscheiden sich somit durchaus in ihrer Intention und ihrem Bezug auf die Weisheit Salomos. Während mit Weisheit in V. 6 das strategisch kluge Handeln verbunden wird, bezeichnet es in V. 9 eine »linke List«.

573 Die Debatte um die Frage, ob der Erzählung um Schimi ein sekundärer Charakter zukommt, wird im Rahmen der Exegese von V. 46 behandelt werden; siehe Abschnitt 4.1.3.7

»Solomon forbade Shimei to leave Jerusalem and to go out from there any place whatever« (V. 36), but he did not attach the death penalty to this prohibition. That was linked to a much more specific offense: »on the day you go out and cross the Wadi Kidron, know for certain that you shall die« (V. 36).<sup>574</sup>

Das Verlassen der Stadt (צאתך) wird durch נהל קדרון näherbestimmt. Die Nennung des Kidrontals wird häufig damit begründet, dass dies die Richtung sei, um ins Stammgebiet Benjamin zu kommen, wo Schimi sein Machtgebiet hatte und Allianzen hätte schmieden können: »Das genannte Tal lag östlich von Jerusalem, und Salomo nennt es als Grenze des Stadtgebiets, weil er bei einer Reise Simeis zunächst an eine Reise nach Bachurim, dessen Vaterstadt, denkt, die ebenfalls in dieser Richtung lag.«<sup>575</sup> Allerdings kann man diese weitverbreitete Auslegung auch hinterfragen: Warum wird nicht Bachurim oder generell das Gebiet Benjamin genannt?<sup>576</sup> Eine alternative Deutung ergibt sich aus der Tatsache, dass gerade 2 Sam 15,23 eine der wenigen Stellen ist, an denen ebenfalls vom נהל קדרון die Rede ist (vgl. noch 1 Kön 15,13; 2 Kön 23,6; 2 Kön 23,12; 2 Chr 15,16; 2 Chr 29,16; 2 Chr 30,14; Jer 31,40). Genau dort wird die Flucht Davids aus Jerusalem beschrieben, die u. a. zur ersten Begegnung zwischen David und Schimi führt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass in 2 Sam 15,23 das Verlassen der Stadt als Durchqueren (עבר) des Kidron-Tals beschrieben wird. Erst 2 Sam 15,30 gibt die genaue Richtung an durch das Verlassen des Kidrontals und den Aufstieg auf den Ölberg (במעלה הזיתים). Meines Erachtens verweist die Nennung des Kidrontals nicht auf eine bestimmte Richtung, sondern auf das Verlassen der Stadt an sich (vgl. auch Ez 11,23). Wenn diese Lektüre richtig ist, ergibt sich zwischen V. 37 und V. 38 keine Spannung, weshalb auch Salomo in V. 42 das

574 J. WALSH, 1 Kings, 63; T. Rudnig hingegen meint, dass die Nennung des Kidron nur ein Beispiel für das allgemeine Verbot ist: »Die in V. 37 mit dem Kidron angegebene Richtung ist symbolisch als eine Möglichkeit zu deuten, Jerusalem zu verlassen. Mit dem Gang nach Gath (V.39ff.) hätte er, genau genommen, das Verbot von V.37 nicht übertreten, denn dann hätte er das Kidrontal nicht zu überschreiten brauchen. Doch V.36b »hierhin oder dorthin« zeigt, daß ihm der Weg aus Jerusalem in alle Richtungen verwehrt ist.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 138). Dass in V. 37 nur symbolisch eine Möglichkeit der Richtung angegeben wird, ist eine Eisegese, die der Text nicht zulässt.

575 A. Ehrlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 221.

576 H. Weippert schreibt über die Eisen IIA-Zeit (ca. 1000–900 v. Chr.): »Es fällt auf, daß der verkehrsfreundlichen Planung im Stadttinneren keine entsprechend großzügige Öffnung der Städte nach außen entsprach. Selbst in solchen Orten, in denen größere Flächen freigelegt sind, entdeckte man jeweils nur ein Stadttor.« (H. WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit, 436). Allerdings zeigen die Ausgrabungen in Khirbet Qeiyafa ein Gegenbeispiel, da dort eine Stadt mit mindestens zwei Toren ausgegraben wurde. Biblisch ist der Befund zu den Toren begrenzt auf die nachexilischen Darstellungen in Nehemia 2–3. Die wenigen Angaben im Buch Jeremia helfen ebenso wenig weiter.

Gebot nicht verändert. Somit wird in V. 38 Schimi für jedes Verlassen der Stadt die Todesstrafe angedroht.<sup>577</sup>

In V. 38 stimmt Schimi Davids Worten zu. Seine Worte sind von Unterwürfigkeit geprägt: Salomo wird als אדני bezeichnet und Schimi nennt sich selbst עבדך. Darauf folgt die Aussage des Erzählers, dass Schimi viele Tage in Jerusalem wohnte. Die unbestimmte Zeitangabe in V. 38 wird mit dem Verweis auf die Geschehnisse im dritten Jahr in V. 39 begrenzt (vgl. Est 1,4). Von V. 39 bis V. 41 fällt nun fünf Mal der Ortsname Gat, was eine zweifache Bedeutung haben kann: (1.) Wenn die Rede von der Überquerung des Kidron in V. 37 als Verlassen der Stadt zu deuten ist, dann verdeutlicht die mehrfache Nennung von Gat, dass Schimi eben nicht in Jerusalem geblieben ist. (2.) Wenn V. 37 hingegen nur ein Verlassen der Stadt in Richtung Osten verbietet, dann zeigt die gehäufte Verwendung des Begriffs an, dass Schimi das Gebot nicht übertreten hat, da Gat eine phönizische Stadt westlich von Jerusalem ist. Allerdings muss sich auch diese Auslegung dem Problem stellen, dass Gat genannt wird und nicht erzählt wird, dass Schimi Jerusalem nicht in Richtung Benjamin verlassen habe.

Aus V. 39 erfährt der Leser, dass zwei Sklaven<sup>578</sup> von Schimi zum König Achisch von Gat geflohen sind. König Achisch ist in der Geschichte der davidischen Dynastie kein Unbekannter (1 Sam 21,11–25; 27,2–12; 28,1 f.; 29,2–9): Bei ihm findet David Zuflucht vor Saul (1 Sam 27–29). V. 40 lässt jedoch keinen Zweifel über Schimis Absicht aufkommen. Durch ויבא und לביקש wird deutlich angezeigt, dass Schimi Jerusalem verlässt (vgl. LXX<sup>Luc</sup>), um seine Sklaven zurückzuholen. Davon wird Salomo in V. 41 berichtet: Schimi verlässt Jerusalem, holt seine Sklaven und kehrt nach Jerusalem zurück. Letzteres zeigt deutlich, dass Schimi sich wieder in seinen Jerusalemer »Zwangsaufenthalt« zurückbegibt.<sup>579</sup> Allerdings wird in V. 40 zweimal deutlich ausgedrückt, dass Schimi »gegangen« (ויילך) ist, wodurch nochmals betont wird, dass er Jerusalem verlassen hat. Der Text zeigt somit sehr deutlich an, dass Schimi das Gebot Salomos übertreten hat.

In V. 42 erhebt sich eine wichtige exegetische Frage: Gab es einen Schwur? Salomo sagt zu Schimi: הלוּא השבעתך ביהוה. In V. 36–38 steht nicht, dass Salomo

577 Abweichend zu V. 32 und vergleichbar mit V. 33 wird im folgenden Ausspruch der drohenden Todesstrafe (V. 37) die Präposition ך und nicht die Präposition על verwendet. Allerdings haben V. 32 und V. 37 auch unterschiedliche Aussagen, weshalb die unterschiedlichen Formulierungen nicht verwundern müssen. V. 32 zeigt an, dass aus der Ermordung Joab keine Blutschuld erwächst. V. 37 sagt aus, dass Schimi für seinen Tod selbst verantwortlich sein wird – der Sinn ist durchaus verwandt, aber in der Nuance unterschieden, wodurch die unterschiedlichen Präpositionen sich erklären könnte.

578 »The circumscription of the genitive by the preposition ל may indicate the necessity of maintaining the indefiniteness of the first word, hence not the 2 slaves of Shimei but 2 of Shimei's slaves.« (M.J. MULDER, 1 Kings, 124).

579 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 24.

Schimi bei Gott schwören ließ, dass er sich an die Abmachungen halten muss. Hier ist es aber die allererste Aussage, die Salomo macht; J. Walsh schreibt dazu:

»Solomon claims that he made Shimei swear by Yahweh. If this were true, Shimei would be guilty not only of disobeying Solomon's order but of violating a sacred oath as well – a serious crime in itself. But there is no evidence in the earlier dialogue that Shimei bound himself by oath to obey the king. He agreed to do the king's bidding, but without any oath formula or invocation of the divine name.«<sup>580</sup>

Um den Verweis auf den Schwur beurteilen zu können, muss der ganze Vers in seinem Kontext betrachtet werden<sup>581</sup>: Die Worte Salomos in V. 42aα bestehen aus zwei Teilen: (1.) der Erinnerung an den Schwur und (2.) der Einleitung der in der Folge zitierten Worte aus V. 36–38. Die Zitatcollage in V. 42aβ.b ist eine präzise Zusammenfassung der Worte aus V. 36–38 – allerdings mit einer Hinzufügung und einer Auslassung: (1.) Salomo wiederholt das Verbot, die Stadt Jerusalem zu verlassen und sich an irgendeinen Ort zu begeben (אנה ואנה). Allerdings wird das Verbot, den Kidron zu überqueren, nicht wiederholt. Dies braucht aber dann nicht weiter zu verwundern, wenn נחל קדרון + עבר nichts anderes aussagt als das Verlassen der Stadt. (2.) Salomo zitiert Schimi mit dem Wort שמעתי (»ich habe gehört«), was ein Wortspiel mit dem Namen Schimi darstellt. Von dieser zusätzlichen Antwort wird in V. 36–38 nicht berichtet. Dies lässt sich aber einfach als Nachtrag des Erzählers erklären.<sup>582</sup>

In keinem Fall begründet der Schwur beim Herrn die Todesstrafe, sondern die Gebotsübertretung.<sup>583</sup> Die Grundlage für die Verhängung der Todesstrafe wird in

580 J. WALSH, 1 Kings, 62f.; vgl. die drastische Darstellung von T. Rudnig: »Deutlich ist aber ebenso, daß der Eid völlig überschießt, von ihm war vorher überhaupt nicht die Rede.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 140).

581 In der Erinnerung des Schwurs Natans in 1 Kön 1,13 wird zwar der Schwur genannt, aber nicht der Umstand, dass der Schwur »bei JHWH« geleistet wurde, wie es hingegen Batseba und Davids aussagen (1 Kön 1,17.30).

582 Diesen Ansatz verfolgt S. Seiler ebenso für die Erklärung des in V. 42aα genannten Schwurs: »Nun kann man die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß bei der Erwähnung des Schwurs in V. 42f. nachholender Stil vorliegt. Wie sich gezeigt hat, wird dieses Stilmittel meist im Rahmen der direkten Rede verwendet; dabei wird über die neu eingeführten Tatsachen oft ganz »selbstverständlich« gesprochen, so als ob sie dem Leser bereits bekannt wären. Beides trifft auf die vorliegende Stelle zu.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 72). S. Seiler weist in seiner Argumentation auf 1 Kön 1,13 hin, wo der Schwur zur Thronnachfolge erst nachträglich in den Worten Natans erzählt wird. Dieser Vergleich hinkt aber insofern, als in 1 Kön 1,13 der gesamte Schwur nachgetragen wird, in 1 Kön 2,42 jedoch die Worte des Schwurs sehr genau zitiert werden, aber die Qualität dieser Worte durch die Bezeichnung als Schwur bei JHWH in V. 42 im Verhältnis zu V. 36f. geändert wird.

583 Das Problem mit dem Schwur hat wohl der Übersetzer von LXX ebenso gesehen, denn er fügt in V. 37 ein: καὶ ὠρκίσειν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Für diese Texterweiterung gibt es verschiedene denkbare Begründungen: (1.) Der Übersetzer wollte damit Salomo von einer vermeintlichen Lüge reinwaschen und somit den Schwur belegen, den Salomo in V. 42f. nennt. (2.) Der Übersetzer verschriftlicht nur, was der Text stillschweigend voraussetzt.

V. 43 gegeben: שמר + מצוה, eigentlich ein Ausdruck für das Halten der Gebote Gottes (vgl. 1 Kön 2,3). Wahrscheinlich klingt die Erzählung aus 1 Kön 2,37–46a in Koh 8,2 nach, wenn Kohelet/Salomo dort verkündet: אני פי מלך שמור ועל דברת (»Ich [sage]: Den Mund des Königs [gilt es] zu beachten und auf die Worte eines Schwurs bei Gott«).

Mit der Frage von V. 43 erkundigt sich Salomo wie in V. 22 nach dem Motiv hinter der Tat seines Kontrahenten. An die Frage schließt sich V. 44 organisch an, in dem Salomo seinem Gegenspieler Schimi böse Absichten unterstellt. Die abermalige Redeeinleitung ויאמר המלך אל שמעי muss nicht unbedingt als literarkritisch-relevantes Argument ausgelegt werden, sondern kann ebenso als Strukturelement der Rede fungieren. Inhaltlich gibt V. 44 in Analogie zu V. 9 die Begründung, warum Schimi nun sterben muss. Salomos Anordnung ist im Testament Davids begründet und würde ohne dieses unverständlich bleiben, daher ist die inhaltliche Bezugnahme auf David hier durchaus nachvollziehbar.<sup>584</sup> Doch worauf spielt der Text in V. 44 an? Salomo bezieht sich nicht direkt auf die Verfluchung Davids durch Schimi, sondern spricht allgemein vom Bösen, das Schimi dem früheren König angetan hat (vgl. V. 8). Auf syntaktischer Ebene liegt in V. 44 auf den ersten Blick eine Tautologie vor: »Du kennst all das Böse, das dein Herz kennt.«<sup>585</sup> Jedoch ist es nicht unbedeutend, dass dasselbe Verb hier mit zwei verschiedenen Subjekten verwendet wird und einmal im Hauptsatz und einmal im Relativsatz auftaucht. Mit O. Thenius gilt es in einem ersten Schritt festzustellen, dass das erste ידע eine »Hinweisung«<sup>586</sup> darstellt. Schimi wird zunächst auf all seine Bosheit hingewiesen, die im Relativsatz dann als Grundlage seiner eigenen Handlung präsentiert wird. Im ersten Relativsatz macht Salomo darauf aufmerksam, dass Schimi den Fluch gegen David bei vollem Bewusstsein und mit vollem Ernst ausgesprochen hat.<sup>587</sup> Zeitlich ist der Nebensatz vor dem Tun des Bösen zu verorten, sodass Schimi die Verwerflichkeit seiner Tat im Vorhinein einkalkulierte (vgl. z. B. Dtn 29,3; Jer 24,7; Spr 14,10) und wie der zweite Relativsatz es ausdrückt, die Handlung trotzdem ausgeführt hat. Diese Skrupellosigkeit möge Gott nun über Schimis eigenes Haupt hereinbrechen lassen. Die Bosheit, die sich im Fluch gegen David manifestierte, möge sich nun zum Fluch gegen Schimi wandeln. Auf diese Aussage folgt in V. 45 in bewusster Anlehnung an 2 Sam 7,16 ein Segensspruch gegen die Verfluchung Davids.

584 Schäfer-Lichtenberger verweist darauf, dass es gemäß Ex 22,27 verboten war, den eigenen Fürsten zu verfluchen, und daher Schimis Ermordung gerechtfertigt sei (vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 246). Dieser intertextuelle Verweis trägt aber nicht zum Verständnis des Kapitels bei. Dementsprechend hätten sowohl David als auch Salomo die Macht besessen, Schimi umzubringen.

585 Vgl. I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 13.

586 O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 22.

587 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 64.



#### 4.1.1.3.3.2. Fazit zur Schimi-Darstellung im Verhältnis zu 1 Kön 2,45

V. 45 ist ein Segenswunsch, den Salomo über sich und seine Dynastie ausruft, um (1.) eine Antwort auf den Fluch zu geben, den Schimi gegen David ausgesprochen hatte und der Grund ist, warum David auf seine Tötung besteht. (2.) Es ist der Wunsch, dass Schimis Boshaftigkeit mit dessen eigenem Tod bestraft werde und die Gerechtigkeitsbalance wiederhergestellt wird bzw. sich Salomo nicht an Schimis Tod schuldig macht. Zudem kommt V. 45 noch eine Funktion in Bezug auf V. 46b zu. (3.) Salomos Segenswunsch, der auffälliger Weise in der dritten Person formuliert ist, bündelt als Zitat von 2 Sam 7,16b Salomos Worte aus V. 24.33b, die in V. 46b bestätigt werden.

#### Exkurs zur Abjatar-Episode

Die durch V. 12b und V. 46b gerahmten Episoden enden mit Ausnahme der Abjatar-Episode alle mit Worten Salomos, die einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 darstellen. Überspitzt formuliert könnte man sagen, dass nur im Falle einer Tötung die Dynastieverheißung bemüht wird. Der sehr kurzen Abjatar-Episode ist hingegen eine negative Dynastieverheißung für das Haus Eli angefügt, die im folgenden Exkurs genauer zu betrachten ist.

Abjatar wird wie Adonija im Testament Davids nicht erwähnt. Nach der Tötung Adonijas verfolgt Salomo nun jedoch entsprechend V. 22b die Verurteilung der am Treiben um Adonija beteiligten Personen: zuerst Abjatar, dann Joab. V. 26 ist sehr direkt an V. 25 angeschlossen: Unmittelbar auf den Bericht über die Tötung Adonijas folgt Salomos Befehl an Abjatar, wodurch die Worte des Königs in eine enge Verbindung mit den Geschehnissen um Adonija gebracht werden (vgl. V. 22). Diesen Konnex bringt die LXX-Fassung, die vom MT abweicht, noch deutlicher zum Ausdruck. Während Salomo gemäß MT Abjatar nicht an diesem Tag umbringen wird, zieht LXX ביום הזה zu V. 26a und sagt aus, dass an jenem Tag – gemeint ist der Tag der Hinrichtung Adonijas – auch Abjatar den Tod verdient hat. Dieser abweichende Textbefund weist meines Erachtens die griechische Version als eine sekundäre Textvariante mit einem zweifachen Sinn aus: (1.) Die klare Aussage in MT in V. 26b, dass Abjatar damit rechnen muss, an einem anderen Tag auf Befehl Salomos zu sterben (vgl. 1 Kön 1,50–53), wird abgeschwächt, indem LXX nur noch von einer Todeswürdigkeit Abjatars spricht und diese notwendige Strafe abgemildert wird zum Vertreiben nach Anatot. (2.) Der Bezug der Todeswürdigkeit Abjatars auf diesen speziellen Tag, begründet die Strafe Abjatars im Angesicht der Geschehnisse um Adonija, während MT explizit den Grund für die Bestrafung Abjatars nicht nennt. Gemäß der Syntax von V. 26a in MT ist die Rede Salomos zu Abjatar eine direkte Folge der Geschehnisse um Adonija. Die erste Verfügung, die Salomo über ihn trifft, ist kein Todesurteil, sondern der Befehl an Abjatar, sich auf seine Ländereien nach Anatot zu begeben und sich somit aus Jerusalem zu entfernen. Dieser Befehl ergibt keinen Sinn, wenn eigentlich ein zu vollstreckendes Todesurteil verkündet würde. Auch Joab wird nicht aufgefordert, zu seinem Haus in der Wüste zu gehen, sondern er wurde vor Ort in Jerusalem getötet und dann in seinem Heimatort begraben.<sup>588</sup> Schon hier deutet sich somit an, dass Abjatar wahrscheinlich nicht gewaltsam

588 »Nun ergibt sich allerdings aus V.26aß zumindest die Zugehörigkeit von V.26b<sub>1</sub> zur

sterben muss.<sup>589</sup> Die einer Drohung gleichkommende Bezeichnung einer Person als <sup>590</sup>אִישׁ מוֹת findet sich (im Plural) in 2 Sam 19,29 ein zweites Mal in sehr ähnlichem Zusammenhang. Meri-Baal bezeichnet sich gegenüber dem aktuellen König David als zum Haus Saul gehörig. Das Haus Sauls bezeichnet er als אֲנֹשֵׁי מוֹת – als ein Haus, das durch Sauls Widerstand gegen David und seinem Mordversuch an David des Todes würdig ist. Vor allem aber ist das Haus Saul ein Konkurrent um den Thron Israels. Dass der Begriff jedoch nicht auch automatisch und unmittelbar zum Tod führt, zeigt diese Stelle ebenso. Eine Todeswürdigkeit setzt nicht voraus, dass das Todesurteil auch sofort vollstreckt wird (vgl. 2 Sam 12,5f.). Besonders 1 Sam 16,16 zeigt, dass bei der Bezeichnung die Drohung und nicht die Tötung im Vordergrund steht. Der Begriff ist diesbezüglich wohl vergleichbar mit בני המוֹתה (Ps 79,11; 102,21).<sup>591</sup> E. Würthwein wundert sich jedoch in Bezug auf V. 26, dass für diese Bezeichnung von Abjatar durch Salomo kein Grund genannt wird.<sup>592</sup> Doch V. 22 liefert dem Leser eine Begründung und zudem die Reihenfolge der Geschehnisse.<sup>593</sup> Im Unterschied zu Joab wird Abjatar nicht getötet. Während Joab im Folgenden für eine todeswürdige Tat zur Rechenschaft gezogen wird, erhält Abjatar den drohenden, zumindest temporären Freispruch, der aus seiner Unterstützung für David resultiert. Die Beziehung zu David ist im Falle Joabs umgekehrt der Grund für seine Tötung. Dennoch schwebt die Todesstrafe weiterhin drohend über Abjatar: »He [Salomo – TMS] tells Abiathar he will not kill him ›at this time‹. Such an open-ended statement is reminiscent of Solomon’s word regarding the anxious Adonijah in 1 Kgs 1:52.«<sup>594</sup> Anders als Saul (vgl. 1 Sam 22) tötet Salomo – nicht jenen Priester, der mit seinem Rivalen verbündet ist,<sup>595</sup> sondern rechnet ihm seinen Dienst an.<sup>596</sup> Salomo verweist auf den Dienst Abjatars an der Lade für David und auf die Demü-

---

Grunderzählung. V. 26aß kann nämlich keine Begründung für V.26aa sein. Vielmehr wird mit dem כִּי-Satz in V.26aß die Erklärung dafür eingeleitet, warum Abjatar (vorerst) nicht getötet wird; die notwendige Fortsetzung dazu steht in V.26ba<sub>1</sub>.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 65). Für S. Seiler gehört V. 26 zum Grundbestand. V. 27 sieht er allerdings – vor allem aufgrund von V. 27b – als sekundären Zusatz an, den er durch die Thematik »Haus/Dynastie/Generationenfolge« mit V. 24aß in Verbindung bringt.

589 Während Schimi interessanterweise bewusst von seinem Heimatort entwurzelt wird, um in Jerusalem zu wohnen – damit Salomo ihn besser kontrollieren kann –, darf Abiatar an seinen Heimatort zurückkehren (vgl. J. FOKKELMAN, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, 398). Dies erstaunt umso mehr, als später aus Anatot Jeremia als Prophet gegen das Königtum auftreten wird.

590 »[D]er Ausdruck אִישׁ מוֹת bezeichnet wie das verwandte מוֹת בֶּן מוֹת nur die Todeswürdigkeit eines Angesprochenen; beide Begriffe bedeuten etwas ›dem Tode gehörig‹.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 132.

591 Ps 79,11 und 102,21 widerlegen deutlich die Argumentation von P. McCarter (vgl. P.K. McCARTER, Samuel II, 299).

592 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 23.

593 Vgl. S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 65.

594 E. SEIBERT, Subversive Scribes, 144.

595 Vgl. R. ALTER, The David Story, 380.

596 S. Seiler vermutet, dass die erste Begründung sekundär eingetragen ist: »Ein Ergänzter sollte Abjatar, der in der TFG sonst nur als Spion ... und als Anhänger Adonijas ... genannt wird, mit seiner eigentlichen kultischen Funktion in Verbindung bringen.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 65). T. Rudnig untermauert den Gedankengang mit folgender Argumentation: »Nicht nur fällt hier die Doppelung des כִּי-Satzes ins Auge, sondern auch die Tatsache, daß thematisch zwei völlig unterschiedliche Erklärungen ge-

tigungen, die Abjatar mit David gemeinsam durchstanden hat (vgl. 1 Sam 22,20; 23,6). Die Loyalität zu David – abgesehen von 1 Kön 1,7 – rettet ihm sozusagen das Leben. Mit V. 26 ist somit eigentlich alles gesagt, was es zu sagen gibt. Allerdings schließt der Erzähler in V. 27 noch eine Notiz über die Durchführung des zuvor Festgesetzten an. Dies alleine ist noch nicht verwunderlich, da der Erzähler auch in V. 25.34f.45 über den Vollzug der Worte berichtet (vgl. aber 1 Kön 1,53). Für S. Seiler und T. Rudnig hingegen ist V. 27 sekundär.<sup>597</sup> Der Befehl an Abjatar, auf seine Ländereien nach Anatot zu gehen, impliziert bereits dessen Entfernung aus dem Priesteramt (V. 27a), womit sich V. 27a harmonisch an V. 26 anschließt. Zu betonen ist jedoch auch der Unterschied, dass hier Salomo selbst als Ausführungsorgan benannt wird (nicht Benaja) – dieser Umstand könnte eng damit zusammenhängen, dass Salomo als derjenige betont werden soll, der de facto, die Verheißung aus 1 Sam 2,27–36 umgesetzt hat, wie es V. 35 belegt. Dass die Bestrafung Abjatars die Erfüllung eines Gotteswortes ist, weist die Tat als gerecht aus. Wie Salomo in V. 24 voraussetzt und er in V. 33b.45 erhofft, zeigt sich in V. 27, dass Gott seine Verheißung erfüllt. Zugleich zeigt sich aber auch, dass es möglich ist, dass Gott eine Verheißung annulliert.

### *Ende des Exkurses*

#### 4.1.1.4. 1 Kön 2,4

Wie in 1 Kön 2,24 findet sich auch in 1 Kön 2,4 das Zitat eines Gotteswortes, das durch eine Perfekt-Pielform von דבר eingeleitet wird. Die Wendung למען יקים יהוה עלי דבר אשר דברו את דברו יהוה אל נתן לאמר könnte auf die Natanverheißung anspielen, die in 2 Sam 7,4 folgendermaßen eingeleitet wird: ויהי בלילה ההוא ויהי דבר יהוה אל נתן לאמר. Die Formulierung in 1 Kön 2,4 entspricht dem Umstand der Natanverheißung: (1.) Es handelt sich ebenfalls um ein Gotteswort. (2.) Das Gotteswort ergeht nicht an David, sondern wird über David (an Natan) verkündet. Eine Spannung zwischen 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 2,4aß.b<sup>598</sup> ergibt sich jedoch insofern, als in 1 Kön 2,4aß.b durch לאמר zwei Aussagen als Zitate ausgewiesen werden, die keine wörtlichen Wiedergaben aus der Gottesrede von 2 Sam 7,5b–16 darstellen: V. 4b stimmt zumindest von der Aussage her mit 2 Sam 7,11b–16 überein, auch wenn

---

geben werden. Dabei ist das Lade-Thema den Abschnitten in 1 Reg 2 völlig fremd; es geht bei der Durchführung des Tat-Ergehen-Zusammenhangs um den ethischen, nicht den kultischen Charakter der maßgebenden zurückliegenden Handlungen.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 133). Allerdings übersehen beide, dass die Bezeichnung Abjatars als Träger der Lade singular ist. Dies spricht gegen eine sekundäre Hinzufügung (2 Sam 15,24.29 sprechen von der Verantwortung Zadoks und Abjatars bei der Ladeüberführung). Es ist auch falsch die Begründung nur im Dienst an der Lade zu sehen. Der Text betont bewusst, dass es ein Dienst an der Lade im Angesicht/für David war. Beide durch כי eingeleiteten Begründungen beziehen sich auf das Verhältnis zu David.

597 Vgl. S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 65f.; T.A. RUDNIG, Davids Thron, 134f.

598 Das doppelte Verwendung von לאמר in 1 Kön 2,4 hat, wie in Abschnitt 4.1.3.2. aufgezeigt wird, literarkritische Relevanz, weshalb V. 4aß und V. 4b auf verschiedenen literarhistorischen Schichten zu verorten sind.

sich auf semantischer Ebene keine Gemeinsamkeiten zeigen. Im Fall von V. 4aß wird eine theologische Aussage eingetragen, die sich nicht in der Natanverheißung findet: die Bedingtheit der Verheißung über die Inanspruchnahme des Thrones Israels durch die Davididen.

Auf Wortebene zeigt sich in dem Gotteswort von 1 Kön 2,4 kein signifikanter Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16.<sup>599</sup> An beiden Stellen wird das recht unspezifische Wort כִּסֵּא verwendet, um zu verheißen, dass David kein Nachfolger vom Thron Israels getilgt/getrennt werden wird (vgl. 2 Sam 7,13b.16b). Zum einen überschreitet dies den Erzählhorizont von 1 Kön 1, in dem es allein um die Frage geht, wer nach David auf dem Thron sitzen wird. Zum zweiten liegt diese Aussage auf einer Linie mit den Rückverweisen in 1 Kön 2 auf 2 Sam 7,11b–16, wo es jeweils um den gesicherten Bestand der Dynastie durch Salomo geht (V. 24.33.45). Ein klares Alleinstellungsmerkmal von 1 Kön 2,4b innerhalb von 1 Kön 1–2 ist die Bezeichnung des Throns als Thron Israels (vgl. noch 1 Kön 1,46: כִּסֵּא מְלוּכָה).<sup>600</sup>

»This phrase ›the throne of Israel‹ is used four other times in the Deuteronomistic history, twice clearly referring to the throne of the state of Israel that is dominion over the Northern tribes (2 Kings 10:30; 15:12). The two other occurrences, 1 Kings 8,20 and 10:9 are entirely neutral, but refer undoubtedly to the united throne. Certainly this phrase never refers to the throne of Judah. Significantly, when the historian announces the division of the united kingdom because of Solomon’s sin, Jeroboam’s portion is clearly called ›Israel‹ (1 Kings 11:37–38).«<sup>601</sup>

599 Für N. Lohfink reicht allein der Verweis auf ein Gotteswort für David aus, um einen Rückverweis auf das Gotteswort in 2 Sam 7,5b–16 anzunehmen: »Die drei Texte [1 Kön 2,4; 8,25; 9,5 – TMS] greifen keine typischen Formulierungen aus 2 Sam 7 auf. Andererseits liegt ein klarer Rückverweis auf ein Wort Jahwes über David und an ihn vor [...]. Bei der Beurteilung dieses Befundes geht es um eine Frage des Erwartungsaufbaus und der Leserführung durch den Autor in einem an sich genau durchdachten literarischen Werk.« (N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 29; vgl. auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 37).

600 J. Rogers sieht in der konditionierten Aussage von 1 Kön 2,4 eher einen Vorverweis auf 1 Kön 11,29–39 als einen Rückverweis auf 2 Sam 7: »This ist not the perspective of the Nathan promise in 2 Sam 7:11b–16 ..., where it is expressly stated that even if the descendants commit transgression, the line will nevertheless continue indefinitely. ... This it appears at first glance that there is a theological argument present in 1 Kgs 2:3–4 which is not present elsewhere in the chapter: the conditional continuation of the Davidic rule ›on the throne of Israel‹. ... The explicit announcement of their fulfillment is to be found in 1 Kgs 11:29–39 ... the conditional promise in 2:4 functions in the scheme of the larger narrative sequence as a proleptic word delivered by David (and Salomon himself in 8:25 and Yahweh in 9:4–5), which prepares the reader for the loss of the very kingdom which is in the process of consolidating in 1 Kings 2.« (J.S. ROGERS, Narrative Stock, 405f.). Allerdings ist zu beachten, dass das Thron-Motiv in 1 Kön 11 keine Rolle spielt. 1 Kön 2,4 scheint weder eine direkte Verbindung zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 noch zu 1 Kön 11 zu besitzen; siehe aber Kapitel 5.

601 R. NELSON, The double Redaction, 104.

Aus diesen Beobachtungen zieht R. Nelson den Schluss, dass 2 Sam 7,11b–16 sich auf Juda und Jerusalem beziehen muss, während 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 mit dem Begriff »Thron Israel« die Herrschaft über das Nordreich verbinden sollen:

»The promise of an eternal possession of the throne of the North by Davidides contingent upon Solomon's obedience must not be confused with the unconditional dynastic oracles concerning the dominion over Judah and Jerusalem which are dependent only upon the faithfulness of Yahweh.«<sup>602</sup>

Zwar bezeichnet der Begriff »Thron Israels« niemals die Herrschaft über Juda, daraus jedoch die Konsequenz zu ziehen, dass die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 nur den Thron über Juda thematisiert und 1 Kön 2,4; 8,25 und 9,4–5 den Thron über das Nordreich bezeichnet, ist eher das Ergebnis einer streng mathematischen Subtraktion, die vom Textbefund her nicht gedeckt ist:

»[D]er Terminus כסא ישראל in Verbindung mit לא יכרת לך איש wird bei DtrH im Zusammenhang der Herrschaft Salomos über Gesamtisrael zum Schlüsselbegriff für die theologische Legitimation der Reichsteilung, denn durch seinen Ungehorsam verliert Salomo bzw. sein Nachfolger eben diese *Gesamtherrschaft*.«<sup>603</sup>

Zusätzlich zu dieser Feststellung von J. Nentel kann noch betont werden, dass in 2 Sam 7,11b–16 bewusst der Umfang des Machtbereiches, der dem verheißenen Thron dauerhaft untersteht, nicht explizit definiert wird. Mit Blick auf 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 ist die bisherige Forschung zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen, welchen Herrschaftsbereich diese Stellen mit dem Begriff verbinden. Ich plädiere mit J. Nentel für die Gesamtisrael-Perspektive.<sup>604</sup>

602 R. NELSON, The double Redaction, 104f.

603 J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 248; vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 94.

604 C. Schäfer-Lichtenberger hingegen ist der Meinung, dass sich der Text die Unschärfe im Bedeutungsspektrum zwischen Gesamtisrael und Nordreich-Israel gezielt zu Nutze macht: »Die Ambiguität der Wendung dürfte vom Verfasser beabsichtigt worden sein.« (C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 326). 1 Kön 11,37f. sagen deutlich, dass die Herrschaft über Israel – hier die zehn Stämme des Nordreiches – an Jerobeam übergeben werden. Der Großteil Israels kommt also unter die Herrschaft eines neuen Herrschergeschlechts. Allerdings sagt der Text auch nicht explizit, dass nur Juda als Herrschaftsgebiet der Davididen übrigbleibt. Vielmehr spricht der Text von dem »einen Stamm«, der den Davididen verbleibt. Dies ist im Zusammenhang mit der Aussage in 1 Kön 11,11 besonders interessant: Gott verheißt, dass er Salomo das Königtum entreißen werde (אקרה את הממלכה). Diese generelle Aussage wird in 1 Kön 11,13 hingegen eingegrenzt, als das Königtum dort nicht vollständig aus der Hand Salomos bzw. der Davididen genommen wird (רק את כל הממלכה לא אקרה). In 1 Kön 11,34 wird Salomo zu Lebzeiten zum נשיא degradiert. Der genauen Bedeutung dieser Aussage wird im Abschnitt zu 1 Kön 11 nachgegangen werden; siehe Abschnitt 4.6.1.2.2. Mit 1 Kön 11,11–13.34–36 kommt es zu einer politischen Neuordnung Israels (siehe Abschnitt 4.6.). Meiner Ansicht nach weist die Unaufhörlichkeitsformel in Bezug auf die Nennung Israels keine Ambiguität auf. Sie bezieht sich auf die davidische und gesamt-israelitische Perspektive, die mit V. 4 unter die Bedingung des Gesetzesgehorsams durch Salomo gestellt wird.

Die enge Verbindung zwischen dem Thron Israels und David bzw. den Davididen wird in der sogenannten Unaufhörlichkeitsformel von 1 Kön 2,4b, durch לך angezeigt: לא יכרת לך איש מעל כסא ישראל. JM § 130 g bemerkt, dass לך anzeigt »to whom the action refers.«<sup>605</sup> לך und איש sind durch eine indirekte Genetivverbindung verbunden, sodass לך in Verbindung mit dem Verb für איש eine adjektivische Funktion übernimmt (vgl. Gen 17,12): deinen [Davids] jemand = deinen Nachfolger. Da איש keine Determination aufweist, ist in diesem Kontext mit »jemand« nicht nur der eine Nachfolger auf dem Thron, sondern der jeweilige Nachfolger gemeint. Nun ist in einem nächsten Schritt zu fragen, was genau, die action in der Unaufhörlichkeitsformel ist. Die Grundbedeutung von כרת ist »schneiden« bzw. »abschneiden« (vgl. Jes 18,5) und »[d]as niph[il] ist meistens intensiv i. S. v. »ausrotten« gebraucht«<sup>606</sup>. כרת im Nifal wird in 1 Kön 2,4 mit der Präposition מן konstruiert und steht somit der sogenannten Ausrottungsformel מן ההוא הנפש nahe (vgl. Gen 17,14; Ex 12,15.19; 31,14; Lev 7,20.21.25.27 u. ö.). Diese bezeichnet mit der Vernichtung wahrscheinlich den vorzeitigen/gewaltsamen Tod<sup>607</sup> einer zu bestrafenden Person, der durch Gott oder durch das Volk herbeigeführt wird (vgl. Lev 20,4–6).<sup>608</sup> Allerdings zeigt Sach 14,2 (vgl. Sach 13,8), dass durch כרת im Nifal + מן auch eine räumliche Trennung angezeigt werden kann.

O. Thenius sieht in der Unaufhörlichkeitsformel eine Nachbildung von 1 Sam 2,33.<sup>609</sup> Innerhalb der Strafansage gegen das Haus Eli werde durch ואיש לא אכרית »eine – sicherlich stark redimensionierte – Fortführung elidischen Priestertums

605 In Jer 13,13; 22,4 findet sich die Formulierung המלכים הישבים לדוד על כסאו (vgl. für die Konstruktion Dtn 23,3).

606 G.F. HASEL, Art. כרת, 357.

607 R. Rendtorff weist zu Recht darauf hin, dass typischer Weise in der Formel nicht definiert wird, worin das »herausschneiden« aus der Gemeinschaft besteht: »Worin dieses Herausgeschnittenwerden besteht oder zum Ausdruck kommt, wird nirgends ausdrücklich gesagt. Jedenfalls handelt es sich um eine Trennung von der Volksgemeinschaft, die hier als kultische Gemeinschaft betrachtet wird.« (R. RENDTORFF, Leviticus, 254).

608 Vgl. G.F. HASEL, Art. כרת, 362f. Soweit ich die Forschungslandschaft überblicke, wurde bisher die Parallele zwischen den Unaufhörlichkeitsaussagen in 1 Kön 2,4 (vgl. 1 Kön 8,25; 9,5) und Ob 9 übersehen. Auch dort findet sich die Konstruktion כרת im Nifal mit איש. Interessanterweise wurde in der Forschung nicht weiterverfolgt, wieso in der Unaufhörlichkeitsformel nicht die Worte בית בן, ורע, בן, ורע, sondern איש verwendet wurden. In Ob 9 wird mit איש auf die Edomiter Bezug genommen, deren Vernichtung verheißen wird. An dieser Stelle bezieht sich איש auf eine Gruppe (vgl. J. RENKEMA, Obadiah, 155). Diese Gruppe wird durch עשו näher charakterisiert: Alle Edomiter im Bergland Esaus werden vernichtet werden. Dementsprechend ist in Ob 9 für איש die Übersetzung mit »jedermann« sinnvoll. Die Verneinung in der Unaufhörlichkeitsformel könnte dementsprechend folgendermaßen gelesen werden: »Nicht sollen alle ausgerottet werden vom Thron Israels (weg).« Synchron könnte איש an die angesprochenen Nachfahren Davids (בניך) anknüpfen. In der diachronen Beurteilung von 1 Kön 2,4 wird sich zeigen, dass V. 4aß eine sekundäre Erweiterung ist (siehe Abschnitt 4.1.3.2.) und somit zwischen בניך und איש ursprünglich keine Beziehung besteht.

609 Vgl. O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 13.

in Schilo«<sup>610</sup> verkündet. וְאֵלִי ist in diesem Kontext als ein für Eli »Verbleibender« zu verstehen, der den Altardienst in der Elidenlinie fortsetzt. O. Thenius paraphrasiert dementsprechend die Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4 mit »es soll die Herrschaft unverändert bei deiner Familie bleiben«. Die Schonung des »Einen« entspricht der Zusage des Fortbestandes, was im Sinne eines »Nicht-Fehlens« interpretiert werden kann.<sup>611</sup> Die primäre Aussage von 1 Sam 2,33 ist jedoch, dass alle Söhne bis auf einen vernichtet werden. Somit bleibt die Linie Elis im Sinne des Kontinuitätsprinzips trotz der Strafe bestehen. כרת + מן bedeutet auch in 1 Sam 2,33 primär »vertilgt/getrennt werden von etw.«.

Die Bedeutung »vertilgt/getrennt werden von etw.« ist auch für die Unaufhörlichkeitsformel anzunehmen. Offen bleibt aber, ob dort mit מעל כרת + מן eine räumliche Trennung angezeigt werden soll oder die Ausübung tödlicher Gewalt (vgl. auch 1 Kön 8,25: מלפני)<sup>612</sup>. Mit der Unaufhörlichkeitsformel sagt Gott David zu, dass keiner seiner Nachfolger vom Thron Israels vertilgt/getrennt werden wird. Daher gibt folgende Übersetzung den Inhalt von 1 Kön 2,4b adäquat wieder: »Nicht soll dir einer [deiner Söhne] vom Thron Israels vertilgt/getrennt werden.« Die Aussage beleuchtet die Zukunft der Davididen auf dem Thron Israels. Allerdings bleibt ungesagt, ob die enge Verbindung zwischen Davididen und dem Thron Israels aufgehoben ist, falls doch ein Davidide vom Thron Israel vertilgt/getrennt wird. Die sog. Unaufhörlichkeitsformel behandelt primär das Schicksal des einzelnen Davididen, wirft jedoch auch die Frage auf, welche Konsequenzen sich ergeben, falls doch ein Davidide vom Thron Israel vertilgt/getrennt wird.

Diese Interpretation der Unaufhörlichkeitsformel legt sich auch von Jer 22,30 her nahe (vgl. Jer 33,17). Jer 22,30 verheißt Jojachin, dass von seinen Nachfahren niemand auf dem Thron Davids (כסא דוד) sitzen werde. Jojachins Linie wird damit für beendet erklärt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Thron Davids damit automatisch untergeht. Jer 23,5–6 und Jer 33,17–18<sup>613</sup> setzen voraus, dass die Davidsdynastie durch eine andere Person anstatt eines Nachfahren Jojachins fortgesetzt wird. Jer 33,17 steht in keinem Widerspruch zu Jer 22,30. Aus dem

610 W. DIETRICH, Samuel, 144.

611 Diese Übersetzungsmöglichkeit ergibt sich auch aus 2 Sam 3,29 und der Verfluchung des Hauses Joab. In 2 Sam 3,29 wird ebenso das vermeinte כרת im Nifal verwendet, um auszusagen, dass es dem Haus Joabs nicht an »Leidenden« fehlen wird; das Leid werde in der Familie Joabs nicht ausgerottet werden. Jos 9,23 ist mit 2 Sam 3,29 vergleichbar: Hier steht כרת verneint und im Nifal in Beziehung mit einer – angesprochenen – Gruppe durch die Präposition מן (Beziehung zwischen Personen).

612 In 1 Kön 8,25 verweist das Motiv des »Vertilgen vom Angesicht Gottes« deutlicher darauf, dass es sich um die tödliche Vertilgung handelt.

613 Vgl. K. SCHMID, Die Verheißung eines kommenden Davididen. Jer 33,17 ist, wie der Befund in LXX zeigt, eine späte Einfügung, die interessanterweise die Unaufhörlichkeitsformel ohne Bedingungen verwendet und in der Folge die Zusage V. 20–22 als Naturgesetz proklamiert (vgl. Ps 89,37f.).

Verhältnis von Jer 22,30 zu 33,17 ergeben sich meiner Ansicht nach wiederum wichtige Hinweise für das adäquate Verständnis von 1 Kön 2,4. Die dort gegebene Bedingung betrifft nicht den Fortbestand des Throns, sondern primär das Schicksal des einzelnen Nachfahren Davids auf dem Thron und seinem Verhalten gegenüber den in V. 2b und V. 4aß genannten Bedingungen.

#### 4.1.1.4.1. V. 4 im Kontext von 1 Kön 2,1–4

1 Kön 2,1<sup>614</sup> schließt durch die Weiterführung mit der wa-yiqtol-Formen direkt an 1 Kön 1,53 an und gibt sich somit als direkte Fortführung der Erzählung zu erkennen. Mit 1 Kön 2,1 wird eine Brücke zurück zu 1 Kön 1,1–4 geschlagen: Der Sterbeprozess, der sich in V. 1–4.15 als unumkehrbar angedeutet hat, wird in 1 Kön 2,1a explizit ausgesprochen. Mit V. 2 beginnt das Testament Davids: Im ersten Satz spricht David von seinem bevorstehenden Tod (vgl. Jos 23,14). Von besonderer Relevanz ist die Aussage in V. 2b: Die Aufforderung, stark/tapfer zu sein, wird mit *חזק* gefolgt von einer Konstruktion aus *איש* + *ל* + *היה* ausgedrückt, die sich sonst nur in 1 Sam 4,9 findet. Die Mannhaftigkeit der Kämpfer wird dort gefordert, damit aus ihnen keine Sklaven werden. Die Aufforderung wird in V. 9b verkürzt wiederholt (vgl. auch 2 Sam 13,28) und stellt wohl einen Aufruf dar, sich im Kampf zu bewähren.<sup>615</sup>

Während V. 2b eher der Machtmotivik und -thematik zuzuschreiben ist, zeigen die Parallelen zu V. 3 und auch zu V. 4 in die Richtung der Gesetzesthematik.<sup>616</sup> V. 2b passt in diesem Verständnis sehr gut zu den ab V. 13 folgenden

614 In den folgenden Ausführungen wird nicht nochmals auf V. 5–9 eingegangen, obwohl diese Verse ebenfalls zum Testament gehören. Der Beurteilung des Testaments wird bei der Frage nach dem Davidbild von 1 Kön 1–2 nachgegangen (siehe Abschnitt 4.1.4.).

615 In den Büchern Dtn und Jos ist sehr häufig die Wendung *חזק* + *אמץ* zu finden (Dtn 3,28; 31,6f.23; Jos 1,6f.9.18; 10,25; vgl. auch 1 Chr 22,13; 29,12; 2 Chr 32,7; Ps 27,14). Diese liegt in V. 2 jedoch nicht vor. Interessant ist auch Jos 23,6, da hier zusätzlich zu *חזק* noch die Begriffe *שמר* und *תורת משה* Verwendung finden, die auch in 1 Kön 2,3 belegt sind. W. T. Koopmans verweist darauf, dass 1 Kön 2,2–4 eine direkte Parallele in Jos 23,3.6.14.16 in Verbindung mit Jos 1, 7–8 und 2 Sam 7,13–16 hat (vgl. W.T. KOOPMANS, *The Testament of David*, 432). Wie im Folgenden gezeigt werden wird, kann dieser Deutung jedoch nicht gefolgt werden.

616 V. 3 handelt von der Einhaltung der Gebote Gottes (*שמר* + *משמרת יהוה*). Während die Wendung *שמרת* + *שמר* die typische Aufforderung zum Handeln gemäß dem Willen Gottes darstellt (vgl. Gen 26,5; Lev 8,35; 18,30; 22,9; Num 9,19.23; Dtn 11,1; Jos 22,3; 2 Chr 13,11; 23,6; Neh 12,45 – der Ausdruck findet sich auch für die Einhaltung der Aufgaben am Tempel in Num 1,53; 3,7.28.32.38; 8,26; 18.3.4.5.8; 31,30.47; 1 Chr 23,32; Ez 40,45.46; 44,8.14.15.16; 48,11), findet sich *שמרת יהוה* + *שמר* nur in Num 9,19, 23. Die nächste Parallele findet sich in Sach 3,7, wo auch der Ausdruck des Gehens auf dem Weg Gottes (*הלך* + *בדרכים*) belegt ist, der besonders das Buch Deuteronomium prägt (vgl. Dtn 8,6; 10,12; 11,22; 19,9; 26,17; 28,9; 30,16; vgl. auch Jos 22,5; 1 Kön 8,58; 2 Chr 6,31; Ps 119,3; 128,1; Jes 2,3//Mi 4,2; Jes 42,24). Charakteristisch für das Buch Deuteronomium ist die in 1 Kön 2,3 belegte Konstruktion *שמרת* + *חזק* + *מצוה* + *משפט* (vgl. Dtn 7,11; 8,11; 11,1; 26,17; 30,16; vgl. auch 1 Kön 8,58; 2 Kön 17,37; Neh 1,7; Neh 10,30). Innerhalb dieser Stellen sticht nochmals besonders hervor,



Auseinandersetzungen Salomos mit seinen Kontrahenten. V. 3 macht allgemein den Erfolg im Handeln von der Gesetzesobservanz abhängig. Somit machen V. 2 und V. 3–4 zwei einander ergänzende Aussagen: (1.) »Sei stark und sei wie ein Mann«: Setze deine politische Macht als König durch! (2.) »Halte die Gebote JHWHs ...«: Übe diese Macht im Rahmen der göttlichen Gesetze aus!

Wenn man den gesamten Befund zu den Ausdrücken und Wendungen von V. 3 betrachtet, ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: (1.) V. 3 scheint zwar von Dtn beeinflusst, doch fließen in ihn auch viele scheinbar späte Ausdrücke ein. Dies gilt insbesondere für die Vorstellung der Tora Moses.<sup>617</sup> (2.) Der Ausdruck לֹא־יִישׁׁר בְּהִיאָהּ + לֹא־יִישׁׁר in V. 2b als Aufforderung zum Mut im Kampf<sup>618</sup> korrespondiert nicht

---

dass in Dtn 11,1, wo die Konstruktion מִצְוָה + מִשְׁפָּט + חֻקִּים + שִׁמְרָה verwendet wird, ebenso das Wort מִשְׁמְרָה und in Dtn 26,17; 30,16; 1 Kön 8,58 auch בְּדַרְכֵי בְּרִיתֵנוּ belegt ist. Neben diesen Gesetzetermini findet sich noch der Begriff עֲדוּת, der in Verbindung mit der Verbwurzel שִׁמְרָה im Dtn nur in 6,17 zu finden ist, ansonsten aber vor allem in den Psalmen (vgl. Ps 78,56; 99,7; 132,12) verankert ist. In erster Linie gilt dies für Ps 119 (vgl. V. 88.146.167.168), der als Torapsalm auch die übrigen Gesetzetermini beinhaltet. חֻקִּים + מִצְוָה + עֲדוּת + שִׁמְרָה findet sich noch in 1 Chr 29,19. Der Verweis darauf, dass die Gesetze allesamt in der Tora des Mose niedergeschrieben sind (כְּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה), findet sich kanonisch erst nach Dtn in Jos 8,31; Jos 23,6; 2 Kön 14,6; 2 Chr 23,18; 25,4; Esra 3,2; Neh 8,13; Dan 9,11.13 (dass Mose die Tora niedergeschrieben hat findet sich in Ex 24,12 → Dtn 31,9.24; vgl. Jos 8,32 bzw. Dtn 27,3.8; 28,58). Die Einhaltung der Gesetze, wie sie in der Tora Moses geschrieben stehen, wird in V. 3b unter Verweis auf den Erfolg bei der Ausführung von Taten/Handlungen unterstrichen (Bezug zu V. 2b). Die Wortkombination שָׁכַל + עָשָׂה + פָּנָה findet sich nur hier. Dtn 29,8 und Jos 1,7 (vgl. auch V. 8) sprechen davon, dass Gesetzesobservanz zu Handlungserfolg führt (+ שָׁכַל + עָשָׂה). In Spr 17,8 findet sich die Kombination פָּנָה + שָׁכַל. Der LXX-Text gemäß A. Rahlfs passt die Aussage in V. 3b an den Kontext an: ἵνα συνήης ἃ ποιήσεις κατὰ πάντα, ὅσα ἂν ἐντελιώμαι σοι. Die meisten Wörter teilt 1 Kön 2,3 interessanterweise nicht mit einer Stelle aus dem Deuteronomium, sondern mit 2 Kön 23,3 (vgl. auch Neh 10,30 und Jos 1,7), wo Joschijas Königsherrschaft gemäß dem im Tempel gefundenen Buches ausgerichtet wird und der König schwört, sich nach den Weisungen dieses Buches zu richten. Hierdurch ergibt sich innerhalb der Königsbücher eine Klammer um die Darstellung des jüdischen Königtums.

617 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 200–203. Er schreibt V. 3 DtrS zu; vgl. dazu auch die Beobachtungen von O. Kaiser: »Damit dürfte deutlich geworden sein, daß es sich bei den v.3 und 4 keineswegs um die Arbeit eines primären und auch nicht um die eines sekundären oder tertiären, sondern allenfalls um die eines quartären Deuteronomisten handelt, der sich des Formelschatzes seiner Vorgänger in freier Kombination bedient. Oder anders gesagt: Es handelt sich um eine späte, wenn nicht nachdtr Montage!« (O. KAISER, Das Verhältnis der Erzählung vom König David zum sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk, 115).

618 M. Anbar weist darauf hin, dass dieser Ausdruck auch außerbiblisch belegt ist und 1 Kön 2,2b somit zu lesen ist, »que les paroles de Samsi-Addu à son fils Yasmah-Addu avant la campagne de Qatanum en 1780/1779 avant notre ère, conservées dans les Archives royales de Mari: ›Tandis que ton frere, ici, remporte une victoire, toi, la-bas, tu restes couche au milieu des femmes. Maintenant donc, quand tu iras à Qatanum avec l'armée, sois un homme (lu awilat)! Comme ton frere établit un grand nom, toi aussi, dans la campagne de Qatanum, un grand nom é[tablis]«, ARM I.69.8–16.« (M. ANBAR, Mot en vedette, 2).

direkt mit der Aufforderung zur Gesetzesobservanz in V. 3. Vielmehr steckt V. 3 den Horizont für die Aussage in V. 2 ab.<sup>619</sup>

V. 3a beinhaltet eine Forderung nach allumfassender Gesetzesobservanz, die als Grundlage für glückendes Handeln dargestellt wird (V. 3b). Während V. 3 dies allein auf die Person Salomos bezieht und somit individuell ausgerichtet ist, wird in V. 4 durch das zweite למען die Erfüllung eines die Dynastie betreffenden Wortes an die Gesetzesobservanz Salomos und seiner Nachfolger auf dem Thron Israels geknüpft (V. 4aα). Innerhalb des Gotteswortes wird die Forderung wiederholt und nun als Teil des zitierten Gotteswortes zur Bedingung für den Fortbestand der davidischen Dynastie auf dem Thron Israels. V. 3–4 verknüpfen somit den individuellen Erfolg Salomos als Regent und den Fortbestand der gesamten Davidsdynastie (V. 4b) mit der Gesetzesobservanz.<sup>620</sup>

Insgesamt betrachtet machen V. 2–4 den Fortbestand der Dynastie von Salomos Stärke und Durchsetzungskraft sowie seiner Gesetzesobservanz und die seiner Nachfolger abhängig und verweisen dazu auf ein Gotteswort. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass nicht von einem Bund gesprochen wird, sondern die Verheißung als Wort (דבר) bezeichnet wird – eine Zusage, deren Verwirklichung von Gottes Gnade abhängig ist, wie dies auch die Verwendung von קום verdeutlicht.<sup>621</sup> 1 Kön 2,4 scheint eher eine Spezifizierung der Aussage von 2 Sam 7,16b zu sein, wo der Fortbestand des Throns Davids verheißen wird. Dies wird in 1 Kön 2,4 auf den Herrschaftsanspruch über Israel bezogen und in

619 Vgl. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 26.

620 Die Wortverbindung עם ישמרו als Bedingung des Dynastiebestandes aus 1 Kön 2,4 hat nur in 1 Kön 8,25 sowie 2 Kön 21,8 (wo allerdings ganz Israel auf die Weisung Moses geschworen wird, um im Land Israel weiterhin leben zu dürfen; vgl. 2 Chr 6,16; 2 Chr 33,8) eine direkte Parallele. Dass eine Person oder eine Gruppe auf seine/ihre eigenen Wege achten soll (ePP + שמר + דרך), findet sich in der Hebräischen Bibel nur in 1 Kön 8,25 (vgl. 2 Chr 6,16) und Ps 39,2. Die Bibel mahnt an verschiedenen Stellen – nicht in Dtn – die Wege Gottes zu bewahren (Gen 18,19; Ri 2,22; 2 Sam 2,22; Ijob 23,11; Ps 37,34; Mal 2,9; vgl. Spr 8,32). Somit weist V. 4aβ eine eigene Formulierung auf. Die darauffolgende Wendung באמת + EPP + להך + לפני findet sich ebenso wenig in Dtn, sondern ausschließlich in den Königebüchern: In 1 Kön 2,4 wird die Forderung aufgestellt, die Salomo in 1 Kön 3,6 als von David in dessen Leben erfüllt beschreibt. In 2 Kön 20,3 rechtfertigt sich Hiskija mit dieser Formel angesichts seines nahenden Endes (vgl. Jes 38,3). Die Formulierung בכל לבב ובכל נפש ist im Dtn fest verankert (Dtn 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; vgl. auch Jos 22,5; 23,14; 1 Kön 8,48; 2 Kön 23,25; 2 Chr 15,12; 2 Chr 34,31). Die Kombination בכל לבב ובכל נפש findet sich darüber hinaus in 2 Kön 23,3; 2 Chr 6,38 und Jer 32,41. Die Parallele zwischen 1 Kön 2,3 und 2 Kön 23,3 könnte hinsichtlich der Gesetzesobservanz einen klaren Bezug der Darstellung Joschijas zu Davids Testament herstellen wollen.

621 In den Königebüchern ist ברית kein expliziter Begriff für die Natanverheißung bzw. den sogenannten »Davidsbund«. Interessant ist ein Vergleich mit 1 Kön 6,12; 8,18; 8,25. Dort wird das Wort (דבר) zu (ל bzw. אל) David gesprochen. In 1 Kön 6,12 wird jedoch das דבר nicht zitiert; 1 Kön 8,18–19 stellen eine Paraphrase von 2 Sam 7 dar und in 1 Kön 8,25 zitiert Salomo aus dem Testament Davids in 1 Kön 2,3–4 und interpretiert das Wort über David als Wort an David.

Anlehnung an 2 Sam 7,14b für Davids Nachfolger als eine Bedingung für die jeweilige Herrschaft eingefügt. 2 Sam 7,14b sieht eine begrenzte Bestrafung des Nachfolgers Davids vor, die jedoch kein Dynastieende, wie es Saul widerfahren ist, bedeutet (vgl. 2 Sam 7,15). 1 Kön 2,4 sieht hingegen die Möglichkeit vor, dass einzelne Nachfolger Davids vom Thron über Israel vertilgt/getrennt werden könnten. Somit sorgt 1 Kön 2,4 für eine inhaltliche Verschiebung der Aussage von 2 Sam 7,16, indem das Gotteswort definiert, in welcher Form der Thron Davids fortbestehen wird. Nach 1 Kön 2,4b verheißt Gott die Errichtung einer immerwährenden Verbindung zwischen der Davidsdynastie und dem Thron Israels, die jedoch auf bestimmten Bedingungen basiert (vgl. V. 2b.4a). Bei deren Nichteinhaltung ist es durchaus möglich, dass sich der Thronanspruch eines Davididen nicht durchsetzen kann.<sup>622</sup>

Der Vergleich von 1 Kön 2,4 mit 2 Sam 7,13b.16b fördert folgende wichtige Unterscheidungsmerkmale zutage: (1.) Das Gotteswort in 1 Kön 2,4 wird adverbial oder anderweitig nicht temporal bestimmt und (2.) der Thron wird eindeutig mit dem/als Thron über Israel identifiziert, während 2 Sam 7,11b–16 keine lokale Determination vornimmt. Das genaue Verhältnis von 1 Kön 2,4 zu 2 Sam 7,11b–16 wird erst am Ende des Durchgangs durch die Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11 beantwortet werden können (siehe Kapitel 5.).

#### 4.1.2. Zusammenhängende Betrachtung der Rückverweise in 1 Kön 1–2

Auf lexikalischer Ebene weisen nur 1 Kön 2,10.24aβ.33b.45b.46b eine Verbindung zu 2 Sam 7,11b–16 auf. V. 10 kann für sich genommen nicht als Rückverweis gelesen werden. Sowohl 2 Sam 7,12a als auch 1 Kön 2,10 sprechen von Davids Tod mit der euphemistischen Wendung עַם־אֵלֶּהָ אָבִיּוֹת + שָׁכַב, die eine typische Umschreibung für das Ableben eines Herrschers darstellt (vgl. 1 Kön 14,20.31; 15,8.24; 16,6.28 u. ö. – vgl. auch Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 11,21.43). Zudem sticht die Abweichung in der verwendeten Präposition ins Auge: nur in 2 Sam 7,10 ist die Wendung mit אֵל konstruiert. Dennoch ist die Sterbenotiz in 1 Kön 2,10 in Verbindung mit der Errichtung der Königsmacht Salomos (V. 12.46b) ein klarer Rückverweis auf 2 Sam 7,12. V. 46b verweist mit den Worten מִמְלִיכָה + כִּי־נָא auf jenen Moment, der in 2 Sam 7,12b verheißt wird. Die in 1 Kön 1,1–4; 2,1 vorbereitete Sterbenotiz in 1 Kön 2,10 stellt zusammen mit V. 12 und V. 46b einen geteilten Rückverweis auf 2 Sam 7,12 dar. Das was in 2 Sam 7,12b als eine prägnante Verheißung formuliert ist, wird in ihrer Komplikation in 1 Kön 1–2 erzählerisch

622 Eine denkbare Kritik an dieser Auslegung ist die Gleichsetzung von Thron Davids mit dem Thron Israels. Der Thron Davids und der Thron Israels werden jedoch durch 1 Kön 2,4.12.19.24.33.45 gleichgesetzt.

entfaltet. Dies betrifft den beginnenden Sterbeprozess Davids (1 Kön 1,1), seinen Tod (1 Kön 2,10), Salomos Antritt der Königsherrschaft (1 Kön 2,12) sowie die Notiz über seine (gesicherte) Macht über das Königtum (1 Kön 2,46b). Zu diesen inhaltlichen Überschneidungen kommt auf syntaktischer Ebene die Aufnahme von  $\text{את־עַם אֲבוֹת} + \text{שָׁכַב} + \text{מַמְלָכָה} + \text{כִּי־וְ} + \text{מַמְלָכָה}$ . Die Teilung zeigt sich im Verhältnis von 1 Kön 2,12b zu V. 46b: Zu beachten ist, dass in beiden Versen das jeweilige Objekt,  $\text{מַמְלָכָה}$  und  $\text{מַלְכוּת}$ , mit der Verbwurzel  $\text{כִּי־וְ}$  im Nifal verbunden ist. So lässt sich ein Progress von V. 12b zu V. 46b erkennen: Gemäß V. 12b ist Salomos Königsmacht etabliert, doch erst nach der Tötung Adonijas, Joabs und Schimis und der Verbannung Abjatars, die von V. 12b und V. 46b eingerahmt werden, kann der Erzähler feststellen, dass das Königtum und damit das Königreich fest in der Hand Salomos sind (V. 46b). Innerhalb dieser Klammer richtet Salomo jeweils am Ende der Adonija-, Joab- und Schimi-Episode ein letztes Wort an seinen Gegenspieler, mit dem er auf 2 Sam 7,11b–16 verweist. Bei den letzten Worten Salomos an Adonija zum Abschluss der Thronnachfolgerivalität (V. 24aß) handelt es sich um ein interpretierendes Zitat von 2 Sam 7,11b. Salomo überträgt damit die göttliche Verheißung an David auf sich, indem er sich selbst als Erfüllung dieser Zusage versteht und den Fortbestand der Dynastie in seiner Linie sieht. Der Rückverweis in den Worten Salomos stellt eine Interpretation der Verheißung dar. Hingegen sind die Rückverweise am Ende der Joab-Episode (V. 33b) und am Ende der Schimi-Episode (V. 45) keine inhaltliche Interpretation, sondern fungieren als Segenswünsche, die Salomo nach vollzogener Tat für die Dynastie Davids, seine Dynastie, ausspricht. In V. 33b soll die gerechte Strafe Joabs zum Fluch für Joabs Familie und zum Heil für die Davidsdynastie werden. Der Ausdruck  $\text{שְׁלוֹם}$  könnte dabei eine »versteckte Interpretation« Salomos im Sinne einer Anspielung auf seinen Namen sein. Damit könnte der neue Herrscher insinuieren, dass sich das Heil eben durch ihn fortsetzt. V. 45b besitzt als Rückverweis eine doppelte Funktion. Zum einen beginnt V. 45a mit einem Segenswunsch für Salomo, den dieser in der dritten Person über sich selbst spricht. Der Segenswunsch kann als Gegenwunsch interpretiert werden, der sich gegen Schimis Fluch über David richtet, wegen dem Schimi sterben muss. Zum zweiten zeigt Salomos Rede über sich selbst in der dritten Person, dass er hier Grundsätzliches anspricht. So folgt in V. 45b der Segenswunsch für die zukünftige davidische Dynastie, die sich allein in der Salomo-Linie fortsetzen werde. Die Segenswünsche in V. 33b und V. 45b weiten den Horizont weit über Salomos Herrschaft hinaus. Daran anschließend kann V. 46b als partielle Erfüllung der Segenswünsche angesehen werden, da Salomo hier mit der festen Errichtung seiner Königsmacht in seinem Königtum gesegnet ist und dadurch auch die davidische, seine Dynastie konsolidiert ist. Die Segenswünsche in V. 33b, 45b stehen im Horizont der generellen Festigkeit der Davidsdynastie in ihrem Herrschaftsanspruch (siehe auch 1 Kön 2,4).

1 Kön 1,48 und 1 Kön 2,4 stellen keine Rückverweise im strikten Sinne dar. In 1 Kön 1,48 liegt meiner Ansicht nach vielmehr eine nicht intendierte intertextuelle Verbindung vor. 1 Kön 2,4 hingegen verweist durch die Zitierformel auf 2 Sam 7,11b–16 zurück. Allerdings knüpft V. 4 nicht an die Dynastieverheißung an, sondern legt die Natanverheißung interpretierend aus.<sup>623</sup> Es wird kein Bestandteil von 2 Sam 7,11b–16 zitiert, sondern dem Sinn nach wird an den Text der Natanverheißung angeknüpft und 2 Sam 7,16b interpretiert bzw. entfaltet.<sup>624</sup>

#### 4.1.3. Literarkritische Beurteilung der Rückverweise in 1 Kön 1–2

Für die Auslegungsgeschichte von 1 Kön 1–2 ist das literarkritische Modell von T. Veijola von großer Bedeutung.<sup>625</sup> Seiner epochenmachenden Analyse schließt sich – mit kleinen Modifikationen im Detail – der Großteil der diachron arbeitenden Exegeten an.<sup>626</sup> Für T. Veijola stellen 1 Kön 1,30\*.35–37.46–48; 2,1–2.4ab.5–9.24.26b–27.31b–33.37b.42a\*.43a\*.44–45 eine sekundäre Bearbeitungsschicht dar. Zusätzlich nimmt er noch spätere Ergänzungen in 1 Kön 2,3.4aß und 1 Kön 2,10–11.12 an. Das stärkste Indiz für den Zusammenhang der

623 Siehe Abschnitt 5.2.

624 Im Rahmen der Wortentsprechungen zwischen 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 1–2 wurden folgende Vorkommen nicht behandelt: בַּיִת in 1 Kön 2,31, יָמַי in 1 Kön 1,1; 2,1.11 sowie הַדָּוִד in 1 Kön 2,7; In 1 Kön 2,31 wird allgemein vom Haus David gesprochen: Salomo sagt aus, dass die Blutschuld, bedingt durch Joabs Tat, durch seine Tötung von Salomo und dem Haus David genommen wird. Die Verwendung von בַּיִת ist kontextbedingt und bereitet V. 33 vor. Interessant ist, dass im Gegensatz zu 1 Kön 2,24 bewusst getrennt von Salomo und dem Haus Davids gesprochen wird. Dies stellt jedoch keine Differenz dar, sondern während in 1 Kön 2,24 die Verheißung aus 2 Sam 7,11 auf Salomo hin interpretiert wird, ist die Nennung der Dynastie als Haus David bedingt durch die Blutschuld, die Joab bereits für David verursacht hat. Die Nennung von יָמַי in 1 Kön 1,1; 2,1.11 ist generell im Kontext des Sterbens Davids nicht verwunderlich und verweist daher nur bedingt auf 2 Sam 7,12a. Die Nennung von הַדָּוִד in 1 Kön 2,7 ist ein klassisches Beispiel dafür, dass das Vorkommen eines weitverbreiteten Wortes kein Beleg für einen Rückverweis sein kann. Im Fall von כֹּסֶם zeigt sich, dass es im Zusammenhang mit anderen Wortentsprechungen einen Rückverweis anzeigen kann (1 Kön 2,24.45) – allerdings muss auf der Textebene wahrgenommen werden, dass Wort כֹּסֶם primär das Leitwort von 1 Kön 1–2 ist (1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.33.35.37.46.47.48; 2,4.12.19.24.45) und seine Verwendung den Spannungsbogen zur Beantwortung der Frage, wer auf dem Thron nach David sitzen wird, bildet.

625 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 16–30.

626 Vgl. z. B. F. LANGLAMET, Pour ou contre Salomon; E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 8; G. JONES, I Kings, 88; J. VERMEYLEN, La loi du plus fort, 463; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 37f.; vgl. auch die Analysen von P. KASARI, Nathan's Promise, 193–213. T. Rudnig schreibt zu den diachronen Modellen zur TFG: »Würthwein, Veijola und Hentschel gehen mit ihren Analysen in die richtige Richtung, doch konnten sie erst einige große Linien aufzeigen, und ihre Arbeiten bedürfen der weiteren Ergänzung.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 13).

sekundären Bearbeitungsschicht ist für ihn »das durchgehend gleiche theologische Ziel der Erweiterungen: Es geht darum, nachzuweisen, dass die davidische Dynastie eine dem göttlichen Willen entsprechende Institution ist (1: 36–37.47–48: 2:4b.33b.45)«<sup>627</sup>. T. Veijola votiert für eine Verortung aller Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 mit Ausnahme von 1 Kön 2,46b in einer sekundären Bearbeitungsschicht.<sup>628</sup> In seiner literarkritischen Analyse von 1 Kön 2 kommt er zu folgendem Ergebnis:

»Das Kapitel bietet in seiner älteren Fassung einen ungeschminkten Bericht darüber, wie Salomo nach seiner Thronbesteigung mit seinen nächsten politischen Gegnern fertig wird. Einer nach dem anderen werden sie liquidiert – ungeachtet des Asylschutzes (Joab) und ohne durchsichtige Gründe (Shimei). Mit Ausnahme von V. 15by, dessen Zugehörigkeit zu dem Grundbestand der Erzählung aber nicht sicher ist, wird Salomos brutales Vorgehen nirgendwo theologisch gedeutet oder moralisch gerechtfertigt. Dies geschieht erst in der Bearbeitung, die vor allem von zwei zentralen Themen beherrscht ist, nämlich dem Nachweis der Unschuld Salomos und des göttlichen Wohlgefallens an der davidischen Dynastie.«<sup>629</sup>

Eine verbreitete These in Bezug auf das Salomo-Bild von 1 Kön 1–2 besagt, dass der Endtext das Ergebnis mehrerer pro-salomonischer bzw. anti-salomonischer Redaktionen ist. Schon L. Rost schrieb zur Tendenzbeurteilung der Thronfolgeschichte: »trotzdem [ist] die Thronfolgeschichte in majorem gloriam Salomonis abgefaßt.«<sup>630</sup> Die Einleitung zum Sammelband »Die sogenannte Thronfolgeschichte Davids« bringt die entscheidende Frage der Forschung zur Thronfolgeschichte auf den Punkt: »Unter welchem Licht werden David und Salomo im Erzählwerk dargestellt? An dieser scheinbar so einfachen Frage scheiden sich seit Rost die Geister aufs schärfste [...].«<sup>631</sup> Diese Problematik bildet sich im Kleinen auch in 1 Kön 1–2 ab und wird meistens durch die Annahme mehrerer literarhistorische Redaktionen z. B. in Anlehnung an das von T. Veijola vorgeschlagene Modell gelöst.

#### 4.1.3.1. 1 Kön 1,48

Da 1 Kön 2 erzähltechnisch auf 1 Kön 1 aufbaut, ist es sinnvoll mit der literarkritischen Beurteilung von 1 Kön 1,48 zu beginnen, auch wenn es sich bei dieser Textstelle nicht um einen Rückverweis handelt. Für T. Veijola bilden V. 46–48 den Ausgangspunkt seiner literarkritischen Beobachtungen zu 1 Kön 1, weil (1.) V. 45 den Bericht von Jonatan mit der Beantwortung der Frage Joabs aus V. 41 ab-

627 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 26.

628 Vgl. auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 37.

629 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 25.

630 L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 128.

631 A. DE PURY / T. RÖMER, Einleitung, 3.

schließt (V. 41: *הוא הקול אשר שמעתם*)<sup>632</sup> woran sich (2.) das dreifache *וַיִּגַּד* in V. 46–48 anschließt und dadurch den Abschnitt als Zusatz ausweist.<sup>633</sup> (3.) Die in V. 46–48 beschriebenen Vorgänge werden zudem im auktorialen Bericht von V. 38–40 nicht erwähnt.<sup>634</sup> Das meiner Ansicht nach wichtigste literarkritische Argument versteckt sich in einem Nebensatz T. Veijola (4.) »... deren Erwähnung [V. 46–48 – TMS] an ihrer jetzigen Stelle verfrüht ist«<sup>635</sup>. T. Veijola führt dieses Argument in seinen Ausführungen nicht weiter aus, doch besteht in diesem Abschnitt ein zeitlogisches Problem: Jonatan kann in V. 41f. nicht während des Lärms, der in V. 40 von dem Freudenzug der Menschenmenge um Salomo zurück in die Stadt ausgeht und Ausgangspunkt der Frage Joabs in V. 41 ist, bei der Opfermahlgemeinschaft ankommen und dann in V. 46–48 berichten, was sich nach dem »Lärm« ereignet hat.<sup>636</sup>

632 Dass mit V. 45 eine Antwort auf Joabs Frage aus V. 41 gegeben wird, ist zwar für die kompositorische Gestaltung der Erzählung interessant. Daraus ergibt sich aber kein literarkritisches Argument: »[T]he criterion being used is a false one, viz. that what is most economically expressed is the original« (D.M. GUNN, *The Story of King David*, 117). Die literarische Beobachtung verweist aber darauf, dass im vorliegenden Text der Botenbericht von V. 43–48 eine Zweiteilung aufweist.

633 S. Seiler hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die mehrfache Verwendung von *וַיִּגַּד* nicht zwingend auf den sekundären Charakter von V. 46–48 verweist (vgl. Jos 7,11; Jes 48,8; Koh 9,11). Sie kann durchaus als charakteristisch für Botenberichte bezeichnet werden (vgl. 1 Sam 4,17; 2 Sam 1,4b; vgl. auch 2 Sam 11,23f.); vgl. S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 35. Siehe auch I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige*, 9: »Das dreimalige *וַיִּגַּד* zeichnet das hastige, stückweise Erzählen.« – allerdings ist das hastige und stückweise Erzählen erst für den zweiten Teil der Botenrede charakteristisch.

634 Das dritte Argument ist komplexer und betrifft den größeren Textzusammenhang. C. Conroy hat im Rahmen seiner Untersuchung der Absalom-Erzählung auf die charakteristische »narrative patterns of command/execution« (C. CONROY, *Absalom*, 19) hingewiesen, wie sie auch für 1 Kön 1 charakteristisch sind. V. 38–40 berichten von der Umsetzung von Davids Befehl aus V. 33–35aα. Dazu gehört auch die königliche Anordnung an Salomo, sich auf den Thron Davids zu setzen (V. 35aβ). Von der Ausführung des Befehls erfährt der Leser jedoch nicht in V. 38–40, sondern erst durch die Worte Jonatans in V. 46. Dieser Umstand bedeutet für die literarkritische Analyse des Abschnittes, dass das Augenmerk auch auf V. 35aβ liegen muss (siehe Abschnitt 4.1.3.1.2.1.). S. Seiler deutet den beschriebenen Befund als »nachholender Stil« (S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 35). Dies weist er anhand von 2 Sam 13,32; 14,32; 1 Kön 11.13.51 als für den literarischen Kontext gängiges Stilmittel nach. Allerdings bezieht er das zeitlogische Problem von V. 46 nicht in seine Überlegungen ein, sondern beurteilt dieses nur allgemein als eine »besondere literarische Technik« (S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 37). Die Charakterisierung eines bestimmten Erzählstils als »besondere literarische Technik« erklärt jedoch nicht, wie es zu einer Zeitinkohärenz kommen kann. S. Seiler setzt vielmehr voraus, dass diese bewusst in Kauf genommen wurde.

635 T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 16.

636 F. Langlamet hat zu Recht betont, dass diese Inkohärenz einen Leser verwundert zurücklässt: »Mélé à la foule des badauds, Jonatan a pu voir le cortège royal remonter du Gihôn [...] et partir au plus vite annoncer la nouvelle. Mais Jonatan assistait-il aux longues cérémonies qui ont suivi? A-t-il attendu la fin de ces cérémonies pour obtenir d'un ami les renseigne-

#### 4.1.3.1.1. Die Zeitinkohärenz zwischen V. 38–45 und V. 46–48

V. 39 berichtet von der Königsakklamation, der das Blasen der Schofar (ויִתְקַע בשופר) als Aufforderungssignal vorausgeht. Daran schließt sich in V. 40 eine Notiz über die Freude und das Lärmen der Volksmasse auf dem Rückweg in die Stadt (וּתְבַקַּע הָאֵרֶץ בְּקוֹלָם) an. Die Stichwörter שופר und קול werden in V. 41 wieder aufgenommen. Joab hört die Schofar (קול שופר) und fragt nach dem Grund, warum die Stadt lärmt (קול הקריה). Das Hören der Schofar und die daraus folgende Frage »Warum lärmt die Stimme der Stadt?« sind jeweils als Aktionen durch ein wayiqtol ausgedrückt. Entsprechend der Abfolge von V. 39–40 folgt dem Wahrnehmen der Schofar das Hören der lärmenden Stadt/Volksmenge. Genau zu diesem Zeitpunkt (עודנו – vgl. V. 14.22; Gen 29,9; 2 Kön 6,33) erreicht Jonatan das Opfermahlfest. » ... la séquence est si rapide que les auditeurs ont l'impression que tout se passe en un instant.«<sup>637</sup> In V. 45b verdeutlicht Jonatan selbst, dass das freudige Hinaufziehen der Volksmasse in die Stadt, von dem die auktoriale Notiz in V. 40 berichtete, jener Lärm war, den Joab in V. 41 gehört hatte.<sup>638</sup> Während somit die Volksmenge sich zurück auf den Weg in die Stadt

---

ments qu'il souhaitait, avant de rejoindre Adonias – au moment même où Joab s'interrogeait sur les motifs d'une agitation insolite qui devait durer depuis fort longtemps et commençait sans doute à s'apaiser? Les auditeurs du récit – et pas seulement les historiens, soucieux de chronologie – ont le droit de formuler ces questions. ... les auditeurs ont pu suivre le narrateur jusqu'au v. 45 – et peut-être, alors, emportés eux-mêmes dans le *crescendo* des vv. 46–48, oublier que Jonatan n'avait eu le temps ni de voir ni d'apprendre ce qu'il racontait maintenant. Mais le narrateur ancien pouvait-il oublier l'arrivée instantanée de Jonatan, coïncidant avec la question de Joab, provoquée par le son du cor et le bruit de la cité en tumulte? Pouvait-il oublier la rapidité d'événements dont son propre récit avait encore accéléré le rythme? Pouvait-il oublier la structure du message-réponse de Jonatan? De la part d'un simple rédacteur, des inadvertances de ce genre sont certainement possibles (et, de toute façon, un rédacteur doit bien insérer quelque part les précisions qu'il juge indispensables). Il serait, en revanche, tout à fait gratuit d'imputer au narrateur primitif ces oublis et ces incohérences. Les vv. 46–48 ne sont pas de lui.« (F. LANGLAMET, *Pour ou contre Salomon*, 493). Gegen die Annahme einer literarkritisch-relevanten Zeitinkohärenz hat C. Conroy argumentiert: Er nimmt an, dass der Erzähler die Spannung in der Erzähllogik bewusst setzte, um die Dramatik des Textes zu steigern (vgl. C. CONROY, *A Literary Analysis of 1 Kings* i 41–53, 64–65).

637 F. LANGLAMET, *Pour ou contre Salomon*, 493.

638 Dass damit die in V. 46–48 berichteten Ereignisse von Jonatan realistischer Weise nicht mehr erlebt und somit eigentlich auch nicht geschildert werden können, wird von kaum einem Exegeten bestritten. Allerdings wird die Relevanz dieser Beobachtung als literarkritisches Argument in Zweifel gezogen. So schreibt M. Cogan: »The narrator has exceeded the reasonable bounds of time and space in having Jonathan tell of the proceedings within the palace; he arrived at En-rogel just as Joab remarked on the horn and loud noise. He therefore could not have witnessed much more than the Gihon ceremony. But this modern, close reading does not disturb the flow of the narrative.« (M. COGAN, *1 Kings*, 163). Im Endeffekt argumentiert M. Cogan damit, dass die Zeitinkohärenz in der Rezeptionsgeschichte fast niemanden gestört hat und es daher den heutigen Leser auch nicht stören sollte. Allerdings erklärt dies nicht, warum ein Autor bewusst, die Zeitinkohärenz in Kauf genommen hat. Ein



machte, kommt Jonatan an Ein Rogel an und kann somit erzähllogisch nicht die Thronbesteigung Salomos und die Ereignisse am Sterbebett Davids (V. 46–48) berichten. Auch C. Conroy gesteht ein, dass eine Zeitinkohärenz vorliegt: »On the level of the textual world, where communication takes place between the personage Jonatan and the personage of Adonijah's party, there is undoubtedly an incoherence or lack of realism as regards the temporal dimension.«<sup>639</sup> Allerdings wertet er diese Inkohärenz geringer als das Ziel der Passage, das darin bestehe, den Leser über die Inthronisation zu unterrichten. C. Conroy liest V. 46–48 somit auf der Ebene der Autor-Leser-Kommunikation und gewichtet diese höher als die textinterne Kohärenz.<sup>640</sup> Meiner Ansicht nach ist es jedoch nicht zulässig, das Anliegen einer realistischen Beschreibung gegen das interpretatorische Anliegen des biblischen Autors auszuspielen. Dass Salomo von König David zum König gemacht wurde, gibt bereits V. 43 als Oberthema an, während V. 45b bezeugt, dass dies auch beim Volk Zustimmung gefunden hat. V. 46 spezifiziert die Bedeutung der Königssalbung und bestätigt, was subkutan bereits in V. 43 zum Ausdruck kam: Salomo ist nun im Besitz der Herrschergewalt. V. 47–48 bilden hingegen die theologische Ausdeutung der Ereignisse. C. Conroy bemerkt selbst, dass er durch seine Höherwertung der »interpretatorischen Kohärenz« gegenüber der Zeitkohärenz nicht zu erklären vermag, warum der Autor die Zeitinkohärenz in Kauf genommen hat. Die interpretatorisch wichtigen Aussagen, dass Salomo auf dem Thron sitzt und die Herrschergewalt ausübt (V. 46) und dass David dies als Handeln Gottes deutet (V.[47.]48), hätte ebenso anders in den Text eingebracht werden können.<sup>641</sup> Allerdings muss auch kritisch hinterfragt werden,

---

Exeget muss erklären, wieso sich diese Zeitinkohärenz in einer Erzählung befindet, denn sie markiert zumindest einen Stolperstein im Leseprozess, der es vermag Jonathans Bericht in Frage zu stellen.

639 C. CONROY, *A Literary Analysis of 1 Kings i 41–53*, 64.

640 »But if we also consider the narrative situation, where communication takes place between the (implied) narrator and the (implied) reader, it may be possible to arrive at a higher form of coherence that, as it were, neutralizes the temporal incoherence and allows the reader to process vv. 46–48 quite spontaneously as a textual unity with the preceding verses.« (C. CONROY, *A Literary Analysis of 1 Kings i 41–53*, 64); vgl. auch: »This could be the case, for instance, if we suppose that the primary intention of the text is not limited to realistic description of the scene (why should it be?) but consists above all in giving the reader an understanding of what it means that Solomon has been enthroned with the full approval of David. The temporal incoherence would then be offset by the interpretational coherence.« (C. CONROY, *A Literary Analysis of 1 Kings i 41–53*, 64). Dabei verweist er auf 2 Sam 17,15, wo Huschai weder Ahitofels, noch seine eigenen Worte genau wiedergibt, sondern sie durch »so und so« (כִּזָּאת וְכִזָּאת) andeutet. Zweifelsohne liegt hier der Fokus auf der Leser-Autor-Kommunikation und nicht auf einer realistischen Darstellung. Allerdings ist 2 Sam 17,15 keine Vergleichsstelle für das Phänomen einer zeitlichen Inkohärenz im Erzählverlauf, die zum Zweck der Leser-Autor-Kommunikation geopfert wird.

641 Jedoch argumentiert C. Conroy damit, dass der Text an Dramatik gewinnt »being presented as a speech of one of the personages to the members of the defeated party.« (C. CONROY, A

ob es sich überhaupt zwingend um eine Zeitinkohärenz handelt. R. Kittel schreibt dazu:

»Die Sache erklärt sich sofort, wenn wir annehmen, dass die Zecher am Schlangenstein nicht gerade die ersten Jubeltöne vernehmen, sondern erst durch den allmählichen sich steigernden Lärm aufmerksam werden. Jon.[athan] kann recht wohl den Hergang vollständig beobachtet und dann erst sich entfernt haben.«<sup>642</sup>

1. Ist das Schofarblasen in V. 39 als einmaliges Geschehen oder als dauerhafte Handlung zu verstehen?<sup>643</sup> Im näheren literarischen Kontext handelt es sich beim Schofarblasen jeweils um ein Signalzeichen, das zu einer folgenden Handlung aufruft (siehe 2 Sam 2,28; 18,16; 20,1.22; vgl. allerdings auch 1 Sam 13,3). Eine Parallele, bei der ein Sprechakt auf das Schofarblasen folgt, stellt 2 Sam 20,1 dar: Scheba bläst in das Schofar und lässt selbst eine Rede folgen. Dass das Schofarblasen das Signal zur folgenden Akklamation ist, zeigt die geplante Königsausrufung Absaloms in 2 Sam 15,10. Die Königszeremonie für Joasch gegen Atalja in 2 Kön 11,12–14 vermag den Ablauf bei der Erhebung von Salomo zum König von Israel zu erhellen. Diese enthält folgende zu 1 Kön 1,38–40 parallele Elemente: (1.) Salbung (1 Kön 1,39b und 2 Kön 11,12a $\gamma$ ); (2.) Signal zur Akklamation (Schofarblasen: 1 Kön 1,39b $\alpha$  und Klatschen: 2 Kön 11,12b $\alpha$ ); (3.) Akklamation (1 Kön 1,39b $\gamma$  und 2 Kön 11,12b $\beta$ ); (4.) große Freude begleitet von Musikinstrumenten (als Musikinstrumente in 1 Kön 1,40a $\beta$  Flöten und in 2 Kön 11,14a $\gamma$  Trompeten). Bei genauerer Untersuchung der letzten beiden übereinstimmenden Elemente fällt auf, dass die Festfreude (שמחה) und das Spielen der Instrumente (הלל und תקע) jeweils partizipial ausgedrückt und somit als eine andauernde Handlung beschrieben werden. In 1 Kön 1,39–40 reihen sich wayiqtol-Formen aneinander (V. 39–40a $\alpha$ ), die als aufeinanderfolgende Handlungen zu lesen sind. V. 40a $\alpha$  verweist auf das Ende der Zeremonie am

---

Literary Analysis of 1 Kings i 41–53, 64). Dieses Argument basiert meiner Ansicht nach jedoch auf einer inkorrekten Deutung der Funktion von Jonatan: Es ist zwar richtig, dass er als Sohn Abjatars in die Erzählung eingeführt wird. Der Text sagt jedoch nicht, dass er ein Parteigänger Adonijas war. Vielmehr stellt er als Bote ein *go-between* dar. Seine Worte lassen keinen Zweifel daran, dass er sich gegenüber David loyal verhält (אדונינו המלך דוד). Auch leitet er seine Ausführungen mit einem affirmierenden אכל ein, um den positiven Charakter seiner Botschaft zu betonen. Dass gerade der Sohn Abjatars als Bote auftritt, liegt nicht in der Person Abjatars oder irgendeinem Parteidanken begründet. Als Sohn von Abiatar scheint er der Seite Adonijas zugeordnet zu sein, allerdings nimmt er nicht am Opfermahlfest teil, sondern kommt aus der Stadt. Gleichzeitig ist er aus 2 Sam 15,27f; 17,17–21 als jemand bekannt, der Informationen aus der Stadt schmuggelt. Die Figur Jonatans legt somit eine Verbundenheit zu beiden Seiten an den Tag.

642 R. KITTEL, Die Bücher der Könige, 12.

643 Die Wendung שופר תקע + שופר drückt üblicherweise den Vorgang des Schofarblasens aus. Die Erhebung von Jehu zum König (2 Kön 9,13) bildet eine eindeutige Parallelstelle zu 1 Kön 1,39: Auch dort wird der Schofar geblasen und die Akklamation ausgerufen.

Gihon und berichtet vom Aufstieg des Volkes in die Stadt, welcher in V. 40a $\beta$ , $\gamma$  durch zwei Nominalsätze mit Partizipien beschrieben wird: (a.) Das Volk spielte Flöten;<sup>644</sup> (b.) das Volk freute sich. Der Text nennt die Schofar somit nicht im Zusammenhang mit dem lärmenden Volk in V. 40. Vielmehr folgt der Freudenlärm auf das Schofarsignal und die Akklamation, wie dies auch die Worte Jonatans in V. 41b belegen.

2. Was hören Adonija und seine geladenen Gäste in V. 41? Das Verb שמע wird als wayiqtol im Singular Adonija zugeschrieben. An dieser Handlung partizipieren aber offensichtlich auch die geladenen Gäste. »Adonija hört (es) und mit ihm die Eingeladenen, die bei ihm waren.«<sup>645</sup> Dass die wahrgenommenen Geräusche sehr plötzlich auftreten, zeigt der Teilvers והם כלו ללאכל an. Auf syntaktischer Ebene fällt auf, dass hier ein Perfekt auf das wayiqtol aus V. 41a $\alpha$  folgt.<sup>646</sup> Ex 9,22 verdeutlicht klar durch die Reihenfolge Imperativ und wayiqtol, dass auf das Ausstrecken des Stabes durch Mose gen Himmel Hagel vom Himmel fallen wird. Daher ist die Syntax in Ex 9,23 (wayiqtol-x + x-qatal) als eine kausale Aufeinanderfolge zu verstehen. Dies gilt auch für 1 Kön 1,41. Meiner Ansicht nach handelt es sich bei V. 41 um einen kunstvoll aufgebauten, die Dramatik steigernden Satz: Das allgemeine Hören von etwas führt zur Beendigung des Opfermahls. Dies ist die Ausgangssituation für den Neueinsatz in V. 41b, der parallel zu V. 41a $\alpha$  mit שמע eingeleitet wird. Aus dem Hören, wird im Falle von Joab, dem Krieger (vgl. 2 Sam 2,28; 18,16; 20,22), das Hören der Schofar und die in der Spannung von V. 41 liegende Frage:

- 644 A. Rudnig beurteilt diesen Teilvers als sekundäre Erweiterung (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 73f.), die seiner Meinung nach »den Zusammenhang der narrativen Aussage ›und das ganze Volk stieg hinter ihm her hinauf‹ (V.40a $\alpha$ ) mit dem Nominalsatz, der die Königsfreude bezeichnet (V.40a $\gamma$ ) [unterbricht]«. Die Notiz fällt zudem durch die indetermierte Verwendung von הם ohne כל (vgl. V.39b40a $\alpha$ ) auf, wodurch zudem eine Subjektdoppelung in V. 40a vorliege. Mit Blick auf 2 Kön 11,12 darf die doppelte Nominalsatzstruktur nicht verwundern. Allerdings verweist der Vergleich mit LXX und LXX<sup>Luc</sup> durchaus auf ein Problem in Bezug auf die Verwendung von הם: LXX vermeidet die erneute Nennung des Subjekts, während LXX<sup>Luc</sup> entsprechend 1 Kön 1,40a $\alpha$  כל הם voraussetzt. Diese Abweichungen alleine genügen allerdings nicht als Begründung für die literarhistorische Einordnung von V. 40a $\beta$ . Es kann sich dabei ebenso um eine stilistische Eigenart handeln.
- 645 In dieser Übersetzung ist das in Klammern eingefügte »es« dem Umstand geschuldet, dass das Hören (שמע) im hebräischen Original absolut gebraucht ist und somit unklar bleibt, was Adonija und seine Festgemeinde hören. M. Mulder setzt voraus, dass ein allgemeines Hören gemeint sei im Sinne von »something (not reproduced in MT)« (M.J. Mulder, 1 Kings, 74). Manche Exegeten verweisen hingegen auf V. 40 als Inhalt des Hörens. So übersetzt M. Noth V. 40a $\alpha$  folgendermaßen: »Das hörten Adonia und alle geladenen Gäste, die bei ihm waren.« (M. Noth, Könige, 3). Doch dieser eindeutige Bezug ist im Text nicht gegeben.
- 646 Als zeitliche Hintergrundaussage (Zeitpunkt des Hörens) würde die Position des Teilverses verwundern. Das Perfekt scheint nach M. Noth eine abgeschlossene Handlung im Sinne von »als sie beendet hatten zu essen« vorauszusetzen (vgl. M. Noth, Könige, 27). E. Sutecliffe hat aber zu Recht darauf hingewiesen, dass u. a. die vergleichbare Syntax in Ex 9,23 eine andere Lesart wahrscheinlicher macht (vgl. E. SUTCLIFFE, Simultaneity in Hebrew).

»Warum ist die Stimme der Stadt im Aufruhr?« Die Darstellung Joabs und seine Frage spiegeln dabei V. 39–40 wider. Während die Festlichkeit der Krönung Salomos anbricht, endet das Opfermahlfest Adonijas. Dieser bewusst zeitlichen Dramatik (vgl. V. 41) fügen sich die Ausführungen in V. 46–48 nur ungenlenk ein.

Das Schofarblasen in V. 39 scheint ein einmaliger Akt gewesen zu sein, der der Königsakklamation vorausging und das fehlende Objekt in V. 40aα füllt sich dadurch, dass über Joab ausgesagt wird, dass er den Schofar hört und sich über den Lärm der Stadt wundert. Die Zeitinkohärenz, die zwischen V. 46–48 und dem Verhältnis von Salbungsbericht V. 38–40 und den Geschehnissen am Ein Rogel (V. 41–45) besteht, zeigt den sekundären Charakter des zweiten Teils des Botenberichts von Jonatan an, der sich durch das dreifache דגל zusätzlich von V. 43–45 unterscheidet.

#### 4.1.3.1.2. Literakritische Beurteilung von V. 30.35 angesichts V. 48

Die Zuschreibung von V. 46–48 an eine sekundäre Bearbeitungsschicht hat auch Konsequenzen für die Einordnung von V. 35. In V. 35 befiehlt David, dass Salomo nach der Salbung die Handlung der Thronbesteigung vollziehen soll. Der Vollzug der Thronbesteigung wird in V. 46 berichtet. Der Umstand, dass V. 46f. auf Davids Anweisung in V. 35a und Benajas Akklamation in V. 36f. Bezug nehmen, führt T. Veijola zur Annahme, dass V. 35–37 einen sekundären Zusatz darstellen.<sup>647</sup> Sein Hauptargument dafür besteht darin, dass Salomo nach V. 35 schon zu Davids Lebzeiten auf dem Thron sitzen soll, was seiner Ansicht nach V. 13.17.20.24.27 widerspreche. So sieht er auch in V. 30 eine Überarbeitung, da die Formulierung des hier vorliegenden Schwurs voraussetzt, dass Salomo zu Lebzeiten Davids König wird.

647 Seine Argumentation ist folgende: (1.) V. 34 könnte als Gegenaussage zu V. 25 das pointierte Ende des Befehls Davids darstellen. Er fragt (2.) sogar grundsätzlich: »Warum soll und wie kann David vorher wissen – noch weniger: bestimmen – was nach der Salbung und Königsakklamation geschieht?« (T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 16). Viel eher sieht er (3.) V. 35aα als eine Analogiebildung zu V. 40aα und 45aβ an. Generell scheint ihm V. 35 sekundär zu sein, da (4.) hier wie in V. 30 durch die Präposition תחת angezeigt wird, dass Salomo zu Davids Lebzeiten König wird, wohingegen an den übrigen Stellen die Thronbesteigung durch Salomo nach dem Tod Davids vorausgesetzt wird (vgl. V. 13.17.20.24.27). Außerdem führt er (5.) an, dass nur in V. 35 eine Differenzierung zwischen Israel und Juda vorgenommen wird, wohingegen das übrige Kapitel von der Einheit Israel spricht (V. 20.34). Zu V. 36f vermerkt T. Veijola zudem noch: »Die göttliche Bestätigung ausdrückende Akklamation von Benaja, der sonst als Henker tätig ist (1 Kön 2:25.34.46), ist in V. 36–37 verfrüht, weil sie nämlich schon den erfolgreichen Ausgang des Gegenkomplots voraussieht, obwohl eben erst die taktischen Anweisungen gegeben worden sind.« (T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 17).

#### 4.1.3.1.2.1. Die Thronbesteigung (V. 35)

Unabhängig vom literarhistorischen Verhältnis zu V. 46–48 fällt V. 35 in mehrfacher Hinsicht auf: (1.) LXX überliefert V. 35aα nicht. (2.) V. 35aγ beginnt mit dem alleinstehenden Personalpronomen, obwohl Salomo als handelnde Person, bereits in V. 35aβ das Subjekt bildet. (3.) Der in V. 35aβ durch die Verben angezeigte Subjektwechsel ist syntaktisch unvermittelt. (4.) Während nach V. 30 Salomo zunächst König sein und dann auf dem Thron sitzen wird, vertauscht V. 35 die Reihenfolge: Aus dem Sitzen auf dem Thron folgt, dass Salomo herrscht. (5.) Die Aufteilung des Königreiches in Israel und Juda gemäß V. 35 steht der allgemeinen Verwendung von Israel als Beschreibung des Königreiches in V. 34<sup>648</sup> entgegen (vgl. V. 3.20.30.48).<sup>649</sup>

Für V. 34–35aα und V. 35aβ gilt, dass David jeweils Zadok, Natan und Benaja als Gruppe anspricht und den Fokus dann auf Salomo als Handlungssubjekt legt. Durch die Streichung von V. 35aαβ\*(אב) in LXX liest sich V. 35\* nicht mehr als weiterführende Handlung aus V. 34. Vielmehr schließt die Aussage an die Akklamation zur Aussage des Herrschaftsbeginn Salomos an. Das Sitzen auf dem Thron ist Ausdruck und Demonstration des Herrschaftsanspruchs (vgl. V. 13.17.20.24.30) – Salomo soll seinen Machtanspruch realisieren.<sup>650</sup> V. 35aβ (ohne אב) beinhaltet zwei Aussagen über die Herrschaft Salomos: (1.) Er wird auf dem Thron sitzen = die Königsmacht besitzen; (2.) Er wird anstelle von David

648 Vgl. LXX, die in V. 34 »Juda« ergänzt.

649 F. Langlamet hat im Rahmen seiner literarkritischen Argumentation deutlich darauf hingewiesen, dass LXX in V. 35 einen kürzeren Text bietet. »Les trois premiers mots de ce verset étaient en effet, selon toute vraisemblance, absents de la LXX ancienne et leur présence dans le TM pourrait être le résultat d'une interpolation tardive, inspirée par le v. 40.« (F. LANGLAMET, *Pour ou contre Salomon*, 494; vgl. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 16). Er kommt zu dem Ergebnis: »*Lectio difficilior*, le texte court de la LXX ancienne est vraisemblablement lectio potior. La critique littéraire du v. 35 ne doit donc pas partir du texte long du TM.« (F. LANGLAMET, *Pour ou contre Salomon*, 495; vgl. auch S. DE VRIES, *I Kings*, 5; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 194). F. Langlamet zufolge ist der Text von LXX kurz, abrupt und V. 35aα stellt einen notwendigen Übergang von V. 34 zu V. 35aβ\* dar, sodass die Lesart von LXX die schwierigere und daher die ursprünglichere sei. Allerdings ist es auch möglich in die umgekehrte Richtung zu argumentieren: »35ab ist in VG ausgelassen worden, um den harten Subjektwechsel ›ihr‹ (34bc, 35a) – ›er‹ (35b-d), der von 35a auf 35b erfolgt, ohne daß Salomo in 35b neu eingeführt wird, zu vermeiden. In VG schließt 35c ›Er wird auf dem Thron sitzen‹ nahtlos die Königsproklamation 34d an.« (J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 76f).

650 J. Böseneker argumentiert in eine ähnliche Richtung. Neben seiner Vermutung, dass V. 35aα.β\* in LXX gestrichen wurde, sieht er noch eine zweite Möglichkeit, wieso der Text in LXX nicht gegeben ist: »Der Passus 35ab ist in M ergänzt worden, weil zwischen der Salbung unten am Gihon und der (physisch verstandenen, aber nicht unbedingt so gemeinten) Aussage ›Er wird auf meinem Thron sitzen‹ eine Verbindung zu fehlen schien, wie Salomo vom Gihon zum Thron des Königs gelangt ist. Diese vermeintliche Lücke ist durch 35ab nachträglich geschlossen worden.« Nach dieser Vermutung schreibt er jedoch: »Eine sichere Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten ist nicht möglich.« (J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 77).

herrschen = die Königsmacht ausüben. Der anschließende V. 35b liest sich als zusammenfassende Aussage des Befehls. Meine Vermutung ist es, dass LXX V. 35a(+אא) gestrichen hat, um den Charakter von V. 35 als allgemeine Herrschaftsaussagen wiederherzustellen und so den unvermittelten Subjektwechsel in V. 35 von »ihr« zu »er« zu vermeiden. Daran anschließend lässt sich angesichts des unvermittelten Subjektwechsels vermuten, dass innerhalb von MT V. 35a(+אא) eine Redaktion darstellt, die die Besteigung des Thrones nicht symbolisch, sondern konkret verstand und unter dem Eindruck von V. 46–48 narrativ umgesetzt hat.

In V. 35a stechen zwei Aspekte ins Auge: (1.) Warum steht das alleinstehende Personalpronomen für Salomo erst in V. 35aγ? (2.) »Zudem ist hier die im Text sonst gebräuchliche Reihenfolge von 1. מלך ›König sein‹ und 2. ישב על כסא ›auf dem Thron sitzen‹ (V.13.17.24.30) umgekehrt.«<sup>651</sup> Letzteres ist eher ein Argument dafür, dass V. 35a eine Einheit bildet. In der Narrativesequenz (Rückkehr in die Stadt → Setzen auf den Thron → Machtausübung) ist es logisch, dass das Inbesitznehmen des Thrones vor der Machtausübung genannt wird. Allerdings sollte die Reihenfolge nicht überbewertet werden. In V.13.17.24.30 wird durch das Verb מלך das Königein in der Nachfolge Davids ausgedrückt, während in Davids Befehl bereits durch die Salbung und die Akklamation in V. 34 Salomo zum König gemacht wird. Das Verb מלך im Qal hat das Bedeutungsspektrum »König sein/werden« und »als König herrschen«. Meiner Ansicht nach liegt die Betonung in V. 35 eher auf dem Herrschen. Während z. B. nach den Worten Natans in V. 25 die Akklamation auch schon für Adonija ausgerufen wurde, verlässt die Aussage in V. 35aγ die abstrakten Symbole und legt die Betonung auf den klaren Herrschaftsauftrag – daher die Verwendung des alleinstehenden Personalpronomens: Er, Salomo, der anstelle von König David (הוא ← תחתי) herrschen soll. Zu dieser Aussage passt der abschließende Kommentar in V. 35b, der jedoch literarkritisch sehr umstritten ist. S. Seiler plädiert für den primären Charakter dieses Teilverses, da hier singulär in der Hebräischen Bibel von der Einsetzung eines נגיד durch einen Menschen sowohl über Israel als auch Juda gesprochen wird.<sup>652</sup> Die Er-

651 T.A. RUDNIG, Davids Thron, 100.

652 »Ferner wird der נגיד nach V.35b von einem Menschen eingesetzt, während dies sonst durch Jahwe geschieht (vgl. 1 Sam 9,16; 10,1; 13,14; 25,30; 2 Sam 5,2; 6,21; 7,8). Die singuläre Formulierung von V.35b spricht für die Zugehörigkeit dieses Halbverses zur ursprünglichen Erzählung; ein Redaktor oder Glossator hätte wohl mit Rücksicht auf die anderen נגיד-Stellen, aber auch mit Rücksicht auf den Gebrauch des Namens Israel in 1 Kön 1 geschrieben: »Ihn hatte *Jahwe* zum נגיד über *Israel* eingesetzt.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 33). Dieselben Gründe führen jedoch T. Rudnig dazu, den Teilvers als sekundäre Hinzufügung zu beurteilen. Ausschlaggebend ist für ihn dabei: »Die explizite Nennung von Israel und Juda als Herrschaftsbereich in I Reg 1,35 steht gegen die Terminologie von V. 34, wo Salomo zum »König über Israel« gesalbt werden soll. Ferner fällt ein erneuter Subjektwechsel von V. 35a (Salomo) zu V. 35b (David) ins Auge.« (T.A. RUDNIG,

nennung einer Person zum *נגיד* (צוה + נגיד) erfolgt in MT fast ausschließlich durch Gott (vgl. 1 Sam 13,14; 25,30; 2 Sam 6,21; Jes 55,4). In all diesen Fällen handelt es sich jedoch nicht um eine reguläre Thronfolge (vgl. 1 Chr 11,2). Dass die Bestimmung zum *נגיד* durch David und nicht durch Gott geschieht, spricht für den primären Charakter von V. 35b, da ein späterer Redaktor (auf der Linie von V. 48) die Ernennung Gott zugeschrieben hätte. Schwieriger ist die Beurteilung der Nennung von Juda und Israel in V. 35b. Während nach MT Salomo in V. 34 zum König über Israel gesalbt werden soll, spricht David in V. 35b über Salomo als *נגיד* über Juda und Israel.<sup>653</sup> Zweifelsohne steht *ישראל* in V. 34 für das gesamte Königreich (vgl. schon vorher in V. 3.20). Salomo wird also zum König über das Großreich Israel gesalbt. Dieses besteht nach V. 35b aus zwei Entitäten. Diese Dimension bringt der Erzähler bereits in V. 9 ein, wenn der Erzähler berichtet, dass die Männer Judas zum Opfermahl versammelt waren (vgl. 2 Sam 2,4). So betont V. 35b in Einklang mit V. 9, dass das Königtum über das Großreich Israel, »die Führungsfunktion Salomos über die beiden Reiche Israel und Juda«<sup>654</sup> bedeutet. Angesichts dieser Beobachtungen legt sich die Annahme nahe, dass es sich bei V. 35aα + ובה um einen sekundären Zusatz handelt, der sich auf einer Ebene mit V. 46–48 befindet und der Einarbeitung von V. 46–48 dient.<sup>655</sup>

---

Davids Thron, 101). Der Subjektwechsel stellt syntaktisch kein Problem dar, sondern fügt sich durch die Voranstellung des Personalpronomens mit Bezug auf Salomo (Sg. 3. Pers. im Akkusativ) harmonisch an V. 34a an.

653 Nach LXX<sup>luc</sup> wird Salomo in V. 34 abweichend zum König über Juda und Israel gesalbt. Dabei wird es sich aber wohl um eine Angleichung an V. 35b handeln.

654 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 33; vgl. auch T.N. METTINGER, King and Messiah, 160: »referring to the two entities united in the personal union through David«.

655 Es scheint mir nicht plausibel, den gesamten Abschnitt V. 35–37 als sekundären Zusatz zu verstehen. T. VEIJOLA weist darauf hin, dass V. 46–47 ihre Entsprechung in V. 35a haben (Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 16). Gegen die Annahme, dass V. 35aβ sekundär ist, kann eingewendet werden, dass das »Sitzten auf dem Thron« nicht notwendigerweise einen realen Vollzug meinen muss, sondern in der Grundschrift die Antwort auf Natans Frage aus V. 26 gibt. Auf den Befehl zur Akklamation in V. 34 folgt die Autoritätsübergabe von David an Salomo durch das Sitzen auf dem Thron sowie die klare Aussage, dass Salomo an Davids Stelle herrschen wird. Während V. 35aβ (ohne ובה) die Antwort auf V. 26 gibt, ist V. 35aγ mit dem betonenden Personalpronomen und dem sich in V. 35b anschließenden vorangestellten Salomo benennenden Akkusativobjekt, die auf Salomo bezogene Ausdeutung des Auf-dem-Thronsitzens. Für V. 36–37 gilt nach T. Veijola: »Die göttliche Bestätigung ausdrückende Akklamation von Benaja, der sonst als Henker tätig ist, ist in V. 36–37 verfrüht, weil sie nämlich schon den erfolgreichen Ausgang des Gegenkomplotts voraussieht, obwohl eben erst die taktischen Anweisungen gegeben worden sind.« (T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 17). Die direkte Rede Benajas in V. 36 ist keine Voraussicht, sondern Ausdruck des Wunsches, dass die Anweisungen von Erfolg gekrönt werden. Benaja übernimmt hier nicht die Funktion eines Propheten, der Gottes »Amen« zu Davids Plänen verkündet. Seine Worte erhoffen vielmehr, dass Gott sein »Amen« zu den Plänen Davids geben möge, mit den in V. 37 genannten Folgen. M. Mulders Annahme, dass »the author indirectly indicates that the preceding was not primarily a plan of YHWH but the product of human – sometimes cunning calculation« (M.J. MULDER, 1 Kings, 70), verfehlt den Text. Die Worte Benajas

#### 4.1.3.1.2.2. Der Schwur (V. 30)

Die grundlegende Frage in 1 Kön 1 lautet: Wer wird auf dem Thron Davids sitzen? Der Schwur in 1 Kön 1,30 gibt darauf die Antwort (vgl. V. 13.17.20.27.30). Die Thronbesteigung ist also essentieller Bestandteil des Textes – jedoch als Herrschaftsaussage und nicht als Vollzug. In 1 Kön 1 setzt nicht nur V. 30 voraus, dass Salomo zu Davids Lebzeiten neuer König wird: Dies zeigen auch die Akklamation in V. 34 (vgl. V. 46–48) sowie die Titulierung Salomos durch den Erzähler in V. 53 (vgl. V. 51). In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen der Formulierung des Schwurs alleine mit אהרי in V. 13.17 (vgl. V. 20.27) und der Verwendung von אהרי mit im Parallelismus stehendem תהתי (V. 30) kein Widerspruch.<sup>656</sup> Es ist wichtig zu beachten, wer welche Formulierung im Text verwendet.<sup>657</sup> Natan und Batseba rekurren auf einen in der Vergangenheit gegebenen Schwur, der erzähllogisch nicht davon handeln kann, dass Salomo zu Davids Lebzeiten auf dem Thron sitzen wird (V. 20.24.27).<sup>658</sup> Davids Schwur in V. 30 ruft den früheren Schwur in Erinnerung und aktualisiert ihn auf Davids aktuellen gesundheitlichen Zustand hin (vgl. V. 1–4). Der Inhalt des Schwurs in V. 30 ist eindeutig: Es geht um die direkte Umsetzung: כן אעשה היום הזה.<sup>659</sup> Salomo wird schon zu Davids Lebzeiten König bzw. nach V. 35b נגיד.<sup>660</sup>

---

verweisen zum einen auf seine Loyalität zu David und weisen zum anderen indirekt die Salbung Salomos als von Gott gewollt aus.

656 Vgl. dagegen T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 16f.

657 Vgl. S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 30f.

658 S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 30.

659 »The word «after me» is used in the oath until now [V. 35 – TMS], i. e. up to and including the axis. This preposition is no longer used in v. 35 and is replaced by tahtay. One may note concurrently that v. 30 forms a transition in presenting aharay and tahtay together in rhyme. In this way a subtle feature of the succession is revealed – the successor, originally meant to obtain power after David’s death, will commence his rule during David’s life time, thereby replacing him. Only thus, that is by giving Solomon the power now, immediately, can Adonijah be restrained.« (J. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David*, 368).

660 In 2 Kön 24,17 wird Mattanja (Zidkija) »statt« (תהתי) Jojachins zum König eingesetzt, obwohl letzterer noch lebt. Die dtr. Abschlussformel (vgl. 1 Kön 11,43 u. ö.) formuliert das dynastische Prinzip so, dass nach dem Tod von König x, sein Sohn y an seiner statt (תהתי) König wurde. Dass die Formulierung des Schwurs von V. 13.17 abweicht und ein תהתי eingefügt wird und den Schwur in der Sprechergewandheit einlöst, erklärt sich innerhalb des Erzählverlaufs. Aufgrund des Gesundheitszustandes (V. 1–4) ist es logisch, dass David die königliche Macht an Salomo als den Kronprinzen übergibt. Salomo wird nach David König sein, aber bereits zu Lebzeiten Davids wird er auf dem Thron sitzen und für David die Macht ausüben (vgl. E. BALL, *Co-Regency*). Angesichts dieser Entscheidung ruft Batseba in V. 31 die Huldigungsformel für David aus und unterstreicht seine Macht, die die Grundlage für seinen Schwur in V. 30 ist.



#### 4.1.3.1.3. V. 35αβ\*(אבא) und V. 46–48 als sekundärer Zusatz

V. 46–48 sind zusammen mit V. 35αβ\*(אבא) sekundär in 1 Kön 1 hineingearbeitet worden. Davids Schwur in V. 30 sieht vor, dass Salomo auf dem Thron sitzen und dies das Zeichen seines Königtums sein wird. Die Grundschrift setzt dies stillschweigend voraus, indem Jonatan (V. 43), Adonija (V. 51b), die unbekannteren Berichterstatter (V. 51a) sowie der Erzähler (V. 53) Salomo als מלך bezeichnen. Erst in 1 Kön 2,12 wird abschließend berichtet, dass Salomo auf dem Thron Davids sitzt. V. 46 proklamiert dies de facto schon vor 1 Kön 2,12.<sup>661</sup> Während jedoch 1 Kön 1,13.17.30 und 1 Kön 2,12 das Sitzen als Herrschaftsaussage verstehen, sehen V. 46–48 das Sitzen bzw. Hinsetzen als die Macht anzeigende Handlung, die nach der Königssalbung vollzogen wird. Der Abschnitt wird durch die Feststellung gerahmt, dass Salomo auf dem Thron Davids sitzt (V. 46.48b). Zugleich lässt sich ein linearer Fortschritt im Erzählverlauf feststellen: von Salomos Thronbesteigung zum Lobpreis der Knechte Davids hin zum Lobpreis des Vorgängers im Herrscheramt.<sup>662</sup> V. 47 trägt dabei die wörtliche Zustimmung der Knechte Davids nach. Diese knüpft an die Worte Benajas aus V. 37 nach der Ausführung der Salbung an. Die Thronbesteigung Salomos wird in den Worten der Knechte Davids, zum Lobpreis für David, indem der Komparativ die Vergrößerung der Ehre zum Ausdruck bringt und die Festigung der Dynastie Davids in Salomo erhofft. Die Proskynese Davids wird in V. 48 begleitet von einem Lobpreis<sup>663</sup> den David selbst spricht und die Geschehnisse als Handeln Gottes deutet. Durch V. 48 wird stärker als in der Grundschrift betont, dass die Thronnachfolge durch Salomo als göttliches Handeln anerkannt und gepriesen wird. V. 48 schließt als Dank an den Schwur von V. 30 an (היום ← היום הזה). Somit betonen V. 46–48 (1.) Salomos Einsetzung zum König durch die konkrete Thronbesteigung, (2.) die Thronbesteigung Salomo als Ausdruck des Willens Gottes. Damit V. 46–48 als Befehlsausführung harmonisch in den Erzählverlauf eingepasst werden konnten, wurde V. 35 durch die Einfügung von V. 35αβ\*(אבא) umgearbeitet, so dass aus der allgemeinen Herrschaftsaussage ein Befehl zur Thronbesteigung wird. Mit Ausnahme der sekundären Einfügungen von V. 35αβ\*(אבא) und V. 46–48 handelt es sich bei 1 Kön 1 meiner Ansicht nach um einen als literarkritisch einheitlich zu beurteilenden Text.

661 J. Vermeylen nimmt an, dass dies auch 1 Kön 2,12 widerspricht (vgl. J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, 442). Im Erzählverlauf ist V. 46 jedoch nicht zu früh, da es 1 Kön 2,12 nicht um das tatsächliche Sitzen auf dem Thron, sondern um die Festigung des salomonischen Königtums geht.

662 Vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 76.

663 Zur Lobpreisformel siehe Ps 18,47 sowie 1 Sam 25,32 (vgl. auch 1 Kön 8,15).

### Exkurs: Literarkritische Bemerkungen zu 1 Kön 1

1 Kön 1 wurde von einer Vielzahl von Exegeten unter dem Aspekt der Literarkritik betrachtet und verschiedenste Entstehungsmodelle wurden entwickelt. So plädiert z. B. auf der einen Seite etwa L. Rost für die Einheitlichkeit dieses Kapitels, während z. B. T. Rudnig mehrere Überarbeitungen, Ergänzungen und Glossen annimmt.<sup>664</sup>

Das Kapitel enthält mehrere »holprige« Passagen, die jedoch nicht alle literarkritisch relevant sind. Generell stellt sich bei jeder literarkritischen Untersuchung die Frage, welche Kriterien als Maßstab/-einheit für die Originalität von Text(teil)en dienen. Häufig lässt sich z. B. die These finden, dass V. 1–4 insgesamt einen sekundären Eintrag in den ursprünglichen Text darstellen. So schreibt etwa A. Kunz: »In 1 Reg 1,1–4 wird Abischag von Schunem eingeführt. Allerdings bleibt sie in 1 Reg 1 nahezu funktionslos. Zwar wird sie in 1 Reg 1,15 noch einmal erwähnt, allerdings ist sie hier wiederum völlig funktionslos. In das Rampenlicht tritt Abischag erst in 1 Reg 2.«<sup>665</sup> Abischag kann in 1 Kön 1 aber nur insofern als »funktionslos« bezeichnet werden, als sie außerhalb von 1 Kön 1,1–4 und V. 15 nicht genannt wird. Allerdings haben V. 1–4 eine klar umrissene Funktion für die Erzählung: (1.) Die Verse verweisen auf Davids Gesundheitszustand, der zu Adonijas Erhebung führt. (2.) Der Gesundheitszustand Davids erklärt, warum Salomo schon zu Lebzeiten Davids König wird, und er wird versinnbildlicht durch die Figur Abischags in V. 1–4.15. Ohne V. 1–4 ginge nicht schlüssig hervor, wieso David den Aufstand Adonijas nicht selber niedergeschlagen hat. Doch macht T. Rudnig auf ein literarkritisch zu beachtendes bzw. zu bedenkendes Problem in V. 15 aufmerksam:

»V.15aß unterbrechen [...] die Narrative durch einen invertierten Verbal- und einen Nominalsatz und zerreißen auch logisch den organischen Zusammenhang von Eintreten und Niederwerfen. ... Offenbar soll durch diesen sekundären Eintrag die Situation von V.1–4 also Alter und Schwäche Davids berücksichtigt werden, aber das kommt im folgenden gerade nicht zum Tragen.«<sup>666</sup>

Das literarkritisch relevante Argument besteht ihm zufolge in der auffälligen Syntax von V. 15–16. Doch unterbricht V. 15aß tatsächlich die Aussage in V. 15–16? Die betreffende Notiz beschreibt den Zustand des Königs (partizipialer Umstandssatz).<sup>667</sup> Abischag steht dabei nicht im Fokus der Aussage, sondern verweist nur auf Davids Krankheit und seine Pflegebedürftigkeit und expliziert somit die Aussage in V. 15aß. Syntaktisch fügt sich V. 15aß problemlos in den Zusammenhang ein. Ungewöhnlich erscheint auf den ersten Blick jedoch die Trennung zwischen Batschas Eintreten (V. 15a) und ihrer Proskynese (V. 16a; vgl. V. 23). Dass eine Proskynese jedoch nicht notwendig unmittelbar oder überhaupt auf das Eintreten in das Königsgemach folgen muss, zeigen V. 28.31.32. Auch dramaturgisch erscheint der Aufbau von V. 15–16 sinnvoll: Am Beginn der Erzählung steht mit V. 15aα Batschas Eintritt. V. 15aß bringen Davids Gesundheitszustand aus V. 1–4 in Erinnerung. V. 16 eröffnet die eigentliche Szene. Der Rückblick auf V. 1–4 ist dabei kei-

664 Vgl. L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 91; T.A. RUDNIG, Davids Thron, 170–176.

665 A. KUNZ, Die Frauen und der König David, 210.

666 T.A. RUDNIG, Davids Thron, 74f.

667 Vgl. W. OSWALD, Nathan der Prophet, 171.

nesfalls funktionslos. Er bildet vielmehr den Kontext für das kommende Geschehen. Der kranke König selbst kann nicht mehr aktiv handeln, sondern nur die notwendigen Handlungen veranlassen. Daher ist es wenig wahrscheinlich, dass Abischag in V. 1–4.15 nur zur Vorbereitung von 1 Kön 2,13–25 eingeführt wird. Sowohl in 1 Kön 1,1–4.15 als auch in 1 Kön 2,13–25 ist Abischag kein Handlungsträger, sondern stets Symbol für einen Umstand: zum einen für Davids Krankheit und zum anderen für Adonijas Ambitionen auf den Thron.<sup>668</sup>

Auch in V. 5–6 konstatiert T. Rudnig auf Basis von sehr genauen Textbeobachtungen einen literarkritischen Bruch.<sup>669</sup> Er kommt zum Schluss, dass V. 6 ein sekundärer Nachtrag sei, der Adonijas Überheblichkeit aus V. 5 abmildern soll, indem V. 6a eine Begründung für Adonijas Verhalten gibt, während der zweite Versteil die Rechtmäßigkeit seines Verhaltens anzeigt. Allerdings beruht T. Rudnigs These in Bezug auf V. 5–6 allein auf einer zu hinterfragenden Tendenzkritik sowie auf der Beobachtung, dass V. 6 die Narrativformen in V. 5 und V. 7 unterbricht. V. 6a gibt sich durch die Verwendung des Perfekts als ein Rückblick zu erkennen. Dieser versucht zu erklären, warum sich Adonija durchaus das Recht herausnehmen konnte, nach der Herrschaft zu greifen. Dass der Autor mit seiner Darstellung sowohl Adonija verurteilen als auch David daran Schuld haben lassen wollte, ist für T. Rudnig offensichtlich keine Option. Literarkritisch lässt sich jedenfalls zwischen V. 5 und V. 6 bzw. V. 6 und V. 7 kein relevanter Bruch feststellen. Einen anderen tendenzkritischen Vorschlag hatte vor T. Rudnig bereits F. Langlamet gemacht. Er ging hierbei jedoch von dem Befund aus, dass in V. 6b das Subjekt zu יָדָה־ fehlt, was er dadurch zu rekonstruieren versuchte, dass er V. 5–6a (außer הָיִיתָ בְּן הָאֲדֻנְיָה) als sekundären Zusatz bezeichnete.<sup>670</sup> Allerdings hat schon S. Seiler zu Recht entgegnet, dass ein solches literarkritisches Vorgehen den Text unverständlich macht: In der Grundschrift wäre dann nicht mehr ersichtlich, welche Bedeutung das Komplott aus V. 7 hat und warum es in V. 8 zur Parteilichkeit kommt.<sup>671</sup> Syntaktisch ist in V. 6bβ zu erklären, wieso die Mutter Adonijas als logisches Subjekt des Satzes nicht genannt wird. T. Ishida schreibt dazu:

»In my opinion, the name of Adonijah's mother was omitted from V. 6b intentionally. If it had been repeated here, the name of Absalom's mother would also have to be mentioned. Otherwise, Haggith would be taken for the mother of both Absalom and Adonijah. The omission of the name Haggith indicates the aim of the third note [V. 6bβ –

668 Wenig Beachtung in der Forschung hat bisher die Syntax von V. 2 erhalten: Hier setzt ein Subjekt im Plural zu einer direkten Rede an, in der David als »mein König« bezeichnet wird. Der Herrscher wird zudem in der dritten Person beschrieben, als auch direkt in der 2. Pers. Sg. angesprochen. Allerdings ist es nicht untypisch, dass in Sätzen mit dem Vokativ אֲדָנִי eine – aus moderner Perspektive – Inkonsistenz in der Kommunikationssituation auftritt (vgl. *König* § 344i; vgl. auch M.J. MULDER, 1 Kings, 34). M. Mulders Vorschlag, dass es sich bei הַמֶּלֶךְ um einen Vokativ handelt, widerspricht die Verwendung von לוֹ in V. 2aγ. Der Wechsel von einem Subjekt im Plural als Sprecher zu einer Anrede im Singular (לְאֲדָנִי), die innerhalb der Rede erfolgt, wird in LXX A und V zu τῷ κυρίῳ ἡμῶν/domino nostri (= לְאֲדָנִי) abgeändert. Dies ist jedoch nicht notwendig. Denn es ist ein typischer Zug der hebräischen Syntax, dass einer aus der Gruppe die Funktion als repräsentativer Sprechender übernimmt (vgl. Gen 42,10; 43,20; 44,7 etc.).

669 Vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 76.

670 Vgl. F. LANGLAMET, Pour ou contre Salomon, 482f.

671 Vgl. S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 44.

TMS]. The message of the note is not to provide the name of Adonijah's mother but the fact that he was born *after Absalom*.<sup>672</sup>

Dieser Gedankengang erscheint durchaus plausibel und ein Blick auf Num 26,59 verdeutlicht diese Lesemöglichkeit: Hier wird die vorher genannte Mutter, syntaktisch im Zusammenhang mit dem Verb םִּלֵּךְ ebenso nicht genannt. Es ist durchaus argumentierbar, dass der Autor mit V. 6bβ den Akzent auf Adonija als dem nach Absalom geborenen Sohn gemäß der Thronrangfolge legen wollte, ohne kompliziert ausdrücken zu müssen, dass Adonija und Absalom zwei verschiedene Mütter hatten. T. Rudnig bezeichnet V. 6bβ zwar zu Recht als »rätselhaft«<sup>673</sup>, doch ist dieser Befund kein zwingendes Argument für einen literarkritischen Bruch, wie dies von F. Langlamet vertreten wird. Der Sinn der Notiz passt zum Gesamtzusammenhang von V. 6: So wie David Absalom für sein Verbrechen nicht bestraft hatte, so hat der König auch Adonija schlecht erzogen. Zudem teilt Adonija mit Absalom den Vorzug der Schönheit als (literarisches) Attribut für die rechtmäßige Anwartschaft auf die Königswürde, in deren Rangfolge Adonija gemäß der Geburtenfolge nach Absalom den zweiten Platz einnahm.

J. Vermeylen hat deutlich gemacht, dass die Personenlisten der Parteigänger von Adonija bzw. der Anhänger Salomos in V. 7–8 bzw. 9–10 voneinander abweichen: »L'énumération des partisans d'Adonias et de ceux qui ne lui font pas allégeance fait double emploi avec les vv. 9–10.«<sup>674</sup> Er macht darauf aufmerksam, dass V. 7 nur Joab und Abjatar als Parteigänger Adonijas nennt, während V. 8 von einer Vielzahl an Männern weiß, die Adonija nicht unterstützen. In V. 9 zu V. 10 liegen die Zahlenverhältnisse genau umgekehrt: Zum Schlachtopferfest hat Adonija »alle seine Brüder und alle Leute Judas, die Knechte des Königs« eingeladen, während er nur »Natan, Benaja samt den Helden und Salomo« nicht eingeladen hat. Allerdings müssen meiner Ansicht nach V. 7–8 und V. 9–10 unter inhaltlichem Blickwinkel deutlicher voneinander unterschieden werden: V. 7–8 zeigt die Parteilungen auf, V. 9–10 nennt die zum Opferfest Eingeladenen bzw. Nicht-Eingeladenen. V. 8 zeigt auf, wer sich von sich aus nicht auf Adonijas Seite geschlagen hat. V. 10 bringt hingegen zur Darstellung, wen Adonija selbst nicht zum Opferfest eingeladen hat. Dieser Vers macht somit deutlich, gegen wen sich Adonija positioniert: gegen den Propheten Natan, gegen Benaja als Anführer einer Kampftruppe und gegen Salomo, den rechtmäßigen Thronanwärter. Die Listen erfüllen somit sehr unterschiedliche Funktionen im Text und bieten aus sich heraus keinen Grund zur Annahme eines literarkritischen Bruches (vgl. V. 19.25).<sup>675</sup> S. Seiler macht jedoch auf den bemerkenswerten Umstand aufmerksam, dass Benaja in V. 10 ohne *nota accusativi* genannt wird (vgl. allerdings V. 44). Er vermutet, dass »der Name [Benaja -TMS] von V.26 her eingetragen (wurde)«. <sup>676</sup> Ebenso ist es aber auch umgekehrt denkbar, dass die *nota accusativi* hier ausgefallen ist. Die Nennung von Natan, Benaja und Salomo ist insofern sinnvoll, als diese Personen im Folgenden neben David und Batseba sowie Joab, Jonatan und Adonija, die einzigen redenden Handlungsfiguren sind. Allerdings ist es durchaus auch denkbar, dass Benaja zu den

672 T. ISHIDA, Solomon's Succession to the Throne of David, 117.

673 T.A. RUDNIG, Davids Thron, 76.

674 J. VERMEYLEN, La loi du plus fort, 445.

675 Gegen T.A. RUDNIG, Davids Thron, 78f.

676 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 45f. Anm. 88.

Helden gerechnet und deshalb in V. 10 ursprünglich nicht genannt wurde, was dann durch eine Glosse jedoch in den Text hineingewachsen ist.

Denselben literargenetischen Prozess nimmt S. Seiler noch in zwei weiteren Fällen an: So fällt ihm auf, dass in V. 34 und V. 45 Zadok und Natan als salbende Personen genannt werden, wohingegen der Salbungsakt in der eigentlichen Narration nur von Zadok ausgeführt wird (vgl. V. 39). Diese Textbeobachtung geht mit einer Verständnisproblematik in V. 45 einher: »Denn aus dem Personenkreis, der in V. 44 zur Gihonquelle hinabzieht, kehren nach V. 45 strenggenommen nur Natan und Zadok zurück (was auch im Gegensatz zu V. 40 steht).«<sup>677</sup> Diese Schlussfolgerung wird durch den textkritischen Befund erhärtet: LXX<sup>Luc</sup> liest in Analogie zu V. 45 das Verb, mit dem die Salbung beschrieben wird, im Singular, behält jedoch die Nennung von Natan neben Zadok bei. In einigen hebräischen Handschriften wird Natan in V. 45 nicht genannt, das Verb bleibt jedoch im Plural. S passt in V. 39 den Text an V. 45 an und nennt auch hier sowohl Zadok als auch Natan als Vollzugspersonal der Salbung. Dieser textkritische Befund verweist deutlich auf die Verständnisschwierigkeit, die schon die antiken Versionen mit dem Wortlaut des Textes hatten. Dass nach MT in V. 34 das Verb im Singular steht, jedoch von zwei Handlungssubjekten ausgegangen wird, muss jedoch nicht weiter verwundern (vgl. V. 41). Allerdings verweist S. Seiler zu Recht auf ein logisches Problem in der Syntax von V. 45. Genau genommen spricht V. 45 nur davon, dass Zadok und Natan hinaufsteigen. Während in V. 34 der Salbungsauftrag an Natan und Zadok ergeht, ist in V. 39 nur Zadok mit der Ausführung betraut. Jonatan fasst dies mit den Worten zusammen, dass die gesamte Schar der in V. 44 genannten Personen Salomo in ihrer Versammlung zum König gesalbt haben. Textkritisch lässt sich vermuten, dass in V. 45 ein Glossator das nicht direkt genannte Subjekt der Salbung mit Blick auf V. 34 nachgetragen hat.

Meiner Ansicht nach lassen sich somit in 1 Kön 1 außer in V. 35αβ(אב) und V. 46–48 keine Redaktionen ausfindig machen. Die Nennung Zadoks und Natans in V. 45 scheint eine Glosse zu sein. Dass die Erwähnung von Benaja in V. 10 ebenfalls eine Glosse darstellt, bildet eine Deutungsmöglichkeit des textkritisch schwierig zu beurteilenden Wortlautes.

### *Ende des Exkurses*

#### 4.1.3.2. 1 Kön 2,4

1 Kön 2,4 ist Bestandteil des Testaments Davids, das in Teilen oder insgesamt von den meisten Exegeten samt V. 10–12 als sekundär angesehen wird.<sup>678</sup> Die Annahme, dass sich V. 13 ursprünglich direkt an 1 Kön 1,53 anschloss, ist durch die

677 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 43.

678 »1 Kgs 2:1–12 contains a long description of David's death. Verses 10–11 are obviously an addition by DtrH well known elsewhere in DtrG. The following verse is best attached to 1:53 and with it forms a final comment on Solomon's rise to power. This comment is needed, because otherwise the story proceeds too quickly to the final part. Thus probably 2:1–11 consists of successive later additions and v. 12 continues the source. It was also the verse that gave DtrH the inspiration to add. 10–11.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 198; vgl. schon M. NOTH, Könige, 9).

Neueinführung von Adonija allerdings unwahrscheinlich; zudem ist eine Todesnotiz für David, wie sie in V. 10 gegeben wird, für den weiteren Verlauf der Erzählung zwingend notwendig.

Auch zwischen 1 Kön 1,53 und 1 Kön 2,1 lässt sich keine literarkritisch relevante Spannung feststellen. Zwar fängt an dieser Stelle nach der vorläufig beendeten Thronnachfolgekrise ein neues Thema an: das Testament Davids. Dieses wird jedoch durch das Davidbild in 1 Kön 1,1–4 sowie den allgemeinen Hintergrund der Krise vorbereitet. Dennoch wird das Testament Davids häufig komplett oder in Teilen als sekundär angesehen. Ein Hauptargument hierfür liegt in der weitverbreiteten Annahme, dass in V. 5–9.31b–33.44–45 sekundäre Hinzufügungen vorlägen, die die Taten Salomos in Bezug auf Joab und Schimi rechtfertigen sollen: »Dass in V. 5–9 und in seinen Pendanten V. 31b–33.44–45 sekundäre Auffüllungen vorliegen, ist so evident, dass es eigentlich keiner Beweisführung mehr bedürfte.«<sup>679</sup> Diese Deutung wird im Zuge der diachronen Untersuchung der Rückverweise in V. 33b.45 behandelt werden (siehe Abschnitt 4.1.3.5. und 4.1.3.6.).

Zur literarkritischen Beurteilung von 1 Kön 2,4 hat bereits T. Veijola die entscheidende Analyse vorgelegt. Er hat zu Recht auf syntaktische Probleme in V. 3–4 aufmerksam gemacht und diese adäquat ausgewertet:

»V. 3 erläutert die Mahnung von V. 2b; in V. 3b/4 liegt eine zweifache Folge vor, beidemal durch *לְמַעַן* »damit« eingeleitet, und in V. 4b steht ein syntaktisch unmotiviertes *לְאִמֵּר* »mit den Worten«. Den überfüllten Text kann man leicht in Ordnung bringen, indem man den Vers 3, der Doppelungen hervorruft, und den damit terminologisch zusammenhängenden Satz 4aß auslässt; dadurch entsteht ein glatter Zusammenhang: V. 1.2.4aα.4b.«<sup>680</sup>

Die Aufforderung an Salomo zur Mannhaftigkeit (V. 2) wird als Grundbedingung für den verheißenen Bestand der Dynastie angeführt (V. 4aα.b). Der passive Salomo des ersten Kapitels wird somit aufgefordert, die Macht durch das eigene

679 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 19.

680 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 22; vgl. S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 78f.; J. VERMEYLEN, La loi du plus fort, 449; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 37; P. KASARI, Nathan's Promise, 198f.; anders T.A. RUDNIG, Davids Thron, 156–159; zwar verweist bereits J. Montgomery mit Blick auf 1 Kön 2,13f.; 3,26 zu Recht darauf, dass sich im direkten Umfeld eine doppelte Verwendung der Verbwurzel *אָמַר* findet (vgl. J.A. MONTGOMERY, The Books of Kings, 98). Generell steht die zweifache Verwendung für ein Zitat in einer direkten Rede (vgl. Gen 27,6; 32,18; 43,3; 48,20 u.ö.). Innerhalb einer direkten Rede als zweifache Einleitung findet sich der Begriff noch in 2 Sam 3,12. Dort sind die beiden direkten Reden jedoch nicht direkt aufeinander bezogen. Allerdings ist in 1 Kön 2,3 die Bedingung durch das zweite *לְאִמֵּר* von der Zusage getrennt, was syntaktisch sehr holprig ist. Dies hat bereits in der lukianischen Rezension der LXX dazu geführt, dass das zweite *לְאִמֵּר* nicht übersetzt wurde (vgl. auch das Fehlen in einigen anderen griechischen Handschriften).

Handeln zu bewahren. Um den angehenden König vor den eigenen machtpolitischen Fehlern zu bewahren, fordert David in V. 5–9 von Salomo jenes Vorgehen ein.

Nach Mehrheitsmeinung der Forschung wird in V. 5 durch אָגג ein anscheinend völlig neues Thema in die Erzählung eingeführt (vgl. LXX).<sup>681</sup> Allerdings wird in der Forschung nicht beachtet, dass das אָגג von einem alleinstehenden Personalpronomen gefolgt wird. A. Ehrlich schrieb in seinen Randglossen: »אָגג bezieht sich nicht auf אָגג, sondern auf den Rest der Rede Davids, den es von dem Vorhergehenden trennt, weil er andern Charakters ist. Der Ausdruck ist so viel wie ›ferner‹.«<sup>682</sup> Diese von A. Ehrlich selbst ausgeschlossene Deutung ist jedoch meiner Ansicht nach gar nicht so abwegig. Eine Wiedergabe mit direktem Bezug auf die angesprochene Person im Sinne von »und auch du« bzw. »und du selbst« findet sich z. B. in Ex 10,25; Koh 7,22 u. ö. Davids Worte sind somit als Verweis darauf zu verstehen, dass er mit Salomo das Handlungswissen teilt, dass Joab den Tod verdient hat. Salomos Mannhaftigkeit und seine Stärke als König werden sich daran beweisen, ob er Joab die gerechte Strafe zukommen lassen werde (V. 2b) – jene Strafe, die David an Joab nicht vollzogen hat.<sup>683</sup>

Die Gesetzesobservanz ist in V. 3–4 eine sekundäre Thematik, die das geforderte Mann-Sein Salomos aus 1 Kön 2,2b ausdeutet. Während 1 Kön 2,2b Salomos Erfolg von seiner Durchsetzungskraft im kämpferischen Sinne abhängig macht (vgl. 1 Sam 4,9), etabliert V. 3 die Gesetzesobservanz als Grundlage für die Machtentfaltung. Die Einfügung von V. 3 wandelt die Machtoption in eine Gesetzesoption, die gemäß V. 4aß Bedingung für den Dynastiebestand wird (vgl. 1 Kön 11,2; vgl. auch 2 Kön 23,20). Salomos machtpolitische Durchsetzungskraft ist die Bedingung zum »Erfolg« für ihn und die Dynastie (vgl. 2 Kön 23,3). Die Gesetzesthematik spielt in 1 Kön 2 außer in V. 3.4aß keine Rolle (vgl. erst 1 Kön 11,2).<sup>684</sup> Meiner Ansicht nach handelt es

681 Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 19; S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 74–76; T.A. RUDNIG, Davids Thron, 160.

682 A. EHRLICH, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 217.

683 Treffend schreibt J. Rogers dazu: »David's counsel is not of an embittered, impotent old king seeking personal revenge, but that of a supreme political strategist whose dying charge to his son and successor consists of specific instructions by which to ensure the stability of the kingdom, even if it is necessary to betray old loyalties and revoke old oaths.« (J.S. ROGERS, Narrative Stock, 410).

684 Die Tötung Joabs geschieht zwar auf einem Rechtsgrundsatz, der Ex 21,13f entspricht. Doch daraus lässt sich für Salomos Handeln keine Gesetzeskonformität ableiten. In Bezug auf die Tötung Joabs geht es vorrangig nicht um die Einhaltung der mosaischen Gesetze, sondern um die Tötung Joabs am Altar. In der Schimi-Episode wird zwar das Wort מצוה verwendet (vgl. V. 43), doch liegt hier ein anderes Verständnis des Begriffes vor: V. 43 bezieht auf einen Königsbefehl, während es in V. 3 das göttliche Gesetz meint.

sich somit beim Testament Davids abgesehen von V. 3.4a $\beta$  um einen einheitlichen Text.<sup>685</sup>

685 Inwiefern V. 5–9 sinnvoll an V. 1–4 anschließen, wurde bereits aufgezeigt (siehe Abschnitt 4.1.3.2.). Auch V. 5–9 stellen meiner Ansicht nach einen kohärenten Text dar. Dieser Annahme widerspricht T. Rudnig mit Verweis darauf, dass V. 5 »deutlich überladen« sei (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 161). Als problematisch sieht er die Aufeinanderfolge der zwei אֲשֶׁר-Teilverse sowie die doppelte Bemerkung, dass Joab Blut vergossen habe. Zudem sieht er deutliche Formulierungsunterschiede zwischen V. 6 und V. 9 sowie V. 5 und V. 8 (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 164). Inwieweit sind diese Beobachtungen aber literarkritisch relevant? Der von T. Rudnig rekonstruierte Grundbestand ist ein nahezu unverständlicher Text (V. 5a\* [bis צְרוּיָהּ].b). T. Rudnig meint, diesen Text auf die Tötung Absalom beziehen zu können (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 163). Allerdings erklärt er nicht die Gleichsetzung der Tötung von Absalom mit dem »Blut, das im Krieg vergossen wird«. Darüber hinaus hat der zweifache Verweis auf Joabs Blutvergießen deshalb keine literarkritische Relevanz, weil sich dies in MT beide Male auf דָּמֵי מִלְחָמָה bezieht und beide Aussagen aufeinander aufbauen: Joabs Vergehen liegt darin, dass er in Friedenszeiten Kriegsblut vergossen hat (V. 5a $\beta$ ) und nach V. 5b die Verantwortung dafür allein zu tragen habe. Zu Recht verweist T. Rudnig hingegen auf das syntaktische Problem der beiden אֲשֶׁר-Sätze in V. 5a, dass der zweite אֲשֶׁר-Satz »sofort das אֲשֶׁר עָשָׂה לִי des ersten [Objektsatzes – TMS] auf[nimmt], um es zu deuten« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 161). Eine vergleichbare Syntax findet sich jedoch in 1 Sam 28,9. Der Vergleich zeigt, dass die Syntax gängiges Hebräisch ist und der erste אֲשֶׁר-Satz die Auswirkung der Taten Joabs auf David in den Blick nimmt, bevor die Tat selbst thematisiert wird. V. 5 kann somit als eine ursprüngliche Einheit verstanden werden. Ist T. Rudnigs weitere Argumentation in Bezug auf das Verhältnis von V. 5–6 zu V. 8–9 demnach haltbar? T. Rudnig schreibt: »Außerdem ist die Anknüpfung von V.8f. noch deutlicher sekundär als in V.7, denn 8 wurde nur sehr locker mit der umständlichen Wendung ׀ und siehe, mit dir ist Shimi ... ׀ eingebunden. Hinzukommen die signifikanten Differenzen in der Formulierung von V.6 und V.9 sowie erhebliche sprachliche Unterschiede zwischen V.8 und V.5.« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 164). Syntaktische und idiomatische Unterschiede in der Syntax sollten hier mit Blick auf V. 5 und V. 8 meines Erachtens nicht literarkritisch gewichtet werden. Auffallend ist höchstens der Einstieg in V. 8 (וְהָבֵה עִמָּךְ שׂוֹמֵר), der sich jedoch aus dem Kontext ergibt (vgl. 1 Kön 1,8) und eben kein Zeichen für eine angehängte Redaktion darstellt. Interessant ist zudem der unterschiedlich formulierte Befehl: Während David in V. 6 Salomo mit den Worten »handle entsprechend deiner Weisheit« zum Agieren auffordert, bemerkt er in V. 9 »und du weißt, was du ihm tun wirst«. T. Rudnig sieht in V. 9b $\alpha$  eine Imitation von V. 5a. Betrachtet man jedoch die unterschiedliche Ausgangslage hinsichtlich der Todeskandidaten, ist die Abweichung in der Formulierung funktional bedingt: Joab hat sich nicht nur durch seinen Aufstand an David und Salomo vergangen, sondern ist zudem durch die Morde an Abner und Amasa des Todes würdig. Schimi hingegen hat zwar David geflüchtet. David hat ihm jedoch zugesichert, dass er nicht gewaltsam sterben müsse. Zudem verweist V. 6a auf Schimis unverbrüchliche Loyalität gegenüber Salomo. Diesen Unterschied übergeht T. Rudnig im Anschluss an S. Seiler und konstruiert infolgedessen eine Spannung zwischen der testamentarisch verfüigten Handlungsaufforderungen in Bezug auf Schimi und Salomos tatsächlichem Handeln gegenüber diesem Protagonisten: »Während V.9 den unzweideutigen Auftrag enthält, Schimi aus der Welt zu schaffen, erteilt Salomo dem Benjaminiten in V.36f. einen Befehl, der nicht von vornherein auf dessen Tötung abzielt.« (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 75; er vermerkt zum gesamten Abschnitt V. 5–9: »Wie in der Forschung weithin anerkannt ist, handelt es sich bei



## 4.1.3.3. 1 Kön 2,10

Nach T. Veijola finden sich in V. 10 »die normalen dtr Rahmenangaben über den Tod des Königs und seine Grabstätte«<sup>686</sup>, während »V. 11 ... die chronologischen Daten von 2 Sam 5:4–5 über die Regierungsdauer Davids [wiedergibt]«, was insgesamt als »dtr Gewand« von V. 10–11 von ihm angesehen wird. Gegen eine solche Deutung hat B. Long auf die starken Parallelen dieser Abschlussformel für eine Regentschaft zu vergleichbaren Formularen aus einigen babylonischen Chroniken aufmerksam gemacht.<sup>687</sup> J. Rogers hat daraus gefolgert, dass »[t]his similiarity warrants the suggestion that V. 10 may as likely be predeuteronomistic as deuteronomistic«<sup>688</sup>. T. Veijola bemerkt zwar zu Recht den »informativ-chronologischen Gehalt«<sup>689</sup> bzw. Charakter von 1 Kön 2,10–11, allerdings lässt sich daraus kein literarkritisches Argument ableiten. Vielmehr ist S. Seiler Recht zu geben, wenn er feststellt: »V. 10 kann nicht sekundär sein, denn die TFG muß eine Notiz über Davids Tod enthalten haben.«<sup>690</sup> Dieses Argument hat jedoch nur seine Berechtigung, wenn ein textkritischer Befund erklärt werden kann, von dem her J. Treballe den sekundären Charakter von 1 Kön 2,10 annimmt: J. Treballe hat darauf hingewiesen, dass in LXX<sup>Luc</sup> Davids Tod bereits in V. 1 erzählt wird und der Euphemismus »sich zu den Vorvätern legen« das Testament rahmt (V. 1b. V. 10).<sup>691</sup> Aufgrund folgender textkritischer Überlegungen betrachtet er die LXX<sup>Luc</sup>-Fassung von V. 1b–9 als sekundären Zusatz zum Kapitel:

---

diesen Versen um einen Nachtrag.« [S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 74].). Seine Deutung der Schimi-Episode ist jedoch vom Text nicht gedeckt. Es ist zwar richtig, dass David Salomo zur Tötung Schimis auffordert. Allerdings muss hier die sperrige Formulierung »du weißt, wie du mit ihm zu verfahren hast« (וידעת את אשר תעשה לו) beachtet werden. In V. 8 weist David selbst auf seine einstige Zusicherung an Schimi hin, dass dieser nicht gewaltsam sterben werde. Die Formulierung »Ich werde dich nicht mit dem Schwert töten« (אם אמתק בחרב) darf nicht in Kontrast zu 2 Sam 19,24 (לא תמות) gelesen werden. Die Aussage aus V. 8 besagt, dass nicht durch Befehl von David, Schimi getötet wird – warum auch gemäß 1 Kön 2,8–9 David deutlich macht, dass Schimi den Tod verdient hat, aber für die diesem Umstand zu Grunde liegende Tat, Schimi nicht mit dem Tod bestraft werden kann. Damit wird deutlich, dass erst ein neuer Tatbestand geschaffen werden muss, der es Salomo ermöglicht Schimi zu töten (vgl. 1 Kön 2,36f). Da 1 Kön 2,36f. ohne V. 8–9 keinen Anknüpfungspunkt in 1 Kön 2 hätten, sind diese Verse für den Erzählzusammenhang eine notwendige Voraussetzung. V. 8–9 erklären das Vorgehen in Bezug auf Schimi. Der literarkritischen Problematik des Verhältnisses von V. 5–6 und V. 8–9 zur Joab- bzw. Schimi-Episode wird im Kontext der Behandlung von V. 33b und V. 45 nachgegangen werden (siehe Abschnitt 4.1.3.5. und 4.1.3.6.).

686 Vgl. 1 Kön 11,43; 14,20.31; 15,8.24; 16,6 u. ö.

687 Vgl. B. LONG, I Kings, 160–164.

688 J.S. ROGERS, Narrative Stock, 411.

689 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 23.

690 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 80; vgl. auch L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 91; M. NOTH, Könige, 32.

691 Vgl. J. TREBALLE, Testamento y Muerto de David, 93f.

Während MT und LXX in 1 Kön 2,1 einen ähnlichen Text bieten und vom nahenden Tod Davids berichten,<sup>692</sup> wird in LXX<sup>Luc</sup> das Testament nach Davids Tod sozusagen »nachgeschoben«: Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα, καὶ ἀπέθανε Δαυὶδ καὶ ἐκοιμήθη μετὰ των πατέρων αὐτοῦ. Καὶ ἐνετείλατο τῷ υἱῷ αὐτοῦ Σολομῶντι ἔμπροσθεν τοῦ θανάτου αὐτοῦ λέγων (»Und es geschah nach diesem und David starb und legte sich zu seinen Vätern. Und er befahl seinem Sohn Salomo vor seinem Tod sagend:«). Den merkwürdigen Umstand, dass über Davids Tod vor seinem Testament berichtet wird, wertet J. Treballe als Argument dafür, dass hier ein älterer Text als MT vorliege.<sup>693</sup> Die Notiz »er legte sich zu seinen Vätern« ist in 1/2 Kön die typische Abschlussformel nach dem Lebensende eines Königs.<sup>694</sup> Das erneute Vorkommen der Formel in 1 Kön 2,10 deutet J. Treballe als Wiederaufnahme. Daraus ergibt sich für ihn der sekundäre Charakter von V. 1b–9.<sup>695</sup> So beinhaltet der ursprüngliche Text ihm zufolge lediglich die Sterbenotiz über David (V. 1a), an die sich unmittelbar V. 12 anschloss. In einem zweiten Schritt sei die Sterbenotiz durch die Einfügung von V. 10–12 ausgebaut worden, bevor das von J. Treballe als »dtr« bezeichnete Testament Davids eingefügt wurde.<sup>696</sup>

P. Van Keulen schließt sich der Argumentation von J. Treballe an und hält fest, dass 1 Kön 2,1 in LXX<sup>Luc</sup> »provides vital indications for the secondary nature of David's testament«<sup>697</sup>. Allerdings wird meiner Ansicht nach grundlegend über-

692 Der einzige Unterschied ist die Hinzufügung des Personalpronomens »sein« Tod (αὐτόν) in LXX; dies ergibt sich aus einer Dittographie des ersten Buchstabens des folgenden Wortes (τ) in MT.

693 »Tras la frase ›y David murió‹ está de más que la que sigue ›y reposó con sus antepasados‹ por si fuera poco hacer morir a David dos veces, aquellas dos frases se anticipan prematuramente a otra tercera, que supone a David todavía en vida y dictando su testamento.« (J. TREBALLE, *Testamento y Muerto de David*, 92); vgl. bereits A. Rahlfs Ausführungen zu diesem Befund: »Es ist aber auch wenig wahrscheinlich, daß Lucian selbst seine Vorlage in solcher Weise umgearbeitet haben sollte, denn der Zusammenhang mit dem Folgenden wird durch die Umgestaltung der ersten Vershälfte geradezu aufgehoben und muß in der zweiten Hälfte durch die Einschaltung von ἐμπροσθεν του θανάτου αουτου erst künstlich wiederhergestellt werden.« (A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher*, 644).

694 So liegt in MT und LXX die Formel erst nach dem Testament vor (vgl. V. 10).

695 Vgl. J. TREBALLE, *Testamento y Muerto de David*, 93–95.

696 R.P. Pennoyer übernimmt die Argumentation von J. Treballe. Doch weist er darauf hin, dass eine Todesnotiz für einen König allein durch V. 1a mit dem Verb מוּת ungewöhnlich – oder wie er es nennt – »rather crass« sei (R.P. PENNOYER, *Solomonic Apologetic*, 42). Zwar verweist J. Treballe darauf, dass in 1 Kön 11,41 der Tod Salomos auch mit der Wurzel מוּת bezeichnet wird (vgl. J. TREBALLE, *Testamento y Muerto de David*, 101), allerdings handelt es sich dort nicht um die Todesnotiz. Das Argument von R.P. Pennoyer lässt sich jedoch mit einem Verweis auf 2 Sam 10,1 zurückweisen.

697 P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 54f. Er begründet diese Einschätzung wie folgt: »Treballe's view on the genesis of David's testament is intriguing. He is certainly right in calling attention to the Ant. reading of 3 Reg. 2: 1, since it is hardly possible to see this verse as a revision of a Greek text corresponding with *Kaige/MT*. On the one hand, the Ant. text of v. 1 does not exhibit the kind of difference that leads us to think of it as a

sehen, dass es sich in LXX<sup>Luc</sup> nicht notwendig um eine *lectio difficilior* handelt. Zwar ergibt die Abfolge von Todesnotiz und anschließender Darlegung des Testaments einen merkwürdigen Stil, aber der entscheidende Unterschied zwischen LXX<sup>Luc</sup> und allen übrigen Textversionen liegt in den ersten Worten. Während LXX<sup>Luc</sup> mit Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα elegant von 1 Kön 1 zu 1 Kön 2 überleitet, schließt 1 Kön 2,1 in MT durch die Weiterführung der wa-yiqtol-Formen direkt an 1 Kön 1,53 an und gibt sich somit als direkter Fortgang der Erzählung zu erkennen. Nach J. Joosten lässt sich für LXX<sup>Luc</sup> eine hebräische Vorlage rekonstruieren, in der den griechischen Wörtern Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα in Hebräisch ויהי אחריו כן (vgl. z. B. Ri 16,4) entspricht.<sup>698</sup> Falls man diese Annahme teilt, wird bei einem Blick auf 2 Sam 20,1, die in 1 Kön 2,1 in der Form von LXX<sup>Luc</sup> vorliegende Textversion zu einer möglichen Todesnotiz für einen König. Gleichzeitig erklärt dies aber nicht, wieso in einer Überarbeitung die Überleitung Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα bzw. ויהי אחריו כן gestrichen worden sein soll.<sup>699</sup>

1 Kön 2,1 in der MT-Fassung deutet mit der Wendung »es näherten sich die Tage zu sterben« (vgl. Gen 47,29; Dtn 31,14) den bevorstehenden Tod an und leitet das Testament ein. LXX<sup>Luc</sup> kann auch als Verdeutlichung von MT 2,1 gelesen werden: Nach den Ereignissen, die in 1 Kön 1 berichtet wurden, starb David, *aber* er hat Salomo ein Testament hinterlassen. Der Übersetzer hätte ebenso die Wendung ויקרבו ימי דוד למות auf den Tod Davids hin zuspitzen können, indem er den Infinitiv als geschehene Handlung ausdrückt, die er mit der Schlussformel »er legte sich zu seinen Vätern« kombinierte, um eine Klammer um das Testament zu legen. Diese Klammer könnte somit als stilistischer Kniff des Übersetzers oder als Redundanz angesehen werden. Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass V. 10 in LXX<sup>Luc</sup> keine exakte Wiederaufnahme von V. 1b darstellt und somit meiner Ansicht nach kein literarkritisch relevanter Befund vorliegt. Während das Verb κοιμάομαι in V. 1b sich im Aorist Passiv befindet, liegt in V. 10 eine mediale Präsensform vor (vgl. 1 Kön 12,24a; LXX von V. 10 hingegen Aorist Passiv: ἐκοιμήθη). Ein möglicher Bedeutungsunterschied zeigt sich im Vergleich zu 1 Sam 3,9.15. Das Hinlegen zum Einschlafen sowie das Einschlafen selbst werden

---

revision intent on changing content or chronology. On the other hand, it is out of the question to see this text as a stylistically motivated revision, since the unnecessary and unusual repetitions of the announcement of David's death in v. 1 and v. 10 render it stylistically inferior to MT. By contrast, the text form represented by MT could well be explained as a revision of a Hebrew text underlying the Ant. text of 3 Reg. 2: 1 that was meant to change order and style of the latter. Moreover, the type of repetition occurring in the Ant. text of 3 Reg. 2: 1 and 10, the so called *Wiederaufnahme*, is a well-known device accompanying the insertion of texts and as such it makes the impression of being an authentic relic of the formative process underlying David's Testament.« (P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 54).

698 Vgl. J. JOOSTEN, *The Value of the Septuagint*, 235.

699 Gegen J. JOOSTEN, *The Value of the Septuagint*, 236.

mit ἐκοιμήθη ausgedrückt (V. 9), während der Schlaf als Vollzug bzw. Zustand als κοιμᾶται bezeichnet wird (V. 15). In LXX<sup>Luc</sup> von V. 10 liegt somit keine Redundanz vor, kein erneuter Bericht über den Tod Davids. Der Text hält vielmehr das endgültige Resultat fest, das in V. 1b als Geschehen dargestellt wurde. Meiner Ansicht nach stellt LXX<sup>Luc</sup> von 1 Kön 2,1 eine Überarbeitung des MT dar. 1 Kön 2,10 gehört als für den Erzählverlauf notwendige Todesnotiz Davids wie 1 Kön 2,1–10 insgesamt zum Grundbestand von 1 Kön 2.

#### 4.1.3.4. 1 Kön 2,24aβ

Nach Ansicht von T. Veijola stellt V. 24 eine nachträgliche Einfügungen in den Text dar: »Es handelt sich um eine klare Doppelung zu dem Schwur von V. 23; die Einleitung ועתה und nun« dient hier wie auch sonst oft der Anknüpfung einer sekundären Erweiterung.«<sup>700</sup> Dem Dublettencharakter von V. 24 hat S. Seiler allerdings widersprochen: »Da jedoch hier Salomo in richterlicher Funktion spricht, ergänzen sich die beiden Verse in ihrer Aussage: V. 23 knüpft an Adonijas Bitte an und enthält somit den Schuldaufweis; das formelle Todesurteil ergeht erst in V.24.«<sup>701</sup> Das Todesurteil in V. 24b ist wie V. 25 fester Bestandteil der Grundschrift. Allerdings bezweifelt S. Seiler den originären Charakter von V. 24aβ. Er meint, dass durch die Formulierung אֲשֶׁר הִכִּינוּ V. 46b »zumindest inhaltlich vorweggenommen wird«<sup>702</sup>. Die beiden Verse stehen jedoch auf unterschiedlichen Kommunikationsebenen: Bei V. 46b handelt es sich um eine auktoriale Notiz, während V. 24aα eine Aussage Salomos ist, in der er das Geschehen von 1 Kön 1 aus seiner Perspektive interpretiert: Gott hat Salomo zum König gemacht. Die theologische Deutung ist hierbei nicht verwunderlich (vgl. 1 Kön 1,36f; 2,4aα.b). Ebenso gilt für 1 Kön 2,24aβ dass dieser Teilvers eine Ausdeutung der Thronnachfolgeschehnisse darstellt und eine Ausdeutung von 2 Sam 7,11b hin auf die Person Salomos ist. Mit Salomos Nachfolge auf dem Thron ist die davidische Dynastie in der zweiten Generation etabliert und wird sich nach Salomos Auffassung in seiner Linie fortsetzen. Wie bereits in der synchronen Analyse gezeigt wurde, stellt V. 24 als Salomos letztes Wort an Adonija den Schlusspunkt der Thronnachfolgekrise dar (siehe Abschnitt 4.1.1.3.1.)

700 T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 22; vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 207.

701 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 62.

702 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 63.

## 4.1.3.5. 1 Kön 2,33b

V. 33b wird als Bestandteil von V. 31b–33 im Zusammenhang mit V. 5–6 häufig als sekundärer Zusatz angesehen.<sup>703</sup> V. 5–6 lässt sich aus sich heraus nicht als sekundär beurteilen.<sup>704</sup> In Bezug auf das Verhältnis von V. 5–6 zu V. 31–33 verweist S. Seiler auf folgende Textbeobachtungen, die ihm zufolge für eine literarkritische Disparität der beiden Abschnitte sprechen:<sup>705</sup> (1.) In V. 5 werden Abner und Amasa »Heerführer Israels« genannt, während in V. 32 deutlich zwischen Abner als »Heerführer Israels« und Amasa als »Heerführer Judas« unterschieden wird – hierbei könnte es sich jedoch um einen rein stilistisch bedingten Unterschied handeln (vgl. 1 Kön 1,34.35). (2.) Nach V. 5 liegt das durch Joab vergossene Blut auf dessen eigenem Haupt, gemäß V. 31b liegt es auch auf dem Haus Davids – da das Blut den notwendigen Gerechtigkeitsausgleich zum Ausdruck bringt, ist auch dieser Befund anders auszuwerten. Die eigentliche Tatschuld liegt allein bei Joab (V. 5), die ausbleibende Wiederherstellung von Gerechtigkeit aber belastet auch das Haus Davids (V. 31b). (3.) Theologisch relevant ist S. Seilers These, dass die Aussage von V. 5 auf der Ebene menschlicher Bestrafung anzusiedeln sei, während in V. 32 Jahwe Vergeltung übe – aber V. 32 verheißt lediglich, dass Joab sein Blut über sich selbst bringen werde. Von göttlicher Vergeltung ist hier nicht die Rede (vgl. Benaja in V. 31). Aus der Ermordung Benajas entsteht keine neue Blutschuld und das Blut Joabs klebt an niemandes anderen Händen als an seinen eigenen. Ein Widerspruch zwischen V. 5–6 und V. 31–33 lässt sich somit nicht feststellen.

S. Seiler vertritt zudem die Ansicht, dass V. 33 innerhalb V. 31–33 sekundär sei<sup>706</sup> – allerdings ist mit V. 31b bereits das Thema der davidischen Dynastie aufgenommen. V. 33 stellt lediglich die Entfaltung dar. Die Ausweitung der Strafe Joabs auf dessen Nachkommen (V. 33a) liest sich als Gegenüberstellung zu V. 31b.33b. Dass sich damit die Aussage von 2 Sam 3,29 erfüllt, spricht nicht zwingend gegen die literarhistorische Ursprünglichkeit von V. 33. Problematischer ist vielmehr die Frage, wie V. 31b–33 insgesamt an die Joab-Episode anschließen.

Mit V. 31b könnte die Episode um Joab eigentlich beendet sein.<sup>707</sup> Salomo wiederholt seinen Befehl aus V. 29 und beruft sich dabei auf die Worte Joabs, die geschickt gegen ihn ausgelegt werden. Joabs Entgegnung »Nein, hier will ich sterben« könnte als eine Erlaubnis gelesen werden, Joab am Altar umzubringen. Aber Benaja schreckt davor zurück, Joab am Altar umzubringen. Salomo wusste,

703 Vgl. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 20; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 209.

704 Siehe Anm. 685.

705 Vgl. zum Folgenden S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 66–69.

706 Vgl. auch J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, 459.

707 Dagegen bereits T.A. RUDNIG, *Davids Thron*, 123.

als er den Befehl erteilte, dass Joab am Altar Zuflucht gesucht hatte (V. 29a). Die Episode zeigt, dass mit der Anwesenheit Joabs am Altar ein grundlegendes Problem vorliegt. Eine bloße Wiederholung des Befehls aus V. 29b in V. 31b bietet dafür keine Lösung. Die Feststellung »tue, wie er gesagt hat« kann nur dann als Befehlsgrundlage dienen, wenn sie den kultisch-moralischen Vorstellungen entspricht. Die moralische Rechtfertigung ist in Salomos Worten in V. 31–33 gegeben. Meiner Ansicht nach von besonderer Bedeutung ist der Umstand, dass erst in V. 31a auch der Befehl zur Beerdigung hinzugesetzt wird. Diese letzte Ehrerweisung und Wegschaffung vom Altar zeigt auch an, dass die Episode zu einem »heilen Abschluss« kommt. Die Tötung Joabs stellt das Heil für das Haus Davids wieder her (V. 31b.33) und es entsteht keine neue Blutschuld (V. 32), da sich Joab durch seine Morde an Abner und Amasa des Todes würdig erwiesen hat gemäß Ex 21,14. Deshalb kann er auch nicht das Asylrecht für sich in Anspruch nehmen.<sup>708</sup>

V. 33b steht nicht im Widerspruch zu V. 5–6 und ist in seinem unmittelbaren Kontext fest verankert. Es gibt also keinen Grund V. 33b, nicht zur Grundschrift zu zählen.

#### 4.1.3.6. 1 Kön 2,45

Entgegen der Auffassung mancher Kommentatoren ist es meiner Ansicht nach nicht möglich, das Testament Davids von der Schimi-Episode zu trennen, da die Schimi-Episode sonst ohne Kontext wäre.<sup>709</sup> Schimi gehört nicht zur Verschwörergruppe um Adonija und V. 36–43 geben von sich aus keinen Grund dafür an, warum Salomo diesen in V. 36 bestrafen sollte:

»[...] so wird die Möglichkeit [V. 5–9 als Text der Grundschrift anzunehmen – TMS] zur Wahrscheinlichkeit, sobald man bedenkt, daß für Salomos Verhalten gegen Simei jede Begründung fehlt. So bleibt nur ein Ausweg, falls man es nicht vorzieht, hier beim

708 Befremdlich an der Argumentation in der Erzählung ist der Verweis darauf, dass David von den Taten Joabs gegen Abner und Amasa nichts wusste. Dies geht aus V. 5–6 eindeutig hervor. LXX schreibt noch explizierter: »und mein Vater David hat nicht von ihrem Blut gewusst«. Worauf bezieht sich das Wissen? Mit עָרַךְ wird hier analog zu 2 Sam 2,26–28 verdeutlicht, dass die Morde nicht in seinem Wissen geschehen, d.h. nicht von ihm zu verantworten sind (gegen Rudnig [2006], Davids Thron, 110f.).

709 G. Hentschel und im Anschluss an ihn T. Rudnig sehen in V. 42–45 insgesamt einen sekundären Zusatz (vgl. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 31; T.A. RUDNIG, Davids Thron, 139–141). Nach Ansicht von T. Rudnig liegt in der vorliegenden Textgestalt ein Widerspruch zwischen V. 42–45 und V. 46 vor, da nach Auskunft von V. 46 Benaja für den Mord an Schimi »hinausgehen« musste, obwohl dieser bis V. 45 vor Salomo stehen müsste (vgl. T.A. RUDNIG, Davids Thron, 141). Allerdings hat sich bereits in 1 Kön 1,28 gezeigt, dass der Erzähler nicht zwingend vom Abtritt einer Person berichtet.

Ignoramus stehen zu bleiben: man muß zugeben, daß Salomo von David in irgendeiner Weise mit der Bestrafung dieses Mannes beauftragt wurde.«<sup>710</sup>

Dennoch werden z. B. von S. Seiler V. 44–45 als sekundär eingestuft, da sie auf V. 8–9 zurückverweisen.<sup>711</sup> Folgende Textbeobachtungen könnten nach S. Seiler für eine literarkritische Scheidung sprechen: (1.) In V. 44 erfolgt nach V. 42 eine erneute Redeeinleitung – er weist aber selbst darauf hin, dass »dies nicht unbedingt ein Hinweis auf redaktionelle Tätigkeit sein muss«<sup>712</sup>. Die Einleitung könnte ebenso der Strukturierung der Rede dienen (vgl. 1 Kön 2,14). (2.) V. 44 liefert nach V. 42 eine erneute Begründung für das Todesurteil – die Begründungen der beiden Verse liegen jedoch auf unterschiedlichen Ebenen. V. 42 beleuchtet den rechtlichen Hintergrund, während V. 44 die ethische und theologische bzw. geschichtliche Begründung liefert. (3.) In V. 45 wird von Salomo in der dritten Person gesprochen und die Beständigkeit der Dynastie in Anspielung auf 2 Sam 7,11b–16 thematisiert.<sup>713</sup> Der Segenswunsch in V. 45a ergibt vor dem Hintergrund von Schimis Fluch gegen David durchaus Sinn.<sup>714</sup> Dass jemand sich selbst in der ersten Person einen Segen mit בָּרֵךְ zuspricht, findet sich in MT an keiner Stelle. Daher wechselt der Autor meiner Ansicht hier bewusst in die dritte Person. So ist Salomos letztes Wort in 1 Kön 1–2 ein Bekenntnis für die davidische Dynastie. Da dieses nicht nur die Geschichte beschließt, sondern auch als Überleitung zu V. 46b dient (vgl. נִכּוֹן), gibt es keinen zwingenden Grund anzunehmen, dass V. 45 in der MT-Fassung nicht zur Grundschrift gehört. Allerdings verweist die Schimi-Episode bzw. ihre Position in LXX auf eine textkritische Frage, die nochmals grundlegend fragen lässt, ob V. 5–9 und somit die gesamte Schimi-Episode Teil der Grundschrift sind.<sup>715</sup>

710 L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 91.

711 Vgl. S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 73f.

712 S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 73.

713 Neben dem Umstand, dass Salomo hier über sich selbst in der dritten Person spricht, wirkt für S. Seiler auch »unpassend«, dass der Segenswunsch im Kontext der Verurteilung Schimis erklingt (S. SEILER, Die Geschichte von der Thronfolge Davids, 74). Jedoch ist die Argumentation Salomos folgende: Schimi wird als Ursprung von vielem Bösen gegenüber David bezeichnet (V. 44a). Diese Bosheit wird Gott selbst auf Schimis Haupt fallen lassen (V. 44b). Daraus wird für die Dynastie, als Vollstrecker dieser Bestrafung (V. 46a), kein Unheil erwachsen (V. 45).

714 Vgl. J. GRAY, I & II Kings, 110.

715 Diese Fragestellung wird in der folgenden diachronen Beschäftigung mit V. 46b behandelt.

## 4.1.3.7. 1 Kön 2,46b

Gemäß dem Textbestand von MT bildet V. 46b als finale Notiz gleichsam den Schlussstein<sup>716</sup> der Thronnachfolgeschichte (1 Kön 1–2). Zugleich erreicht hier die Verheißung von 2 Sam 7,12b ihre endgültige Verwirklichung.<sup>717</sup> Der Umstand, dass V. 46b in LXX nicht überliefert ist, wirft Fragen in Bezug auf die literarkritische Beurteilung von V. 46b auf, die weitreichende Folgen für die diachrone Gesamtbeurteilung von 1 Kön 2 haben.

M. Noth hat darauf aufmerksam gemacht, »daß die Formel von der ›Festigkeit‹ der Königsherrschaft Salomos in der Textüberlieferung nicht weniger als dreimal auftaucht in 2 12b, in 2 35 [gemäß LXX – TMS] und in 2 46b.«<sup>718</sup> In LXX ist bereits mit der Tötung von Adonija und Joab sowie der Vertreibung Abjatars Salomos Königtum gefestigt. An der LXX-Fassung von V. 35 sind mehrere Aspekte auffällig:

- 1.) LXX hat gegenüber MT ein Surplus durch die Aussage *καὶ ἡ βασιλεία κατορθοῦτο ἐν Ἱερουσαλήμ*. Nach M. Noth entspricht dem griechischen Text folgende rekonstruierte hebräische Vorlage *והממלכה נכונה ביד שלמה*, wenn man von einer Verlesung zwischen *ביד שלמה* und *בירושלם* ausgeht.<sup>719</sup>
- 2.) »Dieser Satz steht zwischen den beiden einander scheinbar entsprechenden Hälften des Verses an einer so unpassenden Stelle [zwischen der Ernennung Benajas anstelle von Joab und der Ernennung Zadoks anstelle von Abjatar – TMS], daß er als willkürlicher Zusatz kaum zu verstehen ist.«<sup>720</sup>
- 3.) M. Noth liest das Surplus analog zu V. 46b in MT als Schlussnotiz – LXX in V. 46 fehlt eine solche Schlussnotiz und es liegt stattdessen eine Überschrift für die Beschreibung der Regierungszeit Salomos vor.
- 4.) In der griechischen Textversion von V. 35 und V. 46 liegen Textkonglomerate vor, die aus MT von 1 Kön 3–11 gesammelt und gebündelt in 1 Kön 2 eingefügt wurden.

716 Vgl. L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 145.

717 Gegen die Ursprünglichkeit von 1 Kön 2,46b können innerhalb des Textbestands von MT keine überzeugenden Argumente angeführt werden. T. RUDNIG sieht aber in V. 46b ein »spätes redaktionelles Fazit« (T.A. RUDNIG, Davids Thron, 145); vgl. ohne nähere Angaben auch G. HENTSCHEL, 1 Könige, 19.

718 M. NOTH, Könige, 9.

719 Vgl. M. NOTH, Könige, 7. Wenn man die Ortsangabe in LXX V35aß als Verlesung von *ביד שלמה* aus MT V. 46 zu *בירושלם* auffasst, ist es möglich, dass die hebräische Vorlage von LXX V. 35aß und MT V. 46b sich entsprechen, was A. ŠANDA folgendermaßen deutet: »Hinter הצבא add G *καὶ ἡ βασιλεία κατορθοῦτο ἐν Ἱερουσαλήμ*. *בירושלם* ist dabei aus *ביד שלמה* verderbt, d.i. wir haben 46b vor uns, welches hierher versprengt wurde.« (Šanda [1911], Die Bücher der Könige, 43; vgl. C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 25).

720 M. NOTH, Könige, 7.



Diese Beobachtungen führen M. Noth zur These, dass die Schimi-Episode als Nachtrag anzusehen sei, der mit V. 46b abgeschlossen wurde. Diese Vermutung untermauert er mit dem Argument, dass sich die Bestrafung Schimis über drei Jahre hinreckt (V. 39), während Salomo gegen Adonija, Abjatar und Joab unmittelbar aktiv wird.<sup>721</sup> P. Van Keulen, der sich ebenso gegen die Ursprünglichkeit der gesamten Schimi-Episode ausspricht, macht auf die Auswirkungen dieser These für die literarkritische Beurteilung von V. 8–9 bzw. 5–9 aufmerksam.<sup>722</sup> Den Ausgangspunkt bildet der Umstand, dass die Schimi-Episode in MT und LXX zweigeteilt ist (V. 8–9.36–46a) und in LXX das Testament Davids in Bezug auf Schimi zweimal (V. 8–9 und V. 35 l-o) erzählt wird. Außerdem ist die Erzählung über Schimi in LXX von zwei Textsammlungen, den sogenannten Miszellen umrahmt (vgl. V. 35a–k und V. 46a–l).<sup>723</sup>

LXX bietet in V. 35–46 einen von MT stark abweichenden Textbestand. Nach der Ausschaltung der Verschwörer gegen David und Salomo bildet 3 Reg 2,35 eine Abschlussnotiz, die in Einklang mit der Erzähllogik die Festigkeit des Königtums konstatiert. V. 35 stellt in dieser Form in LXX ein machtpolitisch-organisatorisches Innehalten dar. Abjatar und Joab werden durch Zadok und Benaja ersetzt, wodurch die Machtstrukturen Salomos etabliert sind.

Die Abschlussnotiz in V. 35aß »Das Königtum war etabliert/gefestigt in Jerusalem« ist inhaltlich zwar richtig, trifft jedoch nicht die eigentliche Problematik des Kontextes: Der Erzählhorizont von 1 Kön 1–2 ist nicht die Sicherung des Königtums an sich, sondern die Durchsetzung Salomos gegenüber den Ansprüchen Adonijas. Angesichts der folgenden ersten Miszelle stellt V. 35aß einen Übergangsvers dar: Zum einen ist durch die Einsetzung Benajas als treuer Vertrauter Salomos über das Heer die militärische Stabilität des Königtums gesichert (vgl. 1 Kön / 3 Reg 1,36f.). Zum zweiten wird mit Jerusalem als Machtzentrum auf die Thematik von V. 35a–k (Ort des Tempels und Ausgangspunkt der Bautätigkeiten Salomos) sowie der *locus dramatis* der Schimi-Episode verwiesen.<sup>724</sup> Mit

721 Vgl. M. NOTH, Könige, 10. M. Noth sieht die Hinzufügung der Schimi-Geschichte als Schlussstein der Entstehung von 1 Kön 2. Insgesamt betrachtet er das Kapitel als sekundäre Anfügung an 1 Kön 1.

722 Vgl. P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 35–61; vgl. bereits M. NOTH, Könige, 10f.

723 Vgl. P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 36. Die Ansicht von D. Gooding, dass die Doppelung der Verfügungen Davids in Bezug auf Schimi aufgrund einer unterschiedlichen Bucheinteilung, wie sie in LXX<sup>lac</sup> vorliegt gegeben sei (hier endet das 2. Buch der Königtümer mit dem Text, der in MT 1 Kön 2,1–11 entspricht), ist meiner Ansicht nach nicht überzeugend. Denn mit dieser These lässt sich nicht erklären, warum nur der Abschnitt über Schimi aus V. 5–9 wiederholt wird, nicht aber das gesamte Testament. Außerdem unterbricht eine solche Bucheinteilung den Zusammenhang der Adonija-Geschichte; vgl. D.W. GOODING, Relics of Ancient Exegesis, 100f.; E. TOV, The Septuagint Additions, 570.

724 Vgl. A. SCHENKER, Septante et Texte Massorétique, 38. Mit der Nennung Jerusalems in

V. 35a $\beta$  und V. 46l legt sich insgesamt eine Rahmung um die Miscellen samt Schimi-Episode u. a. durch die Nennung Jerusalems.<sup>725</sup> Analog zu V. 35a $\beta$  handelt es sich auch bei V. 46l um einen Übergangsvers, wie P. Van Keulen herausgearbeitet hat: »I believe the main ground for the presence of V. 46l must be sought in its configuration with the immediately following verses. In the LXX, 3 Reg. 2: 46l is immediately followed by 3: 2–3.«<sup>726</sup> Dadurch, dass in LXX keine Entsprechung zu 1 Kön 3,1 vorliegt und der Text somit von einer Sonderform der Einführungsformel (V. 46l; vgl. 3 Reg 4,1; 14,21; 15,25; 16,8; 22,42)<sup>727</sup> direkt zur theologischen Beurteilung des Volkes bzw. des Königs fortschreitet (3 Reg 3,2–3; vgl. 3 Reg 14,22f.; 15,26; 22,43), zeigt sich nach P. Van Keulen ein klares redaktionelles Interesse.<sup>728</sup> Er weist zudem darauf hin, dass sich durch das Fehlen von 1 Kön 3,1 in LXX ein flüssigerer Text ergibt, der den restriktiven Beginn von 1 Kön 3,2 mit  $\aleph$  erklärt. Auf den literarkritischen Bruch zwischen 1 Kön 3,1 und V. 2, auf den P. Van Keulen damit verweist, geht er nicht weiter ein.<sup>729</sup> Das syntaktische Pro-

---

V. 35a $\beta$  ist der Ausgangspunkt der salomonischen Herrschaft benannt. Diese erstreckt sich von der Stadt, wo Salomo den Tempel, seinen Palast, die Stadtmauer und den Milo baut, über ganz Israel, worauf die Bautätigkeit in Gezer, Hazor und Meggido verweist (V. 35a–k). Dass Jerusalem in V. 35a $\beta$  nicht als lokale Begrenzung, sondern als Machtzentrum zu verstehen ist, ergibt sich aus der Einführungsformel in V. 46l: »Salomo, der Sohn Davids, herrschte über Israel und Juda in Jerusalem.«

725 Die Erwähnung Zadoks und die Notiz über seine Einsetzung als erster Priester ist nur dann nach V. 35a $\beta$  und vor der ersten Miscelle sinnvoll, wenn man annimmt, dass (1.) das Heer die Grundlage der Macht ist und (2.) die Einsetzung des Priesters den Tempelbau (vgl. V. 35a–k) als Symbol der Machtentfaltung antizipieren soll. Im Gegensatz dazu fungiert die Einsetzung Zadoks im MT »nur« als Abschluss der Abjatar-Episode (V. 26f.).

726 P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 57.

727 Allerdings fehlt im Vergleich zu den anderen Einführungsformeln die Angabe der Regierungszeit (vgl. 3 Reg 11,42), der Zeitpunkt bzw. das Alter des neuen Königs sowie die namentliche Nennung der Mutter.

728 Vgl. P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 57.

729 Vgl. P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 58; vgl. auch schon I. BEN-ZINGER, *Die Bücher der Könige*, 14f.: »Eine Gedankenverbindung zwischen v.1 und 2 aufzufinden, welche den Ausdruck  $\aleph$  einigermaßen als logisch vernünftig erscheinen liesse, ist unmöglich.« G. Darshan hingegen findet darin ein Argument dafür, dass der Text von LXX älter sei als MT (vgl. G. DARSHAN, *The long Additions on LXX 1 Kgs 2*, 19–22). Er verweist darauf, dass in 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35 (vgl. auch 1 Kön 15,14) auf die vollständige Einführungsformel des neuen Königs und dessen Beurteilung der Verweis auf die weiterhin bestehenden Kulthöhen folgt (Vgl. 1 Kön / 3 Reg 3,2). Daraus schließt er, dass 1 Kön 3,1 mit der Notiz über die Pharaonentochter und die Baumaßnahmen den Verlauf von MT stört, da in 1 Kön 2,46b; 3,2–3 eine ähnliche Abfolge von Einführungsformel und theologischer bzw. kultischer Beurteilung vorliegt. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass sich die Einführungsformel in V. 46l vom typischen Formular durch das Fehlen der Angaben über das Alter des Königs zum Regierungsantritt, zur Regierungszeit und zur Königsmutter unterscheidet. Zudem ist die theologische Beurteilung Salomos in V. 3a durch den Verweis auf die Kulthöhen in V. 2 und V. 3b gerahmt. Der Verweis auf die Kulthöhen besitzt hier eine andere Funktion als in 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35: In V. 2 wird das Volk für den Opferdienst auf den Kulthöhen mit Verweis auf den noch nicht existierenden Tempel entschuldigt. V. 3b stellt

blem des Anschlusses von V. 2 an V. 1 durch קר bereitete bereits den Übersetzern der LXX größere Probleme, wie man anhand der Manuskripte sieht.<sup>730</sup> V. 2 steht in seinem unmittelbaren Kontext auch inhaltlich isoliert: Während in V. 1.3 und im Weiteren der Fokus auf Salomo liegt, geht es in V. 2 um das kultische Verhalten des Volkes, wie es dem Muster in 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35 entspricht. Auch im Verhältnis zu V. 1 ergeben sich Spannungen, da in beiden Versen der Tempelbau doppelt in seiner Noch-Nicht-Existenz thematisiert wird.<sup>731</sup> V. 2, mit seinem merkwürdigen Anschluss an V. 1 durch קר, der vielleicht V. 3b imitiert, und mit dem Fokus auf das Volk anstatt auf Salomo scheint sekundär zu sein.<sup>732</sup> Die Abfolge von 1 Kön 2,46b und 1 Kön 3,1 ist durchaus nachvollziehbar: Auf die innenpolitische Festigung (1 Kön 2,46b; 3,1bβ) folgt das außenpolitische Ansehen (1 Kön 3,1a.βα).<sup>733</sup>

---

keine Verurteilung Salomos dar, sondern erklärt im Zusammenhang mit V. 2, wieso Salomo zum Opfern nach Gibeon ging. V. 3b leitet die nachfolgende Geschichte ein.

- 730 Während A. Rahlfs mit der Mehrzahl der Manuskripte den Vers mit *πλὴν* beginnen lässt (vgl. S), findet sich diese Konjunktion weder in LXX<sup>lac</sup> noch im Codex Vaticanus. Der antiochenische Text beginnt mit *Καὶ ὁ λαὸς ἦσαν θυμῶντες*, während der Vaticanus-Text einfach *θυμῶντες* als Einleitung wählt.
- 731 Nach V. 1 wohnt die Tochter des Pharaos solange in der Davidstadt, bis Tempel, Palast und Mauern fertig gebaut sind. V. 2 zufolge opfert das Volk noch auf den Kulthöhen, da ihnen *bis dato* noch kein Tempel zur Verfügung steht.
- 732 Es stimmt zwar, dass die Nennung der Pharaonentochter in 1 Kön 3,1 angesichts des unmittelbaren Kontextes überraschend erfolgt, da die Ägypterin weder vorher noch im 3. Kapitel eine Rolle spielt. Allerdings wurde von mehreren Exegeten darauf verwiesen, dass 1 Kön 2,46b und 1 Kön 3,1 argumentativ zusammenhängen könnten. So schreibt J. Montgomery: »The confirmation of his power is illustrated by his proud marriage.« (J.A. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, 102). Diese Deutung ist schon bei Josephus Ant. VIII (2,1) 21 belegt, der 1 Kön 2,46b als vorgeschalteten Umstandssatz zu 1 Kön 3,1 auffasst; vgl. die Ausführungen bei G. KRAUTWURST, *Studien zu den Septuagintazusätzen*, 288. Diese spezifische Deutung von Josephus nimmt jedoch 1 Kön 2,46b den Abschlussnotizcharakter und ordnet den Vers der Aussage in 1 Kön 3,1 unter.
- 733 Allerdings wird in der Forschung häufig vermutet, dass V. 1a ein negatives Bild von Salomo zeichne (vgl. z. B. J. WALSH, *1 Kings*, 70f.; W. BRUEGGEMANN, *Solomon*, 85). Das Urteil von P. Särkiö bildet die Forschungsmeinung repräsentativ ab: »Das Wort *הִתַּן* *Hitp.* stellt wahrscheinlich bewußt einen Hinweis auf die Fremdheiratsverbote in Dtn 7,3 und Jos 23,12 (beide von DtrN) und nicht nur auf die Heiratsdiplomatie dar. Es geht also nicht nur um die Schilderung der politischen Heirat, sondern auch um ihre Kritik.« (P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 19; vgl. J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 225f.). Allerdings sollte vor einem solch pauschalen Urteil ein genauer Blick auf die Semantik der Verweisstellen geworfen werden: In Dtn 7,3; Jos 23,12 (vgl. auch 1 Sam 18,21–23.26f.) wird das Verb mit der Präposition *ב* verwendet, während in 1 Kön 3,1 die Verwendung mit *אֶת* vorliegt (sonst nur mehr in Gen 34,9) – interessanterweise in der Verbindung mit dem Ausdruck »eine Tochter nehmen« (*בַּת לִקַּח*; vgl. 1 Kön 3,1: *וַיִּקַּח אֶת בַּת פַּרְעֹה*). In Gen 34,9 wird damit deutlich die gegenseitige Verschwägerung ausgedrückt, die kein Ungleichgewicht von Macht anzeigen soll (vgl. KTU 1,24 25 und zur Stelle: G. THEUER, *Der Mondgott*, 173; EA 4,6f.15f.). Die Abfolge von x-qatal in 1 Kön 2,46b und wayiqtol in 1 Kön 3,1 deutet auf eine

Während in MT nur 1 Kön 3,1 eine direkte Aussage von einer Verschwägerung mit dem Pharao bzw. von einer Hochzeit Salomos mit der Pharaonentochter weiß, leitete diese Information in 3 Reg 5,14a auch die Geschichte über die Eroberung Gezers durch den Pharao ein. 3 Reg 5,14a gibt sich damit als Parallele zu 1 Kön 3,1b zu erkennen. Allerdings fällt ein Unterschied in der genannten Reihenfolge der Bauprojekte auf: 3 Reg 5,14a nennt zuerst das Haus des Herrn, dann das Haus Salomos und zuletzt die Mauern Jerusalems. In 1 Kön 3,1 sind hingegen die ersten beiden Glieder vertauscht. Meiner Ansicht nach ist die Abfolge in 3 Reg 5,14a nach der Wichtigkeit der Bauwerke gestaltet worden: An erster Stelle als oberstes Ziel der Bautätigkeiten Salomos erscheint nun der Tempel JHWHs (vgl. 1 Kön 9,10.15). Dies ist von Bedeutung, da in der ersten Miszelle in V. 35c die Reihenfolge der Bauwerke gemäß 1 Kön 3,1b – jedoch modifiziert – vorliegt und nicht die Reihenfolge von 3 Reg 15,4a. 3 Reg 2,35c entspricht 1 Kön 3,1b, deutet aber durch den Zusatz *ἐν πρώτοις* die Aussage gemäß 3 Reg 5,14a. Das Anliegen von 1 Kön 3,1b liegt in der allgemeinen Darstellung der Bautätigkeiten in Jerusalem: Königspalast, Tempel und Stadtmauer sind Bauwerke, die die Macht des Königs repräsentieren. Daraus ergibt sich auch die Nennung des Palastes an erster Stelle. Somit gibt sich 3 Reg 2,35c als Korrektur von 1 Kön 3,1 zu erkennen.

Bei genauerer Betrachtung liegt in 1 Kön 2,46b–1 Kön 3,1 nicht nur der Abschluss der Thronnachfolgegeschichte vor (V. 46b), sondern auch ein Vorverweis auf den weiteren Erzählverlauf, der in den Bauten begründet liegt (V1). Die Verschwägerung mit dem Pharao und die Hochzeit mit der Pharaonentochter bilden dabei den entscheidenden Brückenkopf, der vielleicht auch als Ermöglichungsgrund des Friedens gesehen werden kann, der für die Bauprojekte notwendig ist. Salomos Machtentfaltung zeigt sich 1 Kön 3,1 in zweifacher Weise: zum einen durch den außenpolitischen Bedeutungszuwachs (Verschwägerung mit dem Pharao), zum zweiten durch die innenpolitische Machtentfaltung mittels der regen Bautätigkeit (Palast, Tempel, Stadtmauer). Die Zusammenstellung der beiden Aspekte ergibt einen Sinn, wenn man wahrnimmt, dass die Pharaonentochter als Repräsentantin der ausländischen Macht sich der innenpolitischen Machtentfaltung in dem Sinne zu beugen hat, dass sie auf die Vollendung von Palast, Tempel und Stadtmauer warten muss.<sup>734</sup> Somit lässt sich vermuten,

---

Abfolge hin, die verdeutlicht, das Salomo in seiner Macht so gefestigt war, dass er ein Bündnispartner mit dem mächtigen Pharao werden konnte.

734 Weiterhin ist interessant, dass alle in V. 35c-k genannten Aussagen über Salomos Bautätigkeiten in 1 Kön 1–11 (MT) jeweils bereits im Zusammenhang mit der Pharaonentochter genannt werden: Diese zieht erst aus der Davidstadt aus, als der Palast, der Tempel und die Stadtmauer gebaut sind (1 Kön 3,1b). Als sie in ihren Palast einzieht, wird der Milo gebaut (1 Kön 9,24) und zumindest Geser ist ihre Mitgift (1 Kön 9,17).

dass 1 Kön 3,2 sekundär in den Text eingetragen wurde und in LXX eine Textgestalt vorliegt, die durch die Auslassung von 1 Kön 3,1 den Text geglättet hat.

Von weiterem Interesse ist nun der oben kurz angesprochene Befund, dass die Reihenfolge der Bauten aus 1 Kön 3,1b in 3 Reg 2,35c und 5,14a möglicherweise zu redaktionellen Eingriffen geführt hat. Sie könnten 1 Kön 3,1b zum Ausgangspunkt genommen haben, um in V. 35c-k eine relative Chronologie der Bautätigkeiten Salomos zu erstellen. Der Ausgangspunkt hierfür ist wohl in 1 Kön 2,46b–3,2 zu finden. Diese Verse stellen einen holprigen Text dar, der durch die sekundäre Einfügung von 1 Kön 3,2 zustande gekommen ist. In der Neugestaltung durch LXX wurde 1 Kön 3,1 gestrichen bzw. als Ausgangspunkt für 3 Reg 2,35c-k verwendet. Der Text von V. 35c-k ordnet jede andere Bautätigkeit der Errichtung des Tempels nach und damit unter. Die hebräische Fassung von 1 Kön 2 ist somit gegenüber der griechischen mit großer Wahrscheinlichkeit der ursprünglichere Text.

Bei V. 35a-b handelt es sich um eine Aufnahme von 1 Kön / 3 Reg 5,9–10, die Salomos Weisheit thematisieren.<sup>735</sup> Analog zu V. 35a-b beginnt auch die zweite Miscelle (V. 46a-l) mit einem Verweis auf Salomos Klugheit (V. 46a). V. 46a stammt wohl vom Autor/Redaktor selbst, da weder MT noch LXX eine Vorlage für diesen Vers bieten. Im Falle von V. 46a fügt sich der Verweis auf die Weisheit organisch in den Gedankengang von V. 46a-k ein, da dort die Klugheit des Königs mit der Prosperität und der guten Verfassung des Volkes in Beziehung gesetzt wird, indem beides durch σοφία qualifiziert wird.<sup>736</sup> Zweifelsohne kann durch

735 1 Kön 5,9–14 stellt einen einheitlichen Textblock dar (vgl. S. WÄLCHLI, *Der weise König Salomo*, 68–71; gegen P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 56–59). Dort wird die Unvergleichlichkeit der Weisheit des Königs an mehreren Beispielen dargestellt: (1.) gegenüber den Söhnen des Ostens und der Weisheit Ägyptens (V. 10); (2.) gegenüber legendären Weisheitsgestalten (V. 11); (3.) aufgrund seiner Dichtung (V. 12); (4.) wegen seiner Fähigkeit mit der Schöpfung zu kommunizieren. All dies wird in V. 15 mit der Feststellung abgeschlossen, dass die gesamte Welt nach Salomos Weisheit verlangte. Aus dieser Texteinheit werden nur V. 9–10 übernommen und dadurch mit V. 10 der Anknüpfungspunkt für die Erwähnung der Pharaonentochter geschaffen.

736 Zwar ist dies nicht notwendig syntaktisch gegeben, aber man kann den ersten Versteil als Ermöglichungsgrund für den zweiten Versteil lesen: Weil Salomo klug und weise war, war das Volk zahlreich und es ging ihm gut. Eine vergleichbare Logik liegt in V. 46g vor: Weil Salomo ringsum Frieden hatte, lebte das Volk in Frieden und es ging ihm gut. In V. 46a-k ist die Klugheit und Weisheit Salomos Grund für das Wohl des Volkes und für Salomos weitreichende Macht. Insgesamt betrachtet besteht 3 Reg 2,35–46 aus drei Blöcken, die jeweils am Anfang die Klugheit/Weisheit Salomos thematisieren. Die Thematisierungen der Klugheit und Weisheit Salomos in V. 35a-b und V. 46a beziehen sich eng aufeinander: Chiastisch beziehen sich beide Aussagen aufeinander, in dem in V. 35a-b die Klugheit und Weisheit die internationale Bedeutung Salomos widerspiegelt, wie sie in V. 46b-k entfaltet wird und in V. 46a die nationale Bedeutung der Klugheit und Weisheit Salomos angegeben wird, wie sie sich in den Bautätigkeiten Salomos in V. 35c-k widerspiegelt (Vgl. G. KRAUTWURST, *Studien zu den Septuagintazusätzen* 78f.). V. 35c-k und V. 46b-k thematisieren nicht die Klugheit

die Worte Davids (3 Reg 2,35o) auch die gesamte Schimi-Geschichte als Beleg für Salomos Klugheit gesehen werden.<sup>737</sup> Die Schimi-Episode ergibt somit mit den beiden Miszellen ein Triptychon.

Die von einigen Exegeten aufgestellte These, dass die in V. 35l–46 (LXX) überlieferte Schimi-Erzählung die primäre wäre und Davids Testament eine sekundäre Einfügung sei, scheint mir am Übergang von V. 35o zu V. 36 zu scheitern.<sup>738</sup> Gegenüber MT weist V. 35l eine notwendige Einleitung auf: »Als David noch lebte, befahl er Salomon« (Καὶ ἐν τῷ ἔτι Δαυιδ ζῆν ἐνετείλατο τῷ Σαλωμων λέγων). Damit wird der Befehl zeitlich eingeordnet, doch bleibt in der Rede Davids offen, wann Salomo handelt. Der Anschluss an die Worte Davids erfolgt in V. 36 mit: »Und der König ließ Semei rufen und sagte zu ihm.« Während MT zumindest eine relative Chronologie bietet, hängt diese Aussage – besonders nach der ersten Miszelle – zeitlich in der Luft. Zudem ist nicht direkt ersichtlich, wer in V. 46 mit der Bezeichnung »König« gemeint ist. Da eine Todesnotiz fehlt, wäre es theoretisch sogar möglich, David als Subjekt anzunehmen. Diese ungelinkte Anfügung scheint mir gegen den organischen Zusammenhang von V. 35l–o und V. 36–46 zu sprechen.<sup>739</sup> Es ergeben sich somit keine Gründe anzunehmen,

---

und Weisheit Salomos (worauf E. Tov zu Recht verweist: E. Tov, *The Septuagint Additions*, 567; vgl. auch 564), allerdings stellt die Weisheit und Klugheit Salomos das Grundmotiv der Darstellung Salomos dar: Weil er weise ist ...

737 Vgl. D.W. GOODING, *The Shimei Duplicate*, 87.

738 Das von einigen Exegeten angeführte Argument, hier würden die Worte des Testaments Davids wiederholt, da eine neue Rolle vorliege, scheint mir ebenso wenig überzeugend. Nur LXX<sup>Luc</sup> bietet eine andere Bucheinteilung. Wenn in 1 Kön 2,12 eine neue Buchrolle anfangen würde, hätten auch die testamentarischen Verfügungen über Joab wiederholt werden müssen.

739 Aber welche Argumente werden angeführt, die dem widersprechen könnten? A. Schenker fasst seine Option folgendermaßen zusammen: »La form que l'histoire de la mort de Shiméi revêt en LXX semble être plus originale que celle de TM. Deux séries de raisons manifestent cette priorité: la comparaison d'éléments spécifiques de chacune des deux formes, comme l'origine hébronite ou bahourite du héros, et le rapport entre la structure d'ensemble de 1 Rois 2:8–16; 3 Règnes 2:35l–o, 36–46 d'une part et les épisodes individuels relatés dans ce cadre d'autre part.« (A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 82). Der erste Punkt, den A. Schenker entfaltet ist die Nennung von Hebron als Herkunftsort Schimis in V. 35l (vgl. hingegen 3 Reg 2,8: Βαουρμ). D. W. Gooding hat zu Recht darauf hingewiesen, welche Schwierigkeiten die Übersetzer von LXX hatten mit dem Ortsnamen Bachurim (vgl. D.W. GOODING, *Relics of Ancient Exegesis*, 103f.). LXX<sup>Luc</sup> ging sogar so weit sowohl in V. 8 als auch in V. 35l Gibeä als Ort Schimis – als Sauliden – zu postulieren. Eine mögliche Antwort für das Problem der Nennung verschiedener Orte für die Herkunft von Schimi in LXX, kann vielleicht in der These von H. Thackeray gefunden werden, dass ein Übersetzerwechsel nach 1 Kön 2,12 stattgefunden hat (vgl. H. THACKERAY, *The Greek Translators*, 263). Diese These wird von P. Van Keulen vertreten und entfaltet. Interessant ist in diesem Zusammenhang sein Vorschlag, die Herkunftsbezeichnung »Hebron« als Midrasch zu lesen: »... since it is stated in Samuel that Shimei was a supporter of Absalom, it is by no means impossible that a midrashic hand reshuffled the consonants of בְּחֵרֹם into בְּחֵרֹן in order to associate Shimei with the town from which Absalom rose in rebellion against David.«

dass der in MT vorliegende Text der Schimi-Erzählung jünger ist als die Textversion von LXX. V. 46b (MT) muss weder textkritisch noch literarkritisch als sekundär betrachtet werden.

### *Exkurs: Literarkritische Bemerkungen zu 1 Kön 2*

Literarkritisch fragwürdig, jedoch nicht direkt mit der Frage nach der Funktion der Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 2 verbunden, ist die Darstellung Abjatars in 1 Kön 2,26–27. V. 26 ist einheitlich, jedoch wird häufig hinter V. 27 in Teilen oder als Ganzem ein sekundärer Nachtrag vermutet. T. Rudnig wertet V. 27a als eine Dublette zu V. 26, von der die Erfüllungsnotiz in V. 27b nicht zu trennen sei.<sup>740</sup> Allerdings gehört die

---

(P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 45). Während für A. Schenker, die Nennung von Hebron auf einen ursprünglicheren Text hinweist (vgl. A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 77), scheint es mir, dass hier bewusst in den Text eingegriffen wurde, um die Schuldigkeit Schimis zu betonen. Mit der Nennung Hebrons wird auf den Aufstand Absaloms verwiesen (vgl. 2 Sam 16,8; auch 15,7f.) und mit diesem simplen Eingriff auf die Gegnerschaft Schimis gegenüber dem Königtum Davids (nicht dem davidischen Königtum) hingewiesen. Bereits in 1 Kön 1,9 verweist die Nennung der »Männer Judas« auf eine konträre Stellung zum König David, die hier wohl entfaltet wird anhand der Person Schimis. Die Entscheidung, ob die Nennung Bachurims (MT) oder Hebrons (LXX) älter ist, ist schwer zu fällen – aber die Erklärung als redaktionelle Betonung der Schuld Schimis durch die Nennung von Hebron als Herkunftsort, scheint mir wahrscheinlich; besonders im Angesicht der Probleme die LXX insgesamt mit der Übersetzung von בְּהוֹרֵיִם hatte. Dass der Ortsname in 1 Kön / 3 Reg 2,8 und in 3 Reg 2,35f verschieden wiedergegeben wird, könnte mit dem Wechsel des Übersetzers zusammenhängen, der vielleicht bewusst selbst in den Text eingegriffen hat. In jedem Fall ist es kein ausreichendes Argument aus der Nennung Hebrons den Text in V. 35f-ö älter als MT einzustufen. Zusätzlich führt A. Schenker folgendes bedenkenswerte Argument an: In 1 Kön 2,8 lautet der Schwur Davids אִם אֶמְיָרָךְ בְּחַרְבִּי (LXX: Εἰ θανατώσω σε ἐν ῥομφαίᾳ); während in 3 Reg 2,35n Εἰ θανατωθήσεται ἐν ῥομφαίᾳ (vgl. A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*, 79f.). 3 Reg 2,35n entspricht dabei in seiner passiven Formulierung eher der Aussage in 2 Sam 19,24 לֹא תָמוּת (LXX: Οὐ μὴ ἀποθάνῃς). Im Kontext wird jedoch deutlich ausgedrückt, dass David derjenige ist, der entscheidet (vgl. V. 23), ob Schimi lebt oder stirbt und so liest sich 1 Kön 2,8 als komprimierte Form von 2 Sam 19,23–24, während 3 Reg 2,35n die Angleichung und Auslegung zu 2 Sam 19,24 darstellt, indem die Anrede zur Rede über Schimi wird, als allgemeiner Schwur (vgl. in LXX: V. 23 mit derselben Verbform). Meiner Ansicht nach ist P. Van Keulen Recht zu geben, wenn er schreibt: »[...] it is doubtful whether the narrative ramification of the formulations in v. 8 on the one hand and v. 35n on the other really differ that much.« (P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 44f. Anm. 14). Es geht jeweils darum, dass David als oberster Richter anzeigt, dass die Tat Schimis keine direkt Straffolge haben wird – dies wird darin deutlich, dass in 1 Kön / 3 Reg 2,36–46a Salomo einen neuen Tatbestand »schaffen« muss, um Schimi rechtmäßig töten zu dürfen. Ob V. 35n als stärkere Angleichung an 2 Sam / 2 Reg 19,24 zu lesen ist oder ob die Ich-Form in 1 Kön 2,8 / 3 Reg 2,8 eine zusätzliche Verdeutlichung darstellt, dass Salomo Schimi im folgenden Fall töten lassen darf, kann meiner Ansicht nach nicht entschieden werden. Argumentativ zeigt sich hier ein Problem der Bestimmung der Frage, welcher Text älter ist. Man kann jedoch zusammenfassen, dass für V. 13–46 in MT wahrscheinlich eine ältere Textversion als LXX vorliegt, zu der V. 46b als Abschluss der Erzählung in 1 Kön 1–2 grundlegend hinzugehört.

740 Vgl. T.A. RUDNIG, *Davids Thron*, 134.

Erzählung der Bestrafung (V. 27a) ebenso wie im Falle von Adonija, Joab und Schimi zur Erzählung. V. 27a stellt zudem keine Dublette zu V. 26 dar, sondern ist (1.) die Ausführungsnotiz und bringt (2.) die zusätzliche Information ein, dass die Vertreibung mit dem Ende der Funktion Abjatars als Priester JHWHs gleichzusetzen ist. V. 27b sieht dies als Erfüllung von 1 Sam 2,27–36 (vgl. V. 35) und legitimiert damit die Vertreibung.

V. 35b wirft weitere Probleme auf, die sich bereits in den antiken Textversionen widerspiegeln. MT ist folgendermaßen zu übersetzen: »Und Zadok, den Priester, setzte er an die Stelle Abiathars«. In LXX lautet die entsprechende Stelle: »Und Zadok, den Priester, setzte der König zum ersten Priester anstelle von Abiathar.« Der verwendete Ausdruck *ἱερέα πρῶτον* ist kein feststehender Terminus für den hohen Priester, allerdings impliziert der Begriff eine Rangfolge innerhalb der Priesterschaft (2 Kön 25,18 // Jer 52,24; 2 Chr 26,20, vgl. auch Esra 7,5).<sup>741</sup> In 1 Kön 1,7–8, wo beide gleichermaßen als Priester bezeichnet werden, ist dies offensichtlich nicht der Fall. Auch die Beamtenlisten in 2 Sam 8,17; 20,25; 1 Kön 4,4 nennen beide nur »Priester«. Die letztgenannte Aufzählung beginnt jedoch interessanterweise mit einem Sohn Zadoks (1 Kön 4,2), während kein Sohn Abjatars genannt wird (vgl. 1 Chr 5,34–36). In 1 Kön 2,35b wiederum wird Zadok als Priester bezeichnet, während Abjatar entsprechend V. 27a ohne Amtstitel genannt wird.<sup>742</sup> Der Vers unterstreicht explizit, dass Zadok Abjatars Stelle übernommen hat. Anders als in LXX bedeutet dies jedoch nicht, dass dieser eine höhere Funktion einnimmt. Neben seiner eigenen Priestertätigkeit könnte Zadok auch Abjatars übernommen haben, die mit Blick auf V. 26b vielleicht eher im Umkreis der Lade anzusiedeln sind. In keinem Fall lässt sich aber eine Begründung finden, warum ein Vers der Abjatar-Episode sekundär sein soll.

### *Ende des Exkurses*

#### 4.1.3.8. Literarkritisches Urteil

Alle Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–2 gehören zum Grundbestand der Erzählung. Innerhalb dieser beiden Kapitel erweisen sich nur 1 Kön 1,35a $\alpha\beta$ \* (אבא)s.46–48; 2,3.4a $\beta$  als Überarbeitungen. Die Nennung Zadoks und Natans in 1 Kön 1,45 scheint eine Glosse zu sein.<sup>743</sup>

741 Eine allzu eindeutige Festlegung auf das Amt des Hohenpriester in der Zeit des zweiten Tempels, wie sie T.A. RUDNIG,  *Davids Thron*, 130 vorschlägt, legt sich meines Erachtens nicht nahe, da sich hier nicht der typische griechische Ausdruck für das Hohepriesteramt findet.

742 In 1 Kön 4,4 kann Abjatar insofern den Titel Priester weiterhin tragen, da zumindest am Anfang der Regierungszeit Salomos auch Abiatar Priester war.

743 Vielleicht ist auch die Einführung Benajas in 1 Kön 1,10 eine Glosse.



#### 4.1.4. Fazit: Die Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 und die Darstellung Davids und Salomo in 1 Kön 1–2

1 Kön 1–2 schildern die Ereignisse rund um den Herrscherwechsel von David zu Salomo.<sup>744</sup> Während 2 Sam 7,12 das Faktum verheißt, dass die Grundkoordinaten für 1 Kön 1–2 angibt (Tod Davids: 1 Kön 2,10; Etablierung Salomos: 1 Kön 2,[12b.] 46b), ist die Erzählung in 1 Kön 1–2 eine dramatische Darstellung der krisenhaften Thronnachfolge, die ein bestimmtes Davidbild und ein bestimmtes Salomobild zeichnet. Innerhalb dieser Erzählung finden sich die Rückverweise ausnahmslos erst nach dem Tod Davids. Mit anderen Worten: Das Rückverweissystem setzt erst mit dem Tod Davids in 1 Kön 2,10 ein. 1 Kön 2,10 und V. 46b sind ein geteilter Rückverweis auf 2 Sam 7,12b, der die Adonija-, Abjatar-, Joab- und Schimi-Episode rahmt. Darüber hinaus übernimmt V. 10 in Verbindung mit 1 Kön 2,11–12 eine Brückenfunktion für den Erzählsammenhang 1 Kön 1–2. Durch 1 Kön 2,10.12a wird die offene Frage aus 1 Kön 1 beantwortet, wer nach David auf dem Thron sitzen wird. Der Hauptspannungsbogen dieses Kapitels kommt auf diese Weise zu einem Ende. Zugleich stellt sich mit 1 Kön 2,12b im Verhältnis zu 1 Kön 2,46b die Frage, ob sich Salomo als eingesetzter König auch

744 In der Forschungsliteratur finden sich häufig Thesen, die besagen, dass die Rückverweise innerhalb von 1 Kön 1–2 auf 2 Sam 7,11b1–6 dazu dienen »nachzuweisen, dass die davidische Dynastie eine dem göttlichen Willen entsprechende Institution ist« (T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 26 – in Bezug auf 1 Kön 1,36–37.47–48; 2,4b.33b.45) oder dass sie dazu dienen sollen, »das Königtum Salomos zu legitimieren« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 38), bzw. die einzelnen Verse die Funktion haben »an die Natanverheißung zu erinnern« (S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 88). M. Avioz kommt in seiner synchron ausgerichteten Arbeit zu dem recht allgemeinen Ergebnis, dass die von ihm erhobenen Rückverweise vom Autor eingesetzt wurden, »in order to highlight the fulfillment of the divine promise to David of a son-heir to his throne as well as to secure the kingdom's establishment and stability.« (M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 72). Diese Funktionsbeschreibung der Rückverweise geht meist mit ihrer literarhistorischen Einordnung als sekundärer Nachtrag einher. So beurteilt etwa S. Seiler 1 Kön 2,33 vor allem deswegen als sekundär, weil seiner Meinung nach der Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16, »aus dem unmittelbaren Zusammenhang heraus[fällt]« (S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, 69). T. Veijola sieht ausgehend von seinem diachronen Modell die Rückverweise in einer entschuldigenden bzw. rechtfertigenden Funktion in Beziehung zu den Taten Salomos: »Zugleich werden die fragwürdigen Massnahmen Salomos dadurch in ein positives Licht gerückt, dass sie als notwendig für die Sicherung der göttlich legitimierten Daviddynastie hingestellt werden. Als ganzer Mann soll Salomo sich erweisen, damit Jahwe seine Dynastieverheissung erfüllen kann (V. 2b.4aαb). Weil Jahwe Salomo seiner Zusage gemäß auf den Thron Davids gesetzt hat, soll der ohne göttliche Befugnis kandidierende Adonia sterben (V. 24) und müssen Joab und Shimi sein Schicksal teilen, damit die Folgen ihrer boshaften Taten die Zukunft der gottgewollten Dynastie nicht etwa belasten, sondern Salomo gesegnet und der Thron Davids vor Jahwe befestigt sei für immer.« (T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 25; vgl. auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 38; M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 74). Die Begründung für die einzelnen Tötungen wird vorher jeweils klar dargelegt und sie sind legitimiert.

durchsetzen können wird (vgl. das Testament Davids). Grundlage dafür ist zum einen das Geschick der Verschwörungsgruppe um Adonija (1 Kön 1,7), sowie die in 1 Kön 1,50–53 offene gebliebene Frage, ob sich Adonija als Thronaspirant gegenüber Salomo loyal verhalten wird. Zudem gibt das Testament Davids dem neuen König in 1 Kön 2,5–9 einen Handlungsauftrag, an dem sich zeigen wird, ob Salomo durchsetzungsfähig ist (1 Kön 2,2b).

In diesem Zusammenhang sind die Rückverweise auf zwei verschiedenen Erzählebenen angesiedelt: (1.) Der Erzähler rahmt mit der Todesnotiz (1 Kön 2,10) und der Feststellung, dass das Königtum nun fest in Salomos Hand ist (1 Kön 2,46b), das Handeln des neuen Königs, das zur Machtkonsolidierung führt. Dieser geteilte Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 lässt sich als Erfüllungsnotiz lesen; 1 Kön 2,10.46b erzeugen ein positives Salomo-Bild: Er ist der Verheißungsträger. (2.) Innerhalb des Rahmens von V. 10–12b.46b verweist Salomo dreifach – jeweils verbunden mit einem Todesurteil – auf 2 Sam 7,11b–16. Das erste Zitat stellt eine Interpretation von 2 Sam 7,11b dar: Die Verheißung wird auf Salomo übertragen und als in seiner Person verwirklicht dargestellt. Mit V. 33b.45 spitzt Salomo die Verheißung nicht interpretativ auf sich selbst zu. Vielmehr äußert sich darin der Wunsch, dass Salomos Handeln gemäß dem Maßstab aus V. 2b mit dem Gotteswillen korreliert. Als Grundlage für die Verweise auf 2 Sam 7,11b–16 in den Worten Salomos wird in V. 4b, in den Worten Davids, eine Ausdeutung und Entfaltung von 2 Sam 7,16 gegeben: (1.) Das mehrdeutige עַד עוֹלָם aus 2 Sam 7,16b wird dahingehend verdeutlicht, dass es David niemals an einem Thronnachfolger fehlen werde.<sup>745</sup> (2.) Der Herrschaftsbereich wird durch die Bezeichnung des Throns als כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל explizit definiert. (3.) Bereits in Davids einführenden Worten (V. 2b) wird deutlich, dass die Erfüllung der Verheißung unter einer Bedingung steht.

Gemäß dem Erzählverlauf lassen sich die Rückverweise folgendermaßen lesen: In 1 Kön 2,2b nennt David die Bedingung für den Fortbestand der Dynastie im Falle Salomos und darüber hinaus: die Notwendigkeit der (kämpferischen) Durchsetzungskraft, die in V. 3 durch die Forderung der Einhaltung der Gebote Gottes begrenzt wird. Wenn Salomo sich machtpolitisch als fähig erweist (1 Kön 2,2b) und die Gebote Gottes hält (V. 3a), wird er bei all seinen Taten Erfolg haben (V. 3b). Gott wird die Zusage der Unaufhörlichkeit der Dynastie auf dem Thron Israels verwirklichen (V. 4b) – wenn die Gebote Gottes eingehalten werden (V. 4aβ). Im Gotteswort selbst ist die Einhaltung der Gebotes Gottes auf der Textebene des vorliegenden MT die Bedingung für den ununterbrochenen Fortbestand der Dynastie auf dem Thron Israels. Innerhalb der Mahnung Davids in V. 2b–3 jedoch ist der Garant für den Erfolg Salomos neben der Einhaltung der Gebotes Gottes (V. 3a) vor allem Salomos Durchsetzungskraft (V. 2b). Die For-

745 Vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 204.

derungen Davids in V. 2b–3a schließen sich additiv aneinander. Die Eigenbedeutung der Forderungen in V. 2b wird durch die Anfügungen der Forderungen gegenüber den Geboten Gottes nicht aufgehoben. Vielmehr geben die beiden Forderungen in V. 2b das Motto bzw. den Horizont für die Erzählungen in V. 13–45 an, sowie damit bereits der Horizont der testamentarischen Forderungen Davids in Bezug auf Joab, die Söhne Barsillais und Schimi angegeben ist (V. 5–9). 1 Kön 2,4a**b** stellt keinen direkten Rückverweis dar, sondern kann als Interpretation der Verheißung von 2 Sam 7,16 angesehen werden. Der Umstand, dass es sich bei 1 Kön 2,4 um das Zitat eines Gotteswortes handelt, ermöglicht nur bedingt, den direkten Bezug zu 2 Sam 7,11b–16 herzustellen – auch wenn 1 Kön 2,4b die Zusagen aus 2 Sam 7,11.16 »entfaltet«.<sup>746</sup>

Gerade David, den der Erzähler in 1 Kön 1,1–4 als »schwach« darstellt, fordert in 1 Kön 2,2b seinen Thronnachfolger auf »stark« (קַיִן) zu sein, damit sich das zitierte Gotteswort (V. 4) erfüllen möge. Die in 1 Kön 1 erzählte Krise beruht hauptsächlich darauf auf, dass David durch das Ausbleiben einer klaren Festlegung auf Salomo als Nachfolger und durch seine Krankheit ein Machtvakuum entstehen lässt. Diese Krisensituation wird durch die klaren Worte und das Handeln Davids, in dem er sich als mächtig und stark erweist, behoben. Die Lehre aus 1 Kön 1 fließt in Davids Testament ein und wird an der testamentarischen Verfügung über Joab exemplarisch dargestellt. Die Beziehung Davids zu Joab ist einerseits von gegenseitigem Nutzen, aber auch von Davids Schwäche gegenüber Joab geprägt (2 Sam 3,39). Anders verhält es sich bei der Schimi-Episode. Hier wird der Tod des Gegenspielers gefordert, obwohl die Ausgangsgeschichte von Nachsicht geprägt ist (2 Sam 19,23f.). Diese nimmt David in seinem Testament jedoch zurück, wodurch sich ein sehr ambivalentes Davidbild ergibt.

Die Durchsetzungskraft Salomos bzw. seine Macht wird in den vier zwischen 1 Kön 2,12b und V. 46b erzählten Episoden dargestellt. In drei Fällen verweist Salomo dabei in seinen eigenen Worten auf die Natanverheißung. Die vier Episoden sind unterschiedlich zu beurteilen. V. 13–34 erzählen nacheinander vom Schicksal der Hauptverschwörer (1 Kön 1,7), während in V. 36–46a vom Ende Schimis berichtet wird. Im Falle der drei Todesurteile (Adonija, Joab, Schimi) hat auffälliger Weise jeweils Salomo das letzte Wort, in dem er zudem stets einen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 einbringt (vgl. V. 24.33.45). Im Falle von V. 24a**b** bezieht er die Dynastieverheißung von 2 Sam 7,11b auf seine eigene Person bzw. auf die aus ihm hervorgehende Linie. Gegenüber dem Thronaspiranten Adonija, verwendet Salomo 2 Sam 7,11b in auf ihn bezogener Form, um zu verdeutlichen, dass er König (V. 24a**a**) und der Träger der Verheißung ist.

Bereits V. 2b–4 lesen sich trotz der Verheißung wie eine Warnung und eben diese Warnung wiederholt sich strukturell in der Abjatar-Episode. Denn diese

746 Siehe Abschnitt 5.2.

verdeutlicht, dass eine Verheißung auch in eine Verwerfung umgewandelt werden kann (1 Sam 2,27–36; 3,11–14). Salomo wird im Rahmen der Bestrafung Abjatars als Vollstrecker der Verheißung positiv dargestellt (V. 27). Aus dieser Kontrastierung (V. 24 – V. 27) heraus gewinnen die übrigen beiden Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 umso mehr an Gestalt. In 1 Kön 2,33b erklärt Salomo, dass es sich bei der Bestrafung Joabs um keine verwerfliche, sondern eine gerechte Tat handelt (V. 33a), die zum Heil für das Haus Davids beitragen soll. V. 33b ist als ein Segenswunsch gestaltet, der um die Aktualisierung der Verheißung bittet. Gleiches gilt für V. 45, obwohl der Erzähler dem Leser in der Schimi-Episode keine vorgefertigte Beurteilung präsentiert. Die Bestrafung Schimis durch Salomo entspricht dem Wunsch Davids, indem er Schimi in V. 36–46a entsprechend der auferlegten Bedingungen bestraft. Diese sind jedoch fragwürdig und hinterlassen einen schalen Nachgeschmack. Salomo beruft sich in V. 44 interessanterweise auch nur indirekt auf die Worte Davids und er verurteilt Schimi generell wegen seiner Bosheit. In V. 45 erbittet Salomo im Zusammenhang mit der bevorstehenden Tötung Segen für sich und er bittet um das Heil für die Dynastie, indem er die Erfüllung der Verheißung von 2 Sam 7,16b erhofft. In der Bitte Salomos in V. 45 spricht er von sich in dritter Person und der Segenswunsch steht somit auf eine gewisse Weise auf einer Metaebene, die durch den Erzähler in V. 46b aufgenommen wird. In dieser auktorialen Notiz heißt es abschließend, dass sich die Verheißung aus 2 Sam 7,12b durch die Hand Salomos erfüllt hat.

Anhand der Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 lässt sich ein Argumentationsmuster erkennen: Salomo selbst bezieht die Natanverheißung in V. 24aβ auf seine Person. Der gemäß 2 Sam 7,11b–16 zugesicherte Fortbestand der Dynastie wird von ihm im Angesicht seiner Taten an Joab und Schimi erbeten. Dies wird teilweise in 1 Kön 2,46b durch den Erzähler bestätigt. Diese Argumentation steht unter der davidischen Forderung von 1 Kön 2,2b, die als Bedingung für die Unaufhörlichkeit der Dynastie genannt wird. Die Unaufhörlichkeit der Dynastie wird in den Worten Salomos in seinem Handeln an Joab und Schimi grundgelegt und für die Zukunft erbeten.

Die geschilderten Zusammenhänge gehören allesamt zur Grundschrift von 1 Kön 1–2. Für 1 Kön 2,10.24aβ.33b.45.46b ließen sich keine Gründe finden, warum diese Verse sekundär sein sollten. Nur in 1 Kön 2,4 lässt sich eine Überarbeitung durch die Einfügung einer Bedingung im Gotteswort vermuten. Der Bestand der Dynastie wird hierbei abhängig gemacht von der Toratreue der davidischen Nachfolger. Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass hier eine bedingungslose Verheißung mit einer Kondition versehen wird. Bereits die Worte Davids in V. 2b verdeutlichen, dass Gott die Erfüllung der Verheißung nur im Zusammenwirken mit den Verheißungsträgern vollzieht. Dies wird auch in den Handlungen Salomos deutlich, bei deren Beschreibung sich ein grundlegender theologischer Unterschied zu 2 Sam 7,5b–16 feststellen lässt. In der Natanver-

heißung liegt der Handlungsvollzug allein bei Gott. Bei 2 Sam 7,13a handelt es sich um keine Bedingung für den Bestand der Dynastie. 2 Sam 7,15 zeigt nur die Möglichkeit der Verfehlung an, die aber der Verheißung selbst nicht gefährdet. 1 Kön 2,2–4 hingegen – im ursprünglichen Text und mit den sekundären Erweiterungen – zeigen an, dass die individuelle Erfüllung der Verheißung ein gemeinsames Handeln von Verheißendem und Verheißungsträger voraussetzt. 1 Kön 2,2–4 lesen sich dabei als Ausdeutung von 2 Sam 7,14–15 im Sinne der partizipativen Handlung. Die Segenswünsche in 1 Kön 2,33b und V. 45 entsprechen dabei zwar dem Gebet Davids als Antwort auf die Natanverheißung aus 2 Sam 7,25.29, gleichzeitig betonen die Joab-Episode wie auch die Schimi-Episode in Verbindung mit 1 Kön 2,2b, dass der Segen eine Handlung von Gott ist, die aber auch durch das Handeln der menschlichen Seite ermöglicht wird.

1 Kön 1–2 rückt insgesamt die Menschen als Akteure der Geschichte in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Gott wird in 1 Kön 1–2 kein einziges Mal als Handelnder genannt – außer an der sekundären Stelle 1 Kön 1,48 in den Worten Davids sowie in Adonijas *captatio benevolentiae* in 1 Kön 2,15. Der Erzähler erwähnt kein einziges Mal, dass Gott Anteil an den berichteten Geschehnissen hat. Wie die Worte Adonijas (1 Kön 2,15) beispielhaft zeigen, wird vielmehr vorausgesetzt, dass Gott hinter den menschlichen Handlungen steht. Die Betonung der menschlichen Komponente im Geschehen wird hierbei auch auf die Sicht auf die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 gelegt: 2 Sam 7,12b verwirklicht sich dadurch, dass Salomo Adonija, Joab und Schimi tötet. Aus der Perspektive des heutigen Lesers mag dies kein positives Bild darstellen, da Salomo seine Macht durch Morde festigt. Die Rückverweise zeigen aber die theologische Bedeutung der Hinrichtungen auf. Dies ergibt auch ein abschließender Blick auf das David- und Salomobild der beiden Kapitel.

Ist Salomo nun ein tyrannischer, despotischer und willkürlicher König, wie ihn C. Duncker sieht,<sup>747</sup> oder »überwiegt [...] eine (david- und) salomofreundliche Tendenz«<sup>748</sup>, die E. Blum feststellt?

Der Ausgangspunkt für die zusammenfassenden Überlegungen ist im Folgenden ein zweifacher: (1.) Gemäß 1 Kön 2,10.46b erfüllt sich in Salomo 2 Sam 7,12b. Dabei handelt es sich um eine auktoriale Notiz, die unabstreitbar eine positive Deutung des Geschehens darstellt. (2.) Salomo selbst verweist bei seinen Tötungsbefehlen auf die Dynastieverheißung.

W. Oswald schreibt über 1 Kön 1: »Die Erzählung in 1Kön 1 entfaltet [...] das Bild eines völlig desolaten Hofes.«<sup>749</sup> Allerdings stimmt dies nur für V. 1–27, die von der Krise zwischen Adonija und David handeln. Während in V. 1–27 ein

747 Vgl. C. DUNCKER, Der andere Salomo, 184.

748 E. BLUM, Ein Anfang der Geschichtsschreibung?, 23.

749 W. OSWALD, Nathan der Prophet, 164.

erstarkender Adonija einem geschwächten David gegenübergestellt wird, entfaltet sich ab V. 28 Davids Macht von Neuem, während Adonija zum Ohnmächtigen wird. Die Grundkonstante der Darstellung Davids in 1 Kön 1 bildet somit seine Funktion als König sowie die damit verbundene Macht, die von Adonija in Frage gestellt wird (vgl. V. 5). Natan und Batseba, Benaja und Zadok, die Helden und Diener, Jonatan und das Volk sowie schlussendlich auch die Festgemeinde am Ein Rogel und Adonija anerkennen Davids Herrschaft. Dieser Vollmacht steht in V. 1–27 die Schwachheit Davids gegenüber. V. 1–4 entwirft das Bild eines kranken und sterbenden Königs, dessen Gesundheitszustand von einem Thronanwärter ausgenutzt wird (vgl. V. 5–10). Die Krise wird in 1 Kön 1 nicht durch Davids Krankheitszustand ausgelöst, sondern durch zwei Versäumnisse: (1.) David hat seine Beziehung zu Adonija und damit dessen Charakter durch Nachlässigkeit fehlgeleitet (V. 6). (2.) David hat es versäumt, seine Nachfolge zur rechten Zeit offiziell zu regeln (vgl. V. 5 in Beziehung zu V. 11–12 und nachfolgend). So entsteht ein Machtvakuum im Königreich, das nicht durch Böswilligkeit, sondern Nachlässigkeit zustande kommt. Dieses Machtvakuum wird durch David erst behoben, als er durch die äußeren Umstände zu den notwendigen Handlungen genötigt ist. 1 Kön 1 stellt David vor allem als eine Machtfigur dar, die von der Passivität zu jenen Schritten gebracht wird, die er als Autorität eigentlich aus eigener Initiative heraus vollziehen müsste.<sup>750</sup> Wenn man bewusst sagen kann, dass V. 6 nicht *ad maiorem gloriam Davidis* geschrieben ist, muss man im Angesicht des ganzen Kapitels jedoch sagen, dass sich der belehrige David zeigt, der trotz Fehler zum Vorbild wird. Erst in der Not, die sich aus V. 5–10 ergibt, und auf Drängen von Natan und Batseba handelt er gemäß seiner Macht und Verantwortung. In diesem Sinne ist 1 Kön 1 ein politisches Lehrstück. V. 47–48 tragen zusätzlich den theologischen Horizont ein. Dass David am Ende die Macht gegenüber Adonija behält und sie an Salomo weitergibt, wird durch Davids Worte in V. 48 als Handeln Gottes gepriesen. 1 Kön 1 ist aber vor allem ein Lehrstück über das menschliche Handeln, über verpasste Chancen und fehlgeleitete Entscheidungen. Dies wird vor allem in der sogenannten Palastintrige deutlich – durch Natan und Batseba wird David bewusst, dass und wie er handeln muss. David wird nicht aus sich heraus zum Handelnden, sondern wird zum Handelnden gemacht. Der testamentarischen Forderung nach der Demonstration von Entschiedenheit und Stärke, die David in 1 Kön 2,2b an Salomo ergehen lässt, entspricht der alte König selbst erst ab 1 Kön 1,30. Dies zeigt sich auch an einem scheinbar kleinen Detail: Adonijas Aufstand basiert nach 1 Kön 1,7 auch auf der Macht Joabs – einer Figur in den David-Erzählungen gegenüber der David ebenso nicht konsequent gehandelt hat. In 2 Sam 3,29.39 hat David gegenüber Joab Schwäche gezeigt – diese Schwäche korrigiert David in seinem

750 Vgl. W. OSWALD, Nathan der Prophet, 177.

Testament in 1 Kön 2,5f. Dieser Wandel ist Ausdruck der in 1 Kön 2,2b ausgedrückten Lehre an Salomo, dass ein König sich durchsetzen muss, um seine Macht zu erhalten.<sup>751</sup>

Erst das klare Handeln, das bestimmte Auftreten Davids ab 1 Kön 1,28 verändert die Gesamtlage. Die Lehre daraus ist, dass der »gottgewollte« Bestand der Dynastie vom konsequenten Handeln des Königs abhängt. Diese Entschiedenheit im Tun wird durch die Redaktion mit der Toratreue verbunden. Sie normiert das Handeln und garantiert somit den Erfolg des Königs.<sup>752</sup> Davids Testament lässt den Leser die Maßgaben Davids aber auch hinterfragen: Während die Anklage Joabs im Testament gerechtfertigt ist, widerruft David im Falle Schimis seine Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit bzw. Belohnung, die David auch im Falle der Söhne Barsillais einfordert, spielt im Falle Schimis keine Rolle. Hier wandelt sich konsequentes Handeln zu Rache. Obwohl Schimi in 1 Kön 1,8 zu den loyalen Unterstützern Salomos gehört und David ihm geschworen hat, ihn aufgrund seines Fluches nicht zu töten, fordert dieser nun Schimis Tod. Angesichts der Tatsache, dass dies Davids letzte Worte überhaupt sind, endet das Leben David sehr ambivalent. David lehrt Salomo mit seinem Testament richtiges machtpolitisches Handeln und tritt auf der Endtextebene als Mahner zur Befolgung der Gesetze Gottes auf – und zugleich ist seine letzte Handlung eine von Rache getriebene Aufforderung an Salomo Schimi zu töten.

Auf der Grundlage dieses David-Bildes wird das Salomo-Bild entwickelt – das Testament Davids benennt die Maßstäbe zur Beurteilung Salomos als König. In dieser Perspektive ist vor allem Salomos Umgang mit Schimi von Bedeutung, da sich an der Forderung Davids betreffs Schimi ein ambivalentes Königsbild anzeigt. Ist das Salomo-Bild ebenso ambivalent? Welches Salomo-Bild wird erzeugt und wie hängen die Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 damit zusammen?

Salomo ist ab 1 Kön 1,10 als eigentlicher Thronnachfolger in der Erzählung präsent, erscheint aber bis V. 50 nur in einer passiven Rolle als Nutznießer von Davids Schwur (V. 30). Damit tritt Salomo auch in deutlichen Gegensatz zu Adonija: Salomo drängt nicht zur Herrschaft, sondern wird an die Macht gebracht. Er stattet sich mit keiner »Kriegsmacht« aus, sondern legt den Weg zur Salbung auf einem Esel zurück. Er ist von David zum Nachfolger auserkoren (V. 30) und wird vom Volk als neuer König gefeiert (V. 40). Die erste Macht-

751 Dass David im Testament keine Konsequenz aus dem Handeln Adonijas zieht, muss den Leser nicht verwundern, da das Urteil über Adonija gemäß 1 Kön 1,50–53 durch Salomo gesprochen ist. Dass Abjatar aufgrund 1 Kön 1 ebenso nicht im Testament David behandelt wird, ergibt sich aus den Worten Salomos in 1 Kön 2,26f.

752 Als Beurteilungsmaßstab für Salomos Vorgehen in V. 13–46a verwendet die Grundschrift das konsequente Auftreten gegenüber den Kontrahenten (1 Kön 2,2b). Die Redaktion gibt als Beurteilungsmaßstab, das konsequente Auftreten *und* das Handeln gemäß der Gesetze Gottes (1 Kön 2b–3) an.

handlung Salomos (V. 50–53) ist ein Barmherzigkeitserweis, der die Gefahr, die von Adonija für Salomo ausgeht (V. 21), konterkariert.

Die Umsetzung des Testaments bildet im Folgenden den Maßstab, an dem Salomo gemessen wird. Ist Salomo ein konsequent handelnder König, der sich durchsetzt und damit die Dynastie bewahrt? Wie verfährt er mit Davids spezifischen Forderungen aus V. 5–9?

In 1 Kön 2,7 fordert David, dass Salomo gegenüber den Söhnen Barsillais Barmherzigkeit walten lassen solle. Als Vergeltung für die Taten ihres Vaters (vgl. 2 Sam 17,27–29; 19,32–40) aktualisiert David den Segen über Barsillai (vgl. 2 Sam 19,40) mit Blick auf dessen Söhne.<sup>753</sup> Interessant an dieser testamentarischen Verfügung ist vor allem, dass ihre Ausführung in der Erzählung nicht berichtet wird:

»If this text was written in favor of the king, then it seems the scribe commissioned to produce this document missed a perfect opportunity to highlight the exemplary character of this newly established king! It is better to regard this omission as evidence of subversive scribal activity. Another possible function of the account of Barzillai's loyalty in V. 7 is that it provides ›structural contrast‹ to the *disloyalty* of both, Joab and Shimei. If so, then the inclusion of this episode functions as yet another propagandistic tool to intensify the evils of Joab and Shimei, making their elimination even more justifiable. Such an interpretation *might* suggest that Solomon's failure to carry through on ›David's‹ instruction regarding the sons of Barzillai is inconsequential. On the other hand it could be a testimony to the incredible dexterity of our subversive scribe, able to use the very same item to support and subvert the king simultaneously.«<sup>754</sup>

E. Seibert hat damit eine mögliche Funktion von V. 7 im Kontext von V. 5–9 adäquat herausgearbeitet. Allerdings lässt sich nicht endgültig entscheiden, welche Bewertung mit den ausbleibenden Wohltaten für die Söhne Barsillais verbunden wird. Die Leerstelle, die dadurch auch im Salomobild entsteht, kann vom Leser frei gefüllt werden. Entweder setzt der Leser voraus, dass Salomo den Söhnen Barsillais die geforderte Barmherzigkeit erwiesen hat, so wie er das Testament auch in Bezug auf Joab und Schimi befolgt. Oder man versteht die fehlende narrative Einholung als bewusste Missachtung des Testaments: Salomo befolgt nur die Bestrafung nicht die Barmherzigkeit.<sup>755</sup> V. 7 stellt somit in Bezug auf Salomo eine offene Frage dar.

753 Das Motiv der Versorgung vom Tisch des Königs entspricht einer gesicherten Pension (vgl. 2 Sam 9,7; 1 Kön 18,19). Wie in Bezug auf Joab ist es hier interessant, dass die geforderten Taten nicht mit Verweis auf Gesetze oder Gebote, sondern mit Blick auf Loyalität bzw. Illoyalität gefordert werden (vgl. auch Schimi); vgl. C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 165.

754 E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 136.

755 Eine andere Leseart schlägt I. Provan vor: »Is it possible that the passage has been structured precisely so as to present Solomon with an ideal (peaceful community), and to suggest to him what kind of people from David's past – on both sides of that past – have to be removed if this ideal is to be attained (i. e. those likely to disrupt peaceful community)?« (I. PROVAN,



Das Bild Salomos wird vor allem in V. 13–46a entworfen. In diesen Versen tritt Salomo als Handlungsträger in Erscheinung. Zunächst gilt es festzuhalten, dass Salomo bei seinen Todesurteilen, jeweils als Reagierender dargestellt wird. Adonijas Auftreten, und seine Bitte um die Heirat mit Abischag lösen die Verurteilung der Verschwörungsgruppe um Adonija, Abjatar und Joab aus. Joab wird hingerichtet, nachdem er durch seine Flucht zum Altar die eigene Schuld implizit angezeigt hat. Schimi wird zunächst nicht zum Tode verurteilt. Erst nachdem er eine Auflage Salomos überschreitet, reagiert der König mit dem angedrohten Todesurteil. Im Falle Adonijas handelt Salomo als selbstbewusster König, der der Bitte seiner Mutter nicht entspricht und Adonijas Bitte als erneuten Versuch einer Thronrevolte auslegt. Salomo macht deutlich, dass Adonijas Worte der Grund für seinen Tod sind (V. 23).

Innerhalb von V. 24 dient der Rückverweis auf 2 Sam 7,11b als Begründung für das Todesurteil: Salomo gründet seine Königswürde auf der Macht Gottes und dessen Verheißung. Dieser widerspricht Adonija mit seinem Verhalten. Adonija ficht somit nach Salomos Darstellung nicht nur die Macht des Königs an, sondern widersetzt sich auch der göttlichen Verheißung. V. 24 und somit der Rückverweis auf 2 Sam 7,11b dient somit der Rechtfertigung des Todesurteils.<sup>756</sup> Innerhalb von 1 Kön 1–2 stellt dieser Vers Salomos endgültige Beanspruchung des Throns gegenüber Adonija dar. V. 24 kann nicht als Anmaßung Salomos gelesen werden, sondern gibt aus der Perspektive der Figur Salomos die Geschehnisse wieder und berechtigen ihn zu dem Todesurteil gemäß 1 Kön 1,50–53.<sup>757</sup>

Im Fall Joabs ergibt sich weder aus Davids testamentarischer Verfügung noch aus deren Umsetzung durch Salomo ein zu verurteilender Tatbestand. Sowohl hier als auch im Falle Adonijas zeigt sich ein deutlicher Tun-Ergehen-Zusammenhang, der im Endeffekt auch V. 33b, den Segenswunsch für die Davidsdynastie, motiviert. Nach eigener Auskunft (V. 33) stellt Salomo mit seinem

---

Why Barzillai of Gilead?, 115); vgl. 1 Kön 4 und 1 Kön 5,7 → 2 Kön 25,29. Interessant ist auch, dass die Geschichten Schimis und Barsillais (sowie auch Joabs) eng miteinander verbunden sind. David begegnet bei seiner Rückkehr nach Jerusalem in 2 Sam 19 nacheinander Schimi, Merib-Baal und Barsillai. Im Rahmen der Schimi-Episode tritt Abischai, der Bruder Joabs, auf. Dessen Aussage zur Notwendigkeit der Tötung Schimis entgegnet David »Was ist (zwischen) mir und euch, Söhne der Zeruja, dass ihr mir heute Widersacher seid?« (2 Sam 19,23).

756 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 38.

757 E. Blum führt zu V. 13–25 passend aus: »Breit belegen lässt sich jedenfalls – gerade in der Davidgeschichte – die Brisanz von Adonias Werbung um die schöne Abischag von Sunem, die David zuletzt umsorgt hatte (1 Kön 2,13f.). Danach zu urteilen, mußte für alle Beteiligten (und die Leser) außer Frage stehen, daß mit einem solchen Begehren notwendig familiäre und politische Statusfragen ersten Ranges berührt waren – unabhängig von den tatsächlichen »subjektiven« Absichten Adonias.« (E. BLUM, Ein Anfang der Geschichtsschreibung? 26).

Handeln die von Gott gewollte Gerechtigkeit wieder her. Aus der Bestrafung Joabs Taten soll Heil für die Dynastie entstehen. Salomo sieht damit das Todesurteil gegen Joab als gerecht und gottgewollt und erhofft durch dessen Vollstreckung, das Wohlwollen Gottes zu erlangen. Da der Wunsch aus V. 33b den Erhalt der Dynastie miteinschließt, lässt sich diese Darstellung nur als positive Inszenierung Salomos verstehen. Denn darin drückt sich das Bewusstsein aus, dass der Bestand der Dynastie nicht alleine auf dem menschlichen Handeln beruht, sondern von der Reaktion Gottes auf das menschliche Handeln abhängt. Eine analoge Dynamik lässt sich auch für V. 45 feststellen. Indem Salomo Schimi nicht einfach aus dem Weg räumt, trägt das Herrscherbild keine despotischen Züge. Darüber hinaus setzt sich Schimi über ein königliches Gebot hinweg und zieht so die Todesstrafe durch eigenes Verschulden auf sich.<sup>758</sup> Interessant ist nun, dass sich das Todesurteil trotz des Verweises auf Schimis Bosheit (vgl. V. 8–9) nicht aus Davids Testament, sondern aus der Übertretung des königlichen Befehls ergibt (V. 43). Die Übertretung des Gebotes des Königs wird in V. 44 auf das generell böse Handeln Schimis zurückgeführt. Abermals wird im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs von Salomo erbeten, dass aus seinem als gut befundenen Tun ein entsprechendes Ergehen für die Dynastie folgen möge (vgl. V. 45).

V. 24aβ.33b.45 tragen meiner Ansicht nach zum positiven Bild Salomos bei. In Übereinstimmung mit der Darstellung von 1 Kön 1 sichert V. 24aβ die Verheißung und spitzt sie auf Salomo zu. In V. 33b und V. 45 liegt jeweils der Wunsch vor, dass das als gut eingestufte Handeln Salomos zum Wohl der Dynastie führe. Diese positiven Züge in der Darstellung des neuen Herrschers werden durch die Rückverweise auf 2 Sam 7,12 in den Erzählerkommentaren von V. 10–12.46b gestützt. Auch die sekundär eingefügte Forderung nach Gesetzesgehorsam trägt keinen negativen Aspekt in das Salomo-Bild ein, da Salomo in V. 13–45 kein Gesetz übertritt.<sup>759</sup>

758 Aber der Text berichtet auch davon, dass Schimi trotz des drohenden Todes loyal nach Jerusalem zurückkehrt und somit trotz seiner Gebotsüberschreitung sich als loyal erweist. Hier bricht beim Leser – zumindest beim modernen Leser – die Barmherzigkeitsfrage auf: Ist die Rückkehr nach Jerusalem nicht Anzeichen genug für Schimis unverbrüchliche Loyalität? Allerdings scheint mir dies eine zu moderne Frage. Die Grundgegebenheiten der Geschichte sprechen für das Todesurteil. Es muss bedacht werden, dass das Todesurteil bereits durch David verkündet ist (V. 9), dass Schimi selbst ein unter Todesstrafe stehendes Verbot übertritt (V. 40) und allein deswegen der Tod gerechtfertigt ist.

759 Dem genauen Verhältnis von 2 Sam 7,11b–16 zu den Rückverweisen aus 1 Kön 1–11 wird im Schlusskapitel nachgegangen. Vorläufig kann festgehalten werden: Da 2 Sam 7,1–17 im vorherigen Kapitel als einheitlich bestimmt wurde, ist 1 Kön 1–2 zeitlich nach dem Text der Natanverheißung anzusetzen – gerade angesichts der interpretierenden Zitation in 1 Kön 2,24aβ sowie der Zuspitzung der Dynastieverheißung in 1 Kön 2,4b. Dies bedeutet: (1.) Thesen von einer TFG, die nur 2 Sam 9–1 Kön 2 umfasste, sind zurückzuweisen. (2.) Vermutungen, wonach 1 Kön 1–2 nur mit einer Vorstufe von 2 Sam 7 in Verbindung

## 4.2. 1 Kön 5,15–26

Innerhalb des Textzusammenhangs von 1 Kön 5,15–26<sup>760</sup> findet sich in V. 17–19 ein deutlicher Rückverweis auf 2 Sam 7,5b–16. In V. 19 rekurriert Salomo – durch *אמר* eingeleitet (vgl. 1 Kön 2,4,24; 8,15.20.25; 9,5) – auf ein Gotteswort, dessen zweiter Teil ein Zitat aus 2 Sam 7,13a darstellt:<sup>761</sup>

2 Sam 7,13a	לשמִי	בית	יבנה	הוא
1 Kön 5,19by	לשמִי	הבית	יבנה	הוא

Die explizite Einleitung als Zitat und der übereinstimmende Wortlaut verweisen eindeutig auf 2 Sam 7,13a als Referenzvers.<sup>762</sup> Der erste Teil des zitierten Gotteswortes stellt jedoch keine Wiedergabe aus 2 Sam 7,11b–16 dar: *בניך אשר אתך תחתיך על כסאך*. Mit dem ersten Wort (*בניך*) liegt vielmehr eine vereindeutigende Interpretation von 2 Sam 7,12a vor (*את זרעך אחריך אשר יצא ממעריך*), indem sich nun die Verheißung explizit auf einen Sohn bezieht (vgl. 1 Chr 17,11; vgl. auch 1 Kön 2,24).<sup>763</sup> Dieser fungiert in dem Gotteswort sowohl als Subjekt als auch als Ak-

stehen, sind zurückzuweisen (Vgl. T.N. METTINGER, *King and Messiah*, 31). (3.) 1 Kön 2,4 mit dem Verweis auf ein Gotteswort eröffnet den Rahmen zu 1 Kön 11.

760 1 Kön 5,15–32 ist ein erzählerischer Zusammenhang. Strukturell markiert 1 Kön 5,15–26 den Beginn der Bautätigkeiten Salomos am Tempel und am Palast, die mit dem Tempelweihegebet in 1 Kön 8 abgeschlossen werden. Mit dem in 1 Kön 4,1–5,14 vorliegenden Konglomerat verschiedener Notizen über Salomo ist der Text in 1 Kön 5,15–26 nur bedingt verbunden (gegen J. WALSH, *1 Kings*, 93f.). 1 Kön 5,1 berichtet davon, dass Salomo alle ihm unterstehenden Königreiche – vom Euphrat bis zur Grenze Ägyptens – Tribut zahlte. Gemäß V. 14 kommen die Könige der Welt zu Salomo wegen seiner Weisheit. Der in 1 Kön 5,15–26 genannte Hiram bezahlt aber weder Tribut, noch bietet er Salomo seine Dienste kostenlos an. Ebenso wenig schickt er seine Diener, um sich von der Weisheit Salomo berichten zu lassen. Mit den Verhandlungen zwischen Hiram und Salomo beginnt die Vorbereitung des Tempelbaus (V. 27–32), von dessen Beginn in 1 Kön 6,1 berichtet wird.

761 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 34; M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 82; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 230.

762 2 Sam 7,13a und 1 Kön 5,19by stimmen vom Wortlaut her außer in Bezug auf die Determination des Akkusativobjekts vollkommen überein. Dieser kleine Unterschied ist meiner Ansicht nach aber wichtig. In 2 Sam 7,13a wird durch die fehlende Determination auf eine Beschränkung des Kultes auf einen Ort verzichtet (vgl. Dtn 12,11); vgl. R. THELLE, *Approaches to the »Chosen Place«*, 85. Es drängt sich der Verdacht auf, dass sich in der Determination bereits das theologische Programm der Kultzentralisation andeutet (vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 86). Es muss auch beachtet werden, dass Salomo in V. 19 selbst jedoch formuliert, dass er beabsichtigt »ein Haus für den Namen des Herrn« zu bauen. Der Umstand, dass Salomo in V. 19 beabsichtigt, »ein Haus« zu bauen, muss demgegenüber nicht allzu stark ins Gewicht fallen, wenn man V. 19 als eine Bauabsicht und theologische Vorschau (V. 19by) ansieht, dass dieses eine Gotteshaus der alleinige Tempel sein wird.

763 »Der Wortlaut [in 1 Kön 5,19 – TMS] setzt die individuell-salomonische Interpretation von *זרע* voraus, wie sie für die Grundschrift in II Sam 7 kennzeichnend ist.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 34). Meiner Ansicht nach handelt es sich bei 2 Sam 7,13 jedoch

kusativobjekt. Der eingeschobene Relativsatz identifiziert den Sohn Davids mit denjenigen, den Gott auf den Thron als direkten Nachfolger des Königs gesetzt hat. Der Autor verwendet hierfür die in MT einmalige Formel על + תחת + נתן. Die Intention hinter dieser originären Wendung besteht in der Interpretation von 1 Kön 1–2 als göttliches Handeln (1 Kön 1,30,35; vgl. 1 Kön 2,12). Die bisherigen Textbeobachtungen geben Grund zur Annahme, dass der Relativsatz (V. 19b<sub>a</sub>: אֲשֶׁר אֶתָּן תַּחְתֶּיךָ עַל כִּסֵּאךָ) eine Interpretation von 2 Sam 7,12b darstellt. Die Errichtung der Königsherrschaft des Nachfolgers wird hier entsprechend 1 Kön 2,12 als »Sitzen« auf dem Thron Davids formuliert (vgl. 1 Kön 2,24a<sub>α</sub>), womit deutlicher als in 2 Sam 7,12b die Kontinuität zwischen David und Salomo hervorgehoben wird. Das Gotteswort wird somit als interpretierendes Zitat direkt auf Salomo bezogen und zwar in retrospektiver wie vorausblickender Weise: Salomo, der Sohn Davids, ist nach Gottes Willen auf den Thron gelangt und wird auf JHWHs Wunsch hin den einen Tempel bauen. Die Interpretation von 1 Kön 1–2 ist in das Gotteswort hineingewachsen bzw. mit dem Rückverweis auf die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 zusammengewachsen.

Das Gotteswort in 1 Kön 5,19 stellt zusammenhängend betrachtet einen Rückverweis auf 2 Sam 7,12a<sub>β</sub>–13a dar. Dabei zeigt sich, dass die Natanverheißung auf Salomo hin vereindeutigt wird. Wenn man die Worte Salomos in V. 17–19 betrachtet, ist es direkt ersichtlich, dass sie eine Interpretation von 2 Sam 7,5b–16 darstellen (Tempelbau und David in V. 17a; vgl. 2 Sam 7,1–4.5b; Ruhemotiv in V. 17–18; vgl. 2 Sam 7,1b.9b.11a; etc.).<sup>764</sup> Diese Interpretation der Natanverheißung durch Salomo gegenüber Hiram läutet den Beginn der Verheißungserfüllung betreffs des Tempels ein.<sup>765</sup>

---

nicht um eine individuell-salomonische Interpretation. Dementsprechend liegt auch in 1 Kön 5,19 keine solche Tendenz vor, sondern eine Verdeutlichung der Aussage von 2 Sam 7,12a.

764 Vgl. M. AVIÖZ, Nathan's Oracle, 82f.

765 Dieser Auftakt wird jedoch von Chr. Duncker als eine negative Darstellung Salomos gelesen: »Die Intention der Salomo-Hiram-Erzählung zielt nicht auf eine sorgfältige und weise Vorbereitung des Tempelbaus ab. Widersprüchliche Selbstaussagen Salomos zeichnen ihn als einen sich selbst überschätzenden und egoistischen König, der das Wohlergehen seines Volkes nicht im Mindesten berücksichtigt.« (C. DUNCKER, Der andere Salomo, 249). Die nähere Untersuchung von V. 17–19 als Auslegung von 2 Sam 7,5b–16 (siehe Abschnitt 4.2.1.) und die Untersuchung der Funktion des Rückverweises als Teil der Darstellung Salomos in 1 Kön 5,15–26 (siehe Abschnitt 4.2.2.) sowie in Zusammenhang mit V. 27–32 (siehe Abschnitt 4.2.3.) zeigt jedoch deutlich die positive Darstellung Salomos am Beginn der Verwirklichung von 2 Sam 7,13a.

#### 4.2.1. V. 17–19 als Auslegung von 2 Sam 7,5–13a

V. 17 beginnt mit Salomos Absichtserklärung, seinem Gott einen Tempel zu bauen. Dabei beruft er sich auf das Gotteswort aus V. 19.<sup>766</sup> Der Relativsatz im Gotteswort wiederholt und interpretiert den Grund, warum Hiram nach 1 Kön 5,15 seine Diener zu Salomo gesandt hat: Salomo sitzt als Nachfolger Davids auf dem Thron und führt nun dessen Projekte weiter (vgl. V. 17–19). Der Austausch zwischen Salomo und Hiram (V. 20–23) dient der Organisation der Baumaterialien für den Tempelbau. Dieses Projekt wird auf das Wort jenes Gottes zurückgeführt, den der Tyrer Hiram in V. 20 preist. V. 19 bildet zusammen mit V. 17–18 die Antwort, die Salomo in Folge von V. 15 an Hiram sendet. Trotz der engen Verbindung von V. 17–19 zum unmittelbaren Kontext (V. 15–26) wird V. 17–19 häufig als sekundäre Zufügung verstanden. Daher wird im Folgenden (1.) V. 17–19 synchron und diachron betrachtet (siehe Abschnitt 4.2.1.1.), bevor (2.) die Verse als Bestandteil von 1 Kön 5,15–26 ausgelegt werden (siehe Abschnitt 4.2.1.2.).

##### 4.2.1.1. Diachrone Beurteilung und synchrone Analyse von V. 17–19

Bereits I. Benzinger schrieb: »V. 17–19 sind [...] Einschaltungen des Redaktors. Ganz dem deuteronomistischen Gedankenkreis entnommen ist die Begründung der Absicht Salomos.«<sup>767</sup> Allerdings bemerkt er selbst, dass der Grund für die Vereinbarung in V. 20–23 zwischen Hiram und Salomo verloren geht, wenn diese Verse nicht zum Grundbestand gehörten. Deshalb vermutet er den Ausfall eines ursprünglichen Verses: »Statt V. 17–19 wird ursprünglich einfach ein Satz des Inhaltes: ›ich will mir einen Palast und Tempel bauen,‹ dagestanden haben.«<sup>768</sup> 1 Kön 5,15–26 setzen notwendigerweise voraus, dass es eine Bauabsicht gibt.<sup>769</sup>

766 Wie in 1 Sam 30,6; 2Sam 1,18; 21,16 u. ö. ist אָמַר hier im Sinne von »beabsichtigen/vorhaben bzw. sich verpflichten« zu übersetzen; vgl. C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 54.

767 I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 28; vgl. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 41: »Die dtr Schule sagt, warum erst Salomo und nicht bereits David mit den Vorbereitungen zum Tempelbau begonnen hat<sup>17-19</sup>.«; vgl. auch M. O'BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 149; S. WÄLCHLI, Der weise König Salomo, 76.

768 I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 28. Dass I. Benzinger hier annimmt, dass ursprünglich das Baumaterial sowohl für den Tempel als auch für Salomos Palast benötigt wurde, versucht 1 Kön 5,15–25 in Übereinstimmung zu bringen mit dem Faktum, dass in 1 Kön 6–7 der Bericht über den Bau des Tempels und des Palastes steht. Der Umstand, dass 1 Kön 5,15–26 in seiner vorliegenden Form jedoch den Palastbau nicht thematisiert, wird unter Abschnitt 4.2.3.2. weiterverfolgt werden.

769 E. Sand hat versucht 1 Kön 5,15–26 als ein *Dialogue Document* zu lesen. Für diese Verträge ist es konstitutiv, dass in ihrer Einleitung der Grund für die Transaktion aufgeführt wird: »The Introduction in the Dialogue Document thus becomes an integral part of the transaction, which becomes conditional upon the continuance of the factors that caused the transaction

Außerdem erstet Salomo keine x-beliebige Ware, sondern Baumaterial, das für einen Tempel- oder/und Palastbau notwendig ist (vgl. z. B. 1 Kön 6,9.36; 7,2.12 u.ö; siehe auch 1 Kön 6,15.34).

#### 4.2.1.1.1. Diachrone Fragestellung

Für die sekundäre Beurteilung von V. 17–19 werden meistens keine literarkritischen Brüche als Argumente angeführt, sondern ein wahrgenommener dtr Sprachgebrauch: Der Ausdruck יהוה שם, der hier im Zusammenhang mit dem Tempel bzw. der Kultstätte Verwendung findet, wird als Entsprechung zur Theologie von Dtn 12 verstanden. Darüber hinaus führen die enge Verbindung zwischen Dtn 12; 2 Sam 7 und 1 Kön 5,17–19 sowie die Ruhethematik (נוח) viele Ausleger zu der Annahme, dass diese Verse »mit einiger Sicherheit einer dtr Redaktion zuzuschreiben«<sup>770</sup> sind. Eine Beurteilung von Versen als sekundärer Zusatz allein durch den Sprachgebrauch erscheint mir jedoch schwierig.<sup>771</sup> Bei genauer Betrachtung sticht in V. 17–19 die feste Wendung בנה + בית לשם יהוה ins Auge, die außer in 2 Sam 7,13 nur innerhalb von 1 Kön 1–11 (1 Kön 3,2; 8,16.17.19.20.44.48; 9,3) sowie in den Chronikbüchern belegt ist. Die Wendung נוח im Hifil + סבירי findet sich zwar in Dtn 12,10; 25,19; Jos 21,44; 23,1; 2 Sam 7,1; 2 Chr 15,15; 20,30 und die Ruhekonzeption ist ohne Zweifel ein narrativer Faden, der sich von Dtn 12,10 bis zu 1 Kön 5,15 und darauffolgend dem Tempelbau zieht, aber die Verwendung des Ausdrucks in 2 Sam 7,1.11a scheint mir für 1 Kön 5,18 im Zusammenhang mit בנה + בית לשם der primäre Ausgangspunkt zu sein.

Ein literarkritisches Modell, das nicht allein auf dem Argument des dtr Sprachgebrauchs aufbaut, hat P. Kasari vorgelegt. Für ihn lässt sich innerhalb von V. 17–19 in V. 17\* ein Grundbestand des Textes rekonstruieren,<sup>772</sup> der den Ansatzpunkt seiner Literarkritik für 1 Kön 5,15–26 darstellt. Er liest V. 18 als Themenwiederholung von V. 17b unter Zufügung der Ruhe-Thematik: für ihn ergibt sich eine Spannung, da die Ruhe in V. 17b David, jedoch in V. 18 Salomo zugeschrieben wird. Darüber hinaus merkt er an, dass sowohl V. 18 als auch V. 20 mit ועתה beginnen. So kommt P. Kasari zum Schluss, dass in V. 18–19 eine

---

to take place, as detailed in the Introduction.« (E. SAND, Dialogue Documents, 89). Inwieweit der Vergleich von 1 Kön 5,15–25 berechtigt ist, kann hier offenbleiben. Allerdings verweist der Vergleich darauf, dass im vorliegenden Text ohne V. 17–19 ein Grund für die Geschäftsverbindung zwischen Hiram und Salomo fehlen würde.

770 S. WÄLCHLI, Der weise König Salomo, 76.

771 So erkennt zwar auch M. Noth den dtr Charakter von V. 17–19 an, jedoch stellt er fest: »In 15–26 liegt ein glatter Erzählzusammenhang vor, der an keiner Stelle Anlaß gibt zu der Annahme literarischer Uneinheitlichkeit.« (M. NOTH, Könige, 87). Dies führt ihn daher zu der Annahme: »Die Einheitlichkeit des ganzen Abschnittes zwingt dann dazu, ihn geschlossen auf Dtr zurückzuführen.« (M. NOTH, Könige, 88).

772 Für P. Kasari stellt V. 16.17\*.20\*.22–24 den Grundbestand des Textes dar (vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 234).

sekundäre Hinzufügung vorliege. Eine Beurteilung seiner literarkritischen Argumentation ist erst nach der synchronen Auslegung der Botschaft von Salomo an Hiram (V. 17–19) möglich.

#### 4.2.1.1.2. *Synchrone Betrachtung*

Salomo beginnt seine Botschaft an Hiram mit einer direkten Anrede (V. 17: אַתָּה), die unmittelbar der vom Erzähler erwähnten engen Beziehung zwischen Hiram und David entspricht (V. 15).<sup>773</sup> Schon das alleinstehende Personalpronomen in der zweiten Person Singular sowie יָדַע im Perfekt am Beginn verweisen auf Hiram's Wissen um Davids Tempelbauabsicht (vgl. 1 Kön 2,5). V. 17 liest sich somit als Erinnerung an David und auf der Metaebene auch als Gedankenstütze für den Leser an die Ausgangssituation in 2 Sam 7. Neben der Tempelbauabsicht erklärt V17 auch, warum der frühere König den Tempel nicht gebaut hat (Auslegung von 2 Sam 7,5b–11a). Anders als in 2 Sam 7, werden hier die Kriege als Hinderungsgrund für den Bau des Tempels angeführt: »Du weißt selbst, dass mein Vater den Tempel für den Namen JHWHs, seines Gottes, nicht bauen konnte (לֹא יָכֹל), angesichts des Krieges mit dem sie ihn umringten bis Gott sie ihm unter seine Füße gab« (V. 17). Die Aussage ist in dreierlei Hinsicht erklärungsbedürftig: (1.) Was bedeutet לֹא יָכֹל in der Syntax von V. 17? (siehe Abschnitt 4.2.1.1.2.1.) (2.) Unter wessen Füße wurde wer gelegt? (siehe Abschnitt 4.2.1.1.2.2.) (3.) Wie verhält sich die Aussage von V. 17 zu V. 18? (siehe Abschnitt 4.2.1.1.2.3.)

##### 4.2.1.1.2.1. *Was bedeutet לֹא יָכֹל? (V. 17)*

M. Avioz hat darauf hingewiesen, dass der Gebrauch von לֹא יָכֹל in einem zweifachen Sinn verstehbar ist, (1.) als »es war ihm nicht möglich« oder (2.) als »er war nicht autorisiert / es war ihm nicht gestattet«.<sup>774</sup> Gen 43,32; Num 9,6, Dtn 12,17 zeigen, dass die Formulierung durch Infinitiv + ל + יָכֹל + לֹא ein Nicht-Dürfen ausdrücken kann. Mit מִפְּנֵי »angesichts« wird der Hindernisgrund angegeben. Das unmittelbar anschließende מִלְחָמָה ist in Verbindung mit dem folgenden אֲשֶׁר als doppelter Akkusativ zu lesen (vgl. Ps 109,3). Das Subjekt von סָבַב wird nicht

773 Die folgende Syntax ist kompliziert. Dem Verb folgt mit Akkusativmarker der Name Davids – die ersten fünf hebräischen Worte lassen sich folgendermaßen lesen: »Du, du kanntest David, meinen Vater«. Das Verstehen der Syntax verändert sich jedoch mit dem folgenden כִּי: »David my father: is placed proleptic before כִּי, so that the subject of the subordinate clause becomes the object of the main clause« (M.J. MULDER, 1 Kings, 209 mit Verweis auf Ex 32,22; 2 Sam 3,25). Meiner Ansicht nach ist es möglich, das כִּי entweder als emphatische Partikel oder als Konjunktion (»dass«) zu lesen. Die eine Lesart betont das enge Verhältnis zwischen Hiram und David, die zweite Lesart betont spezifisch, dass Hiram von Davids unrealisierten Plänen zum Tempelbau weiß (Auslegung von 2 Sam 7,1–3). V. 17a beinhaltet beide Aussagen.

774 Vgl. M. Avioz, Nathan's Oracle, 84.

benannt, ebenso wie אָח die Bezugsgröße offenlässt.<sup>775</sup> Der Fokus liegt darauf, dass David sich in einem dauernden Kriegszustand befand, bis Gott ihm seine Feinde endgültig unterwarf (vgl. für die Wortwahl Ps 110,1). David konnte und durfte dementsprechend den Tempel nicht bauen, da Gott ihn noch keinen allumfassenden Frieden geschenkt hatte. Gott ist gemäß V. 17b der Aktant des Friedens. So betrachtet sind »Können« und »Dürfen« gleichbedeutend, da der Tempelbau von der Ruhegabe durch Gott abhängt.<sup>776</sup> Nach V. 19b war David nicht als Tempelbauer vorgesehen. Der für den Tempelbau notwendige allgemeine Frieden, trat nach V. 18 erst unter Salomo ein. Allerdings berichtet MT in V. 17, dass David selbst einen Zustand erreicht hatte, in dem alle Feinde, die den König mit Krieg umkreisten, unterworfen waren (vgl. 2 Sam 7,11a).

#### 4.2.1.1.2.2. *Wer wurde unter wessen Füße gelegt? (V. 17)*

Das gemäß V. 17b unterworfenen »Objekt« wird nicht näher definiert (אָח): Im literarischen Kontext bezieht es sich auf diejenigen, die David mit Krieg umkreisten. Nach V. 17b hat Gott in der Vergangenheit diesen Personenkreis unterworfen. Nach dem Ketib des MT ist David der Nutznießer (רָגַל), doch soll diese Notiz gemäß dem Qere (רָגַלִי) auf Salomo bezogen werden. Bei dieser Randnotiz handelt es sich jedoch um eine leicht zu identifizierende Angleichung an V. 18, – zumal die gesamte Texttradition ein ePP der 3. Person Singular voraussetzt.<sup>777</sup> Beachtenswert ist, dass hier Gott derjenige ist, der aktiv die Unterwerfung der Feinde vollzieht (vgl. 2 Sam 7,1b.9b.11a) und Salomo in seinen Worten 2 Sam 7,11a als erfüllt verkündet.

#### 4.2.1.1.2.3. *Wie verhält sich die Aussage in V. 17 zur Aussage in V. 18?*

Liest man V. 19bβ aufgrund von על כסא + תחת (vgl. 1 Kön 1,30.35) als zusammenfassenden Rückverweis auf 1 Kön 1–2, stehen V. 17 und V. 18 in inhaltlicher Übereinstimmung mit 1 Kön 1–2. Diese Kapitel zeigen einen alternden König, der sich bis an sein Totenbett in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern befand. Einige Kontrahenten (Joab und Schimi) unterliegen David erst nach dessen Tod, indem sie von Salomo niedergestreckt werden. In diesem Sinn kann Salomo in 1 Kön 5,18 verkünden, dass Gott ihm nun ringsum Frieden geschenkt hat. Sowohl in V. 17 als auch in V. 18 ist Gott der alleinige Handlungsträger. V. 17 interpretiert die Tötung von Adonija, Joab und Schimi als von Gott gewollte Handlungen (vgl. 1 Kön 2,24.31b–33.44f.). Mit V. 18 bestätigt Salomo 1 Kön 5,5 als Grundvor-

775 Vgl. M. NOTH, Könige, 86.

776 Vgl. die Ruhe-Thematik in 2 Sam 7,1–17; siehe Abschnitt 2.2.1.2.

777 A. SANDA deutet diesen Befund folgendermaßen: »Diese [die Zeit des wirklichen Friedens – TMS] trat zwar schon unter David ein, aber war zu kurz zur Errichtung des Tempels, da ihn die Kriege erst in den letzten Lebensjahren zur Ruhe kommen ließen.« (A. SANDA, Die Bücher der Könige, 102). Diese Auslegung besitzt jedoch keinen Anhalt am Text.



aussetzung für den Tempelbau (vgl. 2 Sam 7,10). V. 18 kann als Parallele zu 2 Sam 7,1b gelesen werden, mit der der Autor offensichtlich einen Vergleich intendiert: Obwohl David bereits ringsum Frieden geschenkt war, wurde sein Ansinnen zum Tempelbau von Gott zurückgewiesen. Salomo hingegen hegt den Plan nicht von sich aus, sondern deutet unter Verweis auf die Verheißung von 2 Sam 7,13a die Friedenszeit als göttlichen Auftrag zur Errichtung des Gotteshauses.<sup>778</sup> Salomo stellt seine Taten als der Heilsgeschichte entsprechend dar und präsentiert sich zugleich als Vollführer des väterlichen Anliegens.<sup>779</sup>

#### 4.2.1.1.3. *Diachrone und synchrone Schlussfolgerung*

V. 17–19 zeigen sich insgesamt als ein Anknüpfen an die Heilsgeschichte: Salomo ist der Nachfolger Davids im Amt des Königs, dessen Pläne er weiterverfolgt. Erst er kann den Frieden, den Gott David geschenkt hat, nutzen und der Ankündigung Gottes entsprechend den Tempel bauen.<sup>780</sup>

Die literarkritische Argumentation von P. Kasari ist damit aber noch nicht widerlegt: Wie erklärt sich das doppelte ועתה (V. 18,20)?<sup>781</sup> Ohne Zweifel markiert V. 20 den »turning point« in der Erzählung bzw. das zur-Sprache-bringen des Anliegens; ועתה in V. 18 ist als einfacher zeitlicher Anschluss an den vorherigen Vers zu lesen: David wurden die Feinde unterworfen und nun hat Gott allumfassende Ruhe verliehen. Der Umstand, dass in V. 17–19 jeder Vers mit einer Betonung beginnt (אתה, V. 17; ועתה, V. 18; והגבי, V. 19), legt eine Periodisierung des

778 Gegen C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 242.

779 Darüber hinaus ist V. 18 insgesamt ein intertextuell interessanter Vers in Bezug auf 1 Kön 1–11. Die Aussage über den Frieden wird in V. 18b expliziert durch das Nicht-Vorhandensein von Widersachern (שטן) und bösem Geschick (פגע). Ein Leser kann mit dem letzten Wort eine Verbindung zu 1 Kön 2 herstellen. In 1 Kön 2 markiert das Wort פגע als Verb jeweils die Tötung Adonijas, Joabs und Schimis (V. 25.33.46a). Nach C. Duncker weisen sich die Worte Salomos als »widersprüchlich« aus (vgl. C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 243); allerdings ist das genaue Gegenteil der Fall: durch Salomo selbst, wie er es in seinen Worten darstellt, hat Gott einen Zustand geschaffen, wo es eben kein böses Geschick gegen ihn gibt, da er die Feinde getötet (פגע) hat. Während somit פגע zum Anfang der Königsherrschaft Salomos verweist, ist der Begriff שטן eine Brücke ins letzte Kapitel der Darstellung der Königsherrschaft Salomos. Hadad und Reson werden als Widersacher benannt, die Gott gegen Salomo anbietet – in 1 Kön 11 ist der in 1 Kön 5,18 beschriebene Friedenszustand zerstört. C. Duncker verweist darauf, dass in 1 Kön 11,25 Reson als Widersacher Salomos »alle Tage Salomos« beschrieben wird (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 242); wie diese Formel zeitlich jedoch im Narrativ einzuordnen ist und ob 1 Kön 11,25 somit 1 Kön 5,18 widerlegt, wird im Exkurs zu 1 Kön 11,14–25, S. 338–342, ausführlich behandelt.

780 Im Rahmen von 1 Kön 5,15–26 will dies auch an das loyale Verhältnis zwischen Hiram und David anknüpfen (vgl. J. WALSH, *1 Kings*, 95).

781 »At the beginning of v. 18 we find the very typical phrase ועתה, often used in correspondence. Usually it denotes the stage in the letter when the writer comes to the point, but here the same phrase recurs in v. 20. This kind of repetition never occurs in letters known from epigraphic discoveries and here is very unlikely. It is best explained as the result of an addition and a ring composition.« (P. KASARI, *Nathan's Promise*, 231).

Gedankenganges nahe: (1.) *David* war nicht autorisiert den Tempel zu bauen. (2.) *Gott* hat David und Salomo Ruhe verschafft. (3.) *Salomo* beabsichtigt den Tempel zu bauen. Dieser Gedankengang setzt sich in V. 20 fort, da nun durch ועתה gefolgt von einem Imperativ, Hiram in die Abfolge direkt einbezogen wird. Der in V. 17 lediglich angesprochene König von Tyrus wird nun zum Handeln aufgefordert. Geht man für V. 19 von der literarhistorischen Ursprünglichkeit aus, entsprechen sich beide Belege von ועתה in dieser Struktur: V. 17–18 bilden ein Verspaar, in dem es um die notwendige Ruhe für den Tempelbau geht. V. 19–20 thematisieren den eigentlichen Tempelbau, den theologischen Hintergrund und die benötigten Baumaterialien.

V. 17–19 interpretieren 2 Sam 7,1–17 mit Blick auf die dort erwähnte Ruhethematik sowie die Ankündigung des Tempelbaus durch den Nachfolger Davids (V1b.9b.11a.13a). Durch die zu führenden Kriege war David nicht autorisiert und nicht befähigt, den Tempel zu bauen. Die unter David durch Gott erreichte Ruhe ist die Grundlage für den Tempelbau durch den von JHWH verheißenen Nachfolger Davids. Analog zu 1 Kön 2,24 (vgl. 1 Kön 2,12b.46b) tendiert 1 Kön 5,17–19 zu einer klaren Verdeutlichung, dass Salomo der in 2 Sam 7,12 verheißene Nachfolger Davids ist.

#### 4.2.2. Verankerung und Funktion von V. 17–19 in 1 Kön 5,15–26

V. 17–19 sind essentieller Bestandteil des Dialogs zwischen Hiram und Salomo über die Baumaterialien für den Tempelbau (V. 15–26). Der Erzähler beginnt den Bericht über die Verhandlungen mit einem Verweis auf das enge Verhältnis zwischen Hiram und David. Salomo setzt als Nachfolger Davids das positive Verhältnis zum tyrischen Königshaus fort.

Weil Hiram gehört hatte, dass es in Jerusalem zu einer Thronnachfolge gekommen war, entsendete er seine Knechte (V. 15).<sup>782</sup> Hiram's Aktion soll die

782 In 2 Sam 5,11 wird Hiram als Lieferant für die Baumaterialien in die Davidserzählungen eingeführt. Sowohl 2 Sam 5,11 als auch 1 Kön 5,15 lassen die Initiative von Hiram ausgehen. Der erste Beleg soll Davids (außenpolitische) Macht unterstreichen (vgl. 2 Sam 5,10): Hiram schickt Gesandte samt Baumaterialien und Handwerkern nach Jerusalem, um dem dortigen König einen Palast zu bauen. Dies führt nach 2 Sam 5,12 David zur Erkenntnis, dass sein Königtum durch Gott fest eingerichtet ist. Nach 2 Sam 5,11 sendet Hiram Boten (מלאכים), Zimmermännern und Maurer (חרשי אבן und חרשי עץ) während er nach 1 Kön 5,15 seine Diener (עבדיו) schickt. Dieser Begriff bezeichnet in V. 20.23 jene Arbeiter, die für das Fällen und den Transport des Holzes verantwortlich sind. Im Unterschied zu 2 Sam 5,11 kann עבד als ein Sammelbegriff aufgefasst werden, der entweder nur Arbeiter bezeichnet (V. 20.23) oder als Oberbegriff für die in 2 Sam 5,11 bezeichneten Spezialisten dient (vgl. E. SAND, Dialogue Documents, 123f.). Der Auftrag der עבדים wird in 1 Kön 5,15 nicht genauer dargestellt. Dass es sich nicht notwendigerweise um Handwerker handeln muss, zeigt 2 Sam

Kontinuität der guten diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Königreichen zum Ausdruck bringen. Das Verhältnis zwischen David und Hiram wird als Hauptbeweggrund für Hiram's Handeln in V. 15 benannt. Dass Hiram als »Liebender« (אהב) bezeichnet wird, kann als diplomatischer Ausdruck verstanden werden, der Hiram's Loyalität gegenüber David zum Ausdruck bringt.<sup>783</sup> Im Akkadischen stellt der Begriff *rāmu* in Entsprechung zum Hebräischen אהב einen Bündnis-/Loyalitätsbegriff dar.<sup>784</sup> Ähnlich wie mit Hiram schließt David in 1 Sam 18,1–4 mit Jonatan, den er »liebte«, einen Bund. Der Ausdruck אהב drückt hier wie in 1 Kön 5,15 ein enges Loyalitätsverhältnis aus, das sich in einem (politischen) Bund (ברית) manifestiert (vgl. V. 26).

In 1 Kön 5,15 lässt sich somit als Grundtendenz die Aussage der Fortsetzung des guten Verhältnisses zwischen Hiram und dem davidischen Königshaus annehmen. Hiram sendet seine Diener zu Salomo, weil dieser David auf den Thron gefolgt ist und Hiram schon mit David ein enges Loyalitätsverhältnis gepflegt hat. Da die Gesandtschaft in 2 Sam 5,11 der Bautätigkeit in Jerusalem dient, ist zumindest in synchroner Leseart dieser Horizont auch in 1 Kön 5,15 anzunehmen.

1 Kön 5,15 bildet die Grundlage für die Argumentation von V. 17–19. Dort benennt Salomo die Basis für seine geschäftliche Verbindung zu Hiram. Nur V. 17–19 erklären, warum Salomo das Holz vom Libanon benötigt (V. 20), über das in weiterer Folge verhandelt wird (V. 22–23). Zudem ergibt sich von V. 20 her eine Verbindung zu V. 15, da hier nun wieder die Knechte Hiram's thematisiert werden und zugleich die Allianz zwischen Hiram und dem Davidshaus erneuert wird, indem Salomo an Hiram eine Bitte heranträgt. Meiner Ansicht nach stellt V. 15–20 somit einen einheitlichen Text dar.

---

10,2,3 (Vgl. M. COGAN, 1 Kings, 226). Es könnte daher gut sein, dass Salomo erst in 1 Kön 5,20 definiert, was die Aufgabe der Diener Hiram's sein soll. In der Peschitta ist dieses Problem dadurch gelöst, dass Hiram Salomo gratuliert/segnet. In LXX besteht das Problem der Zweckbestimmung der in 1 Kön 5,15 genannten Diener nicht. Dort liegt eine andere Textversion vor, die aber nicht minder problematisch ist. Gemäß LXX B und LXX<sup>LUC</sup> wurden die Diener Hiram's zu Salomo gesandt, um diesen zu salben (χρῖσαι); vgl. J.K. KUAN, Third Kingdoms 5.1, 21. Der Textbestand in LXX B erklärt sich jedoch, wenn man annimmt, dass der Übersetzer oder Abschreiber im Hebräischen Text mit den Augen vom ersten כִּי in 1 Kön 5,15 direkt zu dem zweiten כִּי gesprungen ist, und somit die Knechte als Subjekte der Salbungshandlung (משוח) verstanden hat. Denkbar ist mit J. Böseneker auch, dass ein Abschreibfehler auf der Ebene des griechischen Textes vorliegt (vgl. J. BÖSENECKER, Text und Redaktion, 125).

783 Vgl. J.A. THOMPSON, Israel's »Haters«, 200f.; M. S. MOORE hat nochmals darauf hingewiesen, dass in den Amarna-Briefen »the use of terms for ›love‹ and ›friendship‹ as primary components in ancient descriptions of ideal international relations« darstellt (M.S. MOORE, Big Dreams and broken Promises, 215).

784 Vgl. W.M. MORAN, The Ancient Near-Easter Background for the Love of God in Deuteronomy, 80f.; vgl. z. B. VTE 24: 266–269).

Mit V. 20 beginnen die Verhandlungen zwischen Salomo und Hiram (V. 21–26). Diese markieren zugleich den Baubeginn und die damit verbundene Umsetzung der Verheißung von 2 Sam 7,13a. Salomo wird als Verheißungsträger und Garant der politischen Kontinuität in ein positives Licht gerückt. Dies ist aber angesichts der folgenden Verse durchaus umstritten. Dieser Abschnitt bildet ein Paradebeispiel für die divergierende Deutung des Salomo-Bildes in der Forschungslandschaft. Nach J. Walsh liegt in 1 Kön 5,15–26 ein unumschränkt positives Bild Salomos vor, das jedoch vom Autor mit »subtler pointers to a more negative evaluation«<sup>785</sup> angereichert wurde. Den Kritikpunkt fasst J. Walsh prägnant zusammen: »The ›wise‹ Solomon has not gotten a bargain.«<sup>786</sup> Häufig wird auch angenommen, dass Hiram Salomo seine Bedingungen oktroyiert. So schreibt J. Gray über Hiram's Antwort auf V. 20:

»Hiram rejects Solomon's proposal that Israelites should be employed in the Lebanon, and undertakes all responsibility for felling and transport of the timber to the coast and to Palestine. This must modify the statement in the appendix in vv.13–18, especially in v.14.«<sup>787</sup>

Worum bittet Salomo und was gibt ihm Hiram? In V. 20 wird die Thematik der Baumaterialien eröffnet mit Salomos Bitte, Hiram möge befehlen, dass für Salomo Libanonzedern gefällt werden.<sup>788</sup> Dieser Hauptbitte fügt Salomo ein zweigeteiltes Angebot bei: Er bietet an, dass (1.) seine Knechte die Arbeit zusammen mit dessen tyrischen Amtsgenossen verrichten und (2.) er den Lohn für Hiram's Knechte an ihn (𐤇𐤇) bezahlen werde. Hiram stimmt diesem Angebot in V. 21–23 zu. Die auktoriale Notiz in V. 21a lässt auf eine positive Reaktion auf die Nach-

785 J. WALSH, 1 Kings, 98.

786 J. WALSH, 1 Kings, 99; E. Seibert schreibt: »Thus despite certain tendencies in this passage which portray Solomon as the consummate organizer and administrator who is preparing to build a great temple for Yahweh, the text does not suppress elements which reveal Hiram's power at the negotiating table.« (E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 168). C. Duncker geht gar soweit die Erzählung um Hiram und Salomo in 1 Kön 5 gänzlich negativ für Salomo auszulegen: »Die Intention der Salomo-Hiram-Erzählung zielt nicht auf eine sorgfältige und weise Vorbereitung des Tempelbaus ab. Widersprüchliche Selbstaussagen Salomos zeichnen ihn als einen sich selbst überschätzenden und egoistischen König, der das Wohlergehen seines Volkes nicht im mindesten berücksichtigt. Des Weiteren erweist sich Salomo gegenüber Hiram ironischerweise als unterlegener Partner.« (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 249).

787 J. GRAY, I & II Kings, 153.

788 Das Motiv des Fällens von Zedernholz rahmt den Vers, der mit der Aussage endet, dass niemand so Zedern fällt wie die Sidonier. Dass zwar der König von Tyrus angesprochen ist, aber die Sidonier für ihre Holzfällerkunst gepriesen werden, muss nicht verwundern. 1 Chr 22,4 und Esr 3,7 unterscheiden klar zwischen Sidoniern und Tyrern. 1 Kön 5,20 hingegen setzt voraus, dass der König von Tyrus Macht über die Sidonier ausübte. Der in 1 Kön 16,31 genannte König Etbaal (887–865 v. Chr.) – hier als König von Sidon bezeichnet – wird in einer Inschrift von Salmanassar III als König von Tyrus und Sidon bezeichnet (ANET 281a); vgl. H. KATZENSTEIN, *The History of Tyre*, 129–166.

richt Salomos schließen (vgl. Jes 39,1–2).<sup>789</sup> V. 21 ist vom Erzähler positioniert, um die Reaktion Hiram auf die Worte Salomos in V. 17–20 darzustellen.<sup>790</sup> Hier preist Hiram Gott für Salomo. Hiram – wie auch seine Amtskollegin aus Saba (vgl. 1 Kön 10,9) – lobpreist Gott, dass er Salomo auf den Thron Israels gesetzt hat. Darüber hinaus hebt er auch die Vorzüge von Salomos Weisheit für das von ihm regierte Volk hervor. Dieser Lobpreis ist keine typische »Floskel« oder Ausdruck der Freude über ein gutes Geschäft.<sup>791</sup> Mit den Worten Hiram beurteilt der Autor vielmehr das Ansinnen Salomos, dass er in V. 17–20 entfaltet hat. Die Beurteilung Salomos als weiser Thronnachfolger steht in direkter Verbindung mit seiner Funktion als Realisator der Tempelbauabsicht Davids, die sich in V. 20 verdeutlicht. Als Nutznießer der göttlichen Initiative wird das Volk genannt. Der Tempelbau wird somit durch Hiram Ausruf zu einem Dienst am Volk stilisiert.

Hiram Lobpreis beschließt strukturell den ersten Teil von 1 Kön 5,15–26. In V. 15 und in V. 21 wird Salomo als Nachfolger Davids thematisiert – während V. 15 das reine Faktum angibt, wird dieses Faktum in V. 21 evaluiert durch die positive Qualität der Weisheit.

Den zweiten Abschnitt (V. 21–26) umrahmt das Thema der Weisheit. Salomos Bauabsicht, seine Konstruktionsvorbereitungen und die Besorgung der Baumaterialien, die im Zentrum der Einheit stehen, lesen sich als Ausdruck der königlichen Weisheit. Im Kontext von 1 Kön 1–11 wird durch Hiram Rede die Erfüllung Salomos Bitte aus 1 Kön 3,8.12 angezeigt (siehe die Stichwortverbindung durch *הכח* und *עם רב*). Ohne Zweifel lässt sich festhalten, dass die Qualifikation Salomos als weisen Regenten, die Beurteilung der Tempelbauabsicht von V. 17–20 impliziert. Dass diese Weisheit mit Gott in Verbindung steht, unter-

789 A. HUROWITZ vergleicht den Vers mit Segensformeln in altorientalischen Briefen (vgl. V.A. HUROWITZ, *I have built you an exalted house*, 188). Allerdings besteht der deutliche Unterschied darin, dass in 1 Kön 5,21 Hiram Gott lobpreist, während innerhalb der Briefe der Segen eines Gottes oder Götter für den Briefempfänger gewünscht wird. A. Hurowitz übersieht zudem, dass 1 Kön 5,21 kein Bestandteil der Kommunikation zwischen Salomo und Hiram ist, sondern die erzählte Reaktion Hiram auf eine Nachricht Salomos.

790 Diese Reaktion ist nach Meinung von C. Duncker »ironisch« zu verstehen: »Nur mit Blick auf seinen wirtschaftlichen Gewinn kann er das Unternehmen ›Tempelbau‹ loben.« (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 244, vgl. bereits A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige*, 104). C. Duncker unterschätzt jedoch den Umstand, dass ein Nicht-Israelit den Gott Israels lobpreist. Für die Hebräische Bibel ist dies keine Selbstverständlichkeit. Die Worte *ברוך יהוה* werden nur von drei Nicht-Israeliten gesprochen: Jithro, Hiram und die Königin von Saba (Ex 18,10; 1 Kön 5,21; 10,9).

791 Das literarkritische Argument von P. Särkiö und S. Wälchli, dass V. 21 »verspätet kommt« (S. WÄLCHLI, *Der weise König Salomo*, 76) und sich dieser Vers »besser [...] unmittelbar nach V. 15 anfügen [würde]« (P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 75), ist nicht nachvollziehbar. Die Beurteilung Salomos durch Hiram kann logischerweise erst nach der gegenseitigen Kontaktaufnahme geschehen.

streicht V. 19, wo der beabsichtigte Bau des Tempels auf göttlichen Willen zurückgeführt wird.<sup>792</sup>

Hirams Botschaft in V. 22–23 ist durch den Begriff חפץ gerahmt.<sup>793</sup> Die erste Äußerung Hiram ist die Zusage, dass er Salomos Wunsch/Verlangen (הפץ) nach Zedernholz erfüllen wird. Damit erfüllt er Salomos Hauptanliegen aus V. 20. Gleichzeitig äußert Hiram in V. 23 einen Gegenwunsch (הפץ). Salomo solle im Gegenzug Hiram Hausstand mit einer nicht näher bezifferten Menge an Lebensmitteln versorgen. Bereits O. Thenius hatte betont, dass diese Forderung vom in V. 20 angesprochenen Lohn für Hiram Knechte zu unterscheiden ist: »Der V. 20 erwähnte שכר war *ausserdem* zu entrichten.«<sup>794</sup> Einige Ausleger lesen V. 23 als eine bewusste Zurückweisung der Bezahlung der Knechte aus V. 20. So schreibt J. Walsh:

»This [die Bezahlung eines Lohns für die Arbeiter durch Salomo – TMS] would be an understandable and equitable business arrangement, but it would also mean that Hiram's workers become employees of Solomon – at best an encroachment on Hiram's sovereignty and potentially a source of divided loyalties among the Tyrian laborers.«<sup>795</sup>

Eine solche Annahme ist aber vom Wortlaut von V. 20 her nicht gedeckt. Denn Salomo bietet Hiram nicht an, die Knechte zu bezahlen, sondern den tyrischen König für die Arbeit der Knechte zu bezahlen. Sowohl in V. 20 als auch in V. 23 ist Hiram der Zahlungsempfänger. In V. 23 weitet Hiram den Grund der Bezahlung aus, indem er nicht spezifisch um eine Bezahlung für die Arbeit seiner Knechte bittet, sondern die Versorgung mit Lebensmittel für sein gesamtes Haus verlangt: Im Konzept des Hausstands/-halts sind Knechte miteingeschlossen.<sup>796</sup> Meiner

792 V. 21 wird häufig als sekundärer Vers ausgeschieden (vgl. z. B. P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 75; S. WÄLCHLI, *Der weise König Salomo*, 76; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 232). Es besteht eine sehr große Nähe zu dem in der vorliegenden Arbeit bereits als sekundär eingestuftem Lobpreis Davids in 1 Kön 1,48 (ברוך יהוה אשר נתן + היום). Allerdings ist die Formel eingestuftem Lobpreis Davids in 1 Kön 1,48 (ברוך יהוה אשר נתן + היום). Allerdings ist die Formel sehr verbreitet, um daraus eine zusammenhänge Redaktion annehmen zu können (vgl. z. B. 1 Sam 25,32.39; 2 Sam 18,28; Esra 7,27; vgl. B. LONG, *I Kings*, 79). Stilistisch fällt auf, dass Hiram sowohl in V. 21 als auch in V. 22 namentlich eingeführt wird. In denselben Versen wird auch zwei Mal konstatiert, dass Hiram Salomos Botschaft gehört hat: in V. 21 als auktorial Notiz, in V. 22 von Hiram selbst. Es ist zwar richtig, dass sich V. 22 auch gut an V. 20 anschließen würde und V. 21 ohne Zweifel Kommentarfunktion besitzt. Allerdings ergibt sich kein zwingendes Argument, V. 21 einen sekundären Charakter zuzusprechen. V. 21 ist die positive Aufnahme der Worte Salomos durch Hiram, was sich in V. 22 fortsetzt.

793 Vgl. J. WALSH, *I Kings*, 96.

794 O. THENIUS, *Die Bücher der Könige*, 49.

795 J. WALSH, *I Kings*, 97; vgl. auch G. JONES, *I Kings*, 165: »Solomon was not allowed to pay wages to Hiram's men, but a comprehensive payment for the timber was suggested. [...] By making an inclusive charge for timber, labour and transport, Hiram prevented his employees from being directly controlled by Solomon.«

796 Vgl. J. GRAY, *I & II Kings*, 153: »The provisions asked by Hiram ›for his household‹ were

Ansicht nach handelt es sich bei Hiram's Wunsch gegenüber dem Angebot Salomos in V. 20 lediglich um eine Nuancenverschiebung. J. Walsh hat diesen Aspekt wohl richtig gesehen, wenn er bemerkt, dass sich in V. 23 die Ebene des Warenaustausch verändert: »[...] the key phrase itself (literally, ›do whatever [the other] wants‹) puts the arrangement officially into the category of a courteous exchange of gifts between friendly kings.«<sup>797</sup>

Hiram's Forderung (V. 23) wird gemäß V. 25 in einer jährlichen Zahlung abgeleistet. Bei Hiram's Forderung an Salomo, sein Haus zu finanzieren (V. 23), handelt es sich um eine Ausweitung von Salomos Angebot, den Lohn der Knechte an Hiram zu entrichten. Allerdings sehe ich nicht, dass Hiram »die wirtschaftliche Partnerschaft [dominiert]«<sup>798</sup>. Dem widerspricht meiner Ansicht nach bereits Salomos Angebot in V. 20: Als Ausdruck seines großen Reichtums, den er für den Tempelbau aufwendet, bietet Salomo Hiram an, dass dieser die Höhe des Lohns seiner Arbeiter selbst bestimmen kann (ככל אשר תאמר). Auch in weiterer Folge kommt es zu keinerlei Verhandlungen. Der Erzähler berichtet lediglich von der Antwort Hiram's auf Salomos Gesuch. Dennoch verstehen manche Exegeten V. 23 als Zurückweisung von V. 20, indem sie den Vers so lesen als ob Hiram seine Bedingungen diktiert: »Hiram rejects Solomon's proposal that Israelites should be employed in the Lebanon, and undertakes all responsibility for felling and transport of the timber to the coast and to Palestine.«<sup>799</sup> Dieses Problem wird nach J. Gray durch eine Redaktion in V. 27 f. gelöst, die trotzdem davon berichtet, dass Salomo gemäß seinem Wunsch aus V. 20 seine Arbeiter in den Libanon

---

probably for those engaged in the lumbering and transport, whose maintenance while on public works was provided from the king's commissariat.«

797 J. WALSH, 1 Kings, 97. Was erhält Hiram als בית לחם? In V. 25 muss zuerst auffallen, dass der Begriff בית לחם nicht verwendet wird, sondern der Begriff בית מכלת – anstelle von מכלת ist wohl בית מכלת vorauszusetzen und es handelt sich um eine Assimilation des Alefs (vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 216 f.) – und zweitens muss die Position von בית מכלת in der Syntax auffallen. Meiner Ansicht nach wird bewusst zwischen מכלת, dass das zu-Essende, und לחם unterschieden, da letztes Wort nicht nur die Speise bezeichnen kann, sondern auch das Gehalt bzw. die Bezüge (Neh 5,18; vgl. aber auch 1 Kön 5,2). Diese Unterscheidung würde auch den Unterschied der zwei Waren, die als Bezahlung dienen sowie die Syntax erklären: (1.) Die Bezahlung besteht einerseits aus Weizen, was zwar auch eine Handelsware darstellt, jedoch vorrangig zur Lebensmittelversorgung genutzt wird. Anders verhält es sich bei dem genannten gestoßenen Öl (שמן כחית): »This oil was ›clear‹ or ›pure‹, hence of the best quality and expensive.« (M.J. MULDER, 1 Kings, 217). Gutes Öl ist in der Hebräischen Bibel als eine Kostbarkeit ausgewiesen, die in der Schatzkammer gelagert wurde (2 Kön 20,13) und ein Luxusymbol darstellte (Amos 6,6). Die Syntax von V. 25 weist deutlich den Weizen als Lebensmittel für das Haus aus, während das Öl als für keine spezifische weitere Verwendung angezeigt wird; dass es sich eben nicht (nur) um Nahrung handelt, zeigt vielleicht der Umstand an, dass der Begriff selbst sonst nur noch in Ex 29,40 und Num 28,5 als Bestandteil eines Speiseopfers genannt wird.

798 C. DUNCKER, Der andere Salomo, 244 f.

799 J. GRAY, I & II Kings, 153.

sendet.<sup>800</sup> Das Grundproblem im Verständnis für viele Exegeten liegt darin, dass sie die Aussagen Salomos in V. 20 nicht mit den Aussagen Hiram in V. 22f. überein bekommen, ohne dass sie annehmen müssen, dass Hiram Salomo seine Bedingungen diktiert. »First, he [Hiram – TMS] denies Solomon’s request that Israelites be sent to Lebanon to cut cedars alongside the Sidonians.«<sup>801</sup> Allerdings geht es in V. 23 weder um die Knechte noch wird irgendeine Aussage zum Fällen gemacht. Der Vers spricht vom Transport der Hölzer und behandelt damit eine andere Thematik. Wie und ob Salomos Knechte an den Arbeiten zu beteiligen sind, geht aus V. 23 nicht hervor. Hiram sagt vielmehr die Arbeitskraft seiner Knechte beim Fällen (V. 22) und beim maritimen Transport (V. 23) zu.<sup>802</sup> So ergänzen sich in dieser Leseart die Aussagen von V. 20.22f. Salomo fordert, dass Hiram für ihn Zedernholz fällt, und sichert diesem im Gegenzug die Unterstützung seiner Knechte zu. Auch die Bezahlung von Hiram Knechten für die erbrachte Leistung will Salomo übernehmen. Hiram sichert die Lieferung von Zedern- und Zypressenholz zu und übernimmt zusätzlich den Transport. Dafür fordert er mehr als das bloße Entgelt für die Arbeit der Knechte. Erwartet wird ein Art Gegengeschenk in Form der Versorgung seines Hauses.<sup>803</sup>

Die Deutung von V. 22–23<sup>804</sup>, dass Hiram hier Salomo seine Bedingungen diktiert, scheint somit vom Text her nicht gedeckt. Vielmehr entspricht der König

800 Für P. SÄRKIÖ und S. WÄLCHLI sind V. 20aß und V. 27f sekundäre Hinzufügungen (vgl. P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 76; S. WÄLCHLI, Der weise König Salomo, 78f.). Die Gründe für die Beurteilung dieser Verse als sekundäre Hinzufügungen ist jedoch zu widersprechen. Die Position von V. 20aß ist begründbar. Es werden zwei Angebote gemacht: (1.) Die Knechte Salomos werden den Knechten Hiram helfen und (2.) Salomo wird die Kosten für die Knechte Hiram übernehmen. Dieses Angebot steht nicht in Spannung zu der Aussage von V. 20b. Die genaue Arbeit der Knechte Salomo wird in V. 20a nicht definiert und die Funktion von V. 20b ist die einer *captatio benevolentiae*, die nicht falsch verstanden werden darf als eine Inkompetenzaussage über die Knechte Salomos.

801 E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 167.

802 Die Wendung עָבַד הַיָּהוָה + Nennung einer Personengruppe bezeichnet ein Helfen. Dies steht im Einklang mit der Aussage in V. 20b (vgl. A. EHRLICH, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 226).

803 Dem widerspricht auch nicht die Notiz von V. 23, dass Salomo einen Hafen bestimmen soll, zu dem Hiram das Holz bringen wird, damit Salomo es dort abholen kann. Auch hier muss angemerkt werden, dass Hiram nicht davon spricht, dass die Knechte Salomos das Holz am Hafen abholen können. Die Knechte werden überhaupt nicht thematisiert. Wenn eine Ablehnung der Mitarbeit der israelitischen Knechte im Libanon intendiert wäre, wäre es meiner Ansicht nach wahrscheinlicher gewesen, dass der Autor in V. 23 einen Gegensatz konstruiert hätte: Hiram Knechte bringen es bis zu dem angezeigten Hafen; dort übernehmen Salomos Knechte. J. Gray sieht in der Frontstellung der Knechte in der Syntax von V. 23 die Kontraststellung zur Aussage Salomos in V. 20aß angezeigt (J. GRAY, I & II Kings, 153).

804 Eine noch zu klärende Frage zu V. 20–23 ist, warum Hiram in V. 22 zusichert Zedernholz und Zypressenholz (siehe die botanische Diskussion, um welche Holzart es sich handelt bei: M.J. MULDER, 1 Kings, 214f.) zu liefern, obwohl Salomo in V. 20 nur um Zedernholz bittet.



von Tyrus der Anfrage seines Amtskollegen in V. 20 und bietet darüber hinaus noch seine Hilfe an. Der Verhandlungsaspekt liegt darin, dass das Objekt der Bezahlung in V. 23b im Modus der Bitte ausgeweitet wird. Allerdings ist dies in V. 20 textlogisch vorbereitet durch Salomos Bereitschaft, jeden von Hiram genannten Preis zu bezahlen. Darüber hinaus wird der eigentliche Preis genau genommen nicht von Hiram festgesetzt. Vielmehr berichtet die auktoriale Notiz V. 25 über die Zahlungsleistung durch Salomo von der Höhe des Preises. Zudem fällt auf, dass der hohe Wert aus V. 25 vom Leser nicht eingeordnet werden kann, da die damit erworbene Ware und Arbeitskraft nicht beziffert werden. Den 20.000 Kor Weizen und 20 Kor gestoßenem Öl steht eine unbestimmte Zahl von Zedern- und Zypressenholz gegenüber sowie die Arbeitskraft einer unbekanntem Anzahl von Hiram's Dienern. Diese Notiz dient eindeutig der Glorifizierung des königlichen Bauvorhabens: »Der Umfang der Lieferungen soll Salomo als einen Herrscher ausweisen, der über einen ungeheuren Überfluß verfügt, aus dem er die Bauvorhaben bestreitet.«<sup>805</sup>

Die positive Darstellung wird in V. 26 durch drei Elemente erreicht: (1.) V. 26a weist das Erzählte als Beleg dafür aus, dass Gott Salomo Weisheit gegeben hat. So erfüllt sich die Zusage von Weisheit aus 1 Kön 3,12 (vgl. כִּאֲשֶׁר דָּבַר). Die syntaktische Struktur von V. 26 (*we-x-qatal*) identifiziert Salomos Weisheit als Grundlage für sein in V. 15–25 berichtetes Handeln und bestätigt damit Hiram's Lobpreis (vgl. V. 21). (2.) Zwischen Salomo und Hiram herrscht שלום. F. Fensham hat auf Basis eines Vergleiches mit dem Akkadischen und speziell den altbabylonischen Mari-Texten darauf hingewiesen, dass שלום »gives expression to an international legal agreement with stipulations of mutual aid«<sup>806</sup>. Darüber hinaus zeigt das Wortspiel mit dem Namen Salomo an, dass sich der Friedenszustand, in dem sich Israel unter Salomo befindet, auf die Beziehung zu Hiram ausweitet und damit die seit der Regierungszeit Davids bestehende gute Beziehung zu Tyrus festigt (V. 15). Diese findet (3.) ihre Krönung im Abschluss eines Bundes zwischen Hiram und Salomo. Auch hier legt ein Wortspiel einen Rahmen um V. 15–26: So fordert Salomo in V. 20 das Fällen (כרת) von Zedernholz für den Bau des Tempels.

---

Hiram entspricht nicht nur dem Wunsch Salomos, sondern erhöht sein Angebot. Diese Leseart entspricht auch dem Befund, dass Hiram zusätzlich zu Salomos Aussagen in V. 20 auch den Transport völlig übernehmen wird. Zusätzliches Zedernholz und die Thematisierung des Transports bereiten den Wunsch Hiram's in V. 23b vor.

805 V. FRITZ, Das erste Buch der Könige, 63. Der Vorwurf von C. Duncker, dass Salomo mit diesen Zahlungen sein Volk ausbeutet (vgl. C. Duncker, Der andere Salomo, 244), ist als moderne sozialkritische Leserrezption zu erkennen, die nicht der ursprünglichen Intention des Textes entspricht.

806 F.C. FENSHAM, The Treaty between the Israelites and Tyrians, 78; vgl. auch A. Hurowitz Auslegung als »settlement of accounts« aufgrund von assyrischen und aramäischen Dokumenten (vgl. V.A. HUROWITZ, I have built you an exalted house, 176).

Hirams Zustimmung wird nach V. 26 durch Schließen eines Bundes<sup>807</sup> besiegelt (כרת ברית).<sup>808</sup>

*Exkurs: Zeitliche Einordnung von 1 Kön 5,15–26 in den narrativen Kontext*

Für die Darstellung in 1 Kön 5,15–26 spielt der Zeitpunkt eine besondere Rolle. Da Hiram nach V. 15 seine Knechte zu Salomo sendet, weil er von der Thronnachfolge erfahren hat, knüpfen V. 15–26 zeitlich an 1 Kön 1 an. 1 Kön 5,26a hält fest, dass Gott Salomo gemäß seiner Verheißung Weisheit gegeben hat. Dies knüpft wiederum an 1 Kön 3,12 an. Diese Verweise versteht C. Duncker als bewusst eingesetzte Ironie:

»Der Erzähler durchbricht hier die Chronologie der Ereignisse, indem er durch diese deutliche Zeitangabe die Kontaktaufnahme zwischen Hiram und Salomo an die Ereignisse in 1Kön 1 anknüpft. Die Ereignisse um die Traumoffenbarung in Gibeon, das Salomonische Urteil und die Beseitigung der Feinde Salomos nach 1 Kön 2 haben sich noch nicht zugetragen. Salomo hat somit von Jhwh noch keine Weisheit verliehen bekommen.«<sup>809</sup>

Diese strikte zeitliche Verortung in der erzählten Zeit wird auch durch die Rezeption in S gestützt, wo sich in V. 15 folgender explikativer Zusatz findet: »und Hiram sendete Boten zu David, um ihn zu grüßen/segnen«. S sieht richtig, dass nach 1 Kön 1 Salomo noch zur Davids Lebzeiten zum König gesalbt wurde. Dementsprechend verortet sie 1 Kön 5,15 zeitlich zwischen 1 Kön 1,39 (Salbung Salomos) und 1 Kön 2,10 (Davids Tod).<sup>810</sup> Mag diese

807 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 94. Der Vorwurf von P. Särkiö, dass Salomo mit dem Bundesschluss Ri 2,2 und somit ein Gottesgebot übertreten hat (P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 91), lässt sich mit M. NOTH, Könige, 90 zurückweisen.

808 Mit V. 26 ist der Erzählzusammenhang von 1 Kön 5,15–26 strukturell beendet. V. 24–25 berichten den Austausch der Waren. Daher ist V. 27–28 strukturell »nachklappend«. V. 27–32 sind ein Konglomerat von Aussagen über Arbeiter und Arbeitsmaterialien. V. 27–28 scheint an V. 20aß anzuknüpfen und nach der Aufzählung der zusätzlichen Arbeiter im Libanon und der Thematisierung der Besorgung des Steinmaterials schließt V. 32 den Bogen im Anschluss an V. 15–26, indem abermals Hiram erwähnt wird, der über die Aussagen in V. 15–26 hinaus nun auch in Verbindung gebracht wird mit der Beschaffung und Bearbeitung von Steinquadern. Insgesamt handelt es sich bei V. 27–32 um nachgetragene Notizen über die Beschaffung des Baumaterials, die an V. 15–26 angehängt wurden. Wahrscheinlich diente der Umstand, dass die Entsendung der Knechte Salomos in V. 24f. nicht berichtet wurde, der Anfügung von V. 27f. sowie der Berichte über die Beschaffung der weiteren Baumaterialien. So dreht sich in 1 Kön 5,15–32 alles um die Vorbereitungen für den Tempelbau. Der in 1 Kön 7 genannte Palastbau, der wohl eine ebenso gewaltige Menge an Materialien benötigte, wird hingegen nicht thematisiert. Daraus lässt sich ein theologisches Ansinnen ableiten, welches schon aus Salomos Worten in V. 17–19 hervorgeht. Heilsgeschichtlich entscheidend ist der Tempelbau, der mit 2 Sam 7,13b begründet und initiiert wird.

809 C. DUNCKER, Der andere Salomo, 238; vgl. schon I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 27f: »Es liegt auf der Hand, dass diese Sendung Hiram [V. 15 – TMS] und die sich daran schliessenden Verhandlungen ganz in den Anfang der Regierung Salomos fallen und ursprünglich wohl auch gleich zu Anfang, nicht nach all den kleinen Nachrichten in 3 1 erzählt worden sind.«

810 In 1 Kön 5,21 verwendet Hiram in seinem Lobpreis die Zeitangabe היום. Dies lässt sich aber

Korrektur auch der Zeitstruktur der Erzählung entsprechen, ist J. Briend Recht zu geben, dass eine zu genaue zeitliche Einordnung der eigentlichen Intention des Textes nicht entspricht.<sup>811</sup> Er macht darauf aufmerksam, dass die masoretische Texttradition zwischen V. 15 und V. 16 ein Stumah (ט) eingefügt hat und damit eine »césure narrative«<sup>812</sup> anzeigt. Anhand dieser Beobachtung wird deutlich, dass V. 16 nicht als Reaktion auf V. 15 formuliert ist und V. 17–20 auch keinen Bezug auf V. 15 nimmt. Es ist daher von der Textlogik her durchaus möglich, dass zwischen V. 15 und V. 16 ein größerer Zeitraum liegt. V. 15 verweist auf die gute Beziehung zwischen Hiram und Salomo. Mit V.16 beginnt Salomo mit den Vorbereitungen zum Tempelbau. Zudem lässt sich V. 15 zeitlich nicht so exakt einordnen, wie es C. Duncker für MT annimmt. Wie und wann Hiram von der Salbung Salomos erfahren hat, geht aus V. 15 nicht hervor. Der Vers ist beinahe überzeitlich zu verstehen: Nach der Salbung Salomos, wurde Salomo (1.) durch Hiram als König anerkannt. Es gehörte (2.) zu einer der ersten Taten Salomos, dass er sich an den Tempelbau bzw. die Vorbereitungen für den Tempelbau machte. Das von MT vorgegebene zeitliche Fenster, ist dabei auch nicht allzu groß. Gemäß 1 Kön 6,1 beginnt der Tempelbau 4 Jahre nach der Krönung Salomos. Problematisch an der These von C. Duncker ist zudem die Annahme, dass 1 Kön 5,15–26 zeitlich vor der Traumoffenbarung in Gibeon (1 Kön 3,4–15) verortet sei. Die Traumoffenbarung auf Gibeon in 1 Kön 3 wird jedoch zeitlich nicht verortet. Nur wenn man voraussetzt, dass 1 Kön 1–3 einen strikten zeitlichen Ablauf abbildet, ist eine zeitliche Verortung möglich. Dafür gibt es jedoch in 1 Kön 3 kein Anzeichen. Daher kann in 1 Kön 5,26a auch vorausgesetzt werden, dass die Verhandlungen mit Hiram und Salomos Ansinnen ein Beweis seiner Weisheit sind, die er von Gott verliehen bekommen hat (Rückverweis auf 1 Kön 3,12). 1 Kön 5,15.26a sorgen für eine unmittelbare Anbindung von Salomos Anliegen (V. 17–20) an seine Thronbesteigung und seine Weisheit.<sup>813</sup>

### *Ende des Exkurses*

#### 4.2.3. Zusammenfassung

Das in 1 Kön 5,19 zitierte Gotteswort stellt eine Adaption von 2 Sam 7,12aβ–13a dar und dient dazu, die göttliche Verheißung aus 2 Sam 7,5–16 zusammen mit 1 Kön 1–2 auf den Tempelbau hin auszurichten. V. 17–19 stellen dabei eine Interpretation von 2 Sam 7,1–13a dar: Mit der interpretierenden Zitation von

---

nicht so verstehen, dass damit der Tag der Salbung bzw. Königswerdung im zeitlichen Sinne gemeint ist (A. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 227; vgl. auch 1 Kön 1,48). היום bezieht sich ausschließlich auf den Lobpreis und nicht auf die im אשר-Satz ausgedrückt Handlung. Somit bezieht sich das »heute« auf den Erhalt von Salomos Botschaft aus V. 17–20.

811 Vgl. J. BRIEND, Un Accord commercial, 100.

812 J. BRIEND, Un Accord commercial, 101.

813 C. Schäfer-Lichtenberger verweist zudem darauf, dass das Ruhe-/Friedensmotiv an die Aussage in 1 Kön 2,46b anknüpft (vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 289).

2 Sam 7,13a in 1 Kön 5,19 verortet Salomo seine Person in der Heilsgeschichte. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit die Blaupausen-Funktion von 2 Sam 7,12–15 für die Salomo-Erzählungen. Salomo wird durch seine Beziehung zu Hiram und durch die Aufnahme des Tempelbaus in Kontinuität zu David positiv dargestellt.

### 4.3. 1 Kön 6,11–13

Innerhalb von 1 Kön 6, dem Baubericht des Tempels, findet sich zwischen der Beschreibung der Außen- (V. 2–10) und der Innenarchitektur (V. 15–36) ein an Salomo gerichtetes Gotteswort. Zur Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 zeigen sich keine Wortentsprechungen. Es ist daher verständlich, dass M. Avioz 1 Kön 6,11–13 nicht als Rückverweis auswertet. P. Kasari sieht hingegen in V. 12 »an allusion to 2 Sam 7:10 (DtrS)«<sup>814</sup>. Auf der Wortebene ergeben sich jedoch keinerlei Verbindungen. 1 Kön 6,11–14 ist höchstens indirekt mit 2 Sam 7,11b–16 verbunden, indem die Verse in Beziehung zu 1 Kön 2,3f; 8,25; 9,4f. (vgl. auch 1 Kön 2,24; 5,19) stehen. 1 Kön 6,11 beginnt mit der Wortereignisformel, mit der auch die Verheißung an Natan für David eingeleitet wird (2 Sam 7,4).<sup>815</sup> In 1 Kön 6,12b verweist Gott zudem auf eine Wortverheißung an David. Diese wird in weiterer Folge aber weder wiederholt, noch interpretiert. In V. 13 schließt sich vielmehr ein Gotteswort über das Verhältnis JHWHs zu seinem Volk an. Somit stellt die Abfolge V. 12–13 Salomos Handeln als entscheidender Einflussfaktor für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk dar. Durch das Einhalten des göttlichen Willens garantiert Salomo den göttlichen Beistand für sein Volk.<sup>816</sup> Wenn V. 13 als in V. 12 angesprochenes Gotteswort an David gemeint ist, das hier zitiert bzw. nacherzählt wird, handelt es sich in 1 Kön 6,12–13 um keinen Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16. Allerdings verweist die bewusste wenn-dann-Struktur von 1 Kön 6,12–13 im Kontext von 1 Kön 1–11 zumindest intertextuell auf die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4f. (vgl. auch 1 Kön 11,38; vgl. aber auch 1 Kön 3,14). Solche Überlegungen würden an Argumentationskraft gewinnen, wenn die Argumentationen von E. Würthwein, S. Wälchli, M. O’Brien, M. Pietsch u. a. stimmen würde, dass V. 13 ein im Verhältnis zu V. 12 sekundärer Nachtrag sei<sup>817</sup> – und somit die Grundschrift auf die bedingte Unaufhörlichkeitsformel verweisen würde. Daher ist vor einer syn-

814 P. KASARI, Nathan’s Promise, 226.

815 Die Formel *וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֶל יְהוֹשָׁפָט* findet sich zudem in 1 Sam 15,10; 1 Kön 13,20; 21,28; Jer 37,6; Jona 1,1; Sach 7,8.

816 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 295.

817 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 65; M. O’BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 151; S. WÄLCHLI, Der weise König Salomo, 117; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 49.

chronen Auslegung eine diachrone Betrachtung von 1 Kön 6,11–13 notwendig. Dieses Vorgehen legt sich bereits von der Textkritik her nahe.<sup>818</sup> Die meisten LXX-Manuskripte beinhalten kein Äquivalent zu 1 Kön 6,11–13. Zudem ist das Gotteswort in 1 Kön 6,11–13 insofern auffällig, als 1 Kön 9,1; 11,9 anscheinend eine Textfassung von 1 Kön 1–11 voraussetzen, zu der 1 Kön 6,11–13 nicht gehörte.

#### 4.3.1. Diachrone Verortung

Für 1 Kön 6 kann es als *opinio communis* der literarkritischen Forschung gelten, dass V. 11–14 sekundär in den Textzusammenhang eingefügt wurden.<sup>819</sup> Neben dem Verweis auf LXX wird meist als ein gewichtiges Argument angeführt, dass in V. 14 eine Wiederaufnahme von V. 9b vorliegt, die den Einschub von V. 11–13

818 Außer im Codex Alexandrinus, Codex Coisilianus und einigen anderen Manuskripten fehlen 1 Kön 6,11–14 in 3 Reg 6 und tauchen auch an keiner anderen Stelle in 3 Reg 1–11 wieder auf. Für J. Böseneker ist dies ein Indiz für das Fehlen dieser Verse in der Übersetzungsvorlage von LXX (Vgl. J. BÖSENECKER, Text und Redaktion, 135). A. Turkanik geht davon aus, dass die Verse vom Übersetzer gestrichen wurden, da sie im Kontext des Tempelbaus negativ über Salomo reden und in der Verheißung in V. 13 nicht den Tempel, sondern den göttlichen Beistand für das Volk thematisieren (A. TURKANI, Of Kings and Reigns, 132). Aus der Position von 1 Kön 6,11–14 im Erzählverlauf, inmitten der Ausführungen zur Innen- und der Außenarchitektur des Tempels lässt sich nicht ableiten, dass der Übersetzer den Text durch das Streichen der Verse glätten wollte. »Though the passage interrupts the account of the temple building of vv.2–38, it does not actually disrupt it; rather it separates the paragraph devoted to the interior divisions, decorations and installations of the temple (vv.15–36) from the preceding one describing the outer structure of the temple (vv. 2–10).« (P. VAN KEULEN, Two Versions of the Solomon Narrative, 142; vgl. auch A. TURKANI, Of Kings and Reigns, 131; gegen E. Tov, The Septuagint and the Deuteronomists, 408). A. Turkanik argumentiert mit J. Walsh, dass in V. 12–13 eine negative Evaluierung Salomos ausgedrückt wird und dass die Verse das gesamte Bauprojekt in Frage stellen: »However, in God’s proclamation there is a hint of disappointment with Solomon’s actions and it reflects a different set of priorities: Solomon is concerned with the project, God with his obedience. Furthermore [...] the message which comes to Solomon in the process of building the Temple does not mention God’s dwelling in the Temple; instead God promises and I will dwell among the children of Israel. Would this not call into question the whole project, if God were not going to dwell there?« Aus V. 12–13 folgt jedoch nicht notwendigerweise eine negative Beurteilung Salomos. Vielmehr wird der Faktor des Gesetzesgehorsams zusätzlich zum Tempelbau betont. Ebenso wenig wird der Tempel relativiert, sondern als Grundthema ausgewiesen. Dass ein Übersetzer ein direktes Gotteswort bewusst auslassen würde, ist unwahrscheinlich (vgl. J-L. SKA, Les Vertus de la Méthode historico-critique, 721).

819 »Depuis longtemps les exégètes ont vu dans ce texte un ajout postérieur.« (J-L. SKA, Les Vertus de la Méthode historico-critique, 720 Anm. 28); vgl. bereits C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 68–70; sowie E. Tov, The Septuagint and the Deuteronomists, 406–408; P. KASARI, Nathan’s Promise, 225f.; E. BLUM, Der Tempelbaubericht in 1 Kön 6,1–22, 293.

anzeigen soll.<sup>820</sup> P. Kasari geht davon aus, dass der Abschnitt V. 11–14 »breaks the natural connection between vv.10 and 15. These verses deal with Solomon's use of cedar in building the temple«<sup>821</sup>. P. Kasari hat richtig beobachtet, dass sowohl in V. 9–10 als auch in V. 15 das Zedernholz genannt wird, doch sind die Verse durch das verwendete Baumaterial nicht direkt aufeinander bezogen. In V. 10 wird wahrscheinlich mit dem Begriff יציעוֹת ein fünf Ellen hoher Aufbau auf dem Tempel gemeint sein.<sup>822</sup> In V. 15 werden צלעות ארזים zur Vertäfelung der Wände verwendet. V. 9–10 behandelt das von außen wahrnehmbare Gebäude, während mit V. 15 die Beschreibung des Innenbereichs beginnt.<sup>823</sup> V. 9–10 beschreiben den äußeren Glanz des Tempels, indem sie diesen als komplett mit Zedernholz vertäfelt beschreiben. Diese Beschreibung klappt insofern nach, als der יציעוֹת in V. 5 bereits kurz behandelt wird und die Beschreibung in V. 9b wieder neu einsetzt und von dem Aufbau ausgehend die ganze Vertäfelung des Tempels mit Zedernholz zeichnet. Es zeigt sich, dass mit den Versen 9b–10 (1.) der יציעוֹת aus V. 5 nachklappend erklärt wird, (2.) nun vor dem Gotteswort auf die besonders wertvollen Baumaterialien hingewiesen wird und (3.) eine leicht abweichende Terminologie verwendet wird: In V. 6 bedeutet das Verb אהזוֹ soviel wie »eingreifen« und in V. 10b bedeutet dasselbe Verb »abdecken«. Daher ist es durchaus möglich, dass V. 14 eine Wiederaufnahme von V. 9a ist und V. 9b–14 eine sekundäre Schicht darstellen. Bringt man dies mit dem Befund in LXX zusam-

820 »This half-verse [V. 9b – TMS] is repeated as a Wiederaufnahme in v. 14 thus setting off the unit describing the outer shell (vv. 2–8) from the unit describing the building's interior work (vv.15–35); two interpolations, vv. 9b–10, 11–13, have found their way to this spot.« (M. COGAN, 1 Kings, 240).

821 P. KASARI, Nathan's Promise, 225.

822 Die Auslegung des in V. 5.6.10 vorkommenden Begriffs יציעוֹת ist sehr umstritten (vgl. die Zusammenfassung der forschungsgeschichtlichen Positionen bei B. HERR, »Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage«, 19–21). Unbestritten ist, dass in V. 6 צלעוֹת anstelle von יציעוֹת zu lesen ist, wie auch die Aufzählung nahelegt (C. McCORMICK, Palace and Temple, 115). Aus diesem Befund ergibt sich, dass יציעוֹת in V. 5 und V. 10 nicht zwingend mit den Umbauten zusammenhängt. V. 10 lässt eher vermuten, dass die Bedeutung mit der Bedachung des Tempels in Verbindung steht, wie auch die Präposition על in V. 5 anzeigt. E. Blum schlägt für יציעוֹת die Übersetzung »Dachgebälk« vor (Blum [2012], Der Tempelbaubericht in 1 Kön 6,1–22, 298). Ich vermute, dass es sich bei יציעוֹת um den Oberbegriff für die in V. 9 genannten גבים וישרת handelt. Dies lässt sich auch mit dem Befund vereinbaren, dass in V. 5 sowohl על als auch סבב verwendet werden (vgl. Ex 25,11).

823 V. 9 nennt die גבים וישרת בארזים als Bedachung des Tempels (vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 248). 2 Kön 11,8.15 legen es nahe וישרת als »Reihen« zu lesen (vgl. auch E. BLUM, Der Tempelbaubericht, 296). Vermutlich ist die Übersetzung von LXX A nicht allzu weit entfernt von der eigentlichen Bedeutung: *πατωστωσ και διαταξωσ* (vgl. Hag 1,4 in MT und LXX). Gemäß V. 9 bestehen diese Dachauflagen aus Zedernholz. Das ב ist als ein *essentiae* zu verstehen (vgl. Gen 7,21). V. 10 nennt ארזים עצי als äußere Vertäfelung des Tempels. Gegen die Vermutung von W. Zwickel, dass es 1 Kön 6,10b um die Inneneinrichtung des Tempels geht, sollte bemerkt werden, dass erst V. 15 durch מביתה deutlich anzeigt, dass nun das Innere des Tempels thematisiert wird (vgl. W. ZWICKEL, Der salomonische Tempel, 70).

men, könnte V. 9b–10.14 auch eine Einfügung darstellen, in die zu einem späteren Zeitpunkt wiederum V. 11–13 eingesetzt wurden. In jedem Fall ist die Positionierung von V. 11–13 im Verhältnis zu V. 9–10 wahrscheinlich bewusst gewählt – sei es nun primär oder sekundär: Mit dem Bau des Daches und der Vertäfelung des gesamten Tempels ist die Konstruktion nicht nur abgeschlossen – das ist sie schon mit der Aussage in V. 9a –, sondern sie wird mit Zedernholz als Symbol des Glanzes und der Herrlichkeit vollendet.<sup>824</sup> An die Symbolik des Zedernholzes knüpft das Gotteswort an.

Die Argumentation gegen die Ursprünglichkeit von 1 Kön 6,9b–14 ist bislang tentativ, aber sie lässt sich durch eine Analyse des weiteren Kontextes erhärten.

1 Kön 9,1–9 erzählt von einer Gotteserscheinung für Salomo als Antwort auf sein Tempelweihgebet. In V. 2 wird diese Erscheinung mit der Erscheinung in Gibeon in Zusammenhang gebracht, von der 1 Kön 3,4–15 berichten. Dort wird die Erscheinung mit folgenden Worten eingeleitet (vgl. V. 5): בגבעון נראה יהוה אל: שלמה בחלום הלילה. Auf diese Aussage nimmt 1 Kön 9,2 direkt Bezug: וירא יהוה אל: שלמה שנית כאשר נראה אליו בגבעון. In beiden Fällen wird die Erscheinung mit der Verbwurzel ראה ausgedrückt. Somit unterscheidet sich die Erscheinungsform gegenüber 1 Kön 6,11, wo dazu eine Wort-Ereignis-Formel verwendet wird. Auf Basis dieses Unterschiedes in der Wortwahl könnte man den Verweis שנית »zum zweiten Mal« in 1 Kön 9,2 rechtfertigen. Denn bis 1 Kön 9,2 ist nur von einer Gotteserscheinung (1 Kön 3,5–15) und einer Wortoffenbarung in 1 Kön 6,11–13 die Rede. Allerdings wird in 1 Kön 11,9f. auch auf die Ermahnungen verwiesen, die Gott gegen Salomo ausgesprochen hat: Demzufolge ist der göttliche Zorn gegen Salomo entbrannt, da Gott dem König zweimal erschienen ist (הנראה אליו) und somit zweimal befohlen hat, nicht anderen Götter zu folgen (לבלתי לכת) (אחר־י אלהים אחרים). Sowohl in 1 Kön 3,14 und 1 Kön 9,4,6 als auch in 1 Kön 6,12 wird das Gehen Salomos auf den Wegen Gottes gefordert – jeweils mit הלך. Es ist unwahrscheinlich, dass der Autor von 1 Kön 11,9 bei seiner Kritik an Salomo nicht auch darauf als »dritte« göttliche Mahnung explizit Bezug genommen hätte, wenn ihm 1 Kön 6,11–13 bereits vorgelegen hätte.<sup>825</sup> Es ist daher anzunehmen, dass zur Abfassungszeit von 1 Kön 11,9 der Abschnitt 1 Kön 6,11–13 noch nicht vorgelegen hat.<sup>826</sup>

824 Es ist wahrscheinlich auch intentional, dass die Gottesworte im Kontext der Verwendung des Zedernholzes genannt werden, das Salomo mit Verweis auf das Gotteswort an David von Hiram gekauft hat, um den Tempel zu bauen (vgl. 1 Kön 5,15–26).

825 Vgl. P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 145.

826 Ein weiteres Indiz für den sekundären Charakter von V. 11–13 lässt sich in der verwendeten Sprache wiederfinden. Die verwendeten Formeln zur Einforderung des Gesetzesgehorsams in V. 12 sind meiner Ansicht nach größtenteils priestertheologisch (vgl. C.F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text*, 68f.; R. TOMES, »Our holy and beautiful House«, 34 gegen J-L. SKA, *Les Vertus de la Méthode historico-critique*, 721). Da V. 12a in seiner Formulierung nah an Lev 11,20 (vgl. Ez 11,20) und somit einer Formulierung im Heiligkeitsgesetz und V. 13a den

Nach diesen allgemeinen Überlegungen, die für den sekundären Charakter von V. 9b–14 sprechen und es denkbar erscheinen lassen, dass V. 9b–10.14 und V. 11–13 sukzessive oder als ein Block eingefügt wurden, muss nun auf dem Weg zur synchronen Auslegung des Gotteswortes (V. 12–13) der These nachgegangen werden, dass V. 13 sekundär zu V. 12 zu verorten sei: E. Würthwein, S. Wälchli, M. O'Brien, M. Pietsch u. a. vertreten die Position, dass V. 13 ein im Verhältnis zu V. 12 sekundärer Nachtrag sei.<sup>827</sup>

E. Würthwein schreibt V. 11–12 DtrN zu und sieht V. 13 als eine spät-dtr. Hinzufügung.<sup>828</sup> Nach M. O'Brien liegt der sekundäre Charakter von V. 13 im Verhältnis zu V. 12 in einem Perspektivwechsel begründet: »1 Kgs 6:13 switches the focus from the king to Israel [...]«<sup>829</sup>. Diese Annahme stimmt aber nur bedingt: Die Forderungen von V. 12 verweisen auf die Grundbedingungen für die Zusicherung in V. 13. Der Fokus verschiebt sich in V. 13 nicht auf Israel, sondern Israel wird vielmehr zum Nutznießer der königlichen Gesetzesobservanz. Für

---

priesterschriftlichen Stellen Ex 29,45; Num 35,34; Ez 43,7.9 nahe ist, kann eine generelle Nähe zu P angenommen werden. Die Datierung dieser Texte in die exilisch-nachexilische Zeit ist wahrscheinlich. Der Baubericht in 1 Kön 6 ohne die Zusätze in V. 1b und V. 11–13 ist wahrscheinlich in die vorexilische Zeit zu datieren. Dafür sprechen: (1.) V. 37–38 verwendet die althebräischen Monatsnamen (vgl. 1 Kön 8,2); (2.) anstelle des in 1 Kön 1–11 üblichen חֹדֶשׁ für »Monat« wird in V. 37–38 das Wort יָרַח verwendet (in 1 Kön 6,1b wird der Monatsname יוֹ verwendet bzw. aus 1 Kön 6,37f. aufgenommen, aber mit den jüngeren Monatsbegriff חֹדֶשׁ zusammengestellt); (3.) Der Begriff לַיָּמִים ist innerhalb der erzählenden Literatur nur in 1 Kön 6–8, sowie in den Parallelstellen in den Chronikbüchern zu finden (vgl. Blum [2012], Der Tempelbaubericht in 1 Kön 6,1–22, 302). Für den gesamten Baubericht in 1 Kön 6–8 kann man zudem darauf verweisen, dass (1.) durch die Formel »bis auf den heutigen Tag« in Bezug auf die Lade in 1 Kön 8,18 eine vorexilische Datierung zumindest dieser Aussage wahrscheinlich ist und (2.) dass die Beschreibungen der Architektur den Tempel vor der Zeit Ahas darstellt (vgl. M. COGAN, I Kings, 273). Die gemäß 2 Kön 16,17f. zu Tiglat-Pileser versendeten aus Bronze bestehenden Rinder können nur schwerlich von einem Exilierten erstmals beschrieben worden sein. Allerdings ist hier auch denkbar, dass Bronze-Rinder eben aus der Geschichte über Ahas bekannt waren und daher in 1 Kön 7 beschrieben wurden. Der Tempelbaubericht ist wahrscheinlich vorexilisch, während V. 12–13 in der Terminologie eher in die Exilszeit weisen, zumal V. 12–13 den Exilszustand in die Verantwortung Salomos legen und die Exilsituation dadurch erklären.

827 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 65; M. O'BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 151; S. WÄLCHLI, Der weise König Salomo, 117; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 49.

828 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 65. Allerdings verweist er selbst auf die parallele Vorstellung in Jer 7: »Wie in Jer. 7,1 ff. auf den Gehorsam als Voraussetzung für das Wohnen Jahwes in Jerusalem, d. h. Seine schützende Nähe hingewiesen wird, so in V. 13 in Verbindung mit V. 12a.« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 65; vgl. auch V. FRITZ, Das erste Buch der Könige, 71). Theologisch unterscheidet sich Jer 7 aber deutlich von V. 13: In Jer 7 geht es um das sichere Wohnen Israels in der Nähe des Tempels; 1 Kön 6,13 nimmt Gottes Wohnen bei seinem Volk in den Blick. Beide Texte treffen sich aber in der Abhängigkeit der göttlichen Präsenz von der Gesetzesobservanz. Allerdings ist diese in 1 Kön 6,12–13 als Vorschrift nicht an ganz Israel, sondern nur an Salomo gerichtet.

829 M. O'BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 151.



S. Wälchli ist die Zusage aus V. 12 »nur lose« an V. 11f. angebunden: »Der die in V. 12 angesprochene Zusage auf das Wohnen Jahwes in Jerusalem deutende V. 13 ist wahrscheinlich mit E. Würthwein als spätdtr Nachtrag zu verstehen, zumal er nur lose an 6,11f. anknüpft.«<sup>830</sup> Die folgende synchrone Analyse wird jedoch die Verbindungslinien aufzeigen.

#### 4.3.2. Synchrone Analyse

Mitten im Bericht über den Tempelbau nach der Fertigstellung des von außen wahrnehmbaren Gebäudes wird in 1 Kön 6,11 von einem an Salomo ergehenden Gotteswort erzählt. Die Einführung in V. 11 gleicht jener der Natanverheißung (2 Sam 7,4). Allerdings wird Salomo von Gott direkt angesprochen – nicht vermittelt durch einen Propheten. Das eigentliche Gotteswort beginnt mit einem Casus-Pendens: »(Betreffs) des Hauses<sup>831</sup>, das du baust«. Das Gotteswort setzt somit thematisch mit dem Tempel ein. C. Duncker kommt in Bezug auf V. 12a zu einem anderen Ergebnis:

»Dass die Rede Jhwhs überhaupt etwas mit dem Tempel zu tun hat bzw. durch den Tempel provoziert wurde, zeigt nur V. 12a an. Würde man dies streichen, erhielte man eine allgemeine Mahnung zur Gebotsobservanz. Jhwhs Priorität gilt also in erster Linie dem Befolgen der Gebote und nicht dem Tempel.«<sup>832</sup>

G. Hentschel ist in seinem Urteil zurückhaltender:

»Nicht der Bau des Tempels, sondern der Gehorsam gegenüber dem Gesetz entscheidet darüber, ob 2 Sam 7<sup>10-16</sup> Wirklichkeit wird. Und der Herr wird nur dann inmitten seines Volkes wohnen, wenn die Israeliten die Gebote erfüllen. Der Tempel spielt in dieser Hinsicht nur eine untergeordnete Rolle.«<sup>833</sup>

Welche Rolle spielt der Tempel? In V. 12b spielt der Tempel keine Rolle. Wie in 1 Kön 2,4; 8,25f.; 9,4f. ist die Gesetzesobservanz Voraussetzung für die Verwirklichung des Gotteswortes. Welches Gotteswort ist in V. 12 jedoch gemeint? Diese Frage entscheidet sich an dem Zusammenhang von V. 12–13. Die Frage lässt sich präzisieren: Handelt es sich bei V. 13 um das Zitat des in V. 12 angesprochenen Gotteswortes oder gibt es neben der Erfüllung des Gotteswortes eine weitere Zusage? J. Fichtner vertritt die Ansicht, dass V. 13 eine zusätzliche Verheißung darstellt:

830 S. WÄLCHLI, *Der weise König Salomo*, 117.

831 Auffällig ist hier, dass der Tempel nicht als »Haus für meinen Namen« von Gott bezeichnet wird, sondern einfach als »Haus/Tempel«.

832 C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 261.

833 G. HENTSCHEL, *1 Könige*, 45.

»Von dem rechten Wandel des Königs – nach dem Gesetz des Herrn (V. 12) – werde es abhängen, ob der Herr seine Verheißung, die er David gegeben hat (2 Sam.7,13), an Salomo erfüllen und seine Herrschaft über das Gottesvolk bestätigen und erhalten werde. Zugleich aber verheißt der Herr – und dies ist der Bezug zum Tempelbau! –, daß er dann unter Israel Wohnung nehmen und bei seinem Volk bleiben wolle.«<sup>834</sup>

T. Fretheim ist entgegengesetzter Meinung: »To what does the ›promise‹ refer (V. 12)? It probably refers to God’s dwelling among the people of Israel (V. 13), rather than to the basic Davidic Covenant (see 2 Kings 23,27, which puts these themes together).«<sup>835</sup> Zwar geht es in 2 Sam 7,10 um das sichere Wohnen Israels. Dabei spielt aber weder Davids Nachfahre, noch Gottes Präsenz eine Rolle. Zudem folgt dem Verweis auf das Gotteswort in V. 12 kein לאמר, um V. 13 als direktes Gotteswort auszuweisen (vgl. 1 Kön 2,4; 5,19; 8,15; 9,5) – jedoch ist לאמר nicht zwingend notwendig. V. 12b–13 stellt eine Kette von we-qatal-Formen dar. Jer 28,6; 29,10 zeigen an, dass die Handlungen, die sich auf das Wort Gottes (דבר) beziehen, in der Nachfolge in Infinitiven ausgedrückt werden und nicht wie in 1 Kön 6,13 in we-qatal-Formen. Gleichzeitig zeigt 1 Kön 12,15/2 Chr 10,15 die Möglichkeit auf, dass auf ein Gotteswort verwiesen werden kann, ohne den Inhalt explizit zu äußern. Mit diesen Beobachtungen kann man zu der Vermutung tendieren, dass in V. 12b auf die bedingte Unaufhörlichkeitsformel verwiesen wird und darüber hinaus in V. 13 eine Verheißung über die Israel-Gott-Beziehung gegeben wird, die ebenso abhängig von der Gesetzesobservanz Salomos ist.

Besonderes Augenmerk muss auf die Formulierung in V. 12b gelegt werden: Die Erfüllung des Gotteswortes wird in Bezug auf Salomo thematisiert »mit Salomo« (אִתּוֹ). Dieser kleine Zusatz ist meiner Ansicht nach bemerkenswert: In 2 Sam 7,12–15 liegt eine Verheißung über das Leben Salomos vor, weshalb ein Verweis darauf, dass sich das Gotteswort an David mit Salomo verwirklicht, eine Tautologie wäre. Allerdings ist in 2 Sam 7,10 eine Verheißung gegeben, die das Wohnen Israels am von Gott bestimmten Ort verheißt. Dem Volk wird ein allumfassender Friedenszustand zugesagt, der den in 1 Kön 5,17 vorherrschenden Friedenszustand überschreitet. 2 Sam 7,10 verheißt entweder den Tempel oder Jerusalem als Ort der sicheren Heimat.<sup>836</sup> Der Vers präsentiert die Erwählung des Ortes und den daraus resultierenden Friedenszustand als eine Abfolge von weqatal – yiqtol. Meiner Ansicht nach wird die Verheißung aus 2 Sam 7,10 in 1 Kön 6,12–13 umgedeutet. Die zeitlich nicht explizit verortete Erfüllungszeit von 2 Sam 7,10b wird Salomo in Aussicht gestellt und 1 Kön 6,13 interpretiert die Aussage von 2 Sam 7,10b ausgehend von שָׁכַן neu. In 1 Kön 6,13 wird zwar nicht

834 J. FICHTNER, Das erste Buch von den Königen, 110.

835 T. FRETHEIM, First and Second Kings, 42.

836 Siehe Abschnitt 2.2.1.2.2.2.

die Sicherheit Israels thematisiert, allerdings kann diese durch das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes vorausgesetzt werden.

Die Aussagen in V. 13 schließen sich in jedem Fall ohne literarkritischen Bruch an V. 12 an.<sup>837</sup> In V. 13 wird durch das Wohnen inmitten der Söhne Israels, die Tempel-Thematik implizit vorausgesetzt (vgl. Ex 25,8 → Ex 29,45).<sup>838</sup> Besonders deutlich zeigt Ez 43,7–9, dass der Tempel relativierter Wohnort Gottes inmitten seines Volkes ist:

»Es ist dabei zu beachten, daß in dieser Formulierung [Ez 43,7aß.9b – TMS] nicht vom Wohnen Jahwes im Tempel, sondern von seinem Wohnen inmitten seines Volkes Israel geredet wird. Das entspricht den mit abweichendem Vokabular formulierten Aussagen von 37<sup>26-28</sup>, wo davon geredet war, daß Jahwe sein Heiligtum für alle Zeiten in die Mitte seines Volkes setzen werde. [...] Auch hier [Ez 43,7 – TMS] geht es nicht um den heiligen Ort, der an sich Heiligkeit hätte, sondern um die Verbindung Jahwes mit seinem Volke, für welche seine Gegenwart am heiligen Ort Zeichen und Siegel ist.«<sup>839</sup>

Meiner Ansicht nach wird das Thema aus 1 Kön 6,12 in V. 13 wiederaufgenommen.<sup>840</sup> Dementsprechend liest sich V. 13b wie eine theologische Grundlage oder Vorbereitung von Ez 8–11, wo Gott sein Volk verlässt, indem er aus dem Tempel auszieht. Die Hoffnungsperspektive, die sich auch im Ezechielbuch zeigt, drückt sich in V. 13b darin aus, dass das Verlassen des Volkes durch Gott zeitlich nicht näher gefasst wird – und eine Rückkehr zumindest denkbar ist.<sup>841</sup>

A. Šanda versteht V. 11–13 als eine Aufmunterung Gottes an Salomo während der Bauphase: »Das Wort Jahwes erging wahrscheinlich durch einen Propheten während des Tempelbaus als Aufmunterung zur Überwindung von Schwierigkeiten, wenn nicht gleich zu Beginn der Arbeit.«<sup>842</sup> Diese Beobachtung wird der Einbettung von V. 11–13 in ihren literarischen Kontext teilweise gerecht: Gott benennt im Erzählverlauf seine Bedingung für ein glückendes Verhältnis zu Salomo und zu seinem Volk. Erst ab 1 Kön 11 wird offenbar, dass Salomo dem nicht entspricht. Allerdings kann 1 Kön 6,11–13 auch nicht allzu positiv aufgefasst werden: Denn eine Mahnung impliziert neben dem positiven Effekt, dass die Bedingungen offengelegt werden, auch Möglichkeit des Scheiterns. Im Verhältnis zu 2 Sam 7,5b–16 wird darin auch deutlich, dass der Bau des Tempels nicht als Leistung Salomos verstanden werden sollte, die zur weiteren Festigung der Dynastie beiträgt. Der Bestand der Dynastie und auch die Beziehung Gottes zum Volk hängen von der Gesetzesobservanz ab:

837 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 295 Anm. 403.

838 Vgl. C. DOHMEN, Exodus 19–40, 274.

839 W. ZIMMERLI, Ezechiel 25–48, 1081.

840 Vgl. G. HENS-PIAZZA, 1–2 Kings, 66.

841 Vgl. T. FRETHEIM, First and Second Kings, 43.

842 A. ŠANDA, Die Bücher der Könige, 153; vgl. auch M. SWEENEY, I & II Kings, 109.

»In contrast with all other statements about the Davidic promises in the Deuteronomistic History, this insertion has the deity warn Solomon that fulfillment of the Davidic promises, including divine presence among the Israelites (!), is predicated upon Solomonic obedience. [...] Solomon is uniquely responsible for either securing the Davidic promises or YHWH's abandoning his people.«<sup>843</sup>

Durch V. 12–13 kann die Exilskatastrophe des Exils vollständig in die Verantwortung Salomos gelegt werden und das Prinzip der Gesetzesobservanz als Paradigma des Handels für den König bzw. die Mächtigen festgelegt werden.

#### 4.3.3. Zusammenfassung

1 Kön 6,9–14 ist vermutlich eine sekundäre Eintragung in den vorexilischen<sup>844</sup> Tempelbaubericht. Darin stellt V. 12 einen Rückverweis auf die unbedingte Unaufhörlichkeitsformel dar. Analog zu 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 wird die Gesetzesobservanz als Bedingung aufgestellt. Die Gesetzesobservanz des Königs entscheidet nach V. 13 auch über das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes. Dieses Motiv findet sich in den Königebüchern nur in 1 Kön 6,13. Ebenso lässt sich das Motiv des Verlassens des Volkes (עזב + עמ) nur hier in den Königebüchern finden. 1 Kön 8,10–13 lässt sich als Erfüllung von 1 Kön 6,13 verstehen. Zugleich verdeutlicht jedoch 1 Kön 9,6–9, dass Gott sein Volk verstoßen kann. 1 Kön 8,10–13 spricht von der Einwohnung Gottes inmitten des Volkes bzw. im Tempel. Dies setzt ein bis zu diesem Zeitpunkt gesetzestreu Verhalten Salomos voraus. 1 Kön 11 hebt die Zusage aus V. 13b in gewisser Weise auf (vgl. Dtn 31,17–18). Das Faktum, dass die Forderung in V. 12 nur an Salomo gerichtet ist, legt die Verantwortung für die spätere Exilskatastrophe auf Salomo. Salomos Ungehorsam gegenüber Gott kann als Ursünde gelesen werden, die zum Exil führt. Salomo könnte somit für das Exil verantwortlich gemacht werden – und das Exil würde sich damit trotz des Reformprogrammes von Joschija erklären.

## 4.4. 1 Kön 8

Der Tempel ist gebaut – Salomo kann in 1 Kön 8,13 verkünden: בנה בניתי בית. Die Verheißung von 2 Sam 7,13a ist erfüllt (vgl. 1 Kön 5,19). Nach dem Baubericht (1 Kön 6–7) wird in 1 Kön 8,1–11 von der Überführung der Lade in das Allerheiligste berichtet, die in einer kurzen Ansprache Salomos endet (V. 12–13).

843 G. KNOPPERS, *Two Nations under God*, 97; vgl. J. WALSH, *1 Kings*, 105; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 295.

844 Siehe Anm. 826.

Darauf folgt eine lange Rede, deren einzelne Abschnitte je neu eingeleitet werden und in denen Salomo sich an wechselnde Adressaten wendet (vgl. V. 14.22.54f.). V. 14–21 ist eine Rede an das Volk, in der 2 Sam 7,5b–16 erinnert und geschichtlich verortet wird. In V. 22–53 spricht Salomo das sogenannte »Weihegebet«. In V. 54–61 erbittet Salomo zum Volk gewandt den Segen für Israel. Daran anschließend berichtet der Erzähler von den Einweihungsopferten und der Feier des Laubhüttenfests (V. 62–66). Am Ende der Einweihungszeremonie hält der Erzähler fest, dass das in 1 Kön 8 berichtete Geschehen Ausdruck für das Gute ist, das Gott seinem Diener David und seinem Volk Israel getan hat (V. 66). Dieser Verweis auf David zeigt die enge Verbindung, die auch schon in 2 Sam 7,1–17 zwischen dem Tempel und David zum Ausdruck kommt.

#### 4.4.1. Rückverweise in 1 Kön 8 auf 2 Sam 7,11b–16

Wenn man allein vom Wortbestand ausgeht, zeigen sich in 1 Kön 8 enge Parallelen zu 2 Sam 7,11b–16: קום für das Auftreten von Davids Nachfolgers in 1 Kön 8,20 (vgl. 2 Sam 7,12); בית + בנה für den Tempelbau in 1 Kön 8,13.16–20.27.43.44.48 (vgl. 2 Sam 7,13); in 1 Kön 8,10.11.63.64 wird der Tempel בית יהוה genannt, in 1 Kön 8,(16.)18.19(.29.33) ist der Tempel das Haus des Namens Gottes (שם – vgl. 2 Sam 7,13a); der Thron (כסא) wird in 1 Kön 8,20.25 angesprochen (vgl. 2 Sam 7,13b.16b); in 1 Kön 8,47 wird dieselbe Wortwurzel wie in 2 Sam 7,15 verwendet (עוה); die Gnade Gottes ist in 1 Kön 8,23 belegt (חסד – vgl. 2 Sam 7,15); in 2 Sam 7,16 und 1 Kön 8,26 wird die Wortwurzel אמן verwendet.

Nach M. Pietsch liegt nur in 1 Kön 8,14–21 ein Rückbezug auf 2 Sam 7,5b–16 vor:

»Salomo preist darin [im Segensspruch Salomos über das versammelte Volk in V. 14–21 – TMS] Jahwe dafür, daß dieser seine Verheißung, die er David gegeben hatte, nun erfüllt hat (דבר + קום V20a, vgl. II Sam 7,25). Der Rückbezug auf die Natanverheißung wird durch V19b eindeutig: מהלציד הוא יבנה הבית לשמי.«<sup>845</sup>

Zusätzlich nennt er 1 Kön 8,25 eine »konditionierte Adaption der Natanverheißung«<sup>846</sup>. M. Avioz konzentriert sich auf V. 14–21 sowie den Anfang des Tempelweihgebets (V. 23–26): »Prior to Solomons discussing of the temple's function as a place of prayer, however, he alludes to Nathan's Oracle, in which God promised to his father David that his son will sit on his throne and build the temple.«<sup>847</sup> Es ist somit in der Forschung unbestritten, dass in V. 14–21 ein

845 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 35.

846 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 45.

847 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 87; Zu 1 Kön 8 vermerkt er: »In Solomon's prayer Nathan's Oracle comes full circle.« (M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 87). P. Kasari schreibt in Bezug auf die

Rückverweis auf 2 Sam 7,5b–16 vorliegt. Für den Beginn des Tempelweihgebetes in V. 23–26 ist ein Bezug zu 2 Sam 7,11b–16 angezeigt. Ansatzpunkt für die folgende Untersuchung ist der Umstand, dass bei der Fertigstellung des Tempels der entsprechende Passus aus 2 Sam 7,11b–16 zitiert wird. In 1 Kön 8,19bβ liegt ein Zitat von 2 Sam 7,13a vor:

2 Sam 7,13a	לשמׁי	בית	יבנה	הוא
1 Kön 8,19bβ	לשמׁי	הבית	יבנה	הוא

Das Zitat in 1 Kön 8,19bβ wird durch V. 18 ebenso wie 2 Sam 7,13a als direkte Gottesrede ausgewiesen. Salomo zitiert wie zu Beginn des Tempelbauberichtes (1 Kön 5,19) auch an dessen Ende 2 Sam 7,13a. Im Unterschied zu 2 Sam 7,13a aber analog zu 1 Kön 5,19 wird der Tempel durch den Artikel determiniert. Salomo baut nicht irgendeinen Tempel für den Herrn, sondern er baut *den* Tempel für den Herrn. Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei um einen Verweis auf die Kultzentralisation. Ebenso wie in 1 Kön 5,19 stellt V. 18–19 ein adaptiertes Gottesrede zitat dar, auf das sich V. 20 bezieht. Wie in der folgenden Analyse deutlich werden wird, ist 1 Kön 8,14–21 ein kreativer Umgang mit 2 Sam 7,1–13, der eine theologische Agenda verfolgt, und zu dem V. 22–26\* essentiell dazugehören. V. 16–17 sind eine sekundäre Hinzufügung innerhalb von V. 14–21, die die Erwählung Davids gegenüber der Erwählung Jerusalems betont. V. 18–20 sind hingegen völlig auf die Verheißung des Tempelbaus und deren Umsetzung unter der Davidsdynastie fokussiert (siehe Abschnitt 4.4.1.1.). Während V. 20 das Gotteswort bezüglich des Tempels und der Thronbesteigung Salomos als erfüllt verkündet, bittet Salomo in V. 24–26 in Anlehnung an 1 Kön 2,4 für den Fortbestand der Dynastie – anknüpfend an V. 14–21 (siehe Abschnitt 4.4.1.2.). Zudem sind V. 43.44.47.48 als Rückverweise bzw. in ihrer Intertextualität von Bedeutung (siehe Abschnitt 4.4.1.3. und 4.4.1.4.).

#### 4.4.1.1. V. 14–21

Innerhalb von 1 Kön 8 sind V. 14–21 durch die Redeeinleitungen in V. 14 und V. 22 als strukturelle Einheit zu erkennen.

##### 4.4.1.1.1. Literarkritische Beurteilung von V. 14–21

Nach der direkten Anrede an Gott (V. 13) berichtet der Erzähler in V. 14, dass sich Salomo dem versammelten Volk zum Segen/Gruß<sup>848</sup> zuwendet. In V. 14–15 werden die Worte Salomos bis V. 21 charakterisiert. Die direkte Anrede Gottes

Untersuchung der Rückverweise in 1 Kön 8 auf 2 Sam 7: »The most interesting material for this study is found in vv. 14–26.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 111).

848 »begrüßte mit einem Segenswunsch« (O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 131).

(V. 12–13) geht in einen Lobpreis auf Gott über, der durch das Verb אמר als Rede an das Volk eingeführt wird.<sup>849</sup> Diese Rede Salomos beginnt mit der Segensformel: ברוך יהוה אלהי ישראל (vgl. 1 Kön 1,48; auch 5,21).<sup>850</sup> Inhaltlich dankt Salomo dafür, dass Gott David eine Verheißung gegeben hat (דבר בפיו) und diese Verheißung selbst erfüllt hat (בידו מלא).<sup>851</sup> In V. 16 wird zwar mit mehreren Modifikationen 2 Sam 7,6f. aufgenommen,<sup>852</sup> allerdings handelt es sich hierbei um keine Verheißung, wie sie nach לא אמר am Ende von V. 15 zu erwarten wäre. Vielmehr wird von der Grundlage der Verheißung berichtet (V. 16). Diese kommentiert Salomo (V. 17), bevor mit einer neuen Zitateinleitung in V. 18–19 die eigentliche Verheißung aufgeführt wird. V. 20 berichtet anschließend von der Erfüllung dieser Zusage. Zudem fällt auf, dass in V. 16–17 über David in der dritten Person gesprochen wird, während V. 18 entsprechend dem Verständnis von אה in V. 15 als Ausdruck der direkten Gottesrede in die Du-Anrede wechselt. Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass V. 16–17 und dementsprechend die Redeinleitung in V. 18 sekundär hinzugefügt wurden.<sup>853</sup>

849 Das Verb אמר muss nicht auf eine kultische Handlung des Volkes verweisen, sondern hebt hier wohl die Bedeutung des Moments hervor. Aus späterer Zeit ist durch Josephus belegt, dass es außer dem König allen verboten war im Tempelhof zu sitzen (Ant. VIII § 107).

850 Die Formel ברוך יהוה אלהי ישראל findet sich in MT nur in 1 Sam 25,32; 1 Kön 1,48; 8,15// 2 Chr 6,4; Ps 41,14; 106,48; 1 Chr 16,36; 2 Chr 2,11.

851 Die Konstruktion ist auffallend: Die Verheißung an David wird durch דבר בפיו את דוד ausgedrückt (vgl. 2 Sam 7,7). Für 1 Kön 8,15 belegen die verschiedenen Textversionen das Problem bei der Übersetzung dieser Konstruktion: Einige hebräische Manuskripte ersetzen אה durch אל. LXX übersetzt πατρι und S setzt עם voraus. In 1 Kön 2,4; 9,5 spricht Gott, die Verheißung (דבר) über David (עלי). Gemäß 1 Kön 5,19; 6,12 hat Gott die Verheißung zu David gesprochen (דבר + אל דוד; vgl. 1 Kön 8,25; (דבר לוי). Es kann angenommen werden, dass das את in 1 Kön 8,15 eine Unmittelbarkeit ausdrückt: Gott hat nicht nur über David gesprochen, wie es der Situation in 2 Sam 7,1–17 entspricht, er hat auch nicht nur durch Nathan zu ihm gesprochen (2 Sam 7,17), sondern Gott hat direkt mit (vgl. S) David gesprochen. Ebenso drückt die Wendung בפיו (»mit seinem Mund«) eine Direktheit aus. Zuvorderst drückt dies aber aus, dass Gott selbst diese Verheißung gemacht hat und dieser Gedanke wird weiter ausgeführt in der Aussage, dass er das Gesprochene mit eigener Hand (בידו) erfüllt hat (מלא – vgl. V24; 1 Kön 2,27).

852 Vgl. E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 242.

853 Vgl. auch P. KASARI, Nathan's Promise, 126f. J. Nentel hingegen vertritt die Ansicht, dass »die Erwählung Davids durch Jahwe sachlich vor V.17 [gehört], da sie erklärt, warum David überhaupt den Plan fassen kann, Jahwe ein Haus zu bauen« (J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 205). Als weiteres Argument führt er an, dass V. 16a die Voraussetzung dafür angibt, dass der Sohn Davids den Tempel bauen kann. Dieses Argument entspricht aber nicht der Aussage in V. 16f.: Salomo wird in V. 16f. nicht thematisiert und die Voraussetzung, dass Salomo derjenige ist, der den Tempel baut, liegt in dem Gotteswort in V. 19 begründet. V. 16 thematisiert nicht den Tempelbau und auch nicht David als Tempelbauer, sondern die Erwählung Davids, die in der Heilsgeschichte verortet wird. V. 17 behandelt auch nicht die Erwählung Davids als Grund zum Tempelbau, sondern ist eine Apologie in Salomos Mund, dass die Intention für den Tempelbau von David ausging. Die Erwählung Davids muss logisch vorausgesetzt werden, weil in ihr das davidische Königtum

## 4.4.1.1.1. V. 16–17 als Einschub

Bei V. 16–17 handelt es sich meiner Ansicht nach um einen sekundären Einschub. Mit V. 16 wird auf 2 Sam 7,6–7 Bezug genommen, doch wird die Aussage zu einem Lobpreis auf David modifiziert. V. 16aα nimmt den Verweis in Bezug auf den Auszug auf Ägypten aus 2 Sam 7,6 auf, jedoch ohne die Notiz, dass Gott seit dem Exodus nicht in einem Tempel gethront hat.<sup>854</sup> Nachdem V. 16aα den zeitlichen Rahmen abgesteckt hat, folgt die Feststellung, dass Gott seit dieser Zeit aus dem Gebiet der Stämme Israels keine Stadt erwählt hat, um dort einen Tempel für ihn bauen zu lassen und dort seinen Namen niederzulassen. 1 Kön 8,16aβγ formt die Aussage von 2 Sam 7,7 auf folgende Weise um: Während nach 2 Sam 7,7 Gott keinem der Stämme bzw. keinem der Stammesführer den Vorwurf gemacht hat, dass sie ihm keinen Tempel gebaut haben, hat Gott nach 1 Kön 8,16 (bis zur Zeit Davids) keine Stadt erwählt, um dort einen Tempel zu bauen. Diese Aussage findet sich in 2 Sam 7,5b–16 zwar nicht, ist aber in der Aussage von 2 Sam 7,7 impliziert. Insofern ist 1 Kön 8,16aβγ eine kreative Auslegung von 2 Sam 7,7. Diese Art der Rezeption setzt sich in der kontrastiven Verheißung in V. 16b fort. Der bislang unterbliebenen Wahl einer Stadt steht die Erwählung Davids »über Israel« gegenüber. V. 16b wandelt damit 2 Sam 7,8 unter Streichung des unterordnenden נגיד-Titels in eine Erwählungsaussage um. C. Duncker sieht in der Verwendung von בחר eine Aufnahme von Dtn 12,5,<sup>855</sup> was jedoch dem vorliegenden Text nicht entspricht, denn hier wird nicht die Stadt, sondern David erwählt: »I Kgs 8:15f., starts with the election of David, and only then discusses the building of the temple.«<sup>856</sup> 1 Kön 8,16 behandelt Jerusalem

---

errichtet wird, aber in Bezug auf den Tempelbau hat dies keine argumentative Notwendigkeit für 1 Kön 8,16–21. Der Tempelbau erhält seine Legitimation nicht aus der Erwählung Davids heraus (V. 16–17), sondern aus dem Gotteswort an David (V. 18–19).

854 Auch unterscheiden sich in beiden Versen die Verben, die für den Auszug verwendet werden: 2 Sam 7,6 spricht vom »hinaufführen« (העלות), während 1 Kön 8,15 den Ausdruck »hinausführen« (הוצאתי) verwendet. C. Schäfer-Lichtenberger hat darauf aufmerksam gemacht, dass mit den beiden Verben verschiedene Perspektiven verbunden sind: »2.Sam 7,6 richtet die Aufmerksamkeit auf das Ziel des Exodus: hinaufführen nach; 1.Kön 8,16.22.51 hingegen auf die Ausgangssituation des Exodus: hinausführen aus.« (C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 302 Anm. 433). עלה im Hifil findet sich im Kontext des Exodus sehr prominent etwa in Ex 32–33. יצא im Hifil ist im selben literarischen Zusammenhang die geprägte Wendung für den Auszug aus Ägypten (vgl. R.J. WIJNGAARDS, הוציא and העלה).

855 Vgl. C. DUNCKER, Der andere Salomo, 274.

856 E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 241. Aus der Sicht von P. Kasari ist 1 Kön 8,16 in sich nicht verständlich und muss mithilfe von 2 Chr 6,5–6 ergänzt werden (vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 126 Anm. 72). Meiner Ansicht nach funktioniert die Logik des Textes sehr gut: 1 Sam 16,1–13 erzählt die Erwählung Davids lange bevor Jerusalem eine Stadt Israels wird (2 Sam 5,6–9). Zwar verheißt Dtn 12, dass Gott einen Ort erwählen wird, aber in der Darstellung der Samuel und Königebücher bis zu 1 Kön 8 ist Jerusalem keine erwählte Stadt. Vielmehr geht ihre »Erwählung« aus dem Umstand hervor, dass sie die Davidstadt ist. 1 Kön 8,16 entspricht der Aussage von 2 Sam 7,5b–16. Gott sagt von sich in V. 6–7, dass er



überhaupt nicht, wenn überhaupt könnte man W. Schniedewinds Argumentation folgen:

»Nowhere is it explicit that God chose the city, Jerusalem; however, it is implicit in the repeated assertion that God's name would reside in the Jerusalem temple. The choice of the house of David becomes the means by which Solomon justifies building the temple for YHWH's name. In this respect, the temple rather than the Davidic dynasty is that is promised.«<sup>857</sup>

Im Kontext des Tempelweihgebetes geht es zweifelsohne um den Tempel. Im Kontext der Geschichtsschreibung des Alten Testaments geht es dementsprechend um Jerusalem als Ort des Tempels. Allerdings gilt auch gegenüber W. Schniedewinds Argumentation: Jerusalem wird nicht genannt. Dazu kommt, dass 1 Kön 8,14–21 thematisch die Erfüllung des Gotteswortes lobpreist und dass entsprechend V. 18–19 nicht nur den Tempelbau, sondern auch die Thronnachfolge durch Salomo als Wille Gottes gelobpreist wird. Wenn überhaupt stehen die Davidsdynastie und der Tempel im Mittelpunkt der Rede; aber auch diese Gewichtung verschiebt sich bei genauerer Betrachtung des Textes zu Gunsten der Davidsdynastie. In V. 16 geht es um die besondere heilsgeschichtliche Position Davids und seine Erwählung. Der Tempelbau selbst wird in V. 17.18 nicht als göttlicher Auftrag, sondern als Anliegen Davids benannt, das von Gott (lediglich) gutgeheißen wird. Auch V. 20 thematisiert den Tempelbau im Rahmen der Davidsdynastie. V. 16 betont bewusst die Erwählung Davids als heilsgeschichtlichen Markstein.<sup>858</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass V. 16 die Bedeutung Davids hervorhebt, die – so lässt sich vermuten – die heilsgeschichtliche Relevanz Davids und somit der Davididen einer Jerusalemtheologie vorordnet. Dies ist angesichts der Gleichordnung von Stadterwählung und Tempeltheologie in 1 Kön 8,44.48

---

von keinem Stamm verlangt hat, dass sie ihm einen feststehenden Tempel bauen sollen, aber Gott sagt auch in V. 8, dass er David zu größerem bestimmt hat (V. 8). Diese Antithese wurde meiner Ansicht nach in 1 Kön 8,16 modifiziert zu der Aussage, dass Gott keine Stadt erwählt hat, sondern David und damit die Davidsdynastie; vgl. auch E. TALSTRA, *Solomon's Prayer*, 138.

857 W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 87.

858 F. KUMAKI liest V. 15–16 als Rechtfertigung des Tempelbaus aus der Autorität der Erwählung Davids bzw. der Davididen heraus: »[...] the Dtr school found it necessary to *justify*, by applying the Judaeian tradition of the Davidic promise (and covenant), not only Solomon's action of building the temple (1Kgs 8,17–20), but also the *place* where it stood.« (F. KUMAKI, *The deuteronomistic Theology of the Temple*, 36). M. Brettler hat richtig gesehen, dass in Dtn 12 der Ort im Mittelpunkt steht, aber in V. 16 die Erwählung David. Dtn 12 ist der Ausdruck einer Tempeltheologie; 1 Kön 8,16 ist der Ausdruck einer Davidstheologie. Gegen Dtn 12 sagt 1 Kön 8,16 auf synchroner Ebene aus, dass nicht zuerst der Ort des Tempels erwählt wurde, sondern zuerst David bzw. die Davididen erwählt wurden (vgl. M. BRETTLER, *Interpretation and Prayer*, 20f.).

bzw. der Simultanität von Davidsverheißung und Erwählung Jerusalems in 1 Kön 11,13.32.36 besonders interessant.<sup>859</sup>

V. 17 ist ein Kommentar Salomos zur zitierten Gottesrede in V. 16, der zur weiteren Gottesrede ab V. 18 überleitet. V. 17 leitet die dreifach wiederholte Aussage ein, dass es David ein Herzensanliegen war, Gott einen Tempel zu bauen. Wenn man es im Alten Orient als Makel empfand, dass ein Dynastiegründer keinen Tempel gebaut hat, dann handelt es sich hier sozusagen um die Klarstellung, dass es nicht Davids Schuld war, dass er keinen Tempel gebaut hat, sondern dies dem Willen Gottes entsprach. Salomos Kommentar als Fortführung des Gotteswortes in V. 16 und als Einführung in das Gotteswort ab V. 18 lässt auf die Nennung der Erwählung Davids dessen Wunsch folgen, dem auserwählenden Gott einen Tempel zu bauen. V. 17 kommt einem Leser dabei als überflüssig vor, da er die Aussage von V. 18 teilweise vorwegnimmt. Das Surplus von V. 17 besteht jedoch darin, dass damit Salomo als weiterer Zeuge für den Aufweis eingeführt wird, dass es ein Herzensanliegen Davids war, Gott einen Tempel zu bauen.

#### 4.4.1.1.2. Fazit zur diachronen Betrachtung von V. 14–21

V. 16–18aa stellen eine sekundäre Hinzufügung zu V. 14–21 dar, die die Verheißung aus 2 Sam 7,6–8 umgearbeitet hat. V. 16 betont die theologische Vorordnung der Davidstheologie vor die Jerusalemtheologie (V. 16–17).<sup>860</sup>

#### 4.4.1.1.2. Synchrone Betrachtung von V. 18–21

In V. 18 beginnt, die seit V. 15 erwartete Zusage Gottes an David. Indem Salomo hier ein Gotteswort zitiert, legt er zugleich seine eigene Beurteilung des Planes zum Bau eines Tempels vor; Gott hat dieses Herzensanliegen Davids als gut befunden. So wird hier auf elegante Weise die Kritik aus 2 Sam 7,6–7 übergangen.

V. 18 birgt einige Schwierigkeiten. (1.) Wie wird יען אשר übersetzt? (2.) Wie ist הטיבת zu übersetzen? M. Mulder vertritt die Position, dass die Syntax in V. 18 eine Apodosis erwarten lässt, die der Satz jedoch nicht folgen lässt (vgl. Gen 22,16; Dtn 1,36 u. ö.).<sup>861</sup> LXX, S und V setzen voraus, dass יען אשר als »weil« übersetzt werden kann: »Weil es dir am Herzen lag, meinem Namen ein Haus zu bauen, ... .«<sup>862</sup>

859 Auffällig ist auch die Formulierung der sogenannten Namenstheologie in V. 16 durch היה + שם + שם, siehe den Exkurs zur Namenstheologie in 1 Kön 8, S. 281f.

860 Die Qualifikation des gebauten Tempels als Ort der Lade in V. 21 schließt sich im Angesicht von V. 1–11 gut an V. 20 an und es gibt kein zwingendes Argument V. 21 literarkritisch auf einer sekundären Ebene anzusetzen (gegen P. KASARI, Nathan's Promise, 29). V. 21 knüpft zudem gut an 1 Kön 8,1–13 an, die sicherlich zum Grundbestand von 1 Kön 8 gehören (vgl. T. RÖMER, Salomon d'après les Deutéronomistes, 108).

861 Vgl. M.J. MULDER, 1 Kings, 408.

862 Die Wendung ללבב + עם + היה findet sich in verschiedenen Bedeutungsnuancen vor allem in den Königebüchern (1 Kön 8,61; 10,2; 11,4; 15,3; 15,14) und in den Chronikbüchern (1 Chr 22,8; 2 Chr 1,11; 6,7.8; 9,1); vgl. noch Dtn 15,9.

Fortgeführt wird dieser Satz mit הטיבת, auf den wiederum ein כי-Satz folgt. Die Form הטיבת stammt von der Wurzel טוב und muss als Hifil analog zu 2 Kön 10,30 mit »du hast gut gehandelt« übersetzt werden.<sup>863</sup> Worin die Handlung besteht, wird im Kontext nicht angegeben. Es folgt ein כי-Satz, der das Vorhaben des Tempelbaus nochmals als Davids Herzensanliegen ausweist. Dieser כי-Satz liest sich nur dann als Tautologie zu V. 18aβγ.ba, wenn er als Fortsetzung dieser Aussage gelesen wird. Wenn man den כי-Satz jedoch als Beginn von V. 19 liest, ergibt sich ein schlüssiger Text, der perspektivisch Vergangenheit und Zukunft einholt. V. 18aβγ.ba lässt Davids Tempelbauabsicht in den Augen Gottes als »gute Tat« erscheinen. V. 18bβ interpretiert die Tempelbauabsicht nochmals als Davids Herzensanliegen, stellt ihr aber entsprechend 2 Sam 7,12–13a die Aussage an die Seite, dass erst sein Sohn das Vorhaben umsetzen wird. V. 19 nimmt dementsprechend 2 Sam 7,12f. auf.<sup>864</sup>

Durch die emphatische Einleitung mit רק verdeutlicht V. 19, dass nicht David den Tempel bauen wird (Umdeutung von 2 Sam 7,5b), sondern seinem Sohn und Nachfolger auf dem Thron diese Aufgabe zugewiesen wird. »One does sufficient justice to V. 19 in a synchronic analysis by saying that not David but Solomon is the focus of attention, so that the verse should be read positively, not as a rejection of David but as a promise with regard to Solomon.«<sup>865</sup> V. 19 ist keine Zurückweisung Davids, sondern Teil der Verheißung in V. 20. V. 19 ist eine punktuell modifizierte Collage von 2 Sam 7,12–13. Der Beginn des Verses (רק) dient der Anbindung an V. 18 und begrenzt gleichzeitig die Aussage von V. 18. 1 Kön 8,19 verdeutlicht den Begriff זרע aus 2 Sam 7,12aβ hin zur Aussage, dass es sich um den Sohn Davids handelt (בנך) (vgl. 1 Kön 5,19). Der Sohn wird wie in 2 Sam 7,12aγ durch einen Relativsatz mit יצא als direkter Nachfahre näher definiert. Statt ממעיד steht in 1 Kön 8,19 der Ausdruck מחלציד (vgl. Gen 35,11). Die Verneinung in V. 19a und die Verheißung in V. 19b sind durch כי גם ausgleichend verbunden: nicht du, aber dein eigener Sohn. V. 19bβ stellt eindeutig ein Zitat von 2 Sam 7,13a dar verbunden mit der Klarstellung, dass es sich um den einen Tempel Gottes handelt.<sup>866</sup> Das Gotteswort in 1 Kön 8,19 erweist sich somit als eine Verarbeitung von 2 Sam 7,5b.12aβγ.13a.

863 Möglich wäre auch eine Ableitung von יטב, allerdings erhält sich in MT durchgängig in der 2 Pers. Sg. der erste Wurzelradikal.

864 »The ›building of a house‹ which is first heard of in II Sam 7 in God's disapproving question (v. 5) is now simply a plan of David's which receives divine approval (v. 18).« (E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 242).

865 E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 141.

866 W. Schniedewind weist zu Recht darauf hin, dass im V. 18–21 V. 19a das einzige Vorkommen der Bezeichnung des Tempels als בית darstellt, bei dem die attributive Zufügung »für den Namen Gottes« fehlt. Für ihn spiegelt sich darin die Aufnahme von 2 Sam 7,5 wider (W. SCHNIEDEWIND, Society and the Promise to David, 88). Da in V. 19b der vollständige »Titel« des Tempels jedoch genannt wird, könnten hier stilistische Fragen eine Rolle gespielt

Die Erfüllung des Gotteswortes für David, die in V. 15 angesprochen wird, wird in V. 20 mit Blick auf das Gotteswort aus V. 19 konkretisiert. Das Gesprochene (דבר) aus V. 15, das Salomo in V. 18–19 zitiert, verkündet dieser in V. 20 als durch Gott errichtetes Wort (דבר). Durch Parallelformulierung entspricht der Errichtung (קום) des Wortes der Verheißung an David (V. 20a) die »Errichtung« (קום) Salomos (V. 20bα). Über die Verbwurzel קום ergibt sich zudem im Kontext der Gottesrede von V. 19 ein Rückverweis auf 2 Sam 7,12aβ. Der Rückverweis von 1 Kön 8,20bα auf 2 Sam 7,12aβ ist zusätzlich durch die Worte ואשב על כסא ישראל aufgefüllt, die auf 1 Kön 1–2 verweisen (vgl. 1 Kön 5,19) und 2 Sam 7,12b interpretieren. Die Worte יהיה דבר יהוה כאשר דבר יהוה (vgl. Ri 2,15; Jer 27,13) lassen die Thronnachfolge durch Salomo als dem göttlichen Willen gemäß erscheinen und verleihen somit – zumindest aus der Sprecherperspektive – dem Geschehen von 1 Kön 1–2 eine positive Interpretation. Im Fokus der Aussagen in V. 18–20 steht der Tempelbau, den Salomo, Davids Nachfolger durchgeführt hat.

Salomo bestätigt in V. 20b, dass er, wie verheißен (vgl. V. 19), den Tempel für den Namen Gottes gebaut hat. Mit der Gottesbezeichnung יהוה אלהי ישראל leitete Salomo den Lobpreis (ברוך) ein. Somit legt sich das Epitheton wie ein Rahmen um die Rede des Königs (V. 15–20).<sup>867</sup> Daran schließt Salomo einen Satz über die Lade an und nimmt so das Geschehen aus V. 1–11 wieder auf. Die Darstellung des fertiggestellten Tempels als adäquater Aufbewahrungsort der Lade in V. 21 schließt sich angesichts von V. 1–11 gut an V. 20 an.

Die einzelnen Verse der Rede Salomos in V. 15–20 sind dadurch eng miteinander verbunden, dass in jedem Vers (außer in V. 15) der Tempel als Haus für den Namen Gottes genannt und benannt wird.<sup>868</sup> Jede Aussage Salomos zielt vor dem Hintergrund von 2 Sam 7,5b–16 auf den Tempelbau. V. 16 hat sich als Auslegung von 2 Sam 7,6–8 erwiesen, die in der Erwählung Davids die Grundlage für den Tempelbau sieht. V. 17 bestätigt nach Ansicht von Salomo den Anfang der Gottesrede (V. 18), dass für David der Tempelbau ein Herzensanliegen war. V. 19 nimmt 2 Sam 7,12aγ.13a zitierend auf und stellt das Herzstück des Rückverweises auf 2 Sam 7,11b–16 dar. Dieser klare zitierende Rückverweis wird in V. 20 mit Verweis auf die Verheißung – »wie Gott gesprochen hat« – von Salomo als erfüllt bekannt. Darüber hinaus verweist V. 20 auf das Gotteswort in 2 Sam 7,12aβ.b. Ebenso wie in 1 Kön 5,19 interpretiert die Aussage über das Sitzen Salomos auf dem Thron Davids bzw. dem Thron Israels die Verheißung der Errichtung der Königsherrschaft des Nachfolgers Davids aus 2 Sam 7,12b. Der Hauptakzent liegt

---

haben. Der Autor könnte den zweimaligen Gebrauch von הבית לשמי vermieden haben wollen. Beide Vorkommen sind jedoch durch die Determination klar miteinander verbunden.

867 Wenn man diese Rahmung als intendiert annimmt, wirkt die Verwendung desselben Gottesnamens in V. 17 nicht störend, sondern verundeutlichend.

868 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 303.

dabei auf der Erfüllung durch Salomo: »The emphasis on the promise through himself is shown by the series of first-person verbs.«<sup>869</sup>

M Avioz hat bemerkt, dass durch V. 16 eine andere Reihenfolge der Geschehnisse intrudiert sei: »2 Sam 7 opens with an introduction of David's initiative to build a house and continues with David's election, while in 1 Kings 8, the order is reversed.«<sup>870</sup> Diese Beobachtung stimmt jedoch nur bedingt. Sie trifft zu, wenn man 1 Kön 8,16–20 nur mit 2 Sam 7,1–13a vergleicht. Wenn jedoch 1 Kön 8,16–20 als Aufriss der Heilsgeschichte verstanden wird, entspricht die Darstellung den Davidserzählungen, in denen Davids »Erwählung« zum König der Tempelbauabsicht vorausgeht. Darauf verweist schon 2 Sam 7,8, in der die Erwählung Davids zum König erinnert wird. Unter diesem Aspekt betrachtet ist V. 16–20 als geordnete Einheit wahrzunehmen. Aber es darf auch nicht unbeachtet bleiben, dass 2 Sam 7,8 zumindest auf lexikalischer Ebene nicht von einer Erwählung Davids spricht, wie dies 1 Kön 8,16 tut. In 2 Sam 6,21 – also im Erzählverlauf kurz vor der Natanverheißung – bezeichnet sich David aber als durch Gott erwählt (בחר). Wenn die Beobachtung richtig ist, dass V. 16–17 eine sekundäre Erweiterung darstellen, dann wurde in V. 16 der Überblick über die Heilsgeschichte nach vorne zum Exodus und zur Erwählung Davids hin erweitert, die betont als Basis der weiteren Heilsgeschichte dargestellt wird. V. 16 macht David somit zum Ankerpunkt der Geschichte, während V. 20 eher Salomo als prägenden Gestalt betont. Diese Akzentverschiebung wird auch in V. 17 deutlich: Die ebenfalls sekundär eingetragenen Worte Salomos betonten den Tempelbau als Davids Anliegen, wie dies bereits der Grundtext vorgibt (vgl. V. 18). Während der Grundtext die Verwirklichung der Verheißung durch Salomo betont, verankert die Ergänzung (V. 16–17) die Verwirklichung der Verheißung durch Salomo deutlicher in der Erwählung Davids, die der Erwählung Jerusalems vorgeordnet wird.

1 Kön 8,14–20 konstatiert die teilweise Verwirklichung der Dynastieverheißung unter explizitem Rückverweis auf 2 Sam 7,12–13a. Die Heilsgeschichte läuft

869 J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 245. Aus diesem Befund schließt J. Kang, dass Salomo sich durch die Wortwahl und die dreifache Betonung seines Tuns als Nachfolger Davids rechtfertigt: »Solomon uses Yahweh's word based on 2 Sam 7 (especially 7:13a) to justify himself as David's royal son whose function is to build the temple.« (J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 245). Er geht noch weiter und schreibt: »Thus for the reader, the argument of Solomon in v. 14–21 shows his desire to persuade Yahweh and the people to admit that the temple and himself are the fulfilment of Yahwe's promise to David.« Allerdings ist es mir nicht ersichtlich, warum der Text eine Rechtfertigung Salomos bieten sollte. In V. 20 (analog zu V. 18–19) wird die Kontinuität zwischen David und Salomo in der Verheißung Gottes betont. Dies kann als Rechtfertigung gelesen werden, jedoch muss dazu von J. Kang ein textexterner Grund konstruiert werden, warum Salomo sich und seinen Tempelbau rechtfertigen muss.

870 M. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 90.

entsprechend der Verheißung. Allerdings ist die Verheißung damit noch nicht erschöpft. Die Verwirklichung von 2 Sam 7,13b und 16 stehen noch aus:

»Es fällt auf, daß Salomo unmittelbar im Anschluß an diese Notiz [die Erfüllungsnotiz in 1 Kön 8,20 – TMS] am Beginn des sog. Tempelweihgebets, um das Eintreffen des göttlichen Verheißungswortes an David bitten kann (V. 25a), obwohl er zuvor dessen Verwirklichung noch einmal preisend festgestellt hatte (V. 24, vgl. V. 15).«<sup>871</sup>

Die Beziehung zwischen V. 19 und V. 20 zeigt deutlich, dass sich der Lobpreis über die Erfüllung des Gotteswortes auf die direkte Thronnachfolge und den Tempelbau bezieht. Wie V. 15 anzeigt, bezieht sich die Aussage in V. 20 nur auf 2 Sam 7,12–13a, da der Moment des Tempelbaus gefeiert wird. Die Zusage über den ewigen Bestand der Dynastie (2 Sam 7,13b) folgt in der Dynastieverheißung auf die Aussage über den Tempelbau (V. 13a). Dementsprechend kann die Erfüllung der Zusage von 2 Sam 7,13b in der Salomo-Erzählung auch erst auf den Tempelbau folgen. Daraus ergibt sich durchaus logisch im Folgenden die Bitte, dass sich auch die Verheißungen aus 2 Sam 7,13b.16 erfüllen mögen, auch wenn in den Worten Salomos dabei kein direkter Rückverweis auf 2 Sam 7,13b.16 gegeben ist.

#### 4.4.1.2. V. 22–26

In 1 Kön 8,22 beginnt das sog. Tempelweihgebet. Salomo wendet sich von der Versammlung Israels ab und breitet vor dem Altar JHWHs seine Arme zum Gebet aus. Das Gebet ist zweigeteilt: V. 22–26 befassen sich mit Gottes Bundestheologie und seinen Verheißungen. V. 28–53 beinhalten das allgemeine Gebet bzw. die Fürbitten betreffs des Tempels und die Tempelgebetstheologie. Der Brückenvers (V. 27) zwischen den beiden Teilen ist eine tempeltheologische Reflexion. Für die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Dynastieverheißung ist der erste Teil des sogenannten Tempelweihgebetes in V. 22–26 von besonderer Relevanz.

##### 4.4.1.2.1. *Synchrone Betrachtungen von V. 22–26*

Die Anrede Gottes als »JHWH, der Gott Israels« entspricht der Bezeichnung aus V. 15 und markiert in V. 22 den Anfang des Tempelweihgebetes. Dieser Gott wird als unvergleichlich bezeichnet (אֵין כְּמוֹךָ).<sup>872</sup> Die folgende Partizipialkonstruktion

871 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 39.

872 Sowohl das Gebet Davids als Antwort auf die Natanverheißung (2 Sam 7) als auch Ps 89 machen die gleiche theologische Aussage (vgl. 2 Sam 7,22; Ps 89,9; ferner Ex 9,14; Jes 46,9; Jer 10,6f.; Ps 86,8). Der benannte Vergleichsort wird durch eine feststehende Wendung formuliert, die sich nur in Ex 20,4; Dtn 4,39; 5,8; Jos 2,11 finden lässt und nicht der typischen Psalmen- bzw. Lobpreissprache entstammt.

stellt Gott als Bewahrer des Bundes und der Treue dar: Gott bewahrt den Bund mit denjenigen, die seine Gebote halten. Diese Bedingung wird wie in 1 Kön 2,4 durch  $\text{בכל לבב} + \text{הלך}$  ausgedrückt. V. 23 beinhaltet zwei Aussagen: (1.) Niemand ist mit Gott vergleichbar – und das betont der Text – weder auf Erden noch im Himmel.<sup>873</sup> (2.) Gott bewahrt seinen Bund mit all jenen, die ihren Anteil der Bundesverpflichtung einhalten. Gott wird als absolute Macht und als Bundespartner dargestellt. Nutznießer dieser Attribute ist die nicht näher spezifizierte Größe »seine Knechte«<sup>874</sup>. Mit dem Verweis auf Gott als Halter des Bundes (ברית) knüpft V. 23 an ein Theologumenon an, das weder in 2 Sam 7,5b–16 noch im Erzählzusammenhang von 2 Sam 7–1 Kön 11 belegt ist (außer in 1 Kön 11,11). Bei den Knechten muss es sich somit nicht unbedingt um die Davididen handeln.<sup>875</sup> Im Kontext von 1 Kön 8,23 verweist der Begriff ברית in V. 21 auf die Lade als Ort des Bundes bzw. als Bund Gottes mit dem Volk Israel. Es ist auffallend, dass der Begriff ברית in 1 Kön 1–11 – mit Ausnahme von 1 Kön 5,26; 11,11 – nur in Verbindung mit der Lade verwendet wird (1 Kön 3,15; 6,19; 8,1.6.21). V. 23 etabliert somit die Gottesbezeichnung aufgrund der Bundesheilsgeschichte, der die Zusage an David in V. 24a zugeordnet wird. In 2 Sam 7,15 und 1 Kön 3,6 wird die Gnade Gottes als seine Zusage an David ausgedrückt. V. 24 liest sich als »notwendige Konkretion von V.23b«<sup>876</sup>.

Der Beginn von V. 24 stellt paradoxerweise ein über- und unterschätztes Problem dar. So ist nach M. O'Brien אשר zu Beginn von V. 24 Teil einer mit V. 23aßb einsetzenden Einfügung<sup>877</sup>, während P. Kasari der Ansicht ist, dass das Relativpronomen von seinem Bezugsobjekt zu weit entfernt ist und dies auf eine Einfügung des dazwischenliegenden Textes deutet<sup>878</sup>. LXX übersetzt אשר mit  $\tilde{\alpha}$

873 Dahinter steht noch kein exklusiv-monotheistisches Konzept wie in Dtn 4,39. Auch das Bekenntnis »Es gibt ...« aus 2 Sam 7,22 ist monotheistisch. Für einen Vergleich der beiden Konzeption ist ein Blick auf die Syntax der beiden Verse aufschlussreich: Die Antwort Davids auf die Natanverheißung verwendet die Reihenfolge  $\text{אין} + \text{אלהים} + \text{זולה}$  in 1 Kön 8,23 steht:  $\text{אין} + \text{כמוך} + \text{אלהים}$ . Die Stellung der Syntaxbausteine ist im Hebräischen zwar relativ frei, doch ergibt sich hier auch ein semantischer Unterschied. Denn die Gottesbezeichnung in 1 Kön 8,23 lässt sich auch als direkte Anrede verstehen: »Es gibt keinen wie dich, Gott.« Diese Leseart scheint mit Blick auf Jer 10,6 sogar gegen die übliche Leseart, die wahrscheinlicher zu sein.

874 LXX bietet den Singular, was jedoch eine auf David bezogene Angleichung an V. 24 darstellt.

875 Die Bezeichnung Gottes als Bewahrer des Bundes ist auch in Dan 9,4; Neh 1,5 (9,32) als Ausdruck der Gebetsprache belegt, die perspektivisch auf die Bundestheologie der generellen Heilsgeschichte blickt (vgl. Dtn 7,9.12).

876 J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 207. Im synchronen Textablauf liest sich V. 24 zweifelsohne als Konkretion von V. 23b. Ob es sich um eine »notwendige« Konkretion handelt, lässt sich aber hinterfragen. V. 23b leitet zwar das eigentliche Thema der folgenden Verse ein, doch ist dieses auch ohne diesen Vorspann verständlich.

877 »The expansion in 1 Kgs 8:23 required the insertion of the introductory 'asher at the head of v 24.« (M. O'BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 154).

878 »Also, the relative אשר that opens v. 24 needs something to refer to that is closer than the

und bezieht es somit auf *הברית והחסד*,<sup>879</sup> in LXX fehlt jedoch V. 24aß.<sup>880</sup> Meiner Ansicht nach ist P. Kasari darin Recht zu geben, dass *אשר* in V24 zu weit von dem von ihm angenommen Bezugswort *אלהי ישראל* (V. 23) entfernt ist.<sup>881</sup> Auffallend in V. 23 ist die Verwendung des Begriffes *ברית* und somit der Verweis auf die Heilsgeschichte Israels mit Gott symbolisiert in der Lade als Bundeslade (V. 21). Durch die Abfolge von V. 23 und V. 24 wird die Verheißung an die Davididen als Teil der Bundesheilsgeschichte Israels gedeutet. M. Pietsch macht ähnliche Beobachtungen und kommt zu folgendem Schluss:

»[...] zunächst fällt die eigentümliche Doppelung zwischen V23b (*שמר*) und V24a (*שמרת*) auf. Beide Verschälften erläutern das Gotteseipheton aus V23a: während jedoch V23b eine Aussage über den Bund Jahwes mit Israel macht (vgl. den Plural *לעבדיך*), den Jahwe bewahrt (vgl. dazu Dtn 7,9), blickt V24a auf die Dynastieverheißung an David zurück (vgl. V24b mit V15). Da der Rückgriff auf die Natanverheißung (V24) durch V. 14–21\* vorbereitet ist, liegt die Annahme nahe, daß es sich bei V. 23b um eine redaktionelle Erweiterung in »nomisitischem« Stil handelt. *ההלכים לפניך בכל לבם* verbindet V23b darüber hinaus mit dem redaktionellen Zusatz in I Reg 2,4aß (vgl. auch V25b).«<sup>882</sup>

---

recent form of the text. Thus probably the relative originally followed immediately after *יהוה אלהי ישראל*.« (P. KASARI, Nathan's Promise, 131)

879 Diese Textversion ergibt sich nach J. Böseneker aus der abweichenden Textversion von V. 23, in dem die Aussage, dass Gott seinen Bund und seine Gnade bewahrt, direkt auf David (*τῷ θεῷ σου* – Sg!) bezogen wird. Für ihn stellen die Vorlage von LXX und MT zwei parallele Textfassungen dar: »Dabei ist von einem redaktionell bedingten Nebeneinander in M [MT – TMS] und VG [Vorlage von LXX – TMS] auszugehen, bei dem in M und VG ein je eigener Akzent gesetzt worden ist. Dabei ist es ebenso gut möglich, daß in VG eine Angleichung an 24a vorgenommen wurde wie umgekehrt in M eine Verallgemeinerung herbeigeführt worden ist.« (J. BÖSENECKER, Text und Redaktion, 174). Der Text von LXX schafft einen direkteren Bezugspunkt für den Beginn von V. 24 und stellt meiner Ansicht nach, daher eine Glättung des Textes dar. In V. 23–24 (LXX) wird Gott als derjenige dargestellt der für David allgemein seinen Bund und seine Gnade aufrechterhält, um dann in V. 25 darum zu bitten, dass die zitierte Verheißung ebenso bewahrt werden möge.

880 Durch das Fehlen von V. 24aß in LXX fehlt der direkte Bezug zu V. 20 (vgl. V. 15). Diese Verbindung ist jedoch strukturell relevant und aus diesem Bezug ergibt sich die folgende Bitte Salomos: V. 15 verweist auf ein Gotteswort, das als erfüllt angesehen werden kann. Das Gotteswort wird in V. 18–19 berichtet und in V. 20 als durch das Auftreten und Handeln Salomos erfüllt markiert. V. 24 (MT) ist die Zusammenfassung von V. 15.18–19.20, die als Anknüpfungspunkt für das Gebet dient. Mit V. 18–20 ist 2 Sam 7,12b–13a erfüllt – allerdings ist damit noch nichts ausgesagt über 2 Sam 7,13b.16. Die Erfüllung der Verheißung von 2 Sam 7,12b–13a wird durch den *אשר*-Satz zur Prädikation Gottes. Gott ist derjenige, der einen Teil der Verheißung erfüllt hat – dementsprechend bittet Salomo nun in V. 25–26 darum, dass sich auch die restliche Natanverheißung erfüllt; jedoch wird nun hier – anders als in V. 19 – nicht 2 Sam 7,13b oder 2 Sam 7,16 zitiert, sondern die Bezugsgröße ist Kön 2,4b.

881 Das Problem des *אשר*-Bezugs könnte auch ein Grund für die alternative Lesart in LXX sein.

882 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 45.



Allerdings vermögen M. Pietsch und P. Kasari keinen Bruch zwischen V. 23 und V. 24 nachzuweisen, der eine literarkritische Annahme notwendig bzw. überhaupt denkbar macht.

V. 23 stellt die Gottesanrede dar, auf die eine zweifache Beschreibung des göttlichen Wirkens folgt: (1.) die Unvergleichlichkeit Gottes; (2.) Gott als Bewahrer von Bund und Gnade für diejenigen, die seinem Willen folgen. Die Bewahrheitung der zweiten Aussage schließt sich in V. 24 unmittelbar an: Gott wird als Bewahrer (שומר) bezeichnet, der (אשר) David (als Beispiel für jemanden, der dem Willen Gottes gefolgt ist) seine Verheißung gehalten hat (שמרת). Wenn man אשר über das Partizip von שמר an die Gottesbezeichnung anbindet, gibt es keinen notwendigen Grund, V. 23 als sekundär zu beurteilen. Vielmehr ist J. Nentel Recht zu geben, dass der Text die Verheißung an David als Konkretion von V. 23 anzeigt. V. 24 stellt in Anknüpfung an V. 15 die Zusammenfassung von V. 18–19.20 dar.<sup>883</sup>

Mit ועתה beginnt in V. 25 die Bitte Salomos. A. Šanda bemerkt richtigerweise zum Übergang von V. 24 zu V. 25:

»Auffallend ist die völlige Identität der Phrase von שמר bis לאמר mit der in V.24 gebrauchten. Man könnte daraus auf literarische Verschiedenheit von V.24 und 25 schließen, aber zwingend ist das nicht. Gerade durch die Wiederholung derselben Ausdrücke soll der Wunsch angedeutet werden, Jahve möge die zweite Weissagung wie die erste in Erfüllung gehen lassen und der Dynastie ewigen Bestand gewähren. Auch wird die Phrase in V.25 durch לאמר, auf dem der Nachdruck liegt, von der gleichlautenden in V.24 hinlänglich unterschieden.«<sup>884</sup>

V. 24 weist deutlich auf V. 18–19.20 zurück und bezieht durch die Zeitangabe כיום die Aussage auf den Tempelbau. V. 25 wendet sich nun mit ועתה der Zukunft zu und bittet aus der Gewissheit von V. 15.18–19.20.23 um die Erfüllung des im Folgenden zitierten Gottesworts. לו אשר דברת לך bezieht sich durch das folgende לאמר eindeutig auf das in V. 25 zitierte Gotteswort und ist von V. 24 zu unterscheiden. Allerdings wird nun weder 2 Sam 7,13a noch 2 Sam 7,16 zitiert, sondern die bedingte Unaufhörlichkeitsformel, die David als Gotteswort Salomo in 1 Kön 2,4 mitgeteilt hat. Dies mag angesichts der engen modifizierenden Anbindung von V. 14–20 an 2 Sam 7,5b–16 verwundern. Die Verwunderung ist

883 Die Formulierung von V. 24 knüpft eng an V. 15 an. Beide Textstellen verwenden das Motiv der göttlichen Hand bzw. des Mundes JHWHs. Während V. 15 jedoch das relationale Element zwischen Gott und David betont, liegt in V. 24 – als Gebetsvers – die Betonung auf Gott. Die Verheißung an David wird als Akkusativobjekt aufgelöst in einem Relativsatz angezeigt als ein Sprechen zu David (Präposition ל) und die Verheißung wird grundgelegt in der allgemeinen Gewissheit, dass wenn Gott spricht, er dies auch selbst, mit seiner eigenen Hand, erfüllt.

884 A. ŠANDA, Die Bücher der Könige, 225; vgl. für die These, dass V. 25 sekundär ist, G. KNOPPERS, Two Nations under God, 101f.

jedoch nur zum Teil berechtigt, da Salomo das zitierte Gotteswort aus V. 20 selbst aus 2 Sam 7,11b–16 auch auf 1 Kön 1–2 zurückweisen lässt (ואקם תחת דוד אבי ואשב) – על כסא ישראל – vgl. 1 Kön 1,30; vgl. auch 1 Kön 5,19). Zudem wird sowohl in V. 20 als auch in der aufgenommenen Unaufhörlichkeitsformel der Thron als Thron Israels benannt.<sup>885</sup>

Im Gegensatz zu 1 Kön 2,4 wird in 1 Kön 8,25 die Bedingung der Unaufhörlichkeitsformel nicht vorangestellt, sondern ihr angefügt. In 1 Kön 2,4 hat sich die Einschränkung der Unaufhörlichkeitsformel durch den אב-Satz als sekundäre Einfügung erwiesen.<sup>886</sup> J. Nentel und M. Pietsch vertreten die Ansicht, dass V. 25b »nachklappt«.<sup>887</sup> P. Kasari findet im nachklappenden Charakter des Verses ein logisches Problem:

»The text promises first that ›you shall NOT FAIL to have a man to sit before me on the throne of Israel.‹ The text continues: ›if only your sons are careful in all they do to walk before me as you have done.‹ Let us illustrate the situation. If some of the sons do not obey God, the promise will be lost. Then the promise will fail. If the author wishes to conditionalise the promise, it is unreasonable to promise that it will not fail (which means forever). According to the inner logic of V. 25b, the dynasty must be repeatedly earned every day, but on the contrary in V. 25a the promise may remain in force for ever because of the grace of God. Thus what we find is logical discrepancy in the promise itself. The best possible solution is to regard V. 25b as an addition.«<sup>888</sup>

Eine Betrachtung des Vorkommens von עמ רק in MT lässt dieses Urteil jedoch hinterfragen. Sowohl in Dtn 15,5 als auch in 2 Kön 21,8 beschränkt eine mit עמ רק eingeleitete Bedingung eine zuvor geäußerte Verheißung. In Dtn 15,5 wird die Zusage, dass es in Israel keine Armen geben wird, dadurch eingeschränkt, dass dieser Zustand nur dann eintritt, wenn Israel die Gebote hält. 2 Kön 21,8 verheißt, dass Israel nicht aus dem Land vertrieben wird, wenn sie das Gebot des Moses halten, das als Bedingung für das Leben im Land angeführt wird (vgl. V. 10–15). Meiner Ansicht nach handelt es sich in V. 25b um keine sekundäre Hinzufügung.

Im Kontext von 1 Kön 8 dient V. 25b der Explikation von V. 23b (vgl. + הלך לפני). Die in V. 25b vorliegende Bedingung stimmt mit 1 Kön 2,4aß überein (אב ישמרו בניך את דרכם ללכת לפני). Mit dem Zitat des Gotteswortes verbindet der Text meines Erachtens zwei Aussagen: (1.) Die Verheißung, dass die Dynastie nach dem Tempelbau weiterbesteht und dass keiner der Davididen vom Thron vertilgt werden wird, harrt einer Verwirklichung. (2.) Die Verheißung gilt für jeden Davididen auf dem Thron Israels unter der Bedingung der Toraobservanz, die an

885 Siehe die Ausführungen zur Unaufhörlichkeitsformel in Abschnitt 4.2.

886 Siehe Abschnitt 2.1.1.4.

887 Vgl. J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 207; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 46.

888 P. KASARI, Nathan's Promise, 133f.

David's Vorbild ausgerichtet wird. Salomo betont hiermit die Standards, an denen er in 1 Kön 11 selbst gemessen werden wird.<sup>889</sup>

Auf das Zitat folgt in V. 26 eine parallele Aussage zu V. 25a ohne Wiedergabe eines Gotteswortes und ohne Verweis auf eine Bedingung:

»There is a clear difference in content between v. 26 and the preceding verses. Whereas vv. 24–25 recall God's promise – under conditions – to the dynasty of David, v. 26 formulates a wish, a petition, which recalls passages in framing >piece B< (vv. 57–59): its fulfillment depends entirely on the other party, God.«<sup>890</sup>

In der Textlogik von V. 26 ist jedoch durch den Verweis auf die Worte, die Gott zu David gesprochen hat (דבר־יך אשר דברת), auch auf V. 25 verwiesen. Somit beinhaltet der Wunsch aus V. 26 implizit auch einen Verweis auf die Bedingung, die von Seiten der Menschen zu beachten sind.

Zuerst fällt auf, dass V. 25 und V. 26 jeweils mit ועתה beginnen. Dies stellt jedoch keine Wiederaufnahme dar, sondern unterstreicht sowohl den argumentativ-auffordernden als auch den zeitlichen Aspekt der Bitte.<sup>891</sup> Im Unterschied zu V. 25 wird JHWH nun »nur« als Gott Israels angesprochen. Die Anrede kann eine einfache Variante darstellen. Verwundert stellt man allerdings fest, dass in V. 25 das Gotteszitat als »Wort« Gottes (דבר – Sg.) eingeführt wird, in V. 26 Salomo jedoch bittet, dass sich die »Worte« (דבר־ים – Pl.) Gottes bewahrheiten sollen: »The use of the verb נאמן with דבר is less frequent than the use of הִקִּים, but is attested (e. g. Gen. 42:20).«<sup>892</sup> In der Parallelstelle (2 Chr 6,17; vgl. auch 2 Chr 1,9) liegt דבר ebenfalls im Singular vor, wie dies auch die übrigen Textversionen für 1 Kön 8,26 belegen (vgl. LXX, S, V.). Aus der Formulierung in Gen 42,20 könnte man jedoch schließen, dass für eine Verbindung von דבר + אמן im Nifal ein Pluralobjekt typisch oder zumindest möglich ist. Es lässt sich daher nicht entscheiden, ob es sich um ein textkritisches Problem oder eine geprägte Formulierung handelt. Daher wäre es falsch aufgrund dieses Befundes in V. 26 einen sekundären Zusatz zu sehen. V. 26 lässt sich meines Erachtens gut als zusammenfassende Bitte für V. 23–25 verstehen. Interessant ist zudem die Beobachtung, dass mit der Verbwurzel אמן möglicherweise an die Verheißung der »festen« Dynastie für David (2 Sam 7,16) angespielt sein könnte.<sup>893</sup>

889 Vgl. M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 96.

890 E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 229.

891 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 306.

892 S. WHEELER, Prayer and Temple, 87.

893 Vgl. E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 229.

#### 4.4.1.2.2. Diachrone Verortung von V. 14–26 in 1 Kön 8

Mit V. 26 enden Salomos Ausführungen zur davidischen Dynastie. Daran schließt er in V. 27 eine rhetorische Frage an, ob Gott überhaupt auf Erden wohnen kann.<sup>894</sup> M. O'Brien beurteilt 1 Kön 8,24–26 und V. 28–29a als »two petitions concerning dynasty and temple which are closely linked to 1 Kgs 8:14–21. Each recalls the relevant fulfillment notice for dynasty and temple in 1 Kgs 8:14–21 as a motivation for Yahwe to grant the petition«<sup>895</sup>. Tatsächlich jedoch lässt sich in V. 28–29 keine Verbindung zu 1 Kön 8,14–21 finden. V. 29a verweist zwar auf ein Gotteswort, doch wird dieses signifikant anders eingeleitet als in V. 21–26 (אמר). Zudem entstammt das Gotteswort nicht dem Kontext der Natanverheißung. Die Formel *ישם + שם + היה* findet sich mit Blick auf den Tempel nur noch in V. 16 sowie in 2 Kön 23,17. In V. 16 liegt sie jedoch in negierter Form vor. Die Wendung *ישם + שם + מקום* ist in Verbindung mit dem Verb *שכן* typisch für das Buch Deuteronomium. V. 28 gibt sich damit als Anspielung auf Dtn 12,5 zu erkennen. Die Wendung *היה הבית הזה* verweist zwar auf den Tempel zurück, aber nicht auf das in V. 14–20 verwendete Theologumenon *בית לשם*. In 1 Kön 8 taucht der Begriff *היה הבית הזה* überhaupt erst in der rhetorischen Frage von V. 27 auf, ist danach aber fester Bestandteil der Gebetsbitten (V. 29.31.33.38.42.43).

Der häufig als Glosse bezeichnete V. 27 fungiert innerhalb von 1 Kön 8 als wichtiger struktureller Marker, der fest in seinem literarischen Kontext verankert ist. M. Cogan weist zu Recht darauf hin, dass V. 27 in bewusster Opposition zu V. 13 steht: »The Deuteronomistic conception in this verse contrasts with the anthropomorphic idea of YHWH dwelling on earth, as declared in V. 13.«<sup>896</sup> In beiden Versen wird dabei auf den fertiggestellten Tempel (*בנה + בית* – ohne Namenstheologie) verwiesen unter der Fragestellung des Wohnortes Gottes (*ישב*). Bereits V. 23 bereitet die Aussage von V. 27 vor, wenn dort die Unvergleichlichkeit Gottes lokal durch die Feststellung »weder im Himmel noch auf Erden« (*בשמים ממעל ועל הארץ מתחת*) thematisiert wird; und ebenso leitet die Aussage in V. 27 über zur folgenden wiederkehrenden Verortung Gottes im Himmel (*שמים* – V. 30.32.34.36.39.43.45.49).<sup>897</sup>

V. 27 spricht sich gegen eine allzu enge Verbindung zwischen Tempel als göttlichem Wohnstätte und Gott aus, wohingegen V. 29–30 in Verbindung mit

894 Der abrupte Themenwechsel wirkt hart und unvorbereitet und wird von Exegeten meist als Glosse beurteilt (vgl. J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 93).

895 M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis*, 155.

896 M. COGAN, *1 Kings*, 283. M. Noth sieht in V. 27 eine theologische Klärung, die das Erhöhen der Bitten in V. 26 und folgend V. 28–30 »als besonderes göttliches Wohlwollen« erklärt (vgl. M. NOTH, *Könige*, 184f.).

897 Die Bitte Salomos in V. 23–26 ist von V. 31–51 dadurch unterschieden, dass Gott innerhalb der Bitte nicht explizit im Himmel verortet wird. E. Talstra weist darauf hin, dass V. 27.29–30 eine Tempeltheologie in Bezug auf die Verortung Gottes und die Funktion des Tempels entwerfen (vgl. E. TALSTRA, *Solomon's Prayer*, 232).

einer Namenstheologie den Tempel als Ort der Gebetserhörung durch jenen Gott firmiert, »der im Himmel thronet« (V. 30). Auf struktureller Ebene fällt auf, dass sowohl V. 22 als auch V. 27 eine Aussage über אלהים machen. Die Feststellung der Unvergleichlichkeit Gottes (V. 22) entspricht der Aussage, dass weder die Erde noch der Tempel noch die Himmel Gott umfassen können (V. 27). In V. 22 wird durch die Aussage über Gott (אלהים) die Davidsdynastie in der Bundestheologie verortet und in V. 27 wird der Tempel relativiert im Verhältnis zu Gott (אלהים). Beiden Versen folgt nach der theologischen Aussage eine Bitte an Gott: In V. 24–26 betrifft dies die Erfüllung der Dynastieverheißung, während V. 28–30 die Erhörung der Gebete von König und Volk am Tempel erhoffen. Zudem ist eine weitere Strukturbeobachtung interessant. Nach V. 26 beginnt durch V. 27 in Anknüpfung an V. 13 und in Fortführung der Bitten Salomos in V. 22–26 eine neue Thematik bzw. Theologie. Der Tempel wird gedeutet als »hearing tube« by which a connection is established between people and God<sup>898</sup>.

Die literarkritische Beurteilung von 1 Kön 8 ist schwierig.<sup>899</sup> Für den vorliegenden Textzusammenhang von V. 14–26 lässt sich zwischen V. 21 und V. 22 kein Bruch feststellen. Mit der rhetorischen Frage in V. 27 liegt stilistisch ein abrupter Themenwechsel vor. Es ist zwar durchaus vorstellbar, dass V. 27 einmal direkt an V. 13 anschloss (vgl. בנה בית und ישב – V. 27 widerspricht V. 13). Gleichzeitig präsentiert sich V. 27 als passende Einleitung zu den Gebetsbitten mit ihrer Verortung Gottes im Himmel (vgl. שמים sowie das Vorkommen von בית הזה). Die Bezeichnung des Tempels als בית לשם hingegen, die V. 14–20 prägt, findet sich in den folgenden Versen nur noch in V. 44.48. Dementsprechend könnte man vermuten, dass V. 14–26 eine sekundäre Einfügung sind. Literarkritisch gibt es jedoch außer dem stilistisch harten Übergang von V. 26 zu V. 27 keinerlei Argumente für ein solches Urteil.

Die Verwendung von בית לשם + בנה in V. 44.48 spricht dafür, dass V. 14–20 zum selben Stratum gehören, da diese Wendung nur als Rückverweis auf 2 Sam 7,13a vorkommt (vgl. 2 Sam 7,13; 1 Kön 3,2; 5,17.19; 8,17.18.19.20.44.48; 9,3). In der Forschung wird vorgeschlagen, V. 44–51 innerhalb der Bitten als sekundären Zusatz zu beurteilen, da (1.) in V. 32.34.36.39.43 die Wendung אתה תשמע השמים verwendet wird, während in V. 45.49 die Wendung ושמעת השמים vorliegt. Dieses Argument verliert jedoch in Anbetracht von V. 30 einen Teil seiner Plausibilität<sup>900</sup>. (2.) In V. 31.33.36.38.42 ereignen sich die Gebete im Tempel oder werden zum Tempel hin gerichtet, während in V. 44.48 das Gebet in Richtung Jerusalem und in Richtung des Tempels geschieht. Diese Differenz ergibt sich jedoch

898 S. JAPHET, *The Temple in the Restoration Period*, 234.

899 J. Levenson schrieb bereits 1981 zur immer noch vorherrschenden Forschungslage: »Critical opinion on the composition of this chapter [1 Kön 8 – TMS] is bewildering.« (J.D. LEVENSON, *From Temple to Synagogue*, 152).

900 Vgl. H.-J. STIPP, *Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets*, 198.

sachlogisch aus der unterschiedlichen Verortung der Bittsteller im Krieg im fremden Land bzw. als Deportierte im fremden Land<sup>901</sup>. (3.) Sowohl V. 33f. als auch V. 46–48 sprechen über die Niederlage gegen einen Feind. In V. 34 führt die Niederlage allerdings nur zu Landverlust, während sie gemäß V. 46–48 die Kriegsgefangenschaft nach sich zieht. (4.) Nur V. 30.33.34.36.41 bezeichnen das Volk als »Israel«. <sup>902</sup> (5.) Nur die Bitten aus V. 44 und V. 46 werden einheitlich mit כִּי eingeleitet. <sup>903</sup> (6.) Innerhalb der Bitten wird nur in V. 44.48 der Tempel als בית יהוה לשם יהוה benannt. Die Kumulation all dieser Indizien kann zu der Annahme führen, dass V. 44–51 sekundär eingetragen wurden. Wenn man diese These teilt, könnte man gemäß dem Vorkommen von בית לשם + בנה in V. 14–20(.22–26?) und V. 44.48 den Schluss ziehen, dass möglicherweise V. 14–26 und V. 44–51 eine Redaktionsschicht darstellen. Notwendig ist diese Annahme jedoch keineswegs. Ebenso ist es denkbar, V. 14–51 als einheitlichen Text zu lesen. Der vermeintlich harte Übergang von V. 26 zu V. 27 stellte zumindest für den Chronisten kein Problem dar: Er übernimmt den Text, ohne in den Wortlaut einzugreifen (2 Chr 6,17f.). Man wird vorläufig bei dem unbefriedigenden Ergebnis stehen bleiben müssen, dass V. 14–26.44–51 *möglicherweise* eine Redaktionsschicht darstellen.

T. Römer ordnet V. 14–20\* einer vorexilischen Textschicht zu, während er V. 22–26 einer exilischen Bearbeitung zuschreibt: »There [V. 22–26 – TMS] is still mention of ›father David‹ [vgl. V. 15.17.18.20 – TMS], who will not occur later in this speech, but now V. 25 makes the promise of an eternal dynasty conditional, a result of the redaction about the situation after 587 BCE.«<sup>904</sup> Zudem weist er darauf hin, dass in der Einleitung zu den Gebeten (V. 28–30) und in den Bitten selbst (V. 31–51), Gott nicht im Tempel, sondern im Himmel verortet wird. Diese setze ebenso eine exilische Perspektive voraus (vgl. hingegen V. 13).<sup>905</sup> Für T. Römer bilden V. 22–26.28–30.31–40.46–51 eine exilische Textschicht.<sup>906</sup> Allerdings erklärt er nicht den Zusammenhang zwischen der Bitte um den Dynastiebestand in V. 22–26 mit der Einleitung der Bitten in V. 28–30. Er gibt auch keinen Aufschluss darüber, welche Funktion V. 27 besitzt, sondern notiert lediglich: »Verse 27 is often considered as a later addition, it interrupts the link between vv. 26 and 28 and speaks of ›God‹ in the third person.«<sup>907</sup> Dabei übersieht er jedoch, dass die Verortung Gottes im Himmel in V. 22–26 nicht angesprochen wird, während V. 27 die Verortung Gottes gemäß V. 13 hinterfragt und damit zu den Bitten in V. 28–51 überleitet. Diese setzten voraus, dass Gott im Himmel

901 Vgl. G. KNOPPERS, Prayer and Propaganda, 237.

902 Vgl. zu 1.–4. M. NOTH, Könige, 188; R. NELSON, The double Redaction, 71.

903 Vgl. H.-J. STIPP, Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets, 199.

904 T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 119.

905 Vgl. T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 119f.

906 Vgl. T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 119f.

907 T. RÖMER, The so-called Deuteronomistic History, 119 Anm. 23.

thront (V. 27.30.32.34.36.39.43.45.49).<sup>908</sup> Zwar ist das Theologumenon des göttlichen »Namens« in 1 Kön 8 an verschiedenen Stellen und auf unterschiedliche Art und Weise präsent, aber die Bezeichnung des Tempels als בית לשם findet sich nur in V. 17–20.44.48. Die Position von V. 27 als theologische Präzisierung in Anbetracht von V. 13 und als theologische Grundjustierung für die Bitten in V. 31–51 erklärt sich, wenn V. 14–26 eine Einfügung darstellen. Zu dieser Beobachtung passt auch, dass V. 28 ein Gotteswort zitiert, das nicht auf 2 Sam 7,13a, sondern auf Dtn 12,5 verweist (מקום + שם + שם).<sup>909</sup>

Unabhängig von der diachronen Beurteilung der sieben Bitten aus V. 31–51, gehört es heute zum exegetischen Konsens die Bitten als exilischen oder nach-exilischen Text anzusehen.<sup>910</sup> Die Hauptlast für diese Deutung tragen V. 33–34 und V. 46–50<sup>911</sup>:

»What stamps vv 44–53 as exilic is not that it speaks of exile, but that it strives to awaken in its audience the hope for restoration, secured through repentance. This unambiguous hope of return makes sense only within a community already in exile. It is significant that the notion of return is not limited to these ten suspect verses. V 34b stresses the same point.«<sup>912</sup>

V. 34b thematisiert den Wunsch der Rückkehr Israels auf den Erdboden (אדמה), der den Vorfahren durch Gott gegeben wurde (Landverlust?). Allerdings setzt V. 33 voraus, dass ein Zugang zum Tempel (בבית הזה) möglich ist.<sup>913</sup> Die Situation in V. 48 stellt sich anders dar: Dort befinden sich die Betenden in Gefangenschaft<sup>914</sup> und richten ihr Gebet »in Richtung« (דרך – vgl. V. 44) des Tempels. Auffallend ist zudem zwischen V. 33 und V. 44 der Unterschied zwischen dem Bekenntnis, dass Gott den »Erdboden« (אדמה) den Vorvätern gegeben hat (V. 34), und dem Gebet in die Richtung jenes »Landes« (ארץ – V. 48), das Gott den

908 Vgl. aber V. 22.

909 Vgl. I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 61; gegen M. O'BRIEN, The Deuteronomistic History Hypothesis, 156 Die seltene Formulierung mit שם + שם + יהי findet sich nur in 1 Kön 8,16.29; 2 Kön 23,27. Möglicherweise stehen 1 Kön 8,16.29 auf einer literarischen Stufe, womit die These einer sekundären Einfügung von V. 14–26 zwischen V. 13 und V. 27–51\* hinfällig wäre. Der Autor von V. 16 könnte aber die Formel auch aus V. 29 übernommen haben. Eine sichere Entscheidung lässt sich aus dem vorliegenden Textbestand nicht treffen.

910 Vgl. die prägnante Übersicht bei V. HAARMANN, JHWH-Verehrer der Völker, 201–204.

911 Vgl. E. TALSTRA, Solomon's Prayer, 209–225.

912 J.D. LEVENSON, From Temple to Synagogue, 158.

913 Vgl. M. NOTH, Könige, 186.

914 Zur Bedeutung des Wortes שבה siehe H.-J. STIPP, Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets, 207–210: »Die Wurzel שבה kann für das gesamte Spektrum gewaltsamer Aneignung eintreten, während גלה den größeren Dimensionen vorbehalten bleibt. Allerdings scheint das DtrG die Anwendung der Wurzel auf שבה auf die assyrischen und babylonischen Deportationen zu vermeiden.« (H.-J. STIPP, Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets, 208).

Vorvätern gegeben hat. Der in V. 33–34 mögliche Zugang zum Tempel verweist die beiden Verse in die vorexilische Zeit:

»The reference in V. 34 to the restoration of Israel to the land of their fathers raises the problem of date. There were, however, deportations before the Exile of 586 BC, e. g. from Judah in 701, according to Sennacherib's inscriptions, and in 597, and from Israel in 734 and 722.«<sup>915</sup>

Die Interpretation hängt vor allem von der Präposition כ aus V. 33 ab in Bezug auf den Tempel; doch, dass dies keine Überinterpretation darstellt, zeigen V. 40 und V. 42 an: V. 40 setzt die Existenz auf dem Erdboden voraus, den Gott den Vorfahren geben hat (על פני האדמה אשר נתתה לאבותינו). V. 33 und V. 40 unterscheiden sich syntaktisch darin, dass die Vorfahren in V. 33 durch ein ePP der 3. Person Plural auf das Volk Israel bezogen werden, während V. 40 die Vorfahren durch ePP 1. Person Plural auf ein »Wir« bezieht. Lässt sich daraus ableiten, dass V. 33 den Untergang des Nordreiches anspricht und V. 40 die Fortexistenz in Juda in den Blick nimmt? V. 42 setzt ebenso wie V. 33 das Bestehen des Tempels voraus, da hier der Tempelbesuch (בא) von Nicht-Israeliten angesprochen wird. V. 44 setzt sogar voraus, dass das Volk gegen seine Feinde Kriege führt, was die Eigenstaatlichkeit voraussetzt. R. Nelson vertritt die These, dass V. 45–50 eine Deportation voraussetzen, die keinen Zugang zum Tempel mehr ermöglicht und damit ein andere Perspektive als V. 33f. angezeigt ist:

»The situation in V.33 is materially different. There the author has Solomon envisioning a partial exile through which the Temple survives, but in vv. 44 and 48 the deliberate change in expression to refer to the direction of the Temple indicates that their author knew that the situation of V. 33 was not what finally happened, something the author of 33 did not know.«<sup>916</sup>

Der Wechsel von der Möglichkeit zum Gebet *im* Tempel (V. 33) zum Gebet *in Richtung des* Tempels (V. 48) hängt aber nicht notwendigerweise mit der Zerstörung des Gotteshauses zusammen. Mit V. 44 ist auf die Möglichkeit zu verweisen, dass das Gebet auch in einiger Entfernung zum Tempel verrichtet werden kann. V. 48 spricht nicht von der Stätte oder dem Ort, sondern eindeutig von »dem Tempel, den Salomo gebaut hat« (הבית אשר בנית לשמך).<sup>917</sup> Zudem hat H.-J. Stipp überzeugend dargelegt, dass mit שבה in V. 48 nicht das babylonische Exil gemeint ist, sondern das allgemeine Szenario von Kriegsgefangenschaft.<sup>918</sup> Unabhängig davon, wie man die Bitten in V. 31–53 literarkritisch beurteilt, lassen sich meiner Ansicht nach aus diesen Versen keine Hinweise für eine exilische

915 J. GRAY, I & II Kings, 223; vgl. R. NELSON, The double Redaction, 70f.

916 R. NELSON, The double Redaction, 72.

917 Gegen J.D. LEVENSON, From Temple to Synagogue, 157.

918 Vgl. H.-J. STIPP, Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets, 207–210.



oder gar nachexilische Datierung erheben. Die Verse spiegeln vielmehr eine vor-exilische Tempeltheologie wider. Die Verwendung von בית לשם V. 14–26 und V. 44.48 vermutlich als Bestandteil der selben Textschicht aus. Daraus ergibt sich für die Rückverweise auf die Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) aus V. 14–26.44–51 die Möglichkeit einer vorexilische Datierung.

In 1 Kön 8,13 notiert Salomo den Abschluss des Tempelbaus mit der Bemerkung: בנה בניתי בית. Diese Formulierung könnte der Anknüpfungspunkt für den Rekurs auf die Natanverheißung gewesen sein.<sup>919</sup> Interessant hieran ist vor allem der Umstand, dass Salomo von *einem* Tempel spricht, den er gebaut hat, während V. 18–20 das Nomen בית determiniert verwendet. Die Einfügung könnte den Sinn haben, im Kontext der Verwirklichung des Tempelbaus auf die Erfüllung der Verheißung aus 2 Sam 7,13b zu verweisen, daraus theologische Gewissheit für den Bestand der Dynastie zu ziehen und die Relevanz des Tempels innerhalb der Heilsgeschichte zu betonen. Die tertiäre Einfügung von V. 16–17 zeigt dann auf, dass der Tempel selbst nicht der Kern der göttlichen Verheißung ist, sondern die Erwählung Davids und damit die Davidsdynastie. V. 16–17 ließe sich theoretisch gut in der tempellosen Exilzeit verorten, in der mit der Hoffnung auf die Natanverheißung versucht wird, den Tempelverlust zu überbrücken.<sup>920</sup>

#### 4.4.1.3. V. 43–44.48

Innerhalb der Bitten an Gott verweist Salomo dreimal darauf, dass er derjenige ist, der den Tempel gebaut hat (V. 43–44.48 – vgl. V. 17.18.19.20; vgl. auch V. 13). In V. 43 erbittet Salomo von Gott, dass durch das Gebet des Fremden am Tempel, alle Völker der Welt Gottes Namen erkennen und fürchten und den Tempel als Ort des Namens Gottes anerkennen mögen. In diesem Zusammenhang wird ausgesagt, dass der Name Gottes über dem Tempel ausgerufen ist (כי שמך נקרא על), (הבית הזה), wodurch der Tempel als göttlicher Besitz auf Erden anerkannt werden soll (vgl. 2 Sam 12,28; vgl. auch 2 Sam 6,2; Jer 7,10f.30 u. ö.).<sup>921</sup> Von besonderem Interesse sind die Hinweise in V. 44.48, dass Salomo den Tempel für den Namen Gottes gebaut hat. In allen übrigen Vorkommen von בית לשם + בנה handelt es sich um Rückverweise auf 2 Sam 7,13a (vgl. 1 Kön 3,2; 5,17.19; 8,16.17.18.19.20). Hier kommt die Wendung jedoch im Zusammenhang mit der Erwählung Jerusalems vor. Diese theologische Aussage fällt hier das erste Mal in MT (vgl. 1 Kön 11,32.36;

919 Vgl. F. KUMAKI, *The deuteronomic Theology of the Temple*, 28. Er kommt zum Schluss, dass 2 Sam 7,5–11 der Vorstellung von 1 Kön 8,13 widerspricht.

920 Für die relative Chronologie ist es interessant, dass V. 9 eine vorexilische Datierung des Grundtextes wahrscheinlich macht. Zudem ist die ab V. 28 folgende Gebetstheologie gut in der Zeit Jeremias kurz vor der Zerstörung des Tempels denkbar (Jer 27,18; 29,7.12–14).

921 Vgl. C.F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text*, 123; S. RICHTER, *The Deuteronomic History and the Name Theology*, 84.

14,21; 2 Kön 23,27; vgl. dagegen 1 Kön 8,16). Die Bitten in V. 31–43 setzen eine Präsenz des Beters in der Stadt voraus, weshalb Jerusalem nicht notwendigerweise erwähnt werden musste. Die Stadt wird auch in V. 28–30 nicht explizit erwähnt. Vielmehr wird neben בית nur der Begriff מקום verwendet, der sich sowohl auf den Tempel als auch auf die Stadt beziehen kann.<sup>922</sup> In V. 44.48 wird die Verheißung des Tempelbaus als Zeichen für die Erwählung Jerusalems herangezogen – möglicherweise als in 2 Sam 7,10 verheißener מקום. V. 44–51 sehen im Tempel Symbol, Ankerpunkt und Garant für die eingreifende Hilfe Gottes. Die Betonung der Erwählung Jerusalems und des Tempels als Symbol der Hilfe und Verknüpfung zwischen Stadt/Tempel und JHWH passt in die Zeit zwischen 701–586 v. Chr.

### Exkurs: Namenstheologie in 1 Kön 8

In 2 Sam 7,13a liegt nach S. Richter keine spezifische dtr Namenstheologie, sondern eine Reputationstheologie vor, da der Tempel zu Ehren Gottes gebaut wird. Dieses Verständnis der Namenstheologie liegt auch in 1 Kön 8 vor. Die Einleitung in V. 14–15, die die Thematisierung der Tempelbauabsicht Davids und der Verheißung Gottes unter dem Stichwort בית bespricht, kann nicht als Korrektur der Aussage in V. 13 gelesen werden.<sup>923</sup> Die Korrektur der Wohnvorstellung liegt erst ab V. 27 vor. Vergleichbar mit 2 Sam 7,13a bezeichnet der Begriff שם außerhalb von 1 Kön 8,14–20 deutlich noch in V. 41.42.43 die Reputation.

Außerdem kommen in 1 Kön 8 noch geprägte Wendungen einer Namenstheologie vor: שם + שם + היה in V. 16.29; שם + ידה in V. 33.35; על + נקרא + שם in V. 43. Wenn der Name von jmd. über jmd./etw. ausgerufen wird (על + נקרא + שם), »that person or thing is specially associated with him and, in a sense, derives its identity from him«<sup>924</sup> (vgl. Dtn 28,10; 2 Sam 6,2; 12,28; Jer 25,29 u. ö.) – bzw. wird als dessen Besitzung angesehen.<sup>925</sup> M. Keller schreibt zu 2 Sam 6,2: »2 Sam 6,2 ist somit ein augenfälliges Beispiel dafür, dass bei der Nennung des göttlichen *schem* in Verbindung mit der Lade die Präsenz Jahwes auf besonders wirkungsvollmächtige Weise zu repräsentieren vermochte«<sup>926</sup>. Dies trifft auch für das Bekenntnis aus 1 Kön 8,43 in Bezug auf den Tempel zu. Von dem Namen als eigenständiger Größe sprechen V. 16.29 durch die Formel שם + שם + היה. V. 29–30 verdeutlichen, dass Gott im Himmel thront, aber der Name Gottes sich im Tempel befindet. Von V. 29 her gelesen lässt sich לשם בית als Ort des Namens Gottes verstehen, der die Anrufbarkeitspräsenz darstellt:

»Wie aber Augen und Herz als ›Organe‹ Gottes nur übertragen verstanden werden können, gilt dies auch für *šem*. Gewiß ist, daß damit die personale, ohne Einschränkung, aber sehr aufmerksame und innige Präsenz Gottes umschrieben wird. Die menschliche

922 Siehe Abschnitt 2.1.2.2.2.

923 Vgl. J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 224.

924 P.K. McCARTER, Samuel II, 312.

925 Vgl. P.K. McCARTER, Samuel II, 168.

926 M. KELLER, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, 173f.

Sprechweise behält allerdings die Differenz des tatsächlichen Wesens Gottes und der dem Menschen erfahrbaren Seite bei.<sup>927</sup>

In diesem Fall repräsentiert der Name die Anrufungsmöglichkeit, bzw. die dem Menschen zugewandte Seite Gottes. Es ist die den Menschen zugewandte Seite Gottes, die in der Formel  $\text{שׁוּ} + \text{יְהוָה}$  gepriesen wird (vgl. Ps 132,8; 142,8). In V. 33.35 bedeutet, den Namen Gottes anzuerkennen, Gott selbst anzuerkennen.

### *Ende des Exkurs*

#### 4.4.1.4. V. 47

V. 47 mahnt die notwendige Einsicht bei den Betern ein, dass sie gesündigt haben. In diesem Kontext wird die Verbwurzel  $\text{עָוָה}$  verwendet. Diese Verbwurzel liegt auch in 2 Sam 7,14 vor und beschreibt dort die Möglichkeit, dass sich Salomo von Gott abwendet. Durch die Bezeichnung des Tempels als Haus für den Namen Gottes in 1 Kön 8,48 und die Verbwurzel  $\text{עָוָה}$  in V. 47 ist zwar kein Rückverweis auf 2 Sam 7,13–14 intendiert; aber auf der intertextuellen Ebene ist die Aussage dennoch interessant: Analog zu 2 Sam 7,14 führt das Vergehen gegen Gott, nicht zur dessen Abkehr vom Sünder. Kanonisch betrachtet könnte man sagen, dass Salomo in 1 Kön 8,46–48 die Aussage aus 2 Sam 7,14 auf das Volk selbst überträgt.

#### 4.4.2. Zusammenfassung

Innerhalb von 1 Kön 8 weisen V. 14–20 den Tempelbau als verheißene Erfüllung der Bauabsicht Davids aus. Salomos Feststellung aus V. 13 wird in V. 14–20 als Erfüllung von 2 Sam 7,12–13a gedeutet. Der Tempelbau wird entsprechend 2 Sam 7,12–13a im Rahmen der Etablierung der Davidsdynastie dargestellt gemäß dem Erfüllung-Verheißung-Schema (vgl. V. 19 als Zitat von 2 Sam 7,13a). Die Kritik an David aus 2 Sam 7,5b–7 wird übergangen und der Tempel als Davids Anliegen dargestellt, das Gott durch den Sohn des Königs erfüllt hat. Der sekundäre Einschub V. 16–17 betont zudem die Vorordnung der Erwählung Davids vor dem Ansinnen und der Verheißung des Tempelbaus. Der Tempel wird im Folgenden (V. 28–51) zum Ort und Garant der Gebetserhörung – im Falle der Umkehr. V. 14–20 präsentieren den Tempel als Heilssymbol bzw. der Heilsort, der geschichtlich eng an David und Salomo und an die Davidsdynastie gebunden ist, um deren Fortbestehen Salomo in V. 24–26 als erste Bitte seines Tempelweihgebetes bittet. Anders als in V. 14–20, wo deutliche interpretierende Rückverweise auf die Natanverheißung vorliegen, bezieht sich Salomo in V. 24–26 nicht

927 F.V. REITERER (1993), Art.  $\text{שׁוּ}$ , 161f.

auf 2 Sam 7,13b.16, sondern auf die bedingte Unaufhörlichkeitsformel aus 1 Kön 2,4. Diese wird durch V. 23 eingeordnet in das allgemeine Bundesverhältnis Gottes mit Israel. Bereits innerhalb der Rückverweise in V. 18–19 auf die Natanverheißung zeigt sich eine zum Teil freie Wiedergabe des Inhalts, weshalb das Zitat der Unaufhörlichkeitsformel in V. 25 nicht verwundern muss. Das genaue Verhältnis der Unaufhörlichkeitsformel und der Dynastieverheißung wird unter Abschnitt 5.2. genauer geklärt.

V. 14–20 verdeutlichen, dass Salomo der verheißene Nachfolger Davids ist und dass er in Kontinuität zu David steht. Der Bau des Tempels fungiert als Heilsymbol der davidischen Dynastie und bildet entsprechend der Dynastieverheißung (V. 22–26 – vgl. 1 Kön 2,4) zugleich den Anker der Hoffnung für das Fortbestehen der Herrscherlinie. Die Rückverweise in V. 44.48 verdeutlichen die Relevanz des Tempelbaus für die Heilsgeschichte Israels durch Salomo. Die Einfügung der Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 dient im vorexilischen Grundtext von 1 Kön 8 vermutlich als Vergewisserung der Verheißung an die Davidsdynastie angesichts der Krise des Untergangs des Nordreiches oder auch der Belagerung Jerusalems. V. 16–17 stellen theologisch sicher, dass selbst der Untergang des Tempels im Jahr 586 v. Chr. noch nicht das Ende der Davidsdynastie und der göttlichen Verheißung an sich bedeuten muss.

#### 4.5. 1 Kön 9,1–9

Nachdem durch Rückverweise in 1 Kön 1–2 die Verheißung aus 2 Sam 7,12a-b als verwirklicht angezeigt wird, und Salomo in 1 Kön 5,19 und 1 Kön 8,20 den verheißenen Tempelbau durch den Nachfolger Salomos mit Rückgriff auf 2 Sam 7,13a anvisiert und schließlich als erfüllt verkündet, ist nach der Bitte Salomos in 1 Kön 8,25, die auf 1 Kön 2,4 zurückverweist, nun in 1 Kön 9,4–5 im Gotteswort ein Rückverweis auf 2 Sam 7,13b und auf die Unaufhörlichkeitsformel aus 1 Kön 2,4; 8,25 zu finden – beides im Modus der Verheißung. Im Folgenden werden der Rückverweis in 1 Kön 9,5a auf 2 Sam 7,13b näher untersucht (siehe Abschnitt 4.5.1.) und die Gottesrede in ihrem Zusammenhang betrachtet (siehe Abschnitt 4.5.2. und 3.5.2.).

Während M. Avioz dem Textabschnitt in 1 Kön 9,1–9 keine eigene Analyse widmet, stellt P. Kasari zu Recht fest, dass V. 5 einen klaren Rückverweis auf 2 Sam 7,13b darstellt: »Verse 5 clearly alludes to 2 Sam 7:13 both in meaning and in vocabulary. V. 5a includes a clear allusion to 2 Sam 7:13b and 2 Sam 7:12.«<sup>928</sup> Zudem weist er darauf hin, dass die Unaufhörlichkeitsformel wie in 1 Kön 2,4; 8,25 als Zitat vorliegt: »On the other hand, V. 9:5bβ is clearly an allusion to 1 Kgs

928 P. KASARI, Nathan's Promise, 178.

2:4 and also to 1 Kgs 8:25a with the only exception that here in 1 Kgs 9:5\* the promise is given to Solomon instead of David as in 2 Sam 7.«<sup>929</sup> In 1 Kön 8,25 bittet Salomo Gott um die Verwirklichung der Unaufhörlichkeitsformel. In 1 Kön 9,4–5 antwortet Gott auf diese Bitte und zitiert die Unaufhörlichkeitsformel.

#### 4.5.1. V. 5a als Rückverweis auf 2 Sam 7,13b

1 Kön 9,5a lehnt sich abgesehen von dem verwendeten Verb sehr eng an 2 Sam 7,13b an:

2 Sam 7,13b	עד עולם			ממלכתו	כסא	את	וכנגתי
1 Kön 9,5a	לעלם	ישראל	על	ממלכתך	כסא	את	והקמתי

Neben der strukturellen Parallelität fällt vor allem die Constructus-Verbindung כסא ממלכה auf, die innerhalb von MT nur in Dtn 17,18; 2 Sam 7,13; 1 Kön 9,5; 2 Chr 23,20 (vgl. Hag 2,22) belegt ist.<sup>930</sup> Die nähere Qualifizierung des Throns durch die Angabe des Herrschaftsgebietes in 1 Kön 9,5 ist als Klarstellung zu verstehen:<sup>931</sup> Es handelt sich um den Davidsthron über ganz Israel (vgl. 1 Kön 8,20: כסא (ישראל)).<sup>932</sup> Durch die explizite Nennung Israels als Herrschaftsbereich ist zudem eine enge Verbindung zur sogenannten Unaufhörlichkeitsformel geben, die den Thron als כסא ישראל bezeichnet (vgl. V. 5b; vgl. auch 1 Kön 2,4; 8,25).

2 Sam 7,13b und 1 Kön 9,5a unterscheiden sich jedoch in den verwendeten Verben<sup>933</sup> und den adverbialen Zeitbestimmungen. Dass die Wortbedeutung von

929 P. KASARI, Nathan's Promise, 178. M. Pietsch nivelliert die beiden Formen des Rückverweises und fasst 1 Kön 9,4f. unter die Kategorie »konditionierte Adaption der Nathanverheißung«, ohne die Unterschiede in den Versen zu beachten (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Spröß Davids...«, 45–47).

930 In Hag 2,22, wo das *nomen rectum* im Plural steht, bezeichnet die Constructus-Verbindung vermutlich das Perserreich in seiner Verwaltungsstruktur (vgl. I. WILLI-PLEIN, Haggai, Sacharja, Maleachi, 48). In Dtn 17,18; 2 Sam 7,13; 1 Kön 9,5; 2 Chr 23,20 wird die Constructus-Verbindung im Singular zur Benennung des Königsthrons verwendet; siehe Abschnitt 2.1.1.2.

931 Aber auch schon in der Natanverheißung wird der Thron indirekt als Thron über Israel verstanden: 2 Sam 7,8 erinnert die Leser, dass David durch Gott zum נגיד über Israel gemacht wurde. Zur genaueren Bedeutung des Herrschaftsbereichs; siehe Abschnitt 5.2.

932 In 1 Kön 1–11 findet sich auch die Bezeichnung כסא דוד für den Thron Salomos (1 Kön 2,12.24.45; vgl. auch 1,20.27.33; 2,33; 3,6; 5,19). 1 Kön 8,20 verdeutlicht, dass der Thron Davids der Thron Israels ist – und der Thron Salomos steht gemäß 1 Kön 1,37.46.47; 2,12 in Kontinuität zu Davids Thron.

933 Die in 1 Kön 9,5a vorliegende Verbindung von קום im Hifil mit כסא als Objekt findet sich neben 2 Chr 7,18 nur noch in 2 Sam 3,10. P. Kasari meint, die Verbwurzel קום stamme aus 2 Sam 7,12 (vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 178), doch ist dies im Sinne eines Rückverweises kaum wahrscheinlich. 2 Sam 7,12a verheißt die Erhebung Salomos zum neuen König nach David. Zudem ergibt sich durch ein einziges Wort noch keinen Rückverweis.

קום und כון jeweils im Hifil im semantischen Feld von Herrschaft (Königtum und Thron) nahe beieinanderliegen, verdeutlicht 1 Sam 13,13–14. Der Notiz, dass Sauls Königtum auf Dauer hätte bestehen können (כון Hifil), wird die Zusicherung entgegengestellt, dass sein Königtum keinen Bestand haben wird (קום Hifil; vgl. auch Ps 40,3b).<sup>934</sup> Eine leichte Nuancenverschiebung lässt sich mit E. Jenni in 1 Kön 9,5a durch den Wechsel von עד עולם zu לעולם vermuten. E. Jenni unterteilt die beiden temporalen Zuschreibungen grob in einen statischen, unabänderlichen Zustand (לעולם) und eine dynamische, auf die zeitliche Progression fokussierte Sichtweise (עד עולם).<sup>935</sup> Insgesamt kann festgehalten werden, dass 1 Kön 9,5a eng an 2 Sam 7,13b angelehnt ist und einen Rückverweis auf 2 Sam 7,13b darstellt.

V. 5a ist Teil einer zusammenhängenden Aussage und es ergibt sich die Frage, wie diese Aussage insgesamt mit 2 Sam 7,13b in Verbindung steht: Wenn Salomo gesetzesgehorsam handelt (V. 4), wird Gott Salomos Thron über Israel auf Dauer errichten (V. 5a = Rückverweis auf 2 Sam 7,13b) und die Unaufhörlichkeitsformel wird sich bewahrheiten (V. 5b). Besonders das Verhältnis von V. 5a zu V. 5b überrascht: Nicht der Rückverweis auf 2 Sam 7,13b wird als Zitat eines Gotteswortes markiert, sondern JHWH zitiert sich in V. 5b durch die Unaufhörlichkeitsformel selbst.<sup>936</sup> Die Zusage an Salomo (V. 5a) wird grundgelegt in der Unaufhörlichkeitsformel. Zugleich wird der Rückverweis auf 2 Sam 7,13b durch die Unaufhörlichkeitsformel interpretiert. Um das genaue Verhältnis von

934 In Ps 40,3b steht קום im Hifil parallel zu כון im Piel (vgl. 2 Sam 7,13b, wo כון im Polel steht): »er stellte (קום im Hifil) meine Füße auf Felsgrund, machte meine Schritte fest (כון im Piel)«. Die Aussagen in Ps 40,3b bauen aufeinander auf: Der Beter wird auf festen Grund gestellt – was einer initialen »Absicherung« entspricht mit der Gewissheit des festen Grunds. Die zweite Aussage verleiht dem Beter selbst auf Dauer festes »Be-Stehen«. Dieser Unterschied lässt sich vielleicht auch auf das Verhältnis von 2 Sam 7,13b zu 1 Kön 9,5 übertragen. Ohne Zweifel sind sowohl die Aussage in 1 Kön 9,5a als auch in 2 Sam 7,13b eine Zusage, die auf Dauer ausgerichtet ist, allerdings unterscheidet sich in einer feinen Nuance vielleicht der Umfang der Zusage. Während in 2 Sam 7,13b ausgesagt wird, dass das Königtum des Nachfahren Davids auf Dauer Bestand haben wird (vgl. V. 14–15), wird in 1 Kön 9,5 die Grundlage für die Festigkeit des Königtums Salomos zugesagt, aber nicht die Festigkeit selbst (vgl. 2 Sam 3,10). Diese Nuancenverschiebung ergibt sich vielleicht auch aus der in 1 Kön 9,4 vorhergehenden Bedingung der Zusage.

935 »Im Gegensatz zu dem viel dynamischeren עד עולם ist ... לעולם eher statisch. Es wird gebraucht, um eine ununterbrochene Fortdauer zu bezeichnen oder einen gegebenen Zustand als endgültig und unabänderlich zu fixieren, nicht aber in den Fällen, wo der zeitliche Ausgangspunkt (explizit oder implizit) eine Rolle spielt oder eine zeitliche Progression vorhanden ist. Das Schwergewicht liegt daher bei לעולם nicht so sehr auf dem zeitlichen Begriff der äußersten Zukunft, sondern auf den verschiedenen, im ganzen Ausdruck liegenden qualitativen Bestimmungen der Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit usw.« (E. JENNI, Das Wort „ōlām im Alten Testament, 237).

936 Es verwundert, dass in diesem Zusammenhang 1 Kön 9,5a nicht als Zitat aus 2 Sam 7,13b kenntlich gemacht wird (vgl. die Zitate in 1 Kön 2,24; 5,19; 8,20). In 1 Kön 1–11 ist dies allerdings nicht unüblich (vgl. auch 1 Kön 2,45).

V. 5a zu V. 5b zu klären (siehe Abschnitt 4.5.1.2.), muss V. 4 in die Interpretation einbezogen werden (siehe Abschnitt 4.5.1.1.).<sup>937</sup>

#### 4.5.1.1. V. 4 – ein Rückverweis auf 1 Kön 3,14 und eine Deutung von 2 Sam 7,14

R. Nelson hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Unaufhörlichkeitsformel in V. 5b in Verbindung mit V. 4, wie in 1 Kön 2,4 und 8,25, in bedingter Form vorliegt, jedoch nur Salomo als Erfüller der Bedingungen angesprochen wird: »Here [1 Kön 9,4–5 – TMS] the obedience required in a general way of David's ›sons‹ in 1 Kings 2:4 and 8:25 is specifically required of Solomon, and of Solomon only, for the eternal security of the ›royal throne over Israel.«<sup>938</sup> Im Gegensatz zu 1 Kön 2,4 und 8,25 stehen jedoch die Bedingungen in 1 Kön 9,4–5 nicht im direkten Zusammenhang mit der Unaufhörlichkeitsformel. Die Bedingungen beziehen sich primär auf die Aussage in 1 Kön 9,5a: Wenn Salomo gesetzesgehorsam handelt, wird sein Thron auf Dauer errichtet. Zudem weist V. 4 nicht auf die in 1 Kön 2,4; 8,25 genannten Bedingungen zurück, sondern auf 1 Kön 3,14.

Während die Aufforderung in 1 Kön 2,4a; 8,25b durch שמר + ללכת konstruiert ist, formuliert 1 Kön 9,4 ohne שמר und direkt mit הלך. Aber sowohl in 1 Kön 8,25<sup>939</sup> als auch in 1 Kön 9,4 ist David der Vergleichspunkt für den geforderten Lebenswandel.<sup>940</sup>

937 Bevor das Verhältnis von V. 5b zu V. 4–5a genauer betrachtet werden soll, sind zwei Auffälligkeiten in V. 5b zu klären: (1.) Die etwas überraschende Präposition על wollen einige Exegeten mit Verweis auf eine Vielzahl von hebräischen Manuskripten zu לא korrigieren. Dies ist jedoch weder nötig, noch wahrscheinlich: 1 Kön 2,4; 8,25 verwenden die Präposition לא nicht und in 1 Kön 2,4 findet sich ebenso die Aussage, dass die Unaufhörlichkeitsformel »über« (על) David ausgesprochen wurde (der unterschiedliche Text in LXX ist eine Aufnahme aus Micha 5,1). (2.) In 1 Kön 9,5b liegt die Unaufhörlichkeitsformel gemäß der Form von 1 Kön 2,4 vor. 1 Kön 8,25 bietet eine etwas unterschiedliche Formulierung: Die Präposition wird durch מעל ersetzt und durch על ישב מלפני ישב expliziert. So wird der Schutzaspekt stärker hervorgehoben, während die Präposition die Betonung auf das Entfernen vom Thron legt.

938 R. NELSON, The double Redaction, 102.

939 Sowohl 1 Kön 2,4a als auch 1 Kön 8,25b stellen die eindeutige Forderung auf, dass die Söhne ihre Wege im Angesicht Gottes gehen sollen. Dafür wird in 1 Kön 8,25 das Leben Davids selbst als Vergleichspunkt angeführt, während 1 Kön 2,4 expliziert, was damit gemeint ist: Mit באמת בכל לבבם ובכל נפשם wird die Forderung nach allumfassender Treue gegenüber Gott aufgestellt, was ansonsten nur als Beschreibung Gottes zu finden ist (vgl. Jer 32,41).

940 Der Bedingungssatz in V4 beginnt mit der Nennung Davids als Handlungsvorbild für Salomo bei der Einhaltung der göttlichen Gesetze (vgl. 1 Kön 3,14; 8,25; 11,4.6.33.38; vgl. auch 1 Kön 3,3); vgl. dazu I. PROVAN, Hezekiah and the Books of Kings, 99f. Als Vergleichspunkte werden das reine Herz (vgl. Ps 78,72; vgl. auch Gen 20,5f.; Ps 101,2) und die Aufrichtigkeit angeführt (vgl. Ps 25,21). Das reine Herz und die Aufrichtigkeit werden als Lebensform des Weges in Gottes Angesicht angeführt, der ein Handeln entsprechend der Gebote Gottes folgen soll (vgl. 1 Kön 15,5).

2,4a		נפשם	ובכל	לבבם	בכל	באמת	לפני	ללכת	דרכם	את	בניך	ישמרו	עם
8,25b				לפני	הלכת	כאשר	לפני	ללכת	דרכם	את	בניך	ישמרו	עם
9,4a	[...]			דוד	הלך	כאשר	לפני					תלך	עם

Die Formulierungen in 1 Kön 2,4a; 8,25b und 1 Kön 9,4a sind durchaus vergleichbar, allerdings wird die Forderung in 1 Kön 9,4a durch צויתך לעשות בכל אשר zusammengefasst (V. 4aβ): Salomo solle alles befolgen, was Gott ihm befohlen hat.<sup>941</sup> Anders als der vorliegende Vers stellen weder 1 Kön 2,4 noch 1 Kön 8,25 eine direkte Gottesrede an Salomo dar.<sup>942</sup> Bereits 1 Kön 9,2 verweist auf die Gotteserscheinung in Gibeon (1 Kön 3,4–15) und somit auf die erste direkte Gottesrede an Salomo. Daher liegt die Vermutung nahe, dass sich V. 4aβ auf 1 Kön 3,14 bezieht.<sup>943</sup> Ebenso wie in 1 Kön 8,25 wird hier Davids Lebenswandel als Vorbild empfohlen. Zudem findet sich in 1 Kön 3,14 der Befehl Gottes an Salomo, auf den 1 Kön 9,4 rekurriert.<sup>944</sup>

3,14		ומצותי	חקי	לשמר	בדרכי	תלך	ועם
9,4b	תשמר	ומשפטי	חקי				

Nur in 1 Kön 3,14 und 1 Kön 9,4b liegt innerhalb der Salomo-Erzählungen ein Gesetzeshendiadyon + שמר als Forderung an Salomo vor.<sup>945</sup> In 1 Kön 3,14 fordert Gott Salomo auf, auf seinen Wegen zu gehen und seine Gebote und Gesetze einzuhalten. In 1 Kön 9,4aβ erinnert Gott Salomo an diese Forderung.<sup>946</sup> 1 Kön

941 Bereits der Beginn von V. 4 ist signifikant und wird von W. Brueggemann als »rhetorical surprise« bezeichnet (W. BRUEGGEMANN, 1 & 2 Kings, 121). Der Vers wird mit einem alleinstehenden Personalpronomen 2 Pers. Sg. m. eingeleitet, das als direkte Anrede vor dem Bedingungssatz steht: »Und Du, was dich betrifft«. Der Fokus wird vom Tempel (V. 3) ganz auf Salomo gerichtet (V. 4–5).

942 Textkritisch fällt auf, dass V. 4aβ in LXX auf David bezogen wird: ἃ ἐνετείλαμην αὐτῷ (vgl. S und V.). Damit ist ein klarer Rückverweis auf 1 Kön 2,4a gegeben. Allerdings stellt MT von V. 4aβ die *lectio difficilior* dar. Da V. 4b auf 1 Kön 3,14 zurückverweist, ist nicht ausgeschlossen, dass MT den ursprünglichen Text bietet.

943 Wenn die Annahme stimmt, dass sich 1 Kön 9,4 nicht auf 1 Kön 2,4a; 8,25b bezieht, könnte 1 Kön 8,25b sekundär angefügt worden sein. Bereits in 1 Kön 2,4a hat sich die auf die Unaufhörlichkeitsformel beziehende Bedingung als spätere Erweiterung herausgestellt. In 1 Kön 9,4–5 ist die Unaufhörlichkeitsformel (V. 5b) nur indirekt durch V. 4 bedingt und diese Bedingung rekurriert eben nicht auf 1 Kön 2,4a oder 1 Kön 8,25b.

944 1 Kön 9,4b wiederholt den Inhalt, auf den 1 Kön 9,4aβ rekurriert.

945 Vgl. noch 1 Kön 2,3, wo die Gesetzstermini jedoch im Plural sind.

946 J. Nentel vermutet, dass V. 4b eine nomistische Glosse ist und verweist darauf, dass die »nachfolgende Position von תשמור« auffällig sei (J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 245). Die Position des Verbs ergibt sich jedoch aus der Betonung der Gesetzstermini und sollte daher nicht überbewertet werden. Die Zusammenstellung von חק und משפט im Plural ist typisch für Dtn (vgl. Dtn 4,1.5.8.14.45 u.ö.). Zwar findet sich die Zusammenstellung חקים ומצות auch in Dtn, jedoch nicht so prägend (Dtn 4,40; 26,17; 27,10). Daher könnte der Sprachgebrauch in 1 Kön 9,5 einfach angepasst worden sein. Dass 2 Chr 7,17 und die übrigen Textversionen vor חק ein Waw setzen, stellt eine Glättung des Textes dar:



3,14 stellt jedoch nicht das Schicksal der dynastischen Thronnachfolge unter eine Bedingung. Vielmehr wird nach den Verheißungen eines »weisen und verständigen Herzens« (V. 12) und »Reichtum und Ehre« für Salomo (V. 13) Salomos Lebenszeit von seiner Lebensführung bzw. dem Einhalten der Gebote Gottes abhängig gemacht (vgl. Dtn 6,2).<sup>947</sup> Die Zusage in 1 Kön 9,13b übertrifft nun jene aus 1 Kön 3,14, indem sie über Salomos Lebenszeit hinausreicht.

Auf den ersten Blick verwundert die klare Konditionierung der Zusage in 1 Kön 9,5a durch V. 4. Denn die in V. 4 genannte Bedingung ist in 2 Sam 7,13b nicht gegeben. 2 Sam 7,13b versichert, dass der Thron des Königums des Nachfolgers Davids auf Dauer (עד עולם) errichtet sein wird. Allerdings wird die עד-עולם-Aussage durch die Warnung in 2 Sam 7,14 eingeschränkt.<sup>948</sup> Verhei-

---

»The addition of *waw* in 2 Chr 7:17 and the versions eases the asyndetic construction, but other examples of its use are found in this section; cf. vv. 3 A and 6.« (M. COGAN, 1 Kings, 295).

947 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass in der Forschung in 1 Kön 3 häufig Rückverweise auf 2 Sam 7 angenommen werden. P. Kasari schreibt ohne näher darauf einzugehen, dass 1 Kön 3,6 »possibly« auf 2 Sam 7,13 anspiele und dass in 1 Kön 3,14 eine konditionalisierte Form der Natanverheißung vorläge (P. KASARI, Nathan's Promise, 193; vgl. auch M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 76). V. 6 ist der Vorsatz zu der Feststellung Salomos, dass Gott ihn als König eingesetzt hat, und dies als Gnadenerweis gegenüber David (V. 7) gedeutet wird. Mit diesen Versen wird in den Worten Salomos nochmals das Geschehen in 1 Kön 1–2 theologisch gerechtfertigt. Der Gnadenerweis wird nicht als Verheißung oder Bund Gottes mit David ausgewiesen, sondern der Gnadenerweis steht in Korrelation zur Gesetzesobservanz Davids und zeigt sich in der Thronbesteigung Salomos. Der große Gnadenerweis ist die Thronbesteigung Salomos. Die Syntax in V. 6 ist durchaus schwierig. Was der genannte »große Gnadenerweis« (הסד גדול), der in V. 6a<sup>o</sup> genannt wird, ist, wird im Folgenden nicht definiert, sondern einsetzend mit כאשר wird die Gesetzesobservanz Davids als Grundlage des Gnadenerweises hervorgehoben. Die genannte הסד גדול spielt nicht abstrakt auf einen Bund zwischen David und Gott an, sondern qualifiziert die Thronbesteigung Salomos. H. Kenik hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, »that עשה הסד constitutes the nature of the relationship between Yahweh and David« (H. KENIK, Design for Kingship, 58). In 1 Sam 20,8.14–16 drückt die Wendung עשה הסד das sich aus dem Bund Ergebnis aus (vgl. auch Gen 21,22–24). H. Kenik schreibt: »Thus we conclude that עשה הסד is a technical term for loyalty to covenant.« (H. KENIK, Design for Kingship, 62); an einer anderen Stelle schreibt sie, dass עשה הסד ein »technical term for keeping covenant« ist (H. KENIK, Design for Kingship, 68). Damit ist jedoch nicht widersprochen, dass der dahinterstehende »Bund« nicht als 2 Sam 7 zu deuten sei (vgl. wie Ps 18,51//2Sam 22.51). Von besonderer Bedeutung ist jedoch, dass in den aufgeführten Textstellen und in 1 Kön 3,6–7 der »Bund« nicht erwähnt und nicht mit ברית bezeichnet wird. Das ist umso auffallender, da die Wendung שמר הסד, die in 1 Kön 3,6 vorliegt normalerweise in der Langform שמר הברית וההסד gegeben ist (Dtn 7,9.12; 1 Kön 8,23//2 Chr 6,14; Dan 9,4; Neh 1,5; 9,32). Die alleinige Verbindung von שמר + הסד findet sich in Ps 89,29, der im *parallelismus membrorum* הסד und ברית parallelisiert wie in Dtn 7,9. In 1 Kön 3,6 fällt somit auf, dass die Loyalitätsbezeugung Gottes durch die Thronnachfolge Salomos besonders angezeigt wird und die Natanverheißung als Bund nur im Hintergrund thematisch angespielt wird. Auf dieser Ebene wird in 1 Kön 3,6 wie in 1 Kön 8,23 die Natanverheißung ein Bund genannt, ohne ihn als ברית zu bezeichnen.

948 Dass das salomonische Königums explizit unter Bedingungen steht, bzw. die Bestrafung Salomos als Möglichkeit gegeben wird, ergibt sich explizit aus 2 Sam 7,14. Bereits J. Kim hat

ßungsgeber und -empfänger werden in ein pädagogisches Bundesverhältnis gesetzt. Dieses Verhältnis beinhaltet eine Strafmöglichkeit (V. 14b),<sup>949</sup> die durch die Aussage in V. 15 begrenzt ist. In 1 Kön 9,4–5a ist das Verhältnis von 2 Sam 7,13b zu V. 14 umgekehrt: Die Zusage wird nicht eingeschränkt, sondern ihre Verwirklichung wird unter eine Bedingung gestellt. Somit liegt die Betonung stärker auf Salomos Handeln (vgl. 1 Kön 2,2b).

Da die Strafe in 2 Sam 7,14b nicht näher definiert wird, ist die Rücknahme der Zusage aus 2 Sam 7,13b denkbar.<sup>950</sup> 2 Sam 7,13b–14 und 1 Kön 9,4–5a widersprechen sich somit nicht, sondern setzen unterschiedliche Schwerpunkte. 1 Kön 9,4–5a deutet 2 Sam 7,13b–14 aus: Die Verwirklichung der Zusage aus 2 Sam 7,13b ist vom Handeln Salomos abhängig.

#### 4.5.1.2. Das Verhältnis von V. 5b zu V. 5a

1 Kön 9,5a knüpft an die Zusage in 1 Kön 3,14 an und übertrifft sie. Es wird Salomo nicht nur ein langes Leben verheißen, sondern Salomos Thron über Israel, das Symbol der vererbaren Königsmacht, wird als auf Dauer (לעולם – dauerhaft, beständig)<sup>951</sup> errichtet zugesagt.<sup>952</sup> Die nähere Bedeutung von לעולם klärt sich mit Verweis auf die Unaufhörlichkeitsformel.<sup>953</sup> Es bieten sich im Zu-

---

auf die »inherent conditionality« in 2 Sam 7,14–16 aufmerksam gemacht (vgl. J. KIM, Psalm 89, 350); vgl. auch P. Calderones Annahme, dass als Rahmen für das Verständnis der Nativerheißung der Sinaibund mit seinen Verpflichtungen gedacht werden muss: P. CALDERONE, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 62.

949 Die Formulierung der Strafe durch כִּי drückt den züchtigenden/strafenden/ahndenden Charakter aus (vgl. zu V. 14 z. B. Spr 3,12; 10,13 und Ps 89,33). Dies entspricht der textinternen Deutung der Strafe Salomos gemäß 1 Kön 11,39 als pädagogische Maßnahme begrenzten Ausmaßes.

950 In 2 Sam 7,15–16 wird die Verheißung aus 2 Sam 7,13b nicht nochmals wiederholt, sondern dem Nachfolger zugesagt, dass ihn Gottes Gnade nicht verlassen wird – wie es bei Saul der Fall war – (V. 15) und dass Davids Dynastie, sein Königtum und sein Thron auf Dauer errichtet sein wird. Innerhalb von 2 Sam 7, 11b–16 lassen sich die Aussagen von V13b und V. 16 parallel lesen, da der Thron des Nachfolgers als Thron Davids identifiziert werden kann. In 1 Kön 8,20 wird jedoch der Thron Davids als Thron Israels definiert und die Unaufhörlichkeitsformel zeigt *via negativa* an, dass eine Trennung oder Vertilgung vom Thron Israels möglich ist. Dies setzt jedoch voraus, dass der Thron Israels weiterhin besteht! Für das Verhältnis der Aussage von 2 Sam 7,16 zu 1 Kön 9,4–5 siehe Abschnitte 4.5. und 5.2.

951 Wenn man den Zusammenhang in 1 Kön 9,4–5a betrachtet legt sich ein Vergleich mit 2 Kön 10,30 (vgl. 2 Kön 15,12) nahe: Gott verheißt Jehu aufgrund seiner Taten, dass seine Dynastie bis in die vierte Generation Bestand haben wird. Während die Zusage in 2 Kön 10,30; 15,12 durch einen zeitlichen Rahmen (vier Generationen) klar definiert ist, lässt die Zusage in 1 Kön 9,5a durch לעולם den zeitlichen Rahmen offen.

952 Diese Aussage hat zwei Ebenen: (1.) Salomos eigene Herrschaft wird zu seiner Lebenszeit fest errichtet sein und andauern. (2.) Auch nach seinem Tod wird sein Thron über Israel weiterbestehen bzw. vererbt werden.

953 Vgl. die Behandlung der Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2; siehe Abschnitt 2.1.1.4.

sammenhang von V. 5 zwei verschiedene Lesearten an: (1.) Durch die dauerhafte Errichtung von Salomos Thron erhält die Unaufhörlichkeitsformel ihre Gültigkeit als bedingungslose Zusage für alle folgenden Generationen. (2.) Der Verweis auf die Unaufhörlichkeitsformel zeigt die Bewahrheitung dieser Zusage an alle Davididen *für* Salomo an, in dem Sinne, dass er nicht vom Thron über Israel vertilgt/getrennt wird und somit den Thron an den nächsten Davididen vererbt.

Die im kanonischen Text von 1 Kön 2,4; 8,25 vorliegende bedingte Form der Unaufhörlichkeitsformel besagt, dass die Zusage durch den Gesetzesgehorsam jeder einzelnen Generation aktualisiert werden muss. Es ist allerdings argumentierbar, dass 1 Kön 2,4aβ(;8,25b) eine sekundäre Einfügung darstellt.<sup>954</sup> Doch auch bei Vernachlässigung von V. 4aβ zeigen die Forderung in 1 Kön 2,2b und die Anweisungen betreffs Joab, der Söhne Barsillais und Schimi, dass die Unaufhörlichkeitsformel sich in diesem Kontext auf das Schicksal des Einzelnen auf dem Thron bezieht: Salomo soll stark sein bzw. seine Macht beweisen (V. 2b), indem er potentielle Gefahren (Joab, Schimi) aus dem Weg räumt und gegebene Allianzen stärkt (Söhne Barsillais), damit er nicht vom Thron vertilgt wird (V. 4aα.b.5–9). In Verbindung mit dem anknüpfenden Rückverweis von 1 Kön 9,4 auf 1 Kön 3,14 (Lebenszeit Salomos) legt es sich daher nahe, die Unaufhörlichkeitsformel (V. 5b) als mögliche Bestätigung zu lesen, dass Salomo nicht vom Thron über Israel vertilgt wird und den Thronanspruch vererben kann (vgl. Ps 132,11f.). Primär bezieht sich somit die Unaufhörlichkeitsformel auf das Schicksal des einzelnen Königs auf dem Thron.<sup>955</sup> In der Aufeinanderfolge der einzelnen Herrscher realisiert sich die Zusage des Bestandes der Dynastie.<sup>956</sup> Folgt man diesem Verständnis, erklärt sich die zeitliche Bestimmung לְעוֹלָם in 1 Kön 9,5a als Zusage, dass Salomo zeitlebens seinen Anspruch auf den Thron über Israel nicht verlieren wird, sondern ihn vererben kann und die Davidsdynastie aufrechtgehalten wird auf dem Thron Israels.

Nachdem 1 Kön 9,5a als Rückverweis auf 2 Sam 7,13b erkannt ist und 1 Kön 9,4 als Deutung von 2 Sam 7,13b–14 ausgelegt wurde, kann gefragt werden, ob V. 5b in irgendeiner Beziehung mit 2 Sam 7,11b–16 zu verstehen ist. Diese Frage legt sich nahe durch das Verständnis von 1 Kön 9,5b als Interpretation von לְעוֹלָם in V. 5a und durch die Beziehung von V. 5b zu dem Rückverweis in 1 Kön 9,5a durch

954 Siehe Abschnitt 2.1.3.2. und Anm. 943.

955 So gesehen spiegelt sich in V. 5b die Verheißung von 1 Kön 3,14 wieder, dass Salomo ein langes Leben zugesagt wird und er den Thronanspruch vererben kann (1 Kön 9,5a).

956 Aber die Formulierung und der Kontext lassen offen, ob die Unaufhörlichkeitsformel für die folgenden Generationen bedingungslos gilt oder nicht. Im Kontext von 1 Kön 2 verdeutlicht V. 2b, dass die Umsetzung der Unaufhörlichkeitsformel vom Handeln des Königs abhängt. Dies setzt voraus, dass die Umsetzung der Unaufhörlichkeitsformel generell in jeder Generation vom Handeln des Königs abhängt, wie es im Einklang mit den Formulierungen der Bedingungen in 1 Kön 2,4aβ und 1 Kön 8,25b steht.

לאמר ... כאשר דברתי. Gott verweist auf die Unaufhörlichkeitsformel als seine zuvor an David ergangene Zusage. Falls die Unaufhörlichkeitsformel aus einem nicht mehr erhaltenen Orakel an David stammt, lässt sich dies methodisch nicht nachweisen. Im vorliegenden Kontext (vgl. 1 Kön 2,4) lässt sich die Unaufhörlichkeitsformel nur auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zurückführen, auch wenn sie kein Zitat aus 2 Sam 7,11b–16 darstellt.<sup>957</sup> Innerhalb der Salomo-Erzählungen wird sie in 1 Kön 2,4 nacherzählt. Durch 1 Kön 9,5b erhält sie als Selbstzitat durch Gott eine besondere Wertigkeit. So könnte der Autor die Unaufhörlichkeitsformel als autoritative Interpretation von 2 Sam 7,11b–16 formuliert und in 1 Kön 9,5 eingefügt haben.

In 2 Sam 7,15 ist zu beachten, dass angesichts der Strafmöglichkeit nicht die Zusage aus V. 13b wiederholt wird, sondern die Zusage ergeht, dass der Nachfolger bei einem Vergehen nicht dasselbe Schicksal wie Saul erleiden wird (V. 15b – vgl. auch 2 Sam 6,20–23 als Einleitung zu 2 Sam 7).<sup>958</sup> V. 15 verheißt dem Nachfolger Davids nicht den unverbrüchlichen Bestand seines Throns. V. 16 betont vielmehr die Dauerhaftigkeit für das Haus Davids, für sein Königtum und für seinen Thron.<sup>959</sup> Aus der Perspektive von 1 Kön 8,20; 9,5 sind die Intentionen von 2 Sam 7,13b und 2 Sam 7,16 zu unterscheiden: In 1 Kön 8,20 wird im Rückgriff auf 2 Sam 7,12–13a der Thron Davids mit dem Thron Israels identi-

957 Dafür spricht auch die diachrone Beurteilung von 1 Kön 2. Die Unaufhörlichkeitsformel sowie die Rückverweise auf 2 Sam 7,11b–16 stehen auf einer literarischen Ebene. Besonders auffallend ist, dass die Rückverweise in 1 Kön 2,33.35 sowie wie die Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4 das weitere Schicksal der Davidsdynastie im Blick haben.

958 Falls sich V. 15 auf 1 Sam 13,7b–13 bezieht, hätte Salomos Königtum weiterhin Bestand (vgl. 1 Kön 11,11–13). Dem entspricht in 1 Kön 11,12 die Ankündigung an Salomo, dass ihm das Königtum nicht »ganz« weggenommen werde. Wenn sich die Aussage aus 2 Sam 7,15 auf 1 Sam 15,23 bezieht, würde Salomo selbst nach einer Verfehlung König bleiben (1 Kön 11,12; vgl. aber 1 Kön 11,34). חסד ist deutungs offen und sollte in 2 Sam 7,15 mit Wohlgefallen übersetzt werden (vgl. Ps 66,20: חסד + סורר). 2 Sam 7,15 sagt aus, dass Salomo nicht zu Gunsten einer anderen Person oder Dynastie von seinem Königtum entfernt wird. Die Gnade Gottes drückt sich in 1 Kön 11 darin aus, dass für die Davididen die Herrschaft über Juda auch nach Salomo bestehen bleibt.

959 Auffälliger Weise wird nicht dem Thron des Königtums des Nachfolgers dauernder Bestand verheißt wird (V16b – anders LXX). Die Verheißung aus V. 13b wird in V. 16 aufgeschlüsselt auf David wiedergegeben; aus der einen Verheißung betreffs des Throns des Königtums des Nachfolgers (כסא ממלכתו) werden drei Verheißungen für David: Seine Dynastie und sein Königtum werden dauerhaft Bestand haben und sein Thron wird auf Dauer errichtet sein. Im Symbol des Throns vereinen sich die Konzepte Dynastie und Königtum – in diesem Sinne ist V. 16b parallel zu V. 16a und Dynastie und Königtum benennen zwei zu unterscheidende Aspekte in V16a. In 1 Kön 11 besteht die Davidsdynastie fort (vgl. 1 Kön 11,38), aber ihr wird das Königtum genommen (1 Kön 11,11–13) – wie es auch im Fall »Saul« passiert (vgl. 2 Sam 3,10). Anders jedoch als im Fall »Saul« wird das Königtum den Davididen nicht im Ganzen genommen (1 Kön 11,12–13) und die Trennung von davidischer Dynastie und Königtum wird zeitlich begrenzt (1 Kön 11,39). Die zugesagte Gnade ist der Fortbestand der davidischen Dynastie in Jerusalem (1 Kön 11,36).

fiziert (כסא ישראל), vgl. 1 Kön 5,19 כסאך »Davids Thron«), auf den sich Salomo gesetzt hat (ואשב). Diesen Besitzanspruch sagt die Unaufhörlichkeitsformel zu. Falls Salomo jedoch nicht gesetzeskonform handelt, wird der Thron seines Königtums nicht dauerhaft errichtet werden. Dies bedeutet: Sein Anspruch auf den Thron über Israel wird sich nicht durchsetzen. Seine Inthronisation wird rückgängig gemacht werden, so dass er vom Herrscherstuhl entfernt wird (כרת als Gegensatz zu ישב). Der Thron Israels, der Thron Davids, bleibt davon unbeschadet auf Dauer bestehen.

Die Unaufhörlichkeitsformel fasst die positive Zusage aus 2 Sam 7,13b.16 zusammen und verweist durch die negative Formulierung auf die mögliche Strafe. Wenn Salomo dem Vater-Sohn-Verhältnis gemäß handelt (2 Sam 7,14a), ist der Thron seiner Königsherrschaft auf Dauer errichtet. Somit bleiben die Davidsdynastie, das Königtum Davids und Davids Thron in direkter Linie bestehen: Ein Davide wird weiterhin auf dem Thron Israels sitzen. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber, dass Salomo mit dem Verlust von Herrschaft und Thron bestraft wird (vgl. 2 Sam 7,14b; 1 Kön 9,5b), wenn er sich nicht an die göttlichen Gebote hält. Der Thron Israels bleibt bestehen, auch wenn kein Davidide mehr auf ihm sitzt. Gemäß 1 Kön 9,4–5 wird der Thron Salomos nicht unwiderruflich auf Dauer (לעולם) errichtet, wenn Salomo nicht gesetzeskonform handelt. Gemäß 2 Sam 7,11b–16 wird trotz eines Vergehens des Nachfolger Davids die Dynastie, das Königtum und der Thron (= der Thron Israels; vgl. 1 Kön 8,20) auf Dauer – den zeitlichen Progress im Blick habend (עד עולם) – errichtet sein werden. Dass die Trennung Salomos vom Thron über Israel nicht bedeutet, dass die Davidsdynastie, sein Königtum und sein Thron nicht weiterbestehen, erklärt 1 Kön 11 (vgl. den Rückverweis auf 1 Kön 9,4 in 1 Kön 11,10 sowie die Aussagen in 1 Kön 11,11–13.36.38f.). Durch die explizite Nennung des Herrschaftsbereichs (על ישראל) und die Bezeichnung des Throns als כסא ישראל schafft 1 Kön 9,5a die Möglichkeit, die Reichsteilung in 1 Kön 11 als Strafe Salomos bzw. der Davididen zu deuten, ohne in Widerspruch zu 2 Sam 7,16 zu geraten (vgl. 1 Kön 11,39). Daher sei hier als These formuliert – die unter Abschnitt 5.2. weiter ausgeführt wird –, dass die Unaufhörlichkeitsformel eine Deutung von 2 Sam 7,13b–16 darstellt. Die Trennung des Davididen vom Thron über Israel, wie es die Unaufhörlichkeitsformel als Denkmöglichkeit bietet, ist die Definition der Strafe aus 2 Sam 7,14b. Zugleich schafft die Bezeichnung des Throns als כסא ישראל in der Unaufhörlichkeitsformel (vgl. כסא ממלכתו על ישראל in V. 5a) die Möglichkeit, den Herrschaftsbereich der Davididen in 1 Kön 11 zu redimensionieren bzw. die Reichsteilung zu erklären und mit 1 Kön 11,39 zu verkünden, dass die Bestrafung der Davididen, ihre Trennung vom Thron über Ganz Israel, nur vorübergehend ist, wodurch die Zusage aus 2 Sam 7,16b ihre Gültigkeit behält.<sup>960</sup>

960 Siehe Abschnitt 4.6.

#### 4.5.2. V. 4–5 als zusammenhängende Aussage

1 Kön 9,5a stellt einen Rückverweis auf 2 Sam 7,13b dar. Die Konditionierung der Zusage knüpft an 1 Kön 3,14 an. Während in der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) die Zusage in 2 Sam 7,13b erst nachträglich eingeschränkt wird (V. 14), steht das Pendant aus 1 Kön 9,4–5a unter der Bedingung des Gesetzesgehorsams. Gegenüber 2 Sam 7,13b–14 besitzt das Handeln Salomos somit eine größere Tragweite. Durch die Unaufhörlichkeitsformel in V. 5b wird die Strafe aus 2 Sam 7,14b definiert.

Der Rückverweis in 1 Kön 9,5a wird durch die Unaufhörlichkeitsformel als direktes Gotteswortzitat im Gotteswort autorisiert und zugleich interpretiert. 1 Kön 9,5b liest sich als positive Zusammenfassung von 2 Sam 7,13b.16, falls der Nachfolger Davids sich nicht verfehlt. Sollte dies dennoch der Fall sein, gibt die Unaufhörlichkeitsformel zugleich die Strafe gemäß 2 Sam 7,14b vor: Der Davidide Salomo wird vom Thron Israels vertilgt/getrennt. Dass dies nicht im Widerspruch zu 2 Sam 7,16 steht und dass 1 Kön 9,5a mit der Einfügung von על ישראל gegenüber 2 Sam 7,13b die Reichsteilung trotz 2 Sam 7,16 erklärt, wird die Analyse von 1 Kön 11 noch verdeutlichen.<sup>961</sup> Zuvor gilt es jedoch die Einbettung von V. 4–5 in den ersten Teil der Gottesrede (1 Kön 9,3–5) näher zu betrachten (siehe Abschnitt 4.5.3.) und das Verhältnis des Rückverweises in 1 Kön 9,5a zum zweiten Teil der Gottesrede (1 Kön 9,6–9) genauer zu untersuchen (siehe Abschnitt 4.5.4.).

#### 4.5.3. V. 4–5 im Kontext von 1 Kön 9,1–5

Die Erzählung über die Gottesoffenbarung an Salomo (1 Kön 9,1–9) knüpft direkt sowohl an das Tempelweihgebet als auch an die Traumoffenbarung in Gibeon an.<sup>962</sup> V. 1 sorgt für eine Einordnung des folgenden Geschehens in den Handlungsverlauf der Erzählung. Die Traumoffenbarung ereignet sich nicht im unmittelbaren Anschluss an das Tempelweihgebet oder die Einweihungsoffer, sondern erst nachdem Salomo den Tempel, den Palast und »alles, was Salomo auszuführen wünschte« gebaut hatte. Der Verweis auf 7 Jahre für die Errichtung des Tempels und 13 Jahre für den Palastbau (vgl. 1 Kön 6,38–7,1) zeigen an, dass Gott erst mit einiger Verzögerung auf das Tempelweihgebet in Form einer Of-

961 1 Kön 9,5a stellt einen Rückverweis auf 2 Sam 7,13b dar, der im Zusammenhang mit den in V. 4 genannten Bedingungen und der Unaufhörlichkeitsformel (V. 5b) die Grundlage für die Bestrafung Salomos in 1 Kön 11 innerhalb des Rahmens der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 bietet.

962 Bereits V. 1a knüpft an das Vorwort zur Traumoffenbarung in Gibeon an und verweist durch die Wortwahl auf 1 Kön 3,1b (vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 324).

fenbarung antwortet.<sup>963</sup> V. 1b verunmöglicht scheinbar eine genaue narrativ-zeitliche Einordnung.<sup>964</sup> Intertextuell ist V. 1b scheinbar mit 1 Kön 9,17–19 verbunden: V. 19 bietet eine zusammenfassende Aufzählung der Bauvorhaben Salomos, die durch die Notiz *וְאֵת הַשָּׁק שֶׁלֹּמֹה אֲשֶׁר לְבָנוֹת* abgeschlossen wird. Diese ist auch in 1 Kön 9,1b belegt. V. 19 nimmt Salomos Bauprojekte in Jerusalem, auf dem Libanon und im gesamten Herrschaftsgebiet in den Blick. Diese Informationen alleine machen die narrativ-zeitliche Einordnung der Traumoffenbarung trotz der Übereinstimmung zwischen V. 19 und V. 1b jedoch noch nicht möglich.<sup>965</sup> Ein zu beachtender Unterschied zwischen 1 Kön 9,19 und 1 Kön 9,1b besteht im Gebrauch unterschiedlicher Verben (V. 1b: *עָשָׂה*; V. 19: *בָּנָה*). Angesichts der Tatsache, dass *עָשָׂה* in 1 Kön 6–7 mehrfach bzw. gehäuft, zur Umschreibung der Arbeiten an Tempel und Palast verwendet wird (1 Kön 6,4.5.23.31.33; 7,6.7.8.48; vgl. auch 1 Kön 7,14.16.18.23.27.37.38.40.45), ist es auch möglich die Aussage in 1 Kön 9,1b in dem Sinne zu deuten, dass Salomo alle Arbeiten am Tempel und am Palast, die er wünschte zu tun, abgeschlossen hatte (vgl. auch 1 Kön 7,48). Diese Leseart entspricht auch dem Verständnis von 1 Kön 9,1b durch den Chronisten.<sup>966</sup> Somit schließt sich die Traumoffenbarung in 1 Kön 9 an den endgültigen Abschluss des Tempel- und Palastbaus sowie aller damit zusammenhängenden Arbeiten an.<sup>967</sup>

963 Dies beurteilt C. Duncker als negative Aussage gegen Salomo bzw. gegen den Tempel: »Aus dem Hinweis auf die Fertigstellung des Tempels und Palastes und aus dem Zusatz [V. 1b – TMS] kann gefolgert werden, dass 13 + X Jahre nach der Tempeleinweihung verstrichen sind. Durch die chronologische Einordnung stellt der Erzähler erneut Jhwhs Zurückhaltung gegenüber dem Tempel heraus.« (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 288). C. Schäfer-Lichtenberger hingegen sieht in der nicht genauen Datierung der Traumoffenbarung eine Aussage, die positives Licht auf Salomo werfen soll: »Die Zeitangabe dient zwar der Markierung eines eindeutig positiv zu wertenden Zeitraums, versucht jedoch die Zeit ungetrübter Harmonie zwischen Salomo und JHWH soweit wie möglich auszudehnen.« (C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 325 Anm. 558). Keine dieser apodiktischen Urteile scheint dem Text gerecht zu werden. Eine Reserviertheit Gottes gegen den Tempel lässt sich durch die Aussage in V. 3 nicht bestätigen und eine Ausdehnung der »positiven Zeit« Salomos ist vom Text allein her ebenso wenig gegeben.

964 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 324.

965 Es ist auch möglich, dass 1 Kön 9,1 die Phase der Bauaktivität in Salomos Regierungszeit abtrennen möchte – die in V. 17–19.24 erwähnten Bautätigkeiten werden aber durch V. 1b allesamt vor der Traumoffenbarung verortet. Mit Blick auf 1 Kön 11 ist dieser Gedanke allerdings schwierig aufrecht zu erhalten, da auch dort Salomo baut (die Kultstätten der Götzen).

966 2 Chr 7,11, der Paralleltext zu 1 Kön 9,1b, bezieht sich nur auf die Ausstattung des Tempels und des Palastes. Die Deutung von 1 Kön 9,1b in 2 Chr 7,11 entspricht der Tendenz des Chronisten, im Tempel die einzige erwähnenswerte Bautätigkeit Salomos zu sehen. Der Palastbau kommt in 2 Chr 1,18; 2,11 nur *en passant* zur Sprache (vgl. S. JAPHET, *2 Chronik*, 102).

967 J. Kang hat darauf aufmerksam gemacht, dass sowohl in 1 Kön 9 durch die V. 1.10 als auch in 1 Kön 6 durch die V. 9.14 die Gottesrede an Salomo eingerahmt wird mit Tempelfertig-

Seit den Kommentaren von I. Benzinger und A. Šanda wird diskutiert, ob es sich in V. 1b um eine sekundäre Glosse handelt. I. Benzinger schreibt: »Der ganze Satz 1<sup>b</sup> passt aber gar nicht hierher, schon das שָׁלֹמֹה ist auffallend; vor allem aber kann es sich gar nicht um andere Bauten, als die Hofburg handeln, denn die Theophanie ist im engen Anschluss an die Tempelweihe gedacht (vgl. V. 3).«<sup>968</sup> Die abermalige namentliche Erwähnung Salomos ist stilistisch zwar auffallend, jedoch ergibt sich daraus kein zwingendes literarkritisches Argument. V. 3 stellt eine Reaktion auf das Tempelweihgebet dar, aber bereits aus V. 1a geht hervor, dass die Offenbarung nicht im unmittelbaren Anschluss an die Fertigstellung des Gotteshauses geschah. Der Fokus der Gottesoffenbarung liegt somit weniger auf der Erhöhung des Tempelweihgebets (V. 3) als vielmehr auf den positiven und negativen Zukunftsverheißungen (V. 4–9).

V. 2 erinnert an die Traumoffenbarung in 1 Kön 3,4–15 und leitet 1 Kön 9,1–9 als Anknüpfung an diesen Text ein.<sup>969</sup> J. Kang sieht darin eine Aufforderung zu einem Vergleich der beiden Traumoffenbarungen.<sup>970</sup> Meiner Ansicht nach wird mit dem Verweis auf die Traumoffenbarung in 1 Kön 3,4–15 angedeutet, dass es sich in gleicher Weise um einen möglichen positiven Wendepunkt der Salomo-Erzählungen handelt.<sup>971</sup> Durch die Gottesoffenbarung in 1 Kön 3,4–15 erhält Salomo ein weises und verständiges Herz, Reichtum und Ehre und die Verheißung eines langen Lebens. Der Verweis in 1 Kön 9,2 evoziert beim Leser die Frage, welche »Gottesgeschenke« bzw. welche Verheißungen Salomo nun erwarten (vgl. die Anknüpfung an 1 Kön 3,14 in 1 Kön 9,4). V. 3 entspricht dieser Erwartung. Gegen die Annahme von P. Kasari wird hier nicht auf 1 Kön 8,25 angespielt.<sup>972</sup> Die Aussagen beziehen sich vielmehr direkt auf 1 Kön 8,28–29. Nach 1 Kön 9,3aa hat Gott das Gebet (תְּפִילָּה) und das Flehen (תַּחֲנוּנָה) Salomos gehört (שָׁמַע). Die Wortwahl

---

stellungsaussagen (vgl. J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 251). Die Einrahmung in 1 Kön 6 ergibt sich aus der Literarkritik; zugleich zeigt sich dadurch aber auch die gewollte Positionierung der Gottesrede in 1 Kön 6 an. Die Gottesrede in V. 11–14 schließt sich an die Fertigstellung des Rohgebäudes des Tempels an und betont die Konditionalisierung der Natanverheißung als auch der Präsenz Gottes inmitten seines Volkes. Dieser Ort bot sich im besonderen Maß an für diese späte Einfügung, da 1 Kön 9,1–9 bereits »besetzt« war.

968 I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige*, 65. A. ŠANDA nennt die Wiederholung des Namens Salomos ästhetisch »unerträglich« (A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige*, 248; vgl. z.B. auch P. KASARI, *Nathan's Promise*, 174).

969 A. HUROWITZ weist darauf hin, dass in Lev 9,4.23.24 und in Num 7,89 Gott jeweils nach der Einweihung des Zeltheiligtums bzw. des Altars in Erscheinung tritt (V.A. HUROWITZ, *I have built you an exalted house*, 302). Diese Parallelität ist für die Auslegung von 1 Kön 9,1–9 jedoch nicht aussagekräftig, da hier die Erscheinung zeitlich nicht unmittelbar an die Einweihung des Tempels anknüpft.

970 J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 251; für einen ausführlichen Vergleich siehe C. LICHTERT, *D'un Songe à l'autre*.

971 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 325.

972 Vgl. P. KASARI, *Nathan's Promise*, 174.



stellt eine direkte Aufnahme von 1 Kön 8,28 dar. Nach 1 Kön 9,3aß.b zeigt sich die Erhöhung auf dreifache Weise (1.) Gott hat den Tempel, geheiligt (הקדשתו), während Salomo nach 1 Kön 8,64 lediglich dessen Vorhöfe durch sein Opfer geheiligt hatte (שקד im Piel). Für M. Noth symbolisiert die göttliche Handlung »die Anerkennung des Hauses als einer legitimen, wohlgefälligen Kultstätte«, die hier »erst feierlich erklärt« wird.<sup>973</sup> Vom Text her liegt es jedoch näher, dass damit auf die Anwesenheit Gottes im Tempel aus 1 Kön 8,10–11 verwiesen wird, was die Anerkennung des Hauses als wohlgefälliger Kultstätte einschließt (vgl. Num 3,13; 8,17). Nach dem Besitzanspruch erklärt Gott in den folgenden zwei Aussagen, die Art seiner Präsenz im Tempel. (2.) Gott wohnt nicht selbst im Tempel, sondern sein Name (vgl. 1 Kön 8,30). Diesen hat er im Tempel hinterlegt: לשום שמי שם. 1 Kön 11,36; 14,21 verwenden diese Formel, um Jerusalem als Ort der Gottespräsenz besonders auszuzeichnen.<sup>974</sup> (3.) Gottes Augen und sein Herz werden im Tempel sein. Dabei handelt es sich um eine Aufnahme von 1 Kön 8,29, wo Salomo Gott bittet, seine Augen zum Tempel hin zu öffnen (עניך פתחות). Diesen Rückbezug beurteilt P. Särkiö als sekundär, da er über die Namenstheologie hinausgeht.<sup>975</sup> Auffallend ist jedoch, dass die Aussage über Gottes Augen und sein Herz im Tempel den Gebetswunsch Salomos aus 1 Kön 8,29 übertrifft.<sup>976</sup> Die Metaphorik dieser Aussage steht nicht in Spannung zur Namenstheologie und die Zusage ist hier ein Übertreffen des Erbetenen, wie es auch schon der Duktus von 1 Kön 3,4–15 ist.<sup>977</sup> Gott verheißt seine Präsenz bzw. seine Beziehung zum Tempel zweifach – bezogen auf die Präsenz seines Namens und bezogen auf seine Augen und sein Herz als Erhörungsinstanz<sup>978</sup> – auf eine unbegrenzt andauernde Zeit (vgl. 1 Kön 8,29–30). Mit den temporalen Angaben עד עולם und כל הימים (vgl. 1 Kön 8,29; לילה ויום) betont Gott, dass seine Beziehung zum Tempel und zur Gemeinde der im und zum Tempel Betenden keine zeitliche Begrenzung kennt und der Tempel eine Grundkonstante der Gottesbeziehung bildet.

V. 4–5 stehen ebenso wie V. 3 unter der Verheißung der Beständigkeit לעולם. Jedoch ist diese Zusage – anders als V. 3 – mit dem Gesetzesgehorsam an eine Bedingung geknüpft. Dieses Thema bestimmt auch V. 6–9, allerdings kehrt der

973 M. NOTH, Könige, 197, für dieses Verständnis fasst er die Verbform als ein Perfekt der Koinzidenz auf.

974 In Bezug zum Tempel findet sie sich noch im Zentralisationsgebot (Dtn 12,5.21; vgl. auch Dtn 14,24). Das Gebet in 1 Kön 8 verwendet diese Formel nicht, sondern drückt den Sachverhalt mit שם+שם + היה aus (1 Kön 8,16.29). Gott verkündet somit die Erfüllung von Dtn 12.

975 P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 100; vgl. auch J. NENTEL, Trägerschaft und Intentionen des DtrG, 245; P. KASARI, Nathan's Promise, 175.

976 Vgl. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 65.

977 J. WALSH, 1 Kings, 117.

978 A. HUROWITZ ist Recht zu geben, wenn er betont, dass mit V. 3 die Gebetstheologie des Tempelweihgebets von Gott bestätigt wird (V.A. HUROWITZ, I have built you an exalted house, 301).

Abschnitt thematisch wieder zum Tempel zurück und versieht diesen nun mit einer negativen Verheißung. V. 3–5 stellen insgesamt positive Zusagen als Antwort auf das Gebet Salomos (1 Kön 8,22–61) dar.

#### 4.5.4. V. 1–5 und V. 6–9

Durch einen asyndetischen Anschluss mit einer neuen Anrede (אתם ובניכם) beginnt V. 6 in deutlicher Abgrenzung von V. 4–5. Angesprochen wird in dem Bedingungssatz eine nicht näher bestimmte Gruppe und deren Nachfahren. Im Anschluss an V. 4–5 scheint es logisch als Adressaten immer noch Salomo anzunehmen, nun aber im Plural bezogen auf die gesamte Dynastie: »The second conditional statement (vv. 6–9) is directed at the Davidic kings in general in the second person plural [...].«<sup>979</sup> Allerdings verwundert es, dass die Anrede zwischen V. 4 und V. 6 von אתה zu אתם wechselt. Dementsprechend schreibt bereits I. Benzinger: »Der Wechsel der Person in der Anrede ist bezeichnend: die Verheißung vorher wendet sich allein an Salomo, weil er allein die Bedingungen erfüllt hat; am Eintreffen der Drohung ist nicht er, sondern das Volk schuldig.«<sup>980</sup> Zwei weitere Aspekte sind zu beachten, die die Anrede in V. 6 genauer zu fassen helfen: (1.) Die Gottesrede in V. 3–9 ist an Salomo gerichtet (vgl. V. 3a). (2.) Die Strafe wird für Israel als Volk angekündigt (möglicherweise als Rücknahme von 2 Sam 7,10). J. Kuang hat die Funktion der Anrede im Plural adäquat erfasst: »Interestingly, in 9:6, Yahweh’s speech on the conditional promise is conveyed to not only Solomon, but also to the whole people (including Solomon’s successors and the implied readers) through a shift of emphatic pronouns from singular in 9:4 to plural in 9:6.«<sup>981</sup> Meiner Ansicht nach deutet gerade der Wechsel in V. 6 zur Rede über Israel in der dritten Person für einen Adressatenkreis aus König und Volk als Gemeinschaft. Ein solches Verständnis ergibt sich auch für 1 Kön 11,33.<sup>982</sup> Mit der Anrede in V. 6a weitet sich der Horizont der Anrede: von

979 R. NELSON, *First and Second Kings*, 61; »Precisely whom the author has in mind with the phrase ›you and your children‹ is not stated but in the framework of this dtr. Passage it is certainly imperative to think of the royal dynasty.« (M.J. MULDER, *1 Kings*, 466).

980 I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige*, 65.

981 J. KUANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 252.

982 A. Frisch hat beide Stellen genauer untersucht und kommt zu folgendem Ergebnis: »The use of an unexpected form is meaningful and is intended to *supplement* the plain meaning with an allusion to a subject other than that understood from the context. It is a rhetorical device to intensify or diminish the theological assessment of Solomon and to enhance the fitness of Divine justice.« (A. FRISCH, *Three syntactical Discontinuities*, 93). Für 1 Kön 9,6 geht er davon aus, dass dies der breiten Legitimation der göttlichen Strafe Gottes dient. Inwieweit A. Frischs These hilfreich und richtig ist, wird sich in der Untersuchung zu 1 Kön 11,33 zeigen; siehe Abschnitt 4.6.1.2.2.

Salomo auf ganz Israel bzw. den implizierten Leser aus Israel. Anders erklärt sich nicht die Verwendung des selbstständigen Personalpronomens mitsamt der Anrede der Söhne. Wären in V. 6 nur die Davididen angeredet, würde die Anrede durch das Personalpronomen im Plural die Nachfahren bereits beinhalten und die Nennung der Söhne (ובניכם) wäre tautologisch.

Die große Gefahr, die in V. 6 thematisiert und durch eine *figura ethymologica* gleich zu Anfang des Verses markiert wird, besteht in der Abkehr Israels von seinem Gott (vgl. Num 14,43; 32,15; Jos 22,16.18.23.29). Diese Abwendung wird in zweifacher Weise präzisiert: (1.) durch das Nicht-Befolgen der Gebote Gottes (vgl. zur Formulierung Neh 10,30 [שמר + מצוה + חק + נתן]; vgl. auch die Formulierung in Dtn 4,40; 7,11 mit צוה anstelle von נתן) und (2.) durch das Verbot der Fremdgötterverehrung, das hier zum ersten Mal innerhalb der Salomo-Erzählungen angesprochen wird. Mit drei Verben wird ausgedrückt, was Gott seinem Volk verbietet: Sie dürfen sich nicht den Götzen zuwenden (הלך), ihnen nicht dienen (עבד) und sich nicht vor ihnen niederwerfen (שחה).<sup>983</sup> Interessant zum Verständnis dieses Verses ist ein Blick auf 1 Kön 11: Dort erzählen V. 4–5.9–10 von der Abkehr Salomos von seinem Gott zu den Götzen – doch ist Salomo »nur« der Initiator der Abkehr, denn nicht er alleine, sondern ganz Israel kehrt sich von Gott ab (V. 33).

In V. 7 folgt nach V. 6 nun nicht analog zu V. 5 eine Verheißung, sondern die Drohung für das Nicht-Befolgen der Gebote.<sup>984</sup> Wenn Israel die Bedingungen gemäß V. 6 nicht erfüllt, wird analog zur Vertilgung (כרת) des Davididen vom Thron Israels (מעל פני – V. 5b) angedroht, dass Israel von seinem Land (מעל פני) vertilgt wird (כרת).<sup>985</sup>

Nach der Thematisierung des Volkes wird das Schicksal des Tempels angesprochen. Doch verwundert das dazugehörige Verb שלח. Demzufolge wird der Tempel vom Angesicht Gottes weg-»geschickt«. In 2 Chr 7,20 wird statt שלח das Verb שלך im Hifil verwendet (אשליך – ich werde weg-/verwerfen).<sup>986</sup> Allerdings ist hier der primäre Bezugspunkt der Verbalhandlung das Volk (vgl. Dtn 29,27; 2 Kön 13,23). Für M. Noth stellt die Verwendung von שלח in Bezug auf den Tempel hingegen kein Problem dar: »... und der Tempel wird von Jahwe »weggeschickt« werden, so daß er ihn nicht mehr sieht.«<sup>987</sup> M. Sweeney versteht die Verwendung von שלח als eine bewusste theologische Aussage: »The dismissal of the temple

983 Vgl. Dtn 8,19; 17,3; 29,25; Jos 23,16; 1 Kön 16,31; Jer 13,10; 16,11; 23,10; vgl. auch 2 Kön 21,21.

984 »This is the first time in the Solomonic Narrative where the consequences of the violation of Torah are spelled out.« (K. PARKER, *Wisdom and Law*, 88). Dagegen deutet die Unaufrichtigkeitformel zwar auch eine Bestrafung an. Der Text ist aber zuvorderst als Verheißung zu verstehen.

985 Vgl. die Formulierung in Zef 1,3 (vgl. auch Jos 23,15f.).

986 Vgl. bereits I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige*, 66; vgl. auch LXX: ἀπορρίψω.

987 M. NOTH, *Könige*, 198.

from YHWH's presence indicates an act that can be reversed, much like the dismissal of the house of David from ruling the northern tribes.«<sup>988</sup> Allerdings zeigt sich im Zitat von M. Sweeney das Problem, dass שלח auf Personen bezogen verwendet wird und nicht auf ein Gebäude: Wie soll ein Gebäude weggeschickt werden? Jer 15,1 ist die einzige Stelle, an der die Wendung שלח מעל פני ist. Mit dem Befehl an den Propheten שלח מעל פני verlangt Gott das Entfernen des Volkes von seinem Angesicht. Auch hier ergibt sich ein textkritisches Problem, da das Objekt des Wegschickens nicht eindeutig ist. Daher fügen S und V den Bezug hinzu, dass »sie« (das Volk) weggeschickt werden sollen. Von dieser Parallelstelle her lässt sich auch für 1 Kön 9,6 vorschlagen, שלח מעל פני als Aussage zu lesen, die sich auf Israel als Objekt bezieht: »Ich werde (sie) weggeschicken von meinem Angesicht.« Strukturell und entsprechend MT scheint sich שלח מעל פני auf den Tempel zu beziehen. Allerdings ist es auch möglich, V. 6aß als zweites Objekt des einleitenden Verbs כרת aufzufassen. Die Zerstörung von Gegenständen oder ganzen Städten kann durchaus mit כרת im Hifil ausgesagt werden; so verkündet Gott z. B. in Jer 51,62 die Zerstörung (כרת) eines Ortes, in dessen Folge dieser nicht nur entvölkert, sondern auch verwüstet ist (שממות – Wüsteneien).

Wenn dieses Verständnis richtig ist, liegt in V. 7 die Betonung auf der Vertreibung des Volkes, zu der die Zerstörung des Tempels als Unterpunkt dazugehört. Diese Lesart ist dadurch gerechtfertigt, dass ישראל in V. 7aα und in V. 7b eindeutig Objekt der Aussage ist. Indem Gott sein Volk von seinem Angesicht weggeschickt, wird Israel zum Gespött (למשל ולשיניה) unter den Völkern (vgl. Dtn 28,37).

V. 6–7 begründen theologisch die Vertreibung Israels aus seinem Land und die Zerstörung des Tempels. V. 8–9 verbildlichen diese Aussage und betonen, dass die Zerstörung des Tempels kein Beweis für die Ohnmacht, sondern ein Machtbeweis Gottes sein wird.<sup>989</sup> »Die Tempelruine wird zum Zeugen genommen gegen Israel und für JHWH, sowie für seine nach wie vor über Israel bestehende Herrschaft.«<sup>990</sup> In diesen Versen findet zweifelsohne eine Deutung und Verar-

988 M. Sweeney, I & II Kings, 139.

989 »First Kings 9:8–9 makes clear that such a disaster and demise is not caused by any failure on the part of YHWH; it is caused, rather, frontally and unmistakably by Israel.« (W. BRUEGGEMANN, Solomon, 146).

990 C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 329. V. 8 wirft ein textkritisches Problem auf: Der Satz עליון יהיה הזה והבית הזה ist folgendermaßen zu übersetzen: »Und dieses Haus wird erhaben/hoch sein«. Allerdings setzt die einsetzende Rede der »Passanten« voraus, dass der Tempel zerstört ist. Bereits in der Parallelstelle 2 Chr 7,21 und in LXX zeigen sich verschiedene Lesarten, die auf ein Verständnisproblem hindeuten. 2 Chr 7,21 hat anstatt von יהיה die Vergangenheitsform היה אשר vorliegen, um die positive Beschreibung עליון für die Aussage in V. 8–9 in der Vergangenheit verorten zu können. LXX übergeht das Problem der Zeitform und attribuiert den Tempel einfach mit ὁ ἵερός, S setzt voraus, dass עליון als עיים gelesen wurde: »Und dieses Haus wird sein ein Trümmerhaufen/Ruinenstätte«. Allerdings

beitung der Exilierung Israels und der Zerstörung des Tempels statt.<sup>991</sup> Die Zerstörung des Tempels wird in V. 9 mit genau jener Übertretung begründet, vor der Gott Volk und König in V. 7 warnt: Weil Israel anderen Göttern – und nicht dem Gott des Exodus – gedient (עבד) und sich vor diesen niedergeworfen hat (שחך). V. 9 behandelt dabei auch weniger den Tempel an sich, sondern das Vergehen des Volkes, das im Götzendienst besteht und in V. 9b durch על כן eindeutig als Begründung für das Exil benannt wird. Der Dialog in V. 8–9 setzt gemäß V. 7 voraus, dass kein Israelit mehr im Land ist, sondern es sich bei den Passanten um Nicht-Israeliten handelt, die in V. 9 über Israel reden.

V. 6–9 besitzen mit dem Verbot, anderen Göttern zu dienen (V. 6.9), eine deutliche Rahmung. Die Vertreibung aus dem Land sowie die Zerstörung des Tempels werden als Strafe der Übertretung des Verbotes benannt und in V. 8–9 vorausgesehen. Der Dialog der Passanten in V. 8–9 visualisiert die Aussage von V. 6–7.

Wie ist nun der Zusammenhang von V. 6–9 mit V. 1–5 zu verstehen? Klassischerweise werden die positive Perspektive auf den Tempel mit dessen Bestandszusage (V. 3) gegenüber der Unheilsankündigung in V. 6–9 sowie der Wechsel in der Anrede (V. 6) als literarkritische Argumente für den sekundären Charakter von V. 6–9 ins Spiel gebracht. Ein Wechsel in der Anrede muss jedoch nicht notwendig ein literarkritisches Argument darstellen. Zwar ist die Traumoffenbarung für Salomo bestimmt (V. 2), jedoch ist er in der Anrede אהא mit eingeschlossen. Schwieriger zu beurteilen ist das Verhältnis der Aussagen in V. 3 und V. 6–9:

»... V. 3 remains a problem, because it includes an unconditional and everlasting promise concerning the temple that also contradicts vv. 7–9, where a situation is described in which the promise of v. 3 is broken. Therefore, the continuation from v. 6 forgets the situation and is out of place.«<sup>992</sup>

Es fällt schwer zu erklären, wieso die positive Zusage zum Tempel mit den Beständigkeitsaussagen der Beziehung Gottes zum Tempel nicht direkt unter die in V. 6 genannten Bedingungen gestellt werden, sondern V. 4–5 zunächst thematisch zur Dynastie fortschreiten, um erst dann wieder auf den Tempel zu sprechen zu kommen. Bei genauerer Betrachtung muss auch auffallen, dass der Tempel in

---

könnte S auch einfach eine Anpassung des schwierigen Textes an Jer 26,18 und Mi 3,12 darstellen – doch üblicherweise wird der Emendation entsprechend S gefolgt. Allerdings weisen 2 Chr 7,21 und LXX darauf hin, dass ihnen wahrscheinlich der MT von 1 Kön 9,8 vorlag.

991 Vgl. dagegen M. Sweeney, I & II Kings, 140, der jedoch nicht beachtet, dass der Tempel selbst als zerstört vorausgesetzt wird und deshalb eine Perspektive allein auf den Untergang des Nordreiches unwahrscheinlich ist. M. Pietsch vertritt für V. 6–9 ebenso einen exilischen Hintergrund (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 47).

992 P. KASARI, Nathan's Promise, 179.

V. 6–9 nur einen Teilaspekt darstellt. Im Fokus steht eher das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott und daraus resultierend das Exil als drohender Beweis der abgebrochenen Beziehung. V. 3 behandelt das Verhältnis Gottes zum Tempel, V. 4–5 behandeln die bedingte dynastische Zusage an Salomo, V. 6–9 deuten das Exil und die Zerstörung des Tempels als Strafe für den Götzendienst des Volkes. In der Textabfolge wird V. 3 nicht unter eine Bedingung gestellt, viel eher gilt dies für V. 6–9, wo nicht nur das Handeln des Königs reglementiert, sondern auch der Verbleib Israels im Land und das Bestehen des Tempels vom Handeln des Königs und des Volkes abhängig gemacht wird. An dieser Struktur wird deutlich, dass die Exilierung nicht allein als Schuld des Königs, sondern als Schuld Gesamtisrael verstanden wird. Es geht nicht mehr nur um das Fehlen eines Davididen auf dem Thron, sondern um den Verlust des Landes und des Tempels.<sup>993</sup>

M. Noth führt gegen eine literarkritische Scheidung von V. 1–5 und V. 6–9 an, dass V. 1–5 aus inhaltlichen Gründen nicht als eigenständiger Text gedacht werden kann: »Einen zweifellos nach dem Tode Salomos und damit nach der Trennung der Staaten Juda und Israel konzipierten Gottesrede an Salomo kann nicht auf die Zusage von 5 als Ziel und Höhepunkt hinausgelaufen sein.«<sup>994</sup> Allerdings weist E. Würthwein mit Blick auf eine ähnliche Konzeption in 2 Sam 7,13 und 1 Kön 8,24f zu Recht darauf hin, dass die Verbindung von Tempel und Dynastie, wie sie in V. 3–5 vorliegt durchaus eine abgeschlossene Einheit bilden können.<sup>995</sup> In V. 6–9 liegt hingegen eine Erweiterung des angesprochenen Kreises (Salomo → Salomo und ganz Israel), eine Spezifizierung (Götzendienst) der Bedingungen von V. 4 auf das ganze Volk vor und die Konsequenzen sind in V. 7–9 gegenüber V. 4–5 radikalisiert.<sup>996</sup> Dies spricht dafür, dass in V. 6–9 eine exilische Erweiterung vorliegt, die die Bedingungen aus V. 4 spezifiziert und auf das Volk überträgt und dadurch das Exil erklärt. Salomo wird dadurch in 1 Kön 11 zum ersten Glied der Götzendienst-Geschichte der Königszeit stilisiert. Die Verant-

993 T. Veijola hat versucht die Gottesrede in 1 Kön 9,3–9 als Alternativpredigt zu deuten (vgl. T. VEIJOLA, Verheissung in der Krise, 157; vgl. auch P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 99; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 46). Allerdings sind Jer 7,1–15; 19–27; 22,1–5; 42,10–17 als weitere Beispiele von Alternativpredigten (1.) jeweils nach dem Muster »Wenn → dann (positiv); Wenn nicht → dann (negativ)« aufgebaut und (2.) in ihnen findet kein Adressatenwechsel statt. V. 3 ist als eine klare Zusage ohne Bedingung formuliert. V. 4–5 und V. 6–9 lassen sich nicht als Alternativen verstehen, da verschiedene Handelnde mit verschiedenen Folgen für das Handeln konfrontiert werden.

994 M. NOTH, Könige, 196; vgl. G. JONES, 1 Kings, 209.

995 »Dagegen [gegen die These von M. Noth – TMS] ist einzuwenden, daß die Zusage hinsichtlich des Tempels und der ewigen Dynastie Davids bei DtrN häufig miteinander verbunden sind (vgl. 2. Sam.7,13; 1.Kön.8,25 ff.), so daß in den Versen 1–5 durchaus eine selbstständige dtr. Einheit vorliegt.« (E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 104).

996 Vgl. R. NELSON, The double Redaction, 73: »The address shifts from the singular (Solomon) to the plural (he and his successors) without warning. V. 6 is asyndetically attached to 1–5. In 6–9 the charge is polytheism, but this is not prepared for by 1–5 in any way.«

wortung des Exils wird auf das gesamte Volk gelegt. Hierbei ist es besonders interessant, dass V. 6–9 das Schicksal des Königtums nicht anspricht, sondern es bei der Unaufhörlichkeitsformel von V. 4–5 belässt.<sup>997</sup>

#### 4.5.5. Zusammenfassung

Innerhalb von 1 Kön 9,1–9 stellt V. 5b als Zitat einen klaren Rückverweis auf 1 Kön 2,4; 8,25 dar. Dieser bildet die Grundlage für die Deutung von 2 Sam 7,13b. Die Zusage aus 2 Sam 7,13b wird in 1 Kön 9,5a bewusst angespielt und auf sie wird bewusst zurückgewiesen – jedoch ohne sie als Zitat zu markieren. Vielmehr kommt es in 1 Kön 9,4–5 zu einem Perspektivwechsel in Bezug auf 2 Sam 7,13b mithilfe von 2 Sam 7,14–15, aus dem eine geschickte Interpretation von 2 Sam 7,13b–15.16 resultiert. Diese ermöglicht es die Reichteilung (1 Kön 11) zu erklären, ohne 2 Sam 7,11b–16 zu widersprechen. Die »Neuerung« in 1 Kön 9,5a besteht in der expliziten Benennung des Herrschaftsgebiets, die in Einklang mit der Unaufhörlichkeitsformel steht. Die Unaufhörlichkeitsformel wird zur Zielangabe der Aussagen in 2 Sam 7,13b.16b mit der Perspektive der Herrschaft über Gesamt-Israel. Aus 1 Kön 9,4–5 schließt der Leser, dass die Herrschaft über Israel durch die Sünde Salomos für ihn und für die Davididen verlustig gehen kann.<sup>998</sup> 1 Kön 11 wird zeigen, dass diese Aussage keineswegs dem Gotteswort aus 2 Sam 7,11b–16 widerspricht. Der Unterschied zwischen der Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25 sowie dem Gotteswort in 1 Kön 9,4–5 und der Natanverheißung in 2 Sam 7,5b–16 liegt in der Benennung bzw. Nicht-Benennung des Herrschaftsbereiches. Dabei handelt es sich um den entscheidenden Verstehensschlüssel für die Interpretation von 2 Sam 7,13b–16 durch 1 Kön 9,4–5.

1 Kön 9,4–5 schließt sich an die positive Zusage betreffs des Tempels aus V. 3 an. Der Rückverweis in der narrativen Einleitung der Gottesoffenbarung (V. 2) auf 1 Kön 3,5–15 erzeugt die Erwartung, dass Salomo Verheißungen empfängt bzw. die folgende Gottesoffenbarung einen positiven Wendepunkt für Salomos Königtum bringt. Bei V. 3–5 handelt es sich in erster Linie um eine positiv zu lesende Verheißungen. Anders verhält es sich hingegen in V. 6–9. Dieser sekundäre Zusatz aus exilischer Zeit erklärt die Exilskatastrophe in Form einer Warnung an den letzten König über Gesamtisrael.

997 »But whereas the Davidic king would be the cause of Israel's apostasy, there is no mention of the fate of the Davidic dynasty in this passage. Only the fate of the people, the land and the temple is mentioned.« (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 150).

998 Hierbei wird der Thron Davids als Thron Israels definiert.

#### 4.6. 1 Kön 11

Nachdem 1 Kön 1–2 mit seinem geteilten Rückverweis in 1 Kön 2,12b–46b und der Vielzahl der anderen Rückverweise in 1 Kön 2 die Verwirklichung von 2 Sam 7,12 angezeigt hat und in 1 Kön 5,19 Salomo selbst 2 Sam 7,13a zitiert und somit den verheißenen Tempelbau beginnt, den er mit der Tempeleinweihung abschließt und dabei nochmals auf 2 Sam 7,12b–13a zurückweist (1 Kön 8,20), zeigt der Text in 1 Kön 8,25f. mit Rückverweis auf 1 Kön 2,4 die Hoffnung auf den Fortbestand der Dynastie an, den Gott in 1 Kön 9,5 mit Rückverweis auf 2 Sam 7,13b unter der Bedingung und Zitation von 1 Kön 2,4; 8,25 in Aussicht stellt. Die Gottesrede in 1 Kön 9,1–9 eröffnet den Fragehorizont: Wird Salomo die Bedingungen, die dort an ihn gestellt werden, erfüllen? Wird die Davidsdynastie ihre Herrschaft über Israel fortsetzen? Verwirklichen sich die Zusagen aus 2 Sam 7,16?

Das Abschlusskapitel der Salomo-Erzählung (1 Kön 11) enthält kein Zitat aus 2 Sam 7,14–16. Auf der Wortebene liegt folgender Befund vor: בית im Sinne einer Dynastie findet sich in 1 Kön 11,38 (vgl. 2 Sam 7,11b): Vom Samen Davids als Dynastie wird in 1 Kön 11,39 gesprochen (vgl. 2 Sam 7,12a). »Namenstheologie« wird in 1 Kön 11,36 betrieben (vgl. 2 Sam 7,13a). Die Wendung אמן + בית findet sich in 1 Kön 11,38 (vgl. 2 Sam 7,16a).<sup>999</sup> Zudem liegt der für die Natanverheißung prägende Begriff ממלכה (vgl. 2 Sam 7,12b.13b.16a) in 1 Kön 11,11.13.31.34 vor.

1 Kön 11,38 bietet die markantesten Wortentsprechungen (אמן + בית und בית als Dynastie). Dies hängt mit der Tatsache zusammen, dass in 1 Kön 11,29–39 Jerobeam das sogenannte Ahija-Orakel erhält: die Dynastieverheißung, auf der die Entstehung des Nordreichs basiert. Statt einer abschließenden Bestätigung von 2 Sam 7, 16 ergeht am Ende der Salomo-Erzählung an Jerobeam analog zur Natanverheißung aus 2 Sam 7 ein prophetisch vermitteltes Gotteswort, das diesem im Gegenüber zur Davidsdynastie ein neues Herrschergeschlecht zusagt. Das Ahija-Orakel ist somit eine neue »Natanverheißung«. Was beinhaltet das Ahija-Orakel und was bedeutet es für die Daviddynastie? Um diese Frage zu beantworten und generell das Verhältnis von 1 Kön 11 zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zu untersuchen, wird im Folgenden 1 Kön 11 von hinten her aufgerollt. Die Analyse des Kapitels setzt ein mit der Dynastieverheißung für

<sup>999</sup> Sowohl in 2 Sam 7,12a als auch in 1 Kön 11,16 wird die Verbwurzel מלא verwendet, jedoch in unterschiedlicher Bedeutung: 2 Sam 7,12 verweist damit auf das hohe Alter und den friedlichen Tod Davids. 1 Kön 11,16 deutet damit an, dass Salomos Herz nicht ganz bei Gott war. Sowohl in 2 Sam 7,12a als auch in 1 Kön 11,43 wird durch den Euphemismus שכב das Sterben einer Person ausgedrückt: In 2 Sam 7,12a handelt es sich um einen Teil der Verheißung, der sich in 1 Kön 2,10 ereignet. Der Tod Salomos in 1 Kön 11,43 ist jedoch nicht Bestandteil der Verheißung. Sowohl in 2 Sam 7,14b als auch in 1 Kön 11,13.31.32.35.36 wird das Substantiv שבת verwendet, jedoch in je unterschiedlicher Bedeutung: In 2 Sam 7,14b bezeichnet es das Bestrafungsinstrument; in 1 Kön 11,13.31.32.35.36 muss es mit Volksstamm übersetzt werden.



Jerobeam (V. 37–39), da sich hier der einzige wahrscheinliche Rückverweis auf der Wortebene andeutet (siehe Abschnitt 4.6.1.1.). Sowohl die Bestrafungsaussage über die Davididen als auch die Dynastieverheißung für Jerobeam innerhalb des Ahija-Orakels enden mit einer Aussage über das Haus Davids (V. 36.39). Der Analyse von V. 37–39 folgt daher in einem zweiten Schritt, die Analyse von V. 37–39 im Kontext des gesamten Ahija-Orakels unter besonderer Beachtung der נִיר-Aussage in V. 36 und ihrem Verhältnis zu V. 39 (siehe Abschnitt 4.6.1.2.). Der Textbereich V. 30–39 stellt eine Verkündigung an Jerobeam dar, die auf dem göttlichen Strafspruch gegen Salomo aus 1 Kön 11,11–13 gründet. Dieses für die Davididen entscheidende Gotteswort soll zuletzt im Zusammenhang mit dem Ahija-Orakel und dem gesamten Kapitel beleuchtet werden (siehe Abschnitt 4.6.3.2.).<sup>1000</sup>

#### 4.6.1. Das Ahija-Orakel

Das Ahija-Orakel (V. 29–39) wird in Verbindung mit einer Zeichenhandlung gegeben (V. 29–30), die vom Propheten gedeutet wird (V. 31–36). In V. 37–38 erklingt die eigentliche Verheißung an Jerobeam, die sich aus der Zeichenhandlung ergibt, bevor in V. 39 wiederum die Davidsdynastie thematisiert wird.<sup>1001</sup>

1000 Der Text von LXX für 1 Kön 11 weicht in seiner Anordnung zum Teil deutlich von MT ab (vgl. V. 1–8.25 MT in LXX). P. Van Keulen konnte überzeugend nachweisen, dass die Abweichungen von MT in LXX in V. 1–8.14–25 durch zwei Tendenzen geprägt sind (1. Verbesserung der narrativen Logik; 2. positiveres Salomo-Bild) und sich als sekundär gegenüber MT erweisen. Den ausführlichen Analysen ist Nichts hinzuzufügen in Bezug auf das Verhältnis von LXX und MT für 1 Kön 11 (vgl. P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 202–235; vgl. auch J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 232–234; Z. TALSHIR, *1 Kings and 3 Kingdoms*). A. Schenker kommt u. a. im Angesicht von 1 Kön 11,14–22.25 und 1 Kön 11,29–39 hingegen zu dem Ergebnis, dass LXX eine ältere Textstufe als MT darstellt – allerdings ist sein Kriterium zu relativen Chronologie nicht zu akzeptieren: Da LXX einen logischeren Textverlauf ergibt, sei diese Textversion älter. Damit ändert er die etablierte *Maxime lectio difficilior probabiliior* zu der Annahme *lectio simplicilior probabiliior* (A. SCHENKER, *Jerobeam*, 217.256).

1001 P. Kasari behandelt bei seiner Betrachtung der Rückverweise auf 2 Sam 7 in 1 Kön 1–11 nur V. 38–39, die er zudem literarkritisch nicht als Einheit betrachtet. Für ihn stellen V. 38–39 eine sekundäre Einfügung dar, die nach der Aussage in V. 37 nachklappt: »Verse 38 comes too late to belong on the same level as v. 37.« (P. KASARI, *Nathan's Promise*, 227). Innerhalb der sekundären Hinzufügung ordnet er nochmals V. 38 und V. 39 zwei verschiedenen Schichten zu (vgl. P. KASARI, *Nathan's Promise*, 227). Mit dem abgrenzenden Einsatz וַתֵּרָא (V. 37) wird die positive Verheißung an Jerobeam eingeleitet, die mit dem Wort über den Samen Davids in V. 39 endet.

## 4.6.1.1. V. 37–39

Analog zum »Nehmen« Davids durch Gott (vgl. 2 Sam 7,8), verkündet Gott in V. 37, Jerobeam für die angestrebte Heilsgeschichte »herauszunehmen« (לקח). Das »Nehmen« Gottes wird durch das Folgetempus als Handlung zur Königsmachung Jerobeams in der Zukunft expliziert.<sup>1002</sup> Der Umfang von Jerobeams künftiger Herrschaft wird auf zweifache Weise definiert: (1.) בכל אשר תאווה נפשך:<sup>1003</sup> Die Aussage ist primär als eine Machtaussage zu verstehen. Hier wird bewusst das Verb מלך verwendet, um die Aussage von V. 37b zu unterscheiden. Jerobeam wird in allen Angelegenheiten herrschen, die seinem Begehren entsprechen (vgl. 2 Sam 3,21). (2.) והיית מלך על ישראל: Während V. 37aγ verheißt, dass Jerobeam »in allem« (בכל) herrschen wird, was sein ganzes Sein begehrt, wird in V. 37b ein eindeutiges Objekt der Herrschaft benannt. Darüber hinaus wird in V. 37aγ das Herrschen als Vollzug beschrieben, während V. 37b das Königssein und den damit verbundenen offiziellen Machtbereich anspricht: Jerobeam wird König über Israel sein. Da Israel sowohl Gesamtisrael als auch nur das Nordreich bezeichnen kann, ist die Aussage von V. 37b für einen Leser doppeldeutig.<sup>1004</sup> Was wird Jerobeam hier verheißen?<sup>1005</sup> 1 Kön 12,20–21 bilden den Schlüssel für das Verständnis. Gemäß 1 Kön 12,20 wird Jerobeam von ganz Israel (כל ישראל) zum König gemacht, nur der Stamm Juda folgt dem Entschluss nicht und hält Rehabeam die Treue (V. 21). Dementsprechend wird in V. 22 berichtet, dass Rehabeam mithilfe von Juda und Benjamin beabsichtigt, das Königtum (מלוכה) Salomos für Rehabeam zurückzugewinnen, was jedoch durch ein Gotteswort mit Bezug zu 1 Kön 11 unterbunden wird (V. 24). Gegenüber der Größe כל ישראל wird Juda als Minderheit dargestellt, die in politischer Allianz mit Rehabeam steht (היה אחרי). Aus dieser Perspektive wird Jerobeam in 1 Kön 11,37b zwar *de facto* »nur« die Herrschaft über das spätere Nordreich verheißen, was aber in seiner theologischen Wertigkeit dem Volk Israel entspricht. Diese Deutung, die man aus 1 Kön 12,20–22 gewinnt, ergibt sich auch im Vorhinein von 1 Kön 11,37 durch die Lektüre von V. 11.<sup>1006</sup>

1002 Die Verbformen zeigen deutlich an, dass es hier um eine zukünftige Handlung geht. Jerobeam wird nicht durch das Gotteswort König, sondern das Gotteswort verheißt ihm, dass er von Gott genommen sein wird (אקח), um zu herrschen (ומלכת).

1003 Dieselbe Formulierung liegt noch in Dtn 14,26 und 2 Sam 3,21 vor (vgl. 1 Sam 2,16). Für M. Noth drückt sich in dieser Formulierung aus, dass es bereits vor dem Gotteswort der »begehrliche Wunsch Jerobeams« war, zu herrschen (vgl. M. Noth, Könige, 262; vgl. M.J. Mulder, 1 Kings, 596).

1004 Vgl. G. Vanoni, Literarkritik und Grammatik, 169.

1005 In 1 Kön 1,34 wird Salomo zum König über Israel gesalbt (מלך על ישראל). G. Vanoni kommt bei seiner Untersuchung der Vorkommen von על ישראל in MT zu dem Schluss, dass in V. 37b nicht das Nordreich gemeint sein kann, sondern Israel als Volk (vgl. G. Vanoni, Literarkritik und Grammatik, 171).

1006 Das Königtum Davids (vgl. 2 Sam 7,16a) wird gemäß 1 Kön 11,11 aus der Hand Salomos

Mit V. 38 beginnt ein neues Thema: der Beistand Gottes und die Dynastie. Jerobeam soll auf das hören (vgl. Salomos Wunsch nach einem »hörenden Herzen«; שמע in 1 Kön 3,9), was der Herr ihm gebietet (vgl. צוה in 1 Kön 9,4; 11,10.11). Er soll auf den Wegen Gottes gehen (vgl. 1 Kön 2,4; 3,14; 11,33; הלך + דרך, das Richtige tun (vgl. 1 Kön 9,4; עשה ישׁר) und die Gesetze und die Gebote befolgen (vgl. 1 Kön 3,14; מצוה + חק + שמר – gemäß dem Vorbild Davids (vgl. 1 Kön 9,4). Die Erfüllung dieser Bedingungen führt für Jerobeam zu folgenden Verheißungen: (1.) Gott werde mit ihm sein. Diese Verheißung entspricht dem Verhältnis zwischen Gott und David (vgl. 2 Sam 7,9a). (2.) Gott werde Jerobeam nicht nur zum König machen (vgl. V. 37), sondern aus ihm auch eine Dynastie erstehen lassen (vgl. 2 Sam 7,11b; dort jedoch mit בית + עשה formuliert, vgl. 2 Sam 7,16a). V. 38 zieht den Rückverweis zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16, indem Jerobeam ein beständiges Haus (בית נאמן; vgl. 2 Sam 7,16a) verheißt wird, wie es Gott einst auch David gebaut hat. Der Rückverweis durch בית נאמן stellt sowohl eine Gleichsetzung als auch eine klare Abgrenzung zu David und seiner Dynastie dar. Im positiven Sinne wird Jerobeam eine stabile Dynastie verheißt – die mit der Dynastie Davids verglichen wird; zugleich wird die Dynastie Jerobeams entgegen der Dynastie Davids stehen, die weiterhin als beständig bezeichnet wird. Davids Dynastie wird trotz Jerobeams Dynastie fortbestehen. Indirekt bestätigt V. 38 also die Verheißung aus 2 Sam 7,11b.16a.

Während V. 38 die Beständigkeit der Davidsdynastie konstatiert, wird Jerobeam eine solche stabile Dynastie nur in Aussicht gestellt. Darüber hinaus besteht ein markanter Unterschied zwischen den beiden Dynastieverheißungen darin, dass die Zusage einer stabilen Dynastie für David in 2 Sam 7,16a mit dem zeitlichen Zusatz עד עולם versehen wird, der in V. 38 fehlt. Es bestehen somit deutliche Abweichungen zwischen der Natanverheißung an David und der Ahijaverheißung an Jerobeam.<sup>1007</sup>

---

gerissen und in die Hand Jerobeams gelegt (vgl. 1 Kön 2,46; 11,31). Während in 1 Kön 2,46b das Königtum (ממלכה) fest in der Hand Salomos lag, wird es nun Salomo aus der Hand gerissen (אקרע את ממלכה). So wird verdeutlicht, dass die ממלכה in ihrer »Gänze« an Jerobeam übergeben wird. Israel als Herrschaftsbereich geht an Jerobeam über (vgl. V. 37b). Jerobeam wird verheißt, dass er König über das Volk Israel sein wird, womit das gesamte Volk gemeint ist (außer Juda).

1007 G. Knoppers ist jedoch der Ansicht, dass der Ausdruck בית נאמן darauf verweist, dass Jerobeam in V. 38 eine bedingungslose Dynastieverheißung in Aussicht gestellt wird, die der Dynastieverheißung an David gleichkommt, wenn sich Jerobeam an die genannten Bedingungen hält: »The contexts in which the phrase בית נאמן appears (1 Sam 2,35; 2 Sam 7,16) indicate that 1 Kgs 11:38 is referring to an unconditional dynasty. YHWH is offering Jeroboam an enduring dynasty, should Jeroboam prove as loyal to YHWH as David was (v 38).« (G. KNOPPERS, *Two Nations under God*, 203; die Formulierung בית נאמן findet sich noch in 1 Sam 2,35; 25,28). Doch der Unterschied zwischen den Formulierungen in 2 Sam 7,16 und 1 Kön 11,38 muss ernst genommen werden. Der Verweis auf David in V. 38 zeigt eindeutig, dass die Verheißung für Jerobeam im Verhältnis zur Natanverheißung gelesen

Jerobeam wird unter den in V. 38 genannten Bedingungen zugesagt, dass aus ihm eine Dynastie hervorgehen wird, die Bestand hat. Wie lange das Herrschergeschlecht jedoch Bestand haben wird, bleibt offen. Dies geht einher mit den Bedingungsätzen: Während die Bedingungen innerhalb der Natanverheißung nicht genannt werden, und erst im Zusammenhang mit der Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4 8,25; 9,4f.) für die Nachfahren Davids gelten und dann jeweils nur für deren jeweilige Regierungszeit, sind im Falle Jerobeams die Bedingungen bereits Bestandteil der Verheißung. Dass die Dynastieverheißung an Jerobeam mit jener an David nicht gleichwertig ist, wird durch V. 39 bekräftigt. Dieser Vers steht in Verbindung mit V. 38bβ und begrenzt die in Aussicht gestellte Dynastie für Jerobeam.<sup>1008</sup>

Entsprechend V. 11 verheißt Gott Jerobeam in V. 38bβ die Herrschaft über Israel. Jerobeam wird König über Israel sein (V. 37), weil Gott ihm Israel gibt. Wie hängt V. 39 mit dieser Aussage zusammen? Auffallend ist zunächst auf grammatikalischer Ebene, dass nach einer we-qatal-Form nun eine w-yiqtol-Form folgt.<sup>1009</sup> Jedoch ist es vom Konsonantenbestand her kein Problem, auch ein einfaches Imperfekt mit Waw zu lesen. Denkbar wäre auch eine Kohortativform.<sup>1010</sup> Das eigentliche Problem für das Verständnis von V. 39 ergibt sich aus למען זאת, »wozu im näheren Kontext kein sinnvoller Bezugspunkt auszumachen ist; 33a-c ist zu weit entfernt«<sup>1011</sup>. Die gängige Vermutung, dass V. 39 eine Randbemerkung zu V. 33 darstelle,<sup>1012</sup> kann nicht erklären, wieso diese Glosse als V. 39 eingefügt wurde. Das זאת aus V. 39 ist auf V. 38bβ zu beziehen und ergibt den Textzusammenhang: »Ich werde demütigen den Samen Davids ›damit dies‹ (geschehen kann) [= dass ich dir Israel geben werde]«; vgl. die Funktion von בואה in Gen 42,15).<sup>1013</sup> Das Verb ענה im Piel hat hier einen juristischen Charakter und

---

werden will. Deshalb müssen die Unterschiede umso genauer betrachtet werden. Unter der Annahme, dass in 2 Sam 7,16a der adverbiale Zusatz עד עולם keine Tautologie zum Verb אמן im Nifal ausdrückt, scheint hier eine Qualifikation gegeben zu sein, die in 1 Kön 11,38 nicht vorliegt.

1008 V. 38bβ-39 fehlen in LXX. Die Aussage in V. 38bβ entspricht jedoch der Ausdeutung der Zeichenhandlung und der Ankündigung Gottes an Salomo (V. 11). In V. 11 steht: ונתתיה [das ePP bezieht sich auf das Königreich לְעֶבְדְּךָ]. Dasselbe Verb wird nun in V. 38bβ verwendet, nur dass nun nicht die ממלכה (das Königtum), sondern Israel der Gegenstand der Übergabe ist.

1009 Auffälliger Weise gibt MT keine Punktierung für das Alef vor (vgl. A. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 243). Hier wird daher einfach dem Konsonantenbestand des Wortes gefolgt.

1010 Vgl. M. NoTH, Könige, 244.

1011 G. VANONI, Literarkritik und Grammatik, 102.

1012 Vgl. A. ŠANDA, Die Bücher der Könige, 320.

1013 Der Grund für die Demütigung ist der Sündenfall Salomos, die Folge ist die Übergabe des Königtums an Jerobeam (gegen M. NoTH, Könige, 262). Damit Gott an Jerobeam die Königswürde übergeben kann, wird Rehabeam gedemütigt, indem er die Königswürde verliert (V. 35).

verweist auf die Degradierung, die die Davididen erfahren werden. Der Samen Davids erfährt eine zweifache Erniedrigung: erstens und direkt wird den Davididen die Königswürde entzogen (V. 35) und zweitens, daraus folgend, wird Jerobeam, wenn er gesetzeskonform handelt, ein beständiges Haus errichtet werden. Allerdings wird dieses nicht »auf ewig« existieren: Israel wird somit nur temporär in die Verantwortung des Hauses Jerobeams gestellt. Wenn man bedenkt, dass ענה im Piel auch die Bedeutung »demütigen« im Sinne von »demütig machen« als Lernprozess ausdrücken kann (vgl. Dtn 8,2f.16; auch 1 Kön 8,35), schließt sich die Aussage von V. 38bβ–39 denkbar gut an V. 38a.βα an. Die Jerobeam-Dynastie dient also auch dem Lern- und Demütigungsprozess der Davidsdynastie. Daher kann die Jerobeam verheißene Machtfülle auch keine »ewige« sein. Der Inhalt des Ahija-Orakels sagt insgesamt mehr über die Davidsdynastie aus als über Jerobeam und sein Königtum. Durch den indirekten Verweis auf die Davidsdynastie als »stabile Dynastie« (בית נאמן) wird die Aussage in 2 Sam 7,16a als weiterhin gültig ausgewiesen. V. 39 besagt zudem, dass die Trennung von Davidsdynastie und dem Königtum über Gesamtisrael nur temporär ist (לא כל הימים). Dadurch gibt sich die Dynastieverheißung an Jerobeam als Werkzeug zur Läuterung der Davididen zu erkennen.

#### 4.6.1.2. V. 37–39 als Abschluss des Ahija-Orakels

Innerhalb von V. 37–39 wird die Verheißung einer immer engeren Einschränkung unterzogen: Jerobeam wird zum König über Israel ausgewählt (V. 37), eine Dynastie wird er aber nur gründen, wenn er die Gesetze befolgt (V. 38) und selbst diese Dynastie, wird nur solange an der Macht bleiben, wie Gott die Nachkommen Davids demütigen will (V. 39). Diese Struktur prägt das gesamte Ahija-Orakel, wie auch das Gotteswort in V. 11–13. Im Folgenden soll das Ahija-Orakel als Ganzes analysiert werden, wozu auch die Einführung Jerobeams gehört (siehe Abschnitt 4.6.1.2.1.). Im Zentrum der Ausführungen steht dabei die Analyse der Zeichenhandlung mitsamt ihrer Ausdeutung in V. 29–36. Ein besonderer Fokus liegt hierbei auf der נייר-Aussage in V. 36 (siehe Abschnitt 4.6.1.2.2.).

##### 4.6.1.2.1. Wer ist Jerobeam?

Die Erzählung über den Empfänger des Ahija-Orakels beginnt in V. 26–28. Jerobeam wird in V. 26 als Diener Salomos eingeführt, der entsprechend dem Gotteswort an Salomo in V. 11 König über die zehn Stämme werden soll. Die Hauptaussage über Jerobeam aus V. 26 ist: וירם יד במלך. Diese Notiz wird im unmittelbar anschließenden Einleitungssatz der eigentlichen Erzählung wieder aufgenommen. Die Wendung וירם + יד + במלך verweist scheinbar auf eine Rebellion Jerobeams gegen Salomo. Allerdings wird anschließend nicht erzählt,

warum, wie und wann Jerobeam gegen Salomo rebelliert.<sup>1014</sup> V. 28 beginnt nach der Meinung von M. Mulder so, als ob im Folgenden die Einzelheiten der Revolte Jerobeams gegen Salomo erzählt würden: »This verse promise to give the particulars about the revolt.«<sup>1015</sup> Die Wendung במלך + יד + רום wird normalerweise so verstanden, dass Jerobeam seine Hand gegen den König erhob (vgl. LXX). Nach U. Dahmen drückt diese Wendung »Anmaßung und Verachtung« aus.<sup>1016</sup> ביד + רמה findet sich allerdings nur in 1 Kön 11,26b.27a und im Kontext dieser Verse wird von keiner Rebellion gegen Salomo erzählt. Um die genaue Bedeutung zu eruieren, ist die Beobachtung wichtig, dass יד רמה ein feststehender Ausdruck für »Macht« ist (vgl. Ex 14,8; Num 33,3; Dtn 32,27; Jes 26,11; Mi 5,8). Der Auszug aus Ägypten etwa geschieht ביד רמה »mit erhobener Hand« und demonstriert Macht (vgl. Ex 14,8; Num 33,3): »Der Auszug mit erhobener Hand bedeutet nach Num 15,30: Er erfolgte demonstrativ.«<sup>1017</sup> Die adverbiale Verwendung von ביד רמה in Num 15,30 hebt hervor, dass die Handlung demonstrativ und bewusst vollzogen wird. In Dtn 32,27; Jes 26,11; Mi 5,8 wird יד רמה formuliert, um Mächtigkeit auszudrücken. Daher ist die Wendung in 1 Kön 11,26b.27a nicht als Ausdruck einer »handgreiflichen« Rebellion Jerobeam gegen Salomo zu lesen. Sie scheint eher figurativ anzudeuten, dass Jerobeam gegenüber dem König an Stärke gewann. Diesem Verständnis entspricht auch die Notiz über den Aufstieg Jerobeams in V. 27b–28. Auf die Einführung (V. 27a) folgen zwei Darstellungen: (1.) Die Karriere Jerobeams (V. 27b–28) und (2.) das ermächtigende Orakel in V. 29–39. Daher ist V. 27a folgendermaßen zu übersetzen: »Und so wurde Jerobeam mächtig gegenüber dem König.«<sup>1018</sup>

V. 27b–28 betonen, dass Salomo selbst Jerobeam im Rahmen seiner Bautätigkeiten mächtig werden ließ.<sup>1019</sup> Jerobeam wird in diesen Versen als גבור חיל

1014 In Anbetracht der Einführung von Hadad (V. 14) und Rezon (V. 23) als שטן ohne Explikation, worin sich dies ausdrückte, wäre es nicht verwunderlich, wenn auch bei Jerobeam die eigentliche Rebellion gegen Salomo nicht erzählt würde. Dass der Begriff שטן dabei nicht fällt, ist wohl damit zu begründen, dass Jerobeam als Israelit und als zukünftiger König eine andere Art und eine viel größere Gefahr für Salomo darstellt.

1015 M.J. MULDER, 1 Kings, 582; vgl. M. NOTH, Könige, 256. Die Erzählung über eine Revolte wird im Verständnis der üblichen Exegese zwar ausführlich eingeleitet in V. 27–28, allerdings sei die eigentliche Revoltenerzählung dann zugunsten von V. 29–39 ausgefallen (vgl. W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte, 55). Eine solche Erklärung hilft jedoch nicht, den Text in seiner Endform besser zu verstehen. Eine interessante Beobachtung hat H. Seebass gemacht: »Einsichtig würde der Erklärungsansatz 27a, wenn er tatsächlich auf die Schilderung einer prophetischen Designation hinausläufe, und auch sachlich wäre diese geeignet, Jerobeams Tat zu erklären.« (H. SEEBASS, Zur Teilung der Herrschaft Salomos, 370). Allerdings verwirft er dieses Verständnis aus stilistischen Gründen.

1016 Vgl. U. DAHMEN, Art. rüm, 428.

1017 H. SEEBASS, Numeri, 378.

1018 Für die Formel וזה הדבר אשר vgl. Jos 5,4; Ri 21,11.

1019 Der Bau des Milo kann zeitlich innerhalb der Regierungszeit Salomos nicht genauer eingeordnet werden (vgl. 1 Kön 9,15).

qualifiziert: als statthafter Mann, der sich darauf versteht Macht auszuüben.<sup>1020</sup> Entsprechend seiner Qualifikation fällt dieser junge Mann (נער) dem König besonders auf. So wird Jerobeam befördert und wird zum Aufseher über die Lastenträger des Hauses Josef bestellt.<sup>1021</sup> V. 36 zufolge ist Jerobeam ein Efraimit. Nach Jos 17,17 besteht das Haus Josef aus Ephraim und Manasse. Ez 37,16; Sach 10,6; Obd 18 zeigen an, dass aber auch alle Stämme außer Juda als Haus Josef bezeichnet werden können (vgl. 2 Sam 19,21). Dieses Verständnis legt sich nahe, wenn Israel in 1 Kön 12,3 Jerobeam zu den Verhandlungen mit Rehabeam hinzuruft. Dies zeigt deutlich, in welche Machtposition Jerobeam gelangt. Jerobeam präsentiert sich dem Leser in V. 26–28 somit als ein aufstrebender Stern in Salomos Königreich, der nicht nur allgemeinen Einfluss besitzt, sondern auch gegenüber Salomo an Macht gewinnt. Diese wird mit dem Ahija-Orakel göttlich legitimiert.

#### 4.6.1.2.2. Die Zeichenhandlung und ihre Ausdeutung (V. 29–36)

Am Beginn des Ahija-Orakels (V. 29)<sup>1022</sup> wird der Ort des Geschehens näher beschrieben: Der Prophet Ahija trifft außerhalb Jerusalems auf Jerobeam. Das Gespräch zwischen beiden findet abseits des Weges auf einem Feld statt, wo nur diese beiden Personen zusammen sind.<sup>1023</sup> In dieser Abgeschlossenheit lässt Ahija

1020 In 1 Kön 1,42 wird Jonathan als איש חיל bezeichnet und in 1 Kön 1,52 wird Adonija auferlegt, dass er sich als בן חיל erweisen soll. Während גבור in 1 Kön 11,28 wahrscheinlich die Mannhaftigkeit und Heldenhaftigkeit ausdrückt, könnte חיל als »Tüchtigkeit« und »Zuverlässigkeit« zu verstehen sein. 1 Kön 1,52 verwendet den Ausdruck im Gegensatz zu רעה. Im Kontext des vorliegenden Verses erscheint es daher am wahrscheinlichsten, dass Jerobeam als tüchtiger und zuverlässiger Arbeiter beschrieben wird, der aus der Masse besonders hervorsticht. 1 Sam 16,18 nennt David einen גבור חיל. Dabei handelt es sich jedoch um eine kriegerisch konnotierte Stelle, was in Bezug auf 1 Kön 11,28 eine untergeordnete Rolle spielt. Intertextuell ist es jedoch interessant, dass Jerobeam und David beide als גבור חיל bezeichnet werden und aufgrund dieser Qualifikation zu einer besonderen Tat/Arbeit ausgewählt werden.

1021 Das Wort סבל könnte sich auf die in 1 Kön 5,29 genannten Lastenträger (נשא סבל) beziehen (vgl. Ps 81,7 für die Wortbedeutung; auch Neh 4,11).

1022 V. 29–39 werden häufig als Zusatz zur Geschichte Jerobeams betrachtet (R. NELSON, *The double Redaction*, 110; vgl. auch J. KING, *The Role of Solomon*, 161 f.), doch der Übergang von V. 28 zu V. 29 bietet dafür keine Anzeichen. Gegen eine literarkritische Beurteilung sprechen zwei Befunde: (1.) Zwischen V. 28 und V. 40 besteht keine direkte Verbindung, sondern vielmehr überrascht der plötzliche Umschwung im Verhalten Salomos gegenüber Jerobeam: Während er in V. 28 zum hohen Beamten Salomos ernannt wird, trachtet Salomo ihm in V. 40 nach seinem Leben. (2.) Der eigentliche Anknüpfungspunkt an V. 11–13 sind die Aussagen in V. 26–28, wonach Jerobeam ein Untergebener Salomos (עבד) war, womit Jerobeam als der in V. 11 genannte עבד angezeigt wird, dem Gott das Königreich geben wird. Die Aussage in V. 11 funktioniert nur im Zusammenhang mit V. 26–28

1023 Deutlich gibt der Erzähler damit zu verstehen, dass es sich um eine geheime Mitteilung eines Gotteswortes handelt, von der niemand außer dem Propheten und Jerobeam etwas mitbekommen konnte. Daraus ergibt sich jedoch keine Spannung zu V. 40. Die Erklärung,

die Zeichenhandlung geschehen (V. 30–31). Das Objekt der Zeichenhandlung wurde bereits in V. 29 eingeführt. Es handelt sich um einen neuen Mantel. Der hebräische Text spricht von einem שלמה חדשה. In dieser Wortwahl klingt zweifelsohne das spätere Orakel bereits an: Der Begriff für Mantel und der Name Salomo weisen denselben Konsonatenbestand auf. Ahija bringt somit zu der Begegnung mit Jerobeam einen »neuen Salomo« mit: »Beide Worte zusammengelesen [שלמה und חדשה – TMS] unterstreichen das Neue, das mit Jerobeam beginnt und betonen das definitive Ende des salomonischen Reiches.«<sup>1024</sup> Ahija zerreißt (קרע) den Mantel in zwölf Stcke (קרעים) und fordert Jerobeam auf zehn der zwölf Stcke zu nehmen. Diese Handlung wird ab V. 31b durch ein übermitteltes Gotteswort gedeutet. Während 1 Kn 2,46b am Anfang der Salomo-Erzählung resümieren konnte, dass das Königreich (ממלכה) fest in der Hand (ביד) Salomos war, erklärt Gott nun, dass er das Königreich (ממלכה) aus der Hand (מיד) Salomos reißt (קרע). Diesem Entreißen des Königtums entspricht das Zerreißen des Mantels. Während allerdings nach 1 Kn 11,11 Jerobeam das gesamte Königtum erhält, wird in 1 Kn 11,31 expliziter formuliert, dass Jerobeam lediglich die zehn Stämme gegeben werden. Hierbei ist auffällig, dass der Begriff »Stämme« (שבט) determiniert ist, obwohl die Determination des Numerales von der Hebräischen Grammatik her nicht notwendig wäre (vgl. 1 Sam 13,17). LXX und S lassen die Determination unübersetzt.<sup>1025</sup> Das Wort »Stämme« wurde wohl bewusst determiniert um zu verdeutlichen, dass es sich nicht um »irgendwelche« zehn Stämme Israels handelt, sondern eben nicht um Juda, sondern um die zehn Stämme, die aus der Perspektive des Lesers, das Nordreich umfassen.

Mit V. 32 beginnt das mathematische Problem der Verheißung:  $10 + 1 = 12$ . Jerobeam werden in V. 31 zehn Stämme zugesprochen. Die Davididen behalten nach V. 32 weiterhin die Herrschaft über einen Stamm.<sup>1026</sup> Bereits LXX versuchte das Problem zu bereinigen, indem V. 32 den Davididen zwei Stämme zuspricht. Diese Korrektur von LXX entspricht 1 Kn 12,21.23, wonach zum Haus Juda auch der Stamm Benjamin gehört. 1 Kn 12,17 berichtet, dass Rehabeam nur König über jene Israeliten wurde, die in Juda wohnten. V. 19 stellt fest, dass Israel als Volk mit dem Haus Davids brach. Nach V. 20 wird Jerobeam zum König über Gesamtisrael gemacht. Nur Juda steht weiterhin zum Haus Davids. Dies bedeutet, dass der Stamm Juda zugunsten Davids mit Israel bricht. V. 20 zufolge ist Juda derjenige Stamm, der den Davididen als Herrschaftsgebiet verbleibt. Allerdings

---

dass Salomo nach Jerobeams Leben trachtet, ergibt sich auch aus V. 11 angesichts von V. 26–28 (vgl. עבד).

1024 C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 337.

1025 Die Annahme, dass es sich um eine Dittografie handelt (vgl. M. NOTH, *Könige*, 243), ist unwahrscheinlich, da das gleiche Phänomen in V. 35 nochmals vorliegt.

1026 Für einen kurzen, aber umfassenden Überblick über die verschiedenen Lösungsvorschläge siehe M.J. MULDER, *1 Kings*, 589f.



heißt es in V. 21, dass Rehabeam eine Armee aus dem Haus Juda und dem Stamm Benjamin zusammenstellte. Damit gehört der Stamm Benjamin offensichtlich ebenso zum Hoheitsgebiet der Davididen (vgl. V. 23: »Haus Juda und Benjamin«). 1 Kön 12 hält somit eindeutig fest, dass nur der Stamm Juda Rehabeam zum König macht. Im Umkehrschluss scheint Benjamin somit zunächst Jero-beam zum König auszurufen, aber schließlich an der Seite Rehabeams zu stehen. Auch der Umstand, dass König Bascha von Israel nach 1 Kön 15,16–22 Rama zur Festungsstadt gegen den jüdischen König Asa ausbauen lässt, verweist auf Streitigkeiten zwischen Nord- und Südreich um den Machtanspruch über das Stammesgebiet Benjamins (vgl. auch Jer 40,1). Eben diesem Grenzkonflikt trägt die Darstellung in 1 Kön 11 mit ihrer seltsamen Zählweise (10+1=12) Rechnung.<sup>1027</sup> Als sicherer Bestand für die Davididen bleibt somit nur der Stamm Juda.

Nach V. 32 behalten die Davididen den Stamm Juda als Herrschaftsgebiet (1.) um Davids willen und (2.) um Jerusalems willen. David war gemäß der Darstellung in 2 Sam zunächst König über Juda, bevor er zum König über Gesamtisrael erhoben wurde. Jerusalem ist geschichtlich untrennbar mit Juda bzw. dem Südreich assoziiert und wird hier als einzige Stadt qualifiziert, die von Gott aus den Stämmen Israels erwählt wurde. Die erste Begründung zeigt deutlich an, dass weder Salomo noch Rehabeam eigentlich eine weitere Herrschaft über Juda verdient hätten. Sie wird allein aufgrund der Beziehung von Gott zu David weiterbestehen. Die Wendung »um Davids willen« (למען דוד) ist ein typischer Sprachgebrauch der Königebücher (1 Kön 11,12.13.32.34; 15,4; 2 Kön 8,9//2 Chr 21,7; 2 Kön 19,34//Jes 37,35; 2 Kön 20,6). Die Begründung למען ירושלים findet sich nur in 1 Kön 11,11.32 und Jes 62,1.

Insgesamt fällt auf, dass V. 32b sehr eng an V. 13b angelehnt ist:

V. 13b					בהרתי	אשר	ירושלים	ולמען	עבדי	דוד	למען
V. 32b	ישראל	שבטי	מכל	בה	בהרתי	אשר	ירושלים	ולמען	דוד	עבדי	למען

V. 13b begründet, warum Rehabeam einen Stamm als Herrschaftsgebiet erhalten wird, während V. 32b erklärt, dass Salomo nur ein Stamm als Herrschaftsgebiet verbleiben wird. In beiden Zusammenhängen geht es darum, dass Salomo zu Lebzeiten die Herrschaft über das Königreich nicht verlieren wird, was auch der Erzählung in 1 Kön 11 entspricht. Erschwert wird das Verständnis von V. 32 jedoch vor allem in Verbindung mit dem nachfolgenden Satz: »[...] V. 33 ist im jetzigen Zusammenhang die Begründung dafür, daß Salomo einen Stamm behalten darf, während er doch einwandfrei den Grund für ein Ereignis angeben

<sup>1027</sup> Dies zeigt sich auch in 2 Kön 17,18 und Esra 1,5: Nach dem Untergang des Nordreiches ist nur noch der Stamm Juda übrig (2 Kön 17,18). Esra berichtet, dass aus dem babylonischen Exil die Familienhäupter Judas und Benjamins zurückkehrten.

soll, das für Salomo ungünstig ist.«<sup>1028</sup> Allerdings ist dieses Urteil nur dann gerechtfertigt, wenn man V. 33 gemäß LXX korrigiert und Salomo als Handlungssubjekt liest: »Trotz der Verteidigung des MT von 33 ist c[um]. LXX der Sg. der Verben zu lesen, da die beiden letzten Worte (*sein Vater David*) den Sg. voraussetzen.«<sup>1029</sup> Der Plural in V. 33 stellt jedoch mit dem abschließenden Bezug auf David als Salomos Vater die bewusste Weiterführung von V. 32 dar.<sup>1030</sup> Wenn man den in MT vorliegenden Text ernst nimmt, beziehen sich die Pluralverbformen zurück auf die in V. 31 genannten Stämme Israels, aus denen die Stadt Jerusalem erwählt wurde. Damit würde in V. 33 festgehalten werden, dass nicht nur Salomo Götzendienst geleistet hat, sondern auch das Volk Israel selbst (vgl. 1 Kön 9,6–9). Letzteres wird gemäß V37b–38b in den Herrschaftsbereich Jerobeams übergeben, der als König über die zehn Stämme des künftigen Nordreichs eingesetzt wird. Besonders brisant an diesem Zusammenhang ist, dass das Volk Israel somit vom Tempel getrennt wird (vgl. 1 Kön 12,26f.). Meiner Ansicht nach wird in V. 32–33 eine dreifache Begründung gegeben, warum Juda im Herrschaftsbereich der Davididen verbleibt. V. 33 knüpft durch die Begründung יען אשׁר deutlich an V. 32 an. Dort verbleibt Juda um Davids und Jerusalems willen unter davidischer Herrschaft. Jerusalem wird als auserwählte Stadt innerhalb der Stämme Israels präsentiert. Israel selbst hat aber nun durch seinen Götzendienst Jerusalem als Ort des Tempels verloren. Denn sie hatten eben nicht so gehandelt wie David. David wird hier als Vater Salomos bezeichnet, weil Salomo von der Gesetzestreue Davids profitiert und entsprechend V. 32 Juda, Jerusalem und den Tempel »behält«.

V. 33 fasst die Sünden des Volkes zusammen: das Niederwerfen vor den schon aus 1 Kön 11,1–10 bekannten fremden Gottheiten. Das Niederwerfen vor anderen Göttern wird Salomo selbst nicht explizit vorgeworfen (vgl. aber in Bezug auf das Volk 1 Kön 9,6,9). Das Nicht-Gehen auf den Wegen Gottes findet sich nur noch in 1 Kön 2,3; 3,14; 11,38 (vgl. 1 Kön 8,58) und das zu tun, was aufrichtig ist zu tun, Rechtsetzungen und Gesetz (חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים), findet sich ähnlich nur in 1 Kön 9,4 – dort als Aufforderung an Salomo. Die Hauptanklage liegt jedoch auf dem Niederwerfen vor anderen Göttern, was der Warnung in 1 Kön 9,6,9 entspricht.

1028 W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*, 17.

1029 H. SEEBASS, *Zur Teilung der Herrschaft Salomos*, 363; vgl. etwa auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 47; vgl. dagegen aber P. VAN KEULEN, *Two Versions of the Solomon Narrative*, 212, der überzeugend nachweisen kann, dass V. 33 gemäß LXX jünger ist als MT.

1030 A. Frisch sieht in der Verwendung der Pluralformen in V. 33 »an intentional choice that diminishes the vehemence of the criticism directed against Solomon« (A. FRISCH, *Three syntactical Discontinuities*, 90). Doch A. Frisch erklärt nicht, wieso der Bezug auf David in V. 33 über Salomo im Singular hergestellt wird (vgl. 1 Kön 11,6).

Unbestreitbar ist der in MT vorliegende Zusammenhang von V. 32–33 komplex und verwirrend, aber die vorgelegte Auslegung vermag es, dem vorliegenden Text einen Sinn abzugewinnen, ohne den Text selbst korrigieren zu müssen. Im vorliegenden Zusammenhang verheißt V. 31, dass (1.) Salomo das Königreich verlieren wird und (2.) dass Jerobeam zehn Stämme erhalten wird. Dem Entreißen des Königtums und der Übergabe von 10 Stämmen an Jerobeam entspricht die Aussage in V. 32, dass Salomo nur einen Stamm erhalten wird – dies wird meiner Ansicht nach in V. 33 zusätzlich damit begründet, dass ganz Israel gesündigt hat und daher Juda mit dem Tempel vom Volk Israel getrennt wird.

V. 34 begrenzt die Aussage von V. 31 und besagt, dass Gott Salomo nicht das ganze Königreich (את כל הממלכה) aus der Hand nehmen (אקח) wird, vielmehr wird Salomo als אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל eingesetzt. Erst seinem Sohn werde die Königsmacht (מלוכה) genommen werden. Doch wird dieser einen Stamm als Machtgebiet behalten. Dieser verschlungene Verlauf des Ahija-Orakels hat mehrere Auffälligkeiten: Gemäß V. 32 wird für Salomo ein Stamm verbleiben (יהיה לו) und seinem Sohn wird nach V. 36 ein Stamm von Gott gegeben (אתן). V. 31 erklärt, dass Salomo das Königreich (ממלכה) entrissen wird (קורע), während nach V. 35 Rehabeam, dem Sohn Salomos, die Königsmacht (מלוכה) genommen wird (ולקחתיה). Somit wird einerseits das Königreich aus der Hand Salomos genommen und die zehn Stämme werden Jerobeam gegeben (V. 31). Andererseits wird nach V. 35 die Königsmacht von Rehabeam genommen, wodurch Jerobeam die zehn Stämme als Herrschaftsbereich erhält. Zudem fällt auf, dass nach V. 31 die Bildsprache der Zeichenhandlung (קרע) verlassen wird und von einem Nehmen (לקח) und Geben (נתן) die Rede ist. V. 31.34–36 sind durch die Verwendung von לקח und נתן zur Anzeige des Herrschaftsübergangs geprägt: Jerobeam erhält die zehn Stämme von Gott (נתן, V. 31), aber Rehabeam wird nicht das ganze Königreich genommen (לקח, V. 34). Rehabeam wird die Königswürde genommen (לקח, V. 35) und wird Jerobeam gegeben (נתן, V. 35). Einen Stamm erhält aber Rehabeam (נתן, V. 36). »The legal formula *lqh-ntn* used for the conveyance of property (cf., e.g., Gen 20:14; 21:27), as well as its confiscation and granting to another party (1 Sam 8:14), is employed here in the description of YHWH's transfer of the kingdom.«<sup>1031</sup> Nun muss es dementsprechend auffallen, dass gemäß V. 32 Salomo den Stamm nicht von Gott bekommt, sondern dass er ihm als Besitz zugeteilt wird (היה + ל mit ePP). Daher ist es möglich, V. 32 als Erbaussage zu verstehen (vgl. Dtn 18,2; Jer 36,30). Auch die Begründung für den Verbleib eines Stammes unter Salomo weicht vom literarischen Kontext ab: In V. 34 und V. 36 werden die Verschonung Salomos und der Verbleib eines Stammes bei Rehabeam mit David begründet. In V. 36 findet sich auch eine Aussage über Jerusalem, allerdings ist

1031 M. COGAN, I Kings, 341. Dieses Zitat bezieht sich nur auf V. 35, lässt sich aber auch auf V. 31.34–36 ausweiten.

hier Jerusalem der Davidaussage untergeordnet (vgl. 1 Kön 8,16) als der Ort der davidischen Herrschaft.<sup>1032</sup> In V. 32 wird Salomo zugesagt, dass er einen Stamm als Erbe »um David willen und um Jerusalem« willen behalten wird. Hier zeigt sich bereits eine spätere theologische Verschiebung von David hin zur Verbindung von David und Stadt. Die Aussage über die Stadt ist deshalb von großer Bedeutung, da die Erwähnung der Auserwählung Jerusalems aus allen Stämmen zu der Aussage überleitet, dass das Volk, alle Stämme, gesündigt hat (V. 33). Dem Großteil des Volkes, dem Nordreich, wird zur Strafe wegen der Sünde das Heiligtum entzogen. Durch die Argumentation gibt sich V. 32–33 als eine alternative theologische Perspektive zu erkennen, die die Schuld teilweise vom König auf das Volk überträgt.<sup>1033</sup> Damit ist keine Rechtfertigung Salomos gemeint, sondern eine Mitverantwortung des Volkes an der Katastrophe (vgl. 1 Kön 9,6–9; 2 Kön 23,37).

V. 34 hält zunächst gegenüber V. 31 fest, dass nicht das ganze Königtum aus der Hand Salomos genommen wird. Diese Aussage entspricht in der Leseabfolge der Aussage in V. 32, wonach Salomo ein Stamm als Herrschaftsgebiet verbleibt. Die Wendung *אח כל הממלכה* findet sich in V. 13aα und V. 34a. Nach V. 13aα wird nicht das gesamte Königreich zer-/entrissen, da Salomos Sohn einen Stamm als verkleinertes Königtum erhalten wird (V. 13aβ).

In V. 34 setzt Gott Salomo als Anführer (*נשיא*) ein.<sup>1034</sup> Dieser Begriff, der in 1 Kön 8,1 die Stammeshäupter bzw. Fürsten bezeichnet, fügt sich harmonisch in

1032 Vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 101.

1033 Gegen die Ursprünglichkeit von V. 32–33 spricht vielleicht der parallele Aufbau von V. 11–13 und V. 31–38, der von V. 32–33 durchbrochen wird (V. 11 → V. 31; V. 12 → 34; V. 13 → V. 35–36). Die Erzählung über das Ahija-Orakel erweist sich als Entfaltung des kurzen Gotteswortes an Salomo. Beide Texte weisen keine Widersprüche untereinander auf. Während V. 11–13 vor allem den Bestrafungsaspekt betonen, wird in V. 31–39 auch die sich daraus ergebende Perspektive beleuchtet. Die Strafansage wird in V. 31–36 erklärend ausgelegt. Das Königreich wird Salomo entrissen und Jerobeam gegeben (V. 11 → V. 31). Salomo wird jedoch bis zum Ende seines Lebens *נשיא* bleiben (V. 12 → V. 34). Salomos Sohn wird die Königswürde genommen werden, während Jerobeam zum König über die 10 Stämme erhoben wird (V. 11.13 → V. 35). Juda bleibt den Davididen jedoch erhalten (V. 13 → V. 36). Die stufenweise Einschränkung als Stilmittel zeigt sich auch in V. 37–39.

1034 Bereits LXX zeigt an, dass das Verständnis von V. 34 nicht ganz einfach ist. Dort steht an der Stelle von *נשיא אשתו*: *διότι αντίτασσόμενος αντίτάξομαι αὐτῷ* (»weil ich mich sicherlich ihm entgegenstellen werde«) – üblicherweise wird die Übersetzung von LXX auf einen anderen Konsonantenbestand zurückgeführt (vgl. Hos 1,6). Damit ergibt sich allerdings eine widersprüchliche Aussage: »Aber ich werde sicherlich nicht das ganze Königtum aus seiner Hand nehmen – weil ich mich sicherlich ihm entgegenstellen werde – für David, meinen Diener, den ich erwählt habe.« Die Spannung entsteht, indem die Frontstellung Gottes gegen Salomo von zwei für Salomo positiven Feststellungen gerahmt wird. Die Konjunktion *διότι* weist jedoch das göttliche Entgegenstellen als Folge der Zusage aus, dass Gott das Königreich nicht ganz aus der Hand Salomos nehmen wird. Textkritisch wurde darauf hingewiesen, dass LXX in 1 Kön 11,34 dem griechischen Wortlaut von Hos 1,6 entspricht. Anstelle von *למה אשח אלהים* steht dort *ἀλλ' ἢ ἀντίτασσόμενος ἀντίτάξομαι αὐτοῖς*. Allerdings bedeutet die hebräische Wurzel *נשא* »erheben/entziehen« und ist damit in LXX nicht ent-

den Gesamtzusammenhang (vgl. V. 32). Da Salomo nur noch ein Stamm verbleiben soll, wird er zum »Stammeshaupt« degradiert. Mit einem zweiten Blick muss jedoch wahrgenommen werden, dass die Aussage *אח כל הממלכה* sich in Übereinstimmung mit V. 31 befindet. Salomo wird das Königtum entrissen, aber nur zehn Stämme werden Jerobeam übergehen. Jerobeam erhält nicht das gesamte Königtum. Mit dem Begriff *ממלכה* ist hier kein »Territorium/soziologisches Gebilde mit (Staatsform) Königtum« gemeint, sondern wohl der »Herrschaftsbereich des Königs«, der im Ahija-Orakel aufgeteilt wird = hier die Herrschaft über das Volk Israel.<sup>1035</sup> Salomo wird das Königtum entrissen, aber er verbleibt König über Gesamt-Israel bis zu seinem Tod. Damit stellt sich die Frage, ob Salomo mit der Bezeichnung *נשיא* tatsächlich zum Stammesfürst degradiert werden soll.

R. Nelson versteht diesen Titel bzw. das neue Amt als »demotion from his [Salomos – TMS] former office as king«.<sup>1036</sup> J. Levenson urteilt allgemein zum Begriff *נשיא*: »The primary distinction [zwischen *מלך* und *נשיא* – TMS] is between rule over a single tribal unit and rule over a kingdom of many tribes.«<sup>1037</sup> Allerdings darf nicht unbeachtet bleiben, dass die Wendung *נשיא + שיית* singularär in MT ist und dadurch von der typischen Bezeichnung »Stammeshaupt/-fürst« zu unterscheiden ist. Dies gilt umso mehr, als Salomo entsprechend der Darstellung in 1 Kön 11 bis zum Tod König über Gesamt-Israel bleibt:

»The whole story, and indeed v. 35 itself, makes quiet clear that Solomon remained ruler of all Israel until his death, and that no loss of power or position occurred with regard to

---

sprechend wiedergeben. Dennoch wird häufig eine dem griechischen Wortlaut folgende Korrektur vorgenommen. Als repräsentativ kann die Argumentation von H. Seebass gelten: »Eine Erklärung erfordert die gründliche Abweichung der LXX in 34bα. Ihre Leseart »Widerstand, ja Widerstand will ich ihm entgegensetzen ...« hat in LXX eine Parallele nur in Hos 1,6, dessen hebr. Vorlage nach den Konsonanten des MT in *זשנא אשנא להם* zu finden ist. Für das sonst so häufige *זשנא* hat der Übersetzer ausnahmsweise *ἀντιτάσσομαι* gewählt, weil es ausnahmsweise mit *ל* konstruiert worden ist. Entsprechend ist auch in der LXX-Vorlage von 1 Reg 11,34bα ein mit *ל* konstruiertes *זשנא* zu fordern u. zw. nach den Konsonanten des MT *זשנא אשנא להם*.« (H. SEEBASS, Zur Teilung der Herrschaft Salomos, 363). Da eine solche Rekonstruktion aber auf zu vielen ungestützten Annahmen steht und MT verständlich ist, gibt es keinen Grund nicht bei MT zu verbleiben. Vielmehr verweisen sowohl 1 Kön 11,34 als auch Hos 1,6 auf die Schwierigkeiten des Übersetzers bei der Übertragung der Stelle. Der Konsonantenbestand von *זשנא אשנא להם* in Hos 1,6 könnte zwar jenem in 1 Kön 11,34 ähneln, so dass man mit einem Schreibfehler rechnen könnte (י statt ו und ה statt א). So schlägt etwa A. Ehrlich vor, den Text analog zu Hi 21,6 als ein Ertragen Gottes von Salomo zu verstehen (vgl. A. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel, 243). Diese Lösung ist zwar denkbar, aber auch hier gilt, dass man MT ohne Eingriff in den Wortlaut beibehalten kann und der Text einen Sinn ergibt.

1035 Vgl. G. VANONI, Literarkritik und Grammatik, 161.

1036 R. NELSON, The double Redaction, 112.

1037 J.D. LEVENSON, Theology of the Program of Restoration, 63.

the kingship until the reign of Rehoboam. נשיא in 11:34b, then is better understood simply as a synonym for מלך.<sup>1038</sup>

So vermutet I. Provan, dass V. 34 wohl vom Konzept des נשיא aus Ez 40–48 beeinflusst sei.<sup>1039</sup> Grundlegender muss jedoch zunächst festgehalten werden, dass מלך und נשיא an mehreren Stellen in MT synonyme Begriffe darstellen (vgl. Jos 13,21 und Num 31,8; sowie die Nennung der auf den Thronen sitzenden נשיאים in Ez 26,16). Sowohl Jos 13,21 und Num 31,8 nennen Ewi, Rekem, Zur, Hur und Reba als »Könige/Anführer Midians«. In Jos 13,21 wird wahrscheinlich bewusst der Begriff נשיא verwendet, um den Vasallenstatus anzuzeigen (vgl. auch Esra 1,8):

»Our chapter [Jos 13 – TMS] shares the tradition of the defeat of the Midianite kings with Num 31. Our author identifies the ›princes of Midian‹ as vassal princes of Sihon, thus joining the Sihon tradition and the Balaam tradition, which appears alone in Num 31.«<sup>1040</sup>

I. Duguid kommt zu dem Ergebnis, dass der Begriff נשיא im Buch Ezechiel bewusst verwendet wurde, »to convey a ruler with limited authority, genuinely representative of the people«<sup>1041</sup>.

Im Buch Ezechiel, wo der Begriff נשיא (vgl. noch Num) am häufigsten Verwendung findet, wird bezeichnenderweise nur vereinzelt auf den König von Juda angewandt (Ez 1,2; 7,27 [?]; 17,12.16; 37,22.24).<sup>1042</sup> Der Begriff מלך scheint eher für die Herrscher der Großreiche reserviert zu sein. So werden der König von Babel (Ez 17,12.16; 19,9; 21,24.26; 24,2; 26,7; 29,18 u. ö.) und der Pharao (Ez 29,2.3; 30,21 f.; 31,2; 32,2) als מלך bezeichnet.<sup>1043</sup> Die chronologische Notiz von Ez 1,2 bezeichnet Jojachin als exilierten König. In Ez 7,25 wird der König als Anführer der Trias von König, Fürsten (נשיא) und Volk angeführt.<sup>1044</sup> Ez 17,12.16 erwähnt

1038 I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 103.

1039 Vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 103; vgl. auch M. NOTH, *Könige*, 261. Dies führt I. Provan zu der Annahme, dass V. 34b–35 eine sekundäre Schicht darstellen. R. KITTEL, *Die Bücher der Könige*, 101 diskutiert diese Möglichkeit, aber entscheidet sich gegen diese Annahme. Er löst die Problematik, indem er in V. 34 das Wort כל als Zusatz streicht.

1040 T. BUTLER, *Joshua*, 164.

1041 I. DUGUID (1994), *Ezekiel and the leaders of Israel*, 32; »It [נשיא – TMS] is a technical term of the leader of a clan, and is always used of authorities in subordination to a greater authority.« (P.M. JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel*, 330).

1042 Innerhalb von Ez 1–39 finden sich sowohl die Bezeichnung מלך als auch נשיא für den König von Juda (vgl. מלך in Ez 1,2; 7,27 [?]; 17,12.16; 37,22.24 und נשיא z. B. in Ez 12,10.12; 21,30; 34,24). Fremde Könige werden in Ez 26,16; 38,2.3; 39,1.18 als נשיא bezeichnet.

1043 Auch die Könige von Tyrus, und Edom sowie die Könige der Inseln tragen diesen Titel (Ez 32,29; Ez 27,35; Ez 28,12). Ez 20,33 verheißt, dass Gott über Israel herrschen wird (מלך). Ez 30,13 verkündet, dass es in Ägypten, nachdem es von Gott geschlagen wurde, keinen נשיא mehr geben wird.

1044 M. Greenberg hat darauf hingewiesen, dass die Nicht-Determination des Wortes נשיא wohl darauf hinweist, dass es sich um ein Kollektiv handelt (vgl. M. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*,

die Exilierung von Jojachin mit dem Verweis darauf, dass Jojachin König (von Babels Gnade) war. Auffallend ist das Vorkommen von מלך in Ez 37: V. 22,24 verheißen einen neuen König (מלך), während V. 25 David als ewigen Erhabenen (נשיא) für Israel bezeichnet. Zwar übersetzt LXX beide Begriffe mit ἄρχων, allerdings ist folgender Beobachtung von D. Block zuzustimmen: »the present choice of *melek* highlights the restoration of Israel to full nationhood. To the prophet's audience, the use of *nāšî'* would have signified less than complete restoration.«<sup>1045</sup> Der Text verweist also auf die Wiederherstellung des Königtums, das Jojachin als letzter König ausübte, und verheißt die Wiedererrichtung des davidischen Großisrael. V. 24 verheißt nun aber, dass David bzw. ein Davidide König sein wird, während in V. 25 verheißen wird, dass David bzw. ein Davidide נשיא sein wird (vgl. Ez 34,24). Der Unterschied zwischen beiden Aussagen liegt neben dem unterschiedlich verwendeten Begriff auch darin, dass die Aussage in V. 25 durch לעולם qualifiziert wird und es liegen unterschiedliche Präpositionen vor. Gemäß V. 24 ist David König über sie (עליהם) und gemäß V. 25 נשיא für sie (להם). Die Verbindung ל + נשיא ist singulär in Ez. Innerhalb des Pentateuch bezeichnet der Begriff נשיא ein Amt unter einer Autorität (vgl. Ex 16,22; 34,31; Num 1,16; vgl. auch 1 Kön 8,1). In Ez 34,24 und Ez 37,25 fällt dabei besonders auf, dass David in beiden Stellen durch Gott als Knecht Gottes (עבד) bezeichnet wird und in beiden Fällen sind die Aussagen, als zukünftige Einsetzungsworte zu verstehen – David bzw. der Davidide wird durch Gott נשיא sein. Das entspricht dem singulären Befund in 1 Kön 11,34, dass Gott Salomo zum נשיא einsetzt. Vielleicht steht hinter dem Begriff נשיא in 1 Kön 11,34 sowie in Ez 12,10.12; 21,30; 34,24 und der sich darauf entwickelten Theologie des נשיא in Ez 40–48 eine Vorstellung, die die Macht des vorexilischen Königtums einschränkt.<sup>1046</sup> Salomo wird in V. 34 zum König als Vasall Gottes degradiert (vgl. die Theologie von 2 Sam 7,14 mit der Bezeichnung בן).

Besonders interessant für das Verständnis von 1 Kön 11,34 ist zudem, dass nach 1 Chr 2,10; 5,6 der Titel נשיא offensichtlich nicht erblich ist. Somit wird Salomo in V. 34–35 (vgl. V. 12–13) das vererbare Amt des Königs abgesprochen und als Verwalter/Vorsteher ganz Israels bis zu seinem Tod eingesetzt. Dem-

190. In LXX ist die Nennung des Königs nicht belegt. Wahrscheinlich hat der Übersetzer die Nennung des Königs bewusst vermieden und נשיא als Oberhaupt des Volkes gelesen, wie es der typischen Bezeichnung des Königs Israels als נשיא in Ez entspricht.

1045 D. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, 414.

1046 Vgl. M. COGAN, *1 Kings*, 341. Dies mag möglicherweise auch erklären, dass in 1 Kön 11,38 der Begriff נשיא und nicht z. B. נגיד vorliegt. Der Begriff מלך ist ein allumfassender Machtbegriff und entspricht daher nicht der Bestrafung Salomos. Vielmehr ändert sich sein Status als König. Der Begriff נגיד wird dafür aber nicht verwendet, da er in 2 Sam 7,8 ein Ehrenamt bezeichnet, während im Begriff נשיא der Aspekt der Vasallität starker mit-schwingt.

entsprechend erhält Salomos Sohn den Stamm nach Darstellung von V. 36 nicht automatisch durch Erbschaft, sondern durch erneute Verleihung durch Gott.<sup>1047</sup>

V. 35 geht davon aus, dass Salomo zu Lebzeiten die Königswürde (מלוכה) nicht verliert. Rehobeam verliert nicht das Königtum – das ist nach V. 31 bereits Salomo genommen –, sondern die Königswürde (מלוכה). Auffällig im Verhältnis zwischen V. 33 und V. 34 ist zudem, dass beide Verse mit einem Bezug auf David und seine Gesetzesobservanz enden, während V. 32 die kurze Formel למען דוד verwendet. V. 34 ist der einzige Vers im Ahija-Orakel der expliziert, warum wegen David seine Nachkommen partiell verschont werden: Als Gründe werden die Erwählung Davids (vgl. 1 Kön 8,16) und seine Gesetzesobservanz (vgl. V. 33b) angeführt.

Refrainartig zieht sich der Bezug zu David durch das gesamte Ahija-Orakel: In V. 32 wird gesagt, dass Salomo einen Stamm erhalten wird, um Davids willen und um Jerusalem willen, die als erwählte Stadt angezeigt wird (vgl. V. 36). In V. 33 ist David der Vergleichspunkt für ein gesetzesobservantes Leben. In V. 34 wird die partielle Verschonung Salomo damit begründet, dass David die Gesetze eingehalten hat. In V. 36 wird verheißen, dass Salomos Sohn über einen Stamm herrschen wird, um Davids willen; in V. 38 dient David als Vergleichspunkt für die Dynastieverheißung an Jerobeam, bevor in V. 39 das Orakel mit direktem Bezug auf den Samen Davids endet.

In dieser Begründungsreihe fällt auf, dass nur in V. 32 etwas nicht um willen Davids, sondern um willen Davids und auch Jerusalems geschieht (vgl. V. 13). In V. 36 ist die Erwählung Jerusalems David untergeordnet (vgl. 1 Kön 8,16). Das könnte als ein Indiz angesehen werden, dass die Theologie von V. 32–33 im Kontext von V. 31–39 sekundär ist.<sup>1048</sup>

V. 34 begründet die Zusage an Salomo damit, dass David die Gebote und Setzungen bewahrt hat (שמר מצותי וחקתי)–vgl. 1 Kön 3,14; 8,58). Es wird somit kein Bezug auf die Natanverheißung hergestellt, obgleich er sich hier angeboten hätte. Der Bezugspunkt ist vielmehr das treue Verhalten Davids gegenüber Gott. Salomo wird im Kontext des Kapitels gemäß 1 Kön 11,31 erst *post mortem* das Königreich aus der Hand gerissen: Als נשיא fungiert er sozusagen als Übergangsverwalter des Königreichs, aber er vererbt seinem Sohn nicht mehr die

1047 Allerdings ist es auch möglich, den Begriff נשיא bewusst auf den in V. 32 gegebenen Stamm zu beziehen und damit V. 34 so zu lesen, dass Salomo nur noch über Juda als Stammesoberhaupt herrscht. Dies würde ihn jedoch der Herrschaft Jerobeam unterordnen (vgl. Esra 1,8). Allerdings zeigen V. 37–39 an, dass V. 31 Jerobeam nicht zum König macht, sondern Salomo als »Vasall« Gott untergeordnet wird. Der Begriff נשיא lässt sich als Stammesfürst übersetzen, aber die Verwendung im Buch Ezechiel, vor allem in Ez 1–39, weist darauf hin, dass es sich auch um einen Ersatzbegriff für מלך handeln kann bzw. um die Bezeichnung für einen Vasallenkönig oder einen in seiner Macht begrenzten König.

1048 Siehe Anm. 1033.



Königswürde (מלוכה). Rehobeam ist zwar der Sohn eines Königs, doch das Königtum und damit auch die Königswürde für dieses Königtum wird den Daviden entzogen.<sup>1049</sup> Der Begriff מלוכה verweist auf die Möglichkeit, zum König ausgerufen zu werden (vgl. 1 Kön 2,15.22). Diese wird an Jerobeam übergeben, wie das ePP in V. 35b anzeigt.<sup>1050</sup>

M. O'Brien weist darauf hin, dass mit der Aussage in V. 35–36 die Verheißung aus 2 Sam 7,14 *de facto* erfüllt wird: »We may also note that 1 Kgs 11:35–36 was able to accommodate the chatisement clause in 2 Sam 7,14–15. In a real sense then 1 Kgs 11:35–36 functions as a verification or fulfillment of the Samuel text.«<sup>1051</sup> Doch liegt auffälligerweise keine wörtliche Anspielung auf 2 Sam 7,14–15 vor, – wie dies bei den Rückverweisen sonst üblich ist. Für M. Pietsch stellt V. 36 eine Aktualisierung der Natanverheißung dar:

»Daß hier kein ›neues‹ Orakel eingeführt, sondern die Natanverheißung aktualisiert wird, zeigen schon die strukturellen Entsprechungen zwischen der ניר-Aussage in I Reg 11,36 und der Zusage eines beständigen Hauses für David in II Sam 7,16a. Daß keine wörtliche Entsprechung zwischen beiden Stellen vorliegt, erklärt sich zum einen daher,

1049 Für R. Nelson ist der Wechsel von ממלכה zu מלוכה Indikator für einen literarkritischen Bruch, den er zwischen V. 34a und V. 34b–35 annimmt (R. NELSON, *The double Redaction*, 112). Da C. Schäfer-Lichtenberger in 1 Kön 2,12 מלוכה liest, spricht sie sich gegen einen literarkritischen Bruch aus und sieht eine Anspielung auf 1 Kön 2,12.46 (C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo*, 350).

1050 In V. 35 liegt ein doppeltes Objekt vor: »Und dir werde ich sie, die Königswürde geben, die zehn Stämme«. Nun werden in der Forschung verschiedene Möglichkeiten diskutiert: dass entweder das erste Objekt oder das zweite Objekt eine Glosse darstellen. So ist etwa H. Seebass der Auffassung, dass »die zehn Stämme« einen Zusatz darstellt: »Unbestritten ist die Ausscheidung der beiden letzten Wörter von V. 35 ›die zehn Stämme‹, da sie schon grammatisch herausfallen. Sie bilden eine pedantische Wiederaufnahme von 31, die jeden Gedanken daran abschneiden soll, daß Jerobeam das ganze Königtum Salomos hätte zufallen sollen.« (H. SEEBASS, *Zur Teilung der Herrschaft Salomos*, 364). M. Mulder hingegen ist der Ansicht, dass das ePP eine Glosse darstellt und verweist dafür auf den Umstand, dass LXX das ePP nicht übersetzt (M.J. MULDER, *1 Kings*, 594). Ausgehend von V. 31 ist mit der Königswürde die Herrschaft über Israel (d.h. die zehn Nordstämme) gemeint; was auch 1 Kön 12 als Königtum über ganz Israel bezeichnet. Allerdings verrät 1 Kön 11,35–36 nicht, welchen Status Jerobeam erhält. Daher liegt es von der Syntax her nahe, dass die Notiz וְעָשָׂה לְדָוִד אֶת עֲשֵׂרֵת הַשְּׁבִיטִים sekundär eingefügt wurde, um zu verdeutlichen, dass Jerobeam nicht wie David und Salomo die Königswürde über Gesamt-Israel verliehen bekommt. Allerdings gibt es keinen notwendigen Grund in V. 35 mit einer Glosse zu rechnen. Die Klarstellung, dass mit Israel nur die zehn Nordreichstämme gemeint sind, ergibt sich auch aus V. 11–13 und V. 36–39.

1051 M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis*, 168; M. Pietsch sieht bereits in der Notiz »um Davids willen« aus V. 34 einen Verweis auf 2 Sam 7,14–15, der der Zusage »so lange er [Salomo] lebt« zugrunde liegt. Für M. Pietsch stellt die Einschränkung, dass Salomo so lange er lebt וְנִשָּׂא bleibt eine Interpretation von 2 Sam 7,14–15 dar (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 41). Ohne Zweifel kann V. 34 intertextuell so verstanden werden, aber die aufgeschobene Bestrafung erfolgt nicht aufgrund der Verheißung, sondern aufgrund des Gesetzesgehorsams Davids.

daß der Verfasser dort, wo er auf den Wortlaut des älteren Dynastieorakels zurückverweist auch sonst eigenständig formuliert (vgl. die sog. *Unaufhörlichkeitsformel* in I Reg 2,4\*; 8,25\*), und zum anderen aus der durch die Reichsteilung eingetretenen, veränderten politischen Situation. Der Rückbezug auf David, die unbedingte und zeitlich unbeschränkte Herrschaftszusage und nicht zuletzt der Hinweis auf den Tempel lassen aber den Zusammenhang mit der Natanverheißung deutlich erkennen. Ja, in ihrer ungebrochenen Gültigkeit erweist sie sich als das tragende Fundament des davidischen Königtums.<sup>1052</sup>

Das Urteil von M. Pietsch, dass in V. 36 kein neues Orakel für die Daviddynastie gegeben wird, könnte dadurch bestätigt werden, dass die Worte nicht an Salomo ergehen (vgl. V. 11–13), sondern an Jerobeam und damit die Verheißung an ihn begrenzen (vgl. V. 39).<sup>1053</sup> Allerdings muss beachtet werden, dass mit V. 11 das Königreich (vgl. 2 Sam 7,16) den Davididen genommen wird. Bei genauerer Betrachtung trennt das Gotteswort in V. 11–13 die Verheißung in 2 Sam 7,16a in zweierlei Hinsicht: (1.) Davids Königreich wird fortbestehen, aber nicht in der Form zur Zeit Davids, sondern als getrenntes Königreich. (2.) Die Davididen werden nur noch an diesem Königreich Anteil haben. Die schwierige Formulierung aus V. 11, dass das Königreich an Jerobeam übergeht, aber dieser gemäß V. 13 nicht das ganze Königreich erhält, ist der Vorstellung geschuldet, dass das Königreich, dessen Beständigkeit David verheißten wurde, als zweigeteilte Einheit gedacht wird (vgl. V. 39). Mit dem Verweis auf eine »strukturellen Entsprechungen zwischen der נִיר-Aussage in I Reg 11,36 und der Zusage eines beständigen Hauses für David in II Sam 7,16a«<sup>1054</sup> begründet M. Pietsch seine Sicht, dass es sich in V. 36 nicht um eine neue Verheißung für die Davididen handelt. Worin diese strukturelle Entsprechung besteht, führt M. Pietsch jedoch nicht aus. Die Aussagen in V. 36 über das beständige Haus und über נִיר beziehen sich auf den Fortgang der Dynastie. Allerdings ist es nun umstritten, was die נִיר-Aussage genau besagt. M. Pietsch liest sie analog zu 2 Sam 7,16 als »unbedingte und zeitlich unbeschränkte Herrschaftsaussage«<sup>1055</sup>.

In der Forschung finden sich verschiedene Deutungsansätze für das Verständnis von נִיר.<sup>1056</sup> Am weitesten verbreitet ist die Annahme, dass es sich um eine

1052 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41.

1053 N. LOHFINK hingegen versteht bereits die Unaufhörlichkeitsformel als dtr Neuformulierung der Natanverheißung, die mit der Sünde und dem Tod Salomos ihre Wertigkeit verliert, weshalb in V. 36 eine »neue Verheißung« ergeht (vgl. N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 30–31).

1054 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41.

1055 M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41.

1056 P.D. HANSON hat z. B. vorgeschlagen, dass נִיר in 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19 als »dominion« übersetzt werden sollte. Ausgehend von der Übersetzung von נִיר in Num 21,30 im Targum mit מלכו und in der Vulgata mit *jugum* weist er darauf hin, dass in semitischen Sprachen, im Akkadischen im Besonderen, das Wort נִיר für »Joch« belegt ist, das metaphorisch als

*plene*-Schreibung von נר »Kerze, Lampe, Leuchte« handelt.<sup>1057</sup> Auch S und V. übersetzen mit »Licht/Lampe«. <sup>1058</sup> N. Naaman versteht ניר hingegen nicht als Leuchte<sup>1059</sup>, sondern mit Verweis auf Num 21,29–30; Jer 4,3; Hos 10,12 und Spr 13,23 als bearbeiteter Ackerboden/Feld, der/das zur Bepflanzung vorbereitet ist (vgl. auch Spr 21,4<sup>1060</sup>).<sup>1061</sup> Seiner Ansicht nach liegt somit eine Entsprechung zum »Samen Davids« (זרע) aus 2 Sam 7,11b–12 vor, wodurch sich eine Verbindung über eine agrarische Metapher ergibt.<sup>1062</sup> Folgt man dieser Interpretation, legt sich mithilfe der Stichworte ניר und זרע aus V. 36–39 eine Klammer um die Dynastieverheißung an Jerobeam. Die Feld-Metapher würde deutlich zum Ausdruck bringen, dass Gott die Möglichkeit eines Neuanfangs in Jerusalem eröffnet.<sup>1063</sup> Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Ps 132,17 die Zusage aus 1 Kön 11,36 aufnimmt, ניר als נר liest und so eindeutig unterstreicht, dass »das davidische Königtum [...] nicht definitiv verschwinden«<sup>1064</sup> werde. Über diese Aufnahme im Psalmenbuch hinaus legt sich auch in 2 Sam 22,29 eine Wiedergabe von ניר mit »Leuchte« nahe. Dort erscheint Gott als »Leuchte« des Beters/Davids,

---

Herrschaft verwendet wurde (vgl. P.D. HANSON, *The Song of Hesbon*, 310–320; ihm folgt N. LOHFINK, *Welches Orakel gab den Davididen Dauer?*, 12). Allerdings ist der einzige Nachweis den Hanson für ניר in der Bedeutung von Joch/Herrschaft vorbringen kann (Num 21,30), eine sehr enigmatische Stelle. P. Hanson kommt nur durch einen textkritischen Eingriff zum Textbestand אבד וניר מאב אבד. Der in MT gegebene Konsonantenbestand lautet jedoch ונירם אבד השבון. Zudem wurde ונירים von den Masoreten als Verb punktuert. Zwar bemerkt P. Hanson zu Recht, dass der Targum das erste Wort des Verses mit מלכו wieder gibt, wie es der Targum auch zu 1 Kön 11,36 macht, allerdings gibt das akkadische Wort *nir* Herrschen im Sinne von Beherrschen wieder und im Aramäischen gibt es das Wort ניר »Joch« selbst, weshalb es umso mehr verwundert, dass der Targum daher mit מלכו übersetzt.

- 1057 Diese Leseart wird z. B. von M. Cogan und H. Tadmor in ihrem Kommentar zu 2 Kön ausführlich begründet (vgl. M. COGAN / H. TADMOR, *II Kings*, 95). Zwar findet sich ihrer Ansicht nach in MT kein zweites Mal die *plene* Schreibweise ניר für den Begriff נר (sie beachten 2 Sam 22,29 nicht), allerdings ist es grammatikalisch möglich, dass es sich um eine solche Form handelt. Zumindest ist dies im Ugaritischen belegt (UT 1644; 1702); vgl. auch M.J. MULDER, *Versuch zur Deutung von »sokènèt«*, 595.
- 1058 LXX übersetzt hingegen mit θέσις »Stütze/Setzung?«, was jedoch schwierig zu erklären ist. Für einen Lösungsansatz siehe J. BÖSENECKER, *Text und Redaktion*, 259.
- 1059 »The sense of lamp or light is confined exclusively to the rendering נר, with no exception.« (N. NA'AMAN, *A ניר for David in Jerusalem*, 30).
- 1060 Vgl. B. WALTKE, *The Book of Proverbs*, 159.
- 1061 Vgl. N. NA'AMAN, *A ניר for David in Jerusalem*, 31; vgl. vor ihm bereits D. GROSSBERG, *Pivotal Polysemy*, 484.
- 1062 Vgl. N. NA'AMAN, *A ניר for David in Jerusalem*, 43.
- 1063 Das Vorkommen von נר als Anzeige für den Fortbestand einer Familie/Dynastie wird häufig mit Verweis auf Jer 25,10; Spr 13,9;20,20; Ijob 18,5 u. ö. belegt (so bereits R. KITTEL, *Die Bücher der Könige*, 101). Allerdings handelt es sich dabei um weisheitlichen Sprachgebrauch, der sich nicht vorrangig auf den Bestand einer Familie bezieht: »The light of a lamp symbolizes a person's success and well-being, entailing his endurance in life, not merely his clinical life.« (B. WALTKE, *The Book of Proverbs*, 560).
- 1064 F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, 629.

als Lebenskraft bzw. Lebensermöglichungsgrund. In der Parallelstelle (Ps 18,29) wiederum ist Gott derjenige, der die Leuchte Davids »strahlen« lässt. Nach 2 Sam 21,17 erscheint David selbst als »Leuchte Israels«. Diese ungewöhnliche Bezeichnung entspricht Königstiteln, die Asarhaddon und Tiglatpileser III. tragen: Asarhaddon nannte sich »Licht der Weltufer« (*nu-ur kib-r[a-âti]*)<sup>1065</sup>, Tiglatpileser III. bezeichnete sich als »lumière des tous les humains«<sup>1066</sup>. Auch zwei biblische Figuren tragen Namen, die das Element נר beinhalten: Abner heißt übersetzt so viel wie »Mein Vater ist eine Leuchte« (vgl. z. B. 1 Sam 14,51). Nerijahu bedeutet »JHWH ist meine Leuchte« (vgl. z. B. Jer 32,12.16). Ein besonders sprechender akkadischer Name für einen Beamten lässt sich außerbiblisch finden: Sarru-nuri »Der König ist mein Licht«<sup>1067</sup>. Aufgrund dieses Befundes lässt sich vermuten, dass ניר im Sinne eines Königstitels zu verstehen ist.<sup>1068</sup> Wenn man nochmals 2 Sam 21,17 betrachtet, wo David als נר ישראל bezeichnet wird, ist es hilfreich zum Verstehen dieses Textes 2 Sam 18,3 heranzuziehen. An dieser Stelle, wie in 2 Sam 21,17, wird auf Wunsch der Truppen David nicht direkt an der Schlacht teilnehmen, sondern als Rücksicherung dienen. In 2 Sam 18,3 heißt es, dass David von der Stadt aus helfen soll (לעזיר). Ohne Zweifel drückt die Bezeichnung ניר in 2 Sam 21,17 den König in seiner Schutzfunktion im Verständnis von Stärke, bzw. als Lebensversicherung, für sein Volk aus (vgl. Klg 7,20). Diese Überlegungen treffen sich mit einem Hinweis von M. Görg, dass im Ägyptischen das Nomen *nr* belegt ist mit der Grundbedeutung »Macht«: »Das Nomen *nir* trägt die Bedeutung »Macht«, und zwar mit dem doppelten Aspekt der Macht des Schreckens und der Macht des Schützens.«<sup>1069</sup> Mit »Macht« ist in der ägyptischen Sprache herrschaftliche Dominanz im positiven Sinne gemeint, so wird der Ausdruck in einer späten Inschrift als Ausdruck für das königliche Zepter verwendet.<sup>1070</sup>

Einen weiteren Gedanken bringt der Vergleich von 2 Sam 22,29 und Ps 18,29: In 2 Sam 22,29 wird Gott als Leuchte Davids bezeichnet (נר), als Ausdruck für den Ermöglichungsgrund von Stärke (V. 30). In Ps 18,29 hingegen lässt Gott die Leuchte Davids erstrahlen. Die Aussage von Ps 18,29 ist somit sehr nah an 1 Kön 11,36.<sup>1071</sup> In Ps 18,29 kann die Leuchte Davids als Königsmacht verstanden werden, die durch göttliche Macht ermöglicht wird. Mit der ניר-Aussage in

1065 R. BORGER, Die Inschriften Asarhaddons, § 53 V. 45.

1066 M.-J. SEUX, Epithètes royales, 209.

1067 J. STAMM, Die akkadische Namengebung, 317.

1068 Vgl. A. VAN DER KOIJ, David, 50–52.

1069 M. GÖRG, Ein »Machtzeichen« Davids, 366.

1070 Vgl. A. ERMANN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache II, 279.

1071 Gott wird üblicherweise nicht als נר, sondern als bezeichnet נור; z. B. heißt es in Ps 27,1 »Gott ist mein Licht und meine Rettung« und in Jes 10,7 »Und das Licht Israels wird zu Feuer und sein Heiliger zur Flamme. Und sie wird brennen und seine Dornen und seine Disteln verzehren – an einem einzigen Tag«.

1 Kön 11,36 wird die fortbestehende Herrschaft der Davididen in Jerusalem angezeigt und dies ist als Auslegung von 2 Sam 7,16 zu verstehen ist.<sup>1072</sup>

Ahijas Ausdeutung der Zeichenhandlung ist in V. 31b und V. 36 durch Aussagen über die Davidsdynastie gerahmt. Der Bestrafung Salomos (V. 31b) folgt in V. 36 die Verheißung des Fortbestands der Davidsdynastie im neudefinierten Herrschaftsbereich. Mit V. 31b wird den Davididen das Königtum (ממלכה) entzogen, jedoch stellt dies keine vollständige Trennung von der ממלכה da. Das Königtum wandelt sich in eine geteilte Einheit, die einst wieder unter den Davididen vereint werden soll (V. 39). Diese Zukunftshoffnung fußt auf dem ניר-Motiv in V. 36, das den Davididen den fortwährenden Bestand im Herrschaftsbereich Juda/Jerusalem zusichert. Das ניר-Motiv trägt vorexilisches Kolorit und

1072 Siehe Abschnitt 5.2. Diese herausgearbeitete Verständnismöglichkeit von ניר in 1 Kön 11,36 soll im Folgenden kurz anhand der Aufnahme von 1 Kön 11,36 in 1 Kön 15,4 und 2 Kön 8,19// 2 Chr 21,7 überprüft werden: In 1 Kön 15,3 wird das Königtum Abijas als sündig abgeurteilt, da dieser als König nicht dem Standard des Vorbilds David entsprochen hat. In V. 4 wird Abija die Bestandszusage der davidischen Dynastie gegeben und mit der adversativen Partikel כי begründet (vgl. Jes 28,28; Rut 1,10), warum Abija trotz seines sündigen Verhaltens herrschte: Denn um Davids willen gab sein Gott ihm »Herrschaft/Macht« (נִיר) in Jerusalem. Auch die folgende Infinitivkonstruktion macht dies deutlich: Die bestehende Herrschaft Abijas dient dazu, die Dynastienachfolge aufrecht zu erhalten (לְהִקִּים בְּנוֹ) und Jerusalem bestehen zu lassen (לְהַעֲמִיד אֶת יְרוּשָׁלַיִם). Der Erzähler macht damit deutlich, dass das negative Urteil über einen König weniger Gewicht hat als der sichere Fortbestand der Dynastie und Jerusalems. Dies wird zusätzlich durch den Verweis auf das Handeln Davids in V. 5 begründet. In 2 Kön 8,19 wird verkündet, Gott werde Juda trotz der Sünde Jorams um Davids willen nicht verderben. Dies wird mit dem Verweis auf eine Zusage an David begründet (כִּאֲשֶׁר אָמַר לֹי). N. Lohfink hat darauf aufmerksam gemacht, dass seiner Ansicht nach das לֹי hier zu verstehen ist als Feststellung, dass die ניר-Aussage an David selbst ergangen sei. Dies stimmt jedoch nicht mit 1 Kön 11,36 überein: »... entsprechend seiner Verheißung an ihn (= David)«. Da die dann folgende Charakterisierung des Orakels durch das Stichwort ניר auf das Orakel Ahijas an Jerobeam verweist, liegt hier allerdings ein inhaltliches Problem vor.« (N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, 13; der textkritische Befund zu לֹי ist durchwachsen: Textkritisch lässt es sich in S, V und im Targum nachweisen. Der Großteil der LXX-Versionen belegt es jedoch nicht. In der Parallelstelle 2 Chr 21,7 fehlt לֹי im MT ebenso, aber es liegt in LXX vor. Allerdings ist dieser Befund für 2 Kön 8,19 weniger problematisch als N. Lohfink meint). Allerdings handelt es sich bei כִּאֲשֶׁר לֹי um die Einleitung in eine Paraphrase, wie die Fortführung durch den Infinitiv anzeigt. Die ניר-Aussage in 2 Kön 8,19 stellt eine Interpretation einer Verheißung an David – wahrscheinlich 2 Sam 7,11b–16 – dar. Dies wird auch durch 2 Chr 21,7 deutlich: (1.) Thematisch geht es nicht um die Zerstörung Judas als Herrschaftsgebiet des Hauses David. Der Chronist nennt die Gefahr der Vernichtung des Hauses Davids. (2.) Das Haus Davids wird nicht um Davids willen verschont, sondern aufgrund des Bundes zwischen David und Gott (בְּרִית). Mit diesen beiden Klarstellungen verdeutlicht der Chronist, dass mit der ניר-Aussage der Bestand der Davidsdynastie entsprechend 2 Sam 7,16/1 Chr 17,14 verheißt wird. Wie in 1 Kön 15,4 findet sich auch in 2 Kön 8,19 eine klare Unterscheidung zwischen ניר und den Nachkommen. In 2 Kön 8,19 wird die Herrschaft/Macht (נִיר) den Nachkommen (לְבָנָיו) gegeben (לִיתֵן). Zudem betonen 2 Kön 8,19 und 1 Kön 11,36, dass die Macht der Davididen für alle Zeit in Jerusalem bestehen wird (כָּל הַיָּמִים).

spricht zusammen mit der in V. 38–39 zum Ausdruck kommenden Zuversicht auf eine Wiederherstellung der davidischen Herrschaft über ganz Israel (V. 38–39) deutlich für eine vorexilische Datierung des Abschnittes.

#### 4.6.1.3. Fazit

Die göttliche Ankündigung aus V. 11b, dem Davididen Salomo das Königtum zu entziehen und an Jerobeam zu übergeben, scheint der Zusage in 2 Sam 7,16a zu widersprechen. Das Gotteswort in V. 31b–39 verdeutlicht, dass mit מַמְלָכָה die Herrschaft über Gesamt-Israel bezeichnet ist. Diese Herrschaft teilt sich jedoch in der Form einer zweigeteilten Einheit zwischen dem fortbestehenden Haus Davids (vgl. 2 Sam 7,16a) und Jerobeams bzw. dem neuentstehenden Nordreich. In V. 31–39 ergeht ein Gotteswort, dass die Aussage in 2 Sam 7,16a zugleich aufrechterhält als auch im Angesicht der Sünde Salomos redefiniert. Das Königtum bleibt bestehen, aber die Davididen werden nur noch über Juda herrschen. Wie V. 39 verdeutlicht widerspricht dies aber nicht den Zusagen in 2 Sam 7,16, denn das Gotteswort schließt mit der Zusage, dass das Königtum nicht auf Dauer geteilt bleiben wird. V. 36 definiert den verbleibenden Stamm (V. 32a.36a) im Bild der Leuchte (נֵר) als verbleibender Anteil der Davididen an der מַמְלָכָה bzw. als Kern-Königtum der Davididen. Das נֵר-Motiv hält dementsprechend die Zusage aus 2 Sam 7,16a aufrecht trotz des gleichzeitigen Entzuges der מַמְלָכָה als pädagogischer Strafe, die zur vollen Erfüllung der Verheißung aus 2 Sam 7,16 führen soll. In dieser Verarbeitung der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 drückt sich auch eine Ungewissheit aus. Es sticht ins Auge, dass weder aus 2 Sam 7,16b, noch aus der unbedingten Unaufhörlichkeitsformel das Thron-Motiv aufgenommen wird. Weder wird Jerobeam der Thron über Israel zugesprochen, noch wird der Thron Davids über Israel für die Davididen *ad acta* gelegt, noch wird die Zukunft des Throns Davids thematisiert. Weder verweist das Gotteswort aus V. 31–39 auf eine Bestrafung Salomos entsprechend 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5, noch wird auf 2 Sam 7,16b Bezug genommen. Das Thron-Motiv wird vom Autor stillschweigend übergangen, auch wenn 1 Kön 11,10 festhält, dass Salomo den Bedingungen in 1 Kön 9,4 nicht entsprochen hat.

#### 4.6.2. Das Ahija-Orakel im Kontext von 1 Kön 11

Bevor das Ahija-Orakel an Jerobeam ergeht, erhält Salomo in V. 11–13 den göttlichen Urteilsspruch, auf dem das Gotteswort an Jerobeam gründet. Die Gottesrede (V. 11–13) steht dabei im Kontext der Darstellung über den Sündenfall Salomos (V. 1–13). Nach 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 wäre ein Rückverweis auf diese Stellen oder auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zu erwarten. Das

Ausbleiben eines Rückverweises beurteilt M. Avioz folgendermaßen: »An examination of Solomon's sins and punishments (1 Kgs 11.1–13) suggests that the author of the book of Kings abstained from forming explicit links between this chapter and Nathan's Oracle.«<sup>1073</sup>

G. Knoppers sieht 2 Sam 7,14 zumindest als theologische Grundlage für 1 Kön 11,1–13:

»In the deuteronomic view of history, the secession is, however, unlike all previous crises. Because of YHWH's eternal oath to David, a wholesale repudiation of David's dynasty can no longer occur. The divine promise of dynasty to David is indefeasible. Hence, no sooner has the deity removed the kingdom from Solomon than he qualifies the blanket judgement (1 Kgs 11:12–13). Solomon's penalty will not duplicate Saul's penalty, even though Solomon's sins are easily worse than Saul's. Solomon's punishment is tempered, because of YHWH's oath to David.«<sup>1074</sup>

G. Knoppers schließt seine Ausführungen mit einem Zitat von 2 Sam 7,14–15a. Dieser konzeptionelle Zusammenhang lässt sich jedoch nicht am Textbestand von 1 Kön 11,1–13 festmachen. Allerdings gibt sich die Einleitung des Gotteswortes (V. 10) als Rückverweis auf 1 Kön 9,4 zu erkennen, womit der Zusammenhang der bedingten Unaufhörlichkeitsformel zumindest angespielt wird. Dies wird im Folgenden in der Analyse von V. 1–13 aufgezeigt und ausgedeutet werden. Die Analyse folgt zwei Fragen: (1.) Warum wird Salomo verurteilt? (siehe Abschnitt 4.6.2.1.) (2.) Wie wird Salomo verurteilt? (siehe Abschnitt 4.6.2.2.)

#### 4.6.2.1. Warum wird Salomo verurteilt?

Der Text von 1 Kön 11 berichtet zu Beginn über Salomos zahlreiche Ehefrauen (V. 1). Diese Notiz liest sich zunächst wie eine Fortführung der Schilderung über Salomos Reichtum (1 Kön 10,14–29). Die Nennung der Pharaonentochter und der hethitischen und aramäischen Frauen schließt sich harmonisch an die in 1 Kön 10,29 genannten Handelsbeziehungen mit Ägypten und den hethitischen und aramäischen Königen an.<sup>1075</sup> Ohne Wertung werden die verschiedenen Nationalitäten der Frauen, die Salomo liebt, aufgezählt. Bereits das Verb אהב »lieben« ist innerhalb der Salomo-Erzählung auffällig: 1 Kön 3,3 nennt die Liebe Salomos zu Gott, deren Reziprozität die Königin von Saba zum Ausdruck bringt (1 Kön 10,9).<sup>1076</sup> Intertextuell wird in 1 Kön 11,1 somit ein Kontrast zu 1 Kön 3,3 hergestellt.<sup>1077</sup> Da das Verb אהב jedoch als Ausdruck der Liebe zwischen Mann

1073 M. AVIOZ, Nathan's Oracle, 100.

1074 G. KNOPPERS, Two nations under God, 155.

1075 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 342.

1076 Das einzige weitere Vorkommen der Wurzel אהב in 1 Kön 1–10 liegt in der Notiz vor, dass Hiram ein Liebender (אהב), also ein treuer Bündnispartner Davids war (1 Kön 5,15).

1077 Vgl. G. HENS-PIAZZA, 1–2 Kings, 108.

und Frau typisch ist, stellt die Verwendung hier keine Überraschung dar. Allerdings ist das Objekt der Liebe ambig: »Er liebte viele fremdländische Frauen« (נשים נכריות רבות). Besonders prominent ist die Auseinandersetzung mit dem Problem der ausländischen Frauen in Esra 10. Die Problematik wird auch in Neh 13,26f. mit bewusstem Rückverweis auf 1 Kön 11,1 thematisiert. Die Bezeichnung »fremde Frau« (אשה נכרית – im Sg.) findet sich jedoch nicht in den Gesetzeskorpora.<sup>1078</sup> Syntaktisch wird in V. 1 unterschieden zwischen den ausländischen Frauen und der Tochter des Pharaos. Gemeinhin wird die Aussage über die Pharaonentochter als Glosse betrachtet.<sup>1079</sup> Allerdings ist D. Barthélemy Recht zu geben, der die Verwendung von ואת analog zu 1 Kön 11,25 mit »en supplément de« übersetzt.<sup>1080</sup> In jedem Fall fällt es auf, dass die Heirat mit der Pharaonentochter explizit im Weiteren nicht thematisiert wird.<sup>1081</sup> Nach der Erwähnung der Pharaonentochter werden die Nationen erwähnt, aus denen sich Salomo Frauen nahm und deren Götter werden in den folgenden Versen als Objekt der Sünde Salomos angeführt. In V. 5 werden Astarte und Milkom genannt und in V. 7 zusätzlich noch Kemosch. Somit werden die Götter von Sidon, Moab und Ammon angeführt. Der Umstand, dass Salomo viele ausländische Frauen liebte, wird in V. 2 als Gesetzesübertretung gedeutet. Zu Anfang von V. 2 wird die Aufzählung der verschiedenen Völker zusammengeführt in der Feststellung, dass die Frauen von Völkern abstammten, über die ein Gotteswort an Israel ergangen ist. G. Knoppers hat darauf hingewiesen, dass theologisch zwar auf die Mischehenverbote aus Ex 34,11–16 und Dtn 7,1–4 Bezug genommen wird, aber mit לא תבאו בהם והם לא יבאו בכמם eine Formulierung aus der Abschiedsrede Josuas aufgenommen wird. Dort wird in Jos 23,12 explizit vor sexuellem<sup>1082</sup> Kontakt mit den Völkern gewarnt (ובאתם בהם והם בכמם).<sup>1083</sup> Über diesen möglichen Referenztext hinaus hat das Gotteswort in 1 Kön 11,2 keine Parallelen. Das Verbot selbst wird durch אמאן mit einer Warnung begründet, dass solche Verbindungen zu einer Abkehr von Gott führen. Dies wird mit אה לבב + אה נטה ausgedrückt, wie es sonst – außer in 2 Sam 19,15 – nur noch in Jos 24,23 belegt ist. Dort wird damit jedoch die

1078 Nur in Spr 6,24; 7,5 wird von der fremden Frau aus dem Ausland gewarnt (אשה זרה מנכר). Dtn 17,15 warnt den König vor einer Vielzahl von Frauen unabhängig ihrer ethnischen Herkunft.

1079 Vgl. M. NOTH, Könige, 247.

1080 D. BARTHÉLEMY, Critique textuelle de l'Ancien Testament, 362; O. Saydon schlägt vor, ואת als Einleitung zu einer Reihe koordinierter Akkusative zu lesen (vgl. O. SAYDON, Meanings and Uses of the Particle את, 207).

1081 »Note that, in contrast to all of the other women, it is nowhere stated that Solomon built an Egyptian shrine for Pharaoh's daughter in Jerusalem.« (M. COGAN, I Kings, 326).

1082 Vgl. R. BOLING, Joshua, 525.

1083 Vgl. G. KNOPPERS, Solomon's Fall and Deuteronomy, 399. In Jos 23,12 wird auch vor der Schwägerung mit den Völkern gewarnt, aber falls 1 Kön 11,2 auf Jos 23 Bezug nimmt, wird dies auffälliger Weise nicht zitiert.



entgegengesetzte Bewegung ausgedrückt, da die Abkehr von den anderen Göttern und die Hinkehr zu Gott gefordert wird. Inhaltlich steht 1 Kön 11,2 der Bestimmung aus Dtn 7,4 näher, die vor einer Verschwägerung eines Sohnes mit einer fremdstämmigen Frau und dem damit verbundenen Dienst für andere Götter warnt. Es zeigt sich also, dass 1 Kön 11,2 konzeptionell mit Dtn 7,3–4 und Jos 23,12–13 zusammenhängt, aber von diesen Stellen nicht abhängig ist.<sup>1084</sup> Der Hauptunterschied zwischen Dtn 7; Jos 23 und 1 Kön 11,2 liegt darin, dass die Verbote in Dtn 7 und Jos 23 nur die kanaanäischen Völker betreffen. In Dtn 7,2 werden die Hetiter, Girgaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter aufgelistet. Damit sind nur die Hetiter sowohl in Dtn 7,2 als auch in 1 Kön 11,1 genannt. Allerdings sind es in der folgenden Erzählung vor allem die Götter der Ammoniter, Sidoniter und Moabiter, denen Salomo folgt. G. Knoppers weist zwar zu Recht darauf hin, dass in Jos 23 keine Liste von Völkern vorliegt, sondern Josua das Volk vor den restlichen Völkern warnt, allerdings bezieht sich diese Aussage in Jos 23 auf die im Land Kanaan beheimateten Völker zurück.<sup>1085</sup>

Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass alle in V. 1 genannten Völker auch in den übrigen Salomo-Erzählungen eine Rolle spielen: Die Mutter Rehabeams ist eine Ammoniterin (1 Kön 14,21), aus Edom lässt Gott Hadad, den ersten Widersacher Salomos, erstehen (1 Kön 11,14), Hiram, Salomos Baumateriallieferant und Bundespartner, regiert als König über die Sidoniter (1 Kön 5,15.20) und auch mit den Königen der Hetiter unterhielt Salomo Handelsbeziehungen (1 Kön 10,29). Nur die Moabiterinnen scheinen nicht in der Geschichte Salomos verankert zu sein. Möglicherweise bezieht sich deren Nennung auf Dtn 23,4, wo die Ausschließung von Moabitern und Ammonitern aus der Gemeinschaft Israels angeordnet wird. Dies könnte auch die unmittelbare Abfolge der beiden Frauengruppen in 1 Kön 11,1 erklären. Die Verbindungslinien des Katalogs in den literarischen Kontext legt es nahe, dass die Liste zum Teil bewusst aus den Erwähnungen über Salomos internationale Beziehungen entstanden ist.<sup>1086</sup>

1084 G. Knoppers hingegen vermutet, dass 1 Kön 11,2 eine Verarbeitung von Dtn 7 und Jos 23 darstellt: »The exegetical blend of Deut 7:4 and Josh 23: 11–13 modifies both *traditum* and *tradio*, creating a *tertium quid*.« (G. KNOPPERS, *Solomon's Fall and Deuteronomy*, 401). Allerdings finden sich außer ideologischen Gemeinsamkeiten keine Verbindungen.

1085 »Josua's speech is ambiguous. He warns Israel about ›the remainder of these nations‹ (ביתר (הגויים האלה left to be dispossed, but never identifies them (Josh 23:4,7.12.13)« (G. KNOPPERS, *Solomon's Fall and Deuteronomy*, 400). Doch der Bezug durch האלה macht deutlich, dass mit den Völkern das in V. 4 dargestellte Territorium gemeint ist (vom Jordan bis ans Mittelmeer), und somit die Völker in Kanaan gemeint sind (vgl. Dtn 7,4).

1086 Dass es im zitierten Verbot in 1 Kön 11,2 nicht um das Gebot aus Dtn 7,3–4 geht, wird meiner Ansicht auch daran ersichtlich, dass die unterworfenen Völker in 1 Kön 9,20 aufgezählt werden und bewusst keine Parallelität zwischen den Listen in 1 Kön 9,20 und 1 Kön 11,2 hergestellt wird.

Das göttliche Gebot aus V. 2 betrifft nicht primär die Nationalität der Frauen, sondern die Gefahr, die von einer fremdländischen Frau ausgeht. So liegt die Schuld für ein mögliches Vergehen nicht bei den Frauen, sondern beim Israeliten, in vorliegendem Fall Salomo.<sup>1087</sup> V. 2b gehört schon nicht mehr zum Wortlaut des Gebotes, sondern konstatiert Salomos Zuneigung zu einer nicht expliziten Gruppe (בהם). Umstritten ist nun, worauf sich בהם bezieht. Der Bezug durch ePP dritte Person Plural maskulin auf die Frauen ist grammatikalisch möglich.<sup>1088</sup> Allerdings zeigt V. 8 eine klare Unterscheidung zwischen maskulinen und femininen Formen. Daher liegt es nahe, dass בהם von אלוהיהם abhängig ist.<sup>1089</sup> Salomo macht sich schuldig, indem er anderen Göttern anhängt.

V. 1–2 erzählen in prägnanter Form, was V. 3–8 genauer entfalten: Salomo liebte ausländische Frauen. Davor hatte Gott die Israeliten eindringlich gewarnt, da eine solche Verbindungen zum Nachfolgen anderer Götter führen kann. Dieser Fall ist bei Salomo eingetreten. V. 3 verweist auf die Vielzahl der Frauen, die Salomo verführen. V. 4 zeigt auf, dass sich Salomo zu anderen Göttern verführen lässt, worauf in V. 5–8 die Abkehr von Gott und die Hinkehr zu den anderen Göttern folgt.

Die Aussage in V. 3 setzt wieder bei V. 1 ein und erläutert die »Vielzahl« an Frauen (רבות) mit der Angabe »700 Frauen und 300 Konkubinen«. Der Logik des Textes entsprechend handelt es sich dabei nur um ausländische Frauen. In V. 3b wird nun wieder wie in V. 2 die Formulierung + את לב (ב) verwendet.<sup>1090</sup> Nach V. 3b haben die Frauen Salomos Herz, somit seinen Verstand, verführt (vgl. נטה in Jes 44,20; Ijob 36,18; Spr 7,21; vgl. auch סור in Dtn 17,17). Der Logik des Gebotes

1087 Gegen einen direkten Zusammenhang von Dtn 7; Jos 23 und 1 Kön 11,2 spricht zudem, dass die ersten beiden Texte bei Gebotsübertretung die Vernichtung bzw. Vertilgung androhen (vgl. auch 1 Kön 9,6–9). 1 Kön 11,2 nennt keine Folge und die in V. 11–13 genannten Konsequenzen stellen keine Vernichtung dar.

1088 Vgl. M. NOTH, Könige, 241; M. COGAN, I Kings, 326.

1089 Vgl. C. DUNCKER, Der andere Salomo, 321; M. Mulder hingegen bemerkt, dass דבק hier mit לאהבה verbunden ist und damit auf die Liebe Salomos zu seinen Frauen verwiesen wird (vgl. M.J. MULDER, I Kings, 551). Allerdings zeigt das Gottesgebot selbst, dass die Gefahr durch die Frauen in der Verführung zum Dienen anderer Götter gegeben ist. Die Frauen sind somit nur der Auslöser der eigentlichen Sünde; zugleich ist דבק als Begriff der Gottestreue breit belegt (vgl. Dtn 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; Jos 22,5; 23,8).

1090 Das eine maskuline Verbform im Plural einem femininen Substantiv im Plural vorausgeht, ist nicht unüblich (vgl. C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text, 156). P. Särkiö vermutet, dass zwischen V. 3 und V. 4 ein literarkritischer Bruch vorliegt: »Über die (ausländischen) Frauen Salomos wird in V. 3b gesagt, daß sie das Herz Salomos (von Jahwe) abwandten (נטה Hifil). Der folgende Vers 4 definiert und wiederholt diese Angabe in V. 3b, weshalb V. 3b und V. 4 wahrscheinlich nicht von dem selben Redaktor stammen.« (P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 214). Auffällig ist auch, dass V. 3b in LXX fehlt. Allerdings liegt in V. 3b und V. 4 keine inhaltliche Doppelung vor. Bereits I. Benzinger vermutet das V. 3b und V. 4 von derselben Hand stammen (vgl. I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 77).

aus V. 2 entsprechend entfalten V. 3b–4 die Sünde Salomos: Die Vielzahl der Frauen hat Salomo verführt (wörtlich: sein Herz [zu ihnen] geneigt). Daraus folgt Salomos Neigung zu anderen Göttern.

V. 4 datiert Salomos Abfall von Gott und sein Nachfolgen anderer Götter in das hohe Alter. Der Ausdruck עַת זָקֵנָה bezeichnet die Phase des körperlichen Abbaus im Alter (vgl. Ps 71,9; vgl. auch 1 Kön 1,1). Fast könnte man versucht sein, darin eine Entschuldigung für Salomos Sünde zu lesen.<sup>1091</sup> Allerdings unterscheidet die Notiz in V. 4 nicht zwischen der Zeit eines »guten« Salomos und der Phase des »sündigen« Salomos. Die Beziehung zu den ausländischen Frauen wird nicht datiert.<sup>1092</sup> Die Sünde Salomos ist somit zweigeteilt zu betrachten: Während seiner Königszeit hat er ausländische Frauen geheiratet, was bereits gegen das Gebot Gottes verstößt. Doch erst im hohen Alter kommt es dadurch zum Dienst an den Göttern der ausländischen Frauen. Der kultische Sündenfall ergibt sich im Alter aus dem zeitlich nicht verorteten Übertreten des Gebotes Gottes.<sup>1093</sup> Sicherlich ist es der Sinn der Notiz in V. 4 deutlich zu machen, dass Salomos Abkehr von Gott (1.) in der Zeit nach dem Tempelbau erfolgte<sup>1094</sup> und (2.) Salomo analog zu David am Ende seines Lebens, durch Eigenverschulden das Königtum in eine Krise bringt. David hat im Alter und angesichts des nahenden Todes ein Machtvakuum entstehen lassen und somit die Thronnachfolge erschwert (1 Kön 1). Salomo hat durch die Heirat von ausländischen Frauen und der damit verbundenen Gesetzesübertretung dafür gesorgt, dass er im Alter anderen Göttern nachlief. Der Unterschied ist klar: Während David im Alter dennoch die Krise selbst löst, verfolgt Salomo den Weg, der die Krise auslöst, weiter, indem er den ausländischen Gottheiten Kultstätten baut und versucht, Jerobeam gegen das Gotteswort zu töten (V. 40).

V. 4b fällt das erste Urteil über Salomo. Während Salomo in V. 3–4a noch Objekt der Aussagen ist, wird nun eine Zustandsaussage über Salomo gemacht, auf die hin das zu verurteilende Handeln Salomos expliziert wird (vgl. V. 2b). Während in der Aussage in V. 3b durch das fehlende Objekt das Abneigen Salomos ohne Richtungsangabe gemacht wird, geschieht dies in V. 4 doppelt: Nach V. 4a neigte sich das Herz Salomo zu anderen Göttern (אֲחֵרִי). Daraus folgert V. 4b konsequent, dass Salomos Herz nicht vollständig (שֵׁלֶם) mit/bei (עִם) Gott war. Zwei Aspekte sind in V. 4b bemerkenswert: (1.) Salomo entspricht nicht

1091 Vgl. I. BENZINGER, Die Bücher der Könige, 77; P. SÄRKIÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 214.

1092 Vgl. J. GRAY, I & II Kings, 271.

1093 Daher ist M. Noth nur bedingt zuzustimmen, wenn er schreibt: »... vor allem aber spielt die geschichtstheologische Konzeption von Dtr eine Rolle, nach der die Regierung Salomos in eine gute Anfangszeit und eine schlimme Endzeit zerfiel.« (M. NOTH, Könige, 248). Salomos endgültiger Sündenfall, seine Abkehr von Gott, wird erst im hohen Alter angesetzt.

1094 Vgl. H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur, 193.

seiner eigenen Forderung an das Volk (1 Kön 8,61), dass es mit ungeteiltem Herz bei Gott verleiben soll (vgl. 1 Kön 15,3.14; 2 Kön 20,3); (2.) In V. 4b liegt ein Wortspiel vor, da Salomo (שלמה) und das hebräische Wort für »ungeteilt« (שלם) von derselben Wurzel stammen.<sup>1095</sup> Meiner Ansicht nach bezieht sich dieses Wortspiel auf 1 Kön 3,12 zurück, wo Gott Salomo ein weises und verständiges Herz gegeben hat. Dem abweichenden Herzen Salomos, wird David als Idealbild entgegengesetzt: David ist keinen anderen Göttern gefolgt und selbst wenn er gesündigt hatte, zeigte er Reue (vgl. 2 Sam 12; 24,10). Entsprechend der Zustandsbeschreibung Salomos folgt daraus in V. 5 sein sündiges Verhalten, das in der Nachfolge andere Gottheiten besteht.<sup>1096</sup> Davor warnt vor allem Dtn (+ הלך אהרי; vgl. Dtn 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 28,14).<sup>1097</sup>

V. 7 knüpft mit dem einleitenden אָ an die Zeitaussage in V. 4 an, um den im folgenden erzählten Bau der Kulthöhen für die anderen Götter vom Tempelbau zu separieren.<sup>1098</sup> Nach dem Tempelbau, der die Geschichte von 2 Sam 7–1 Kön 8 umklammert (bzw. auf der Ebene des kanonischen Textes von Dtn 12–1 Kön 8), legt sich mit dem Bau der Kulthöhen ein Rahmen um die Darstellung der jüdischen Könige von Salomo bis Joschija (vgl. 2 Kön 23,12): Salomo errichtet die Kulthöhen, was u. a. zur Teilung des Reiches führt (vgl. V. 9–13). Joschija zerstört nach dem Untergang des Nordreiches die Kulthöhen. Nachweislich stehen beide Texte in enger Verbindung zueinander: Nur in 1 Kön 11,5.7.33 und 2 Kön 23,10.13 werden in den Königebüchern Astarte, Milkom/Molech<sup>1099</sup> und Kemosch ge-

1095 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 135.

1096 H. Spieckermann hingegen sieht in אהרי + נטה (V. 4) und הלך + אהרי (V. 5) »ähnliche Wendungen« (H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur, 193).

1097 Es ist auffällig, dass in 1 Kön 11,33 und 2 Kön 23,12 eine Trias von Göttern auftaucht (Astarte, Kemosch, Milkom), während V. 5 und V. 7 jeweils nur zwei Gottheiten nennen und sich die Namen unterscheiden: V. 5 nennt Astarte und Milkom, während V. 7 Kemosch und Molech anführt.

1098 Literarkritisch auffällig ist der Befund, dass V. 4b und V. 6b jeweils mit כָּדָה אָבִיו enden (vgl. V. 33) und dass der Vorwurf gegen Salomo zwar jeweils unterschiedlich formuliert ist, aber in der Bedeutung übereinstimmt (לא היה לבבו שלם עם יהוה – לא מלא אהרי יהוה). Allerdings weist L. Perlitt zu Recht darauf hin, dass die Wendung מלא אהרי ungewöhnlich und schwer zu übersetzen ist; er versteht sie in Dtn 1,36 im Sinne von הלך אהרי (vgl. L. PERLITT, Deuteronomium, 85). Diese Bedeutung legt sich auch aufgrund LXX für 1 Kön 11,6 nahe (vgl. Num 14,24; 32,11.12; Jos 14,8.9.14 – vgl. auch Sir 46,6.10). Auch wenn die genaue Bedeutung wahrscheinlich nicht mehr zu eruieren ist, liegt ein klarer Unterschied zwischen den Aussagen in V. 4b und V. 6b zumindest darin, dass V. 4b eine Einstellung und מלא als Pielerbform eine Handlung ausdrückt, wie sie in V. 5 vorliegt. Falls mit V. 4b und V. 6b zwei verschiedenen Ebenen von Aussagen intendiert werden, ist zwar der doppelte Vergleich zu David stilistisch auffallend, aber nicht literarkritisch relevant. Für dieses Argument spricht zusätzlich, dass in V. 6a mit der typischen Königsbeurteilungsformel (vgl. 1 Kön 14,22; 15,26.34; 16,19 u. ö.) das Tun Salomo thematisiert wird und im Kontrast zu 1 Kön 3,10 Salomo nun eine negative Beurteilung erfährt.

1099 Der Gott der Ammoniter wird in V. 5 מלכּם und in V. 7 מלךָ genannt. Dieser Befund ließe sich einfach dadurch erklären, dass die Verse verschiedenen Schichten angehören (vgl.

nannt. Nur 1 Kön 11,5.7 und 2 Kön 23,13.24 verwenden den Begriff »Scheusal« (שֶׁשׂוּאֵל) und nur in 1 Kön 11,7 und 2 Kön 23,13 werden die Kulthöhen auf dem Berg gegenüber von Jerusalem verortet.<sup>1100</sup>

V. 8 schließt an V. 7 mit dem Verweis an, dass Salomo für alle seine ausländischen Frauen Kulthöhen errichtete, so dass sie dort ihren Gottesdienst, Schlacht- und Brandopfer, vollziehen konnten. Die Syntax in V. 7–8 ist sehr kompliziert. Aus V. 7a erfährt der Leser, dass Salomo Kemosch eine Kulthöhe baute und sich diese Opferstätte auf dem Berg gegenüber Jerusalem befand. Die Wendung »und für Molech, das Scheusal der Ammoniter« (V. 7b) scheint nachzuklappen. In LXX fehlt die Ortsbeschreibung, möglicherweise um Jerusalem nicht mit den Kulthöhen in Verbindung zu bringen.<sup>1101</sup> Mit M. Mulder ist zu vermuten, dass sich die Ortsbeschreibung nur auf die Kulthöhe für Kemosch bezieht.<sup>1102</sup> Über die Kulthöhe für Molech wird nur gesagt, dass sie von Salomo gebaut wurde, ohne zu sagen, wo sie gebaut wurde. Wenn V. 7 so gelesen wird, erklärt sich auch der Anschluss von V. 8 besser: Der dort verwendete Anschluss וְכִן bezieht sich auf das Bauen von Kulthöhen allgemein. V. 7 berichtet über den Bau von Kulthöhen, ohne auf Salomos ausländischen Frauen Bezug zu nehmen. Dadurch bleibt offen, zu welchem Ziel er die Kulthöhen baute. Somit lässt sich V. 7 so verstehen, dass Salomo die Kulthöhen für Kemosch und Molech aus eigenem Willen baute (vgl. V. 5; vgl. auch 2 Kön 21,3.). Dies wird dann in V. 8 expliziert durch die Aussage, dass Salomo allgemein viele Kulthöhen baute und dies für die Kultausübung seiner Frauen tat. In V. 8b finden sich grammatikalisch zwei feminine Pluralformen von Partizipien, die als attributive Akkusative zu lesen sind.<sup>1103</sup> Damit wird Salomo deutlich als Förderer der fremden Kulte in Szene gesetzt.

Mit V. 8 endet die Darstellung der Sünde Salomos, indem wieder auf die in V. 1 genannten ausländischen Frauen Bezug genommen wird. Zudem wird auf V. 2 verwiesen, da die ausländischen Frauen und ihr Gottesdienst als Auslöser benannt werden. Im Zentrum des Abschnittes steht Salomos Götzendienst (V. 5).

---

P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 215). Wie allerdings Am 1,15; Jer 49,3 belegen, handelt es sich um einen sprechenden Namen. Der Gott der Ammoniter wird König genannt (vgl. J. GRAY, *I & II Kings*, 276). Die Mimitation ist daher nur als unrelevante Abweichung zu beurteilen (König – ihr König?). Eine solche Abweichung in der Schreibweise von Namen innerhalb desselben Textabschnittes liegt z. B. auch in 1 Kön 1 vor, wo Adonija sowohl אֲדֹנִיָּה als auch אֲדֹנִיָּהוּ genannt werden kann.

1100 B. Halpern vermutet, dass 1 Kön 11,7 von 2 Kön 23,13 abhängig ist (vgl. B. HALPERN, *The first Historians*, 154). Da aber 1 Kön 23,13 sowohl Kemosch, Molech als auch Astarte nennt, während 1 Kön 11,7 nur die ersten beiden Götter anführt, scheint 1 Kön 23,13 die verschiedenen, in 1 Kön 11,5.7 genannten Gottheiten zusammengetragen zu haben (vgl. 1 Kön 11,33).

1101 Vgl. J.W. WEVERS, *Exegetical Principles*, 314.

1102 Vgl. M.J. MULDER, *1 Kings*, 556.

1103 Vgl. G. VANONI, *Literarkritik und Grammatik*, 91 f.; vgl. auch LXX.

Mit V. 9 beginnt die Reaktion Gottes und Aburteilung Salomos, die seit der Feststellung von V. 2 erwartet wird. Die Verwendung von אָנָּה im Hitpael findet sich nur in Dtn 1,37; 4,21; 9,8.21; 1 Kön 11,9; 2 Kön 17,18. In Dtn 9,8.21 zeigt sich, dass das Verb einen Zorn ausdrückt, der zur Vernichtung führen kann (לְהַשְׁמִיד). In 2 Kön 17,18 führt dieser göttliche Zorn gar zum Untergang des Nordreiches. Der Grund des Zorns Gottes in 1 Kön 11 liegt darin begründet, dass Salomo sein Herz von Gott weggeneigt hat (vgl. V. 3b.4a), wovon das Gotteswort gewarnt hat (V. 2). V. 9 knüpft somit an V. 4a und die weitere Entfaltung (V. 4b–8) an. Darüber hinaus knüpft V. 9b daran an, dass Gott Salomo zweimal erschienen war (vgl. 1 Kön 3,4–15; 9,1–9). So macht der Erzähler den göttlichen Zorn noch einsichtiger und verständlicher. Die Erscheinungen selbst werden in V. 10 näher beschrieben. Der Anschluss mit וְצוּהָ verweist auf den Inhalt der Gotteserscheinungen.<sup>1104</sup> Inhaltlich wird V. 10 gemeinhin als Rückverweis auf 1 Kön 9,6 gelesen.<sup>1105</sup> In 1 Kön 9,6 wird ganz Israel samt König dazu aufgefordert, keinen anderen Göttern nachzuzufolgen, ihnen nicht zu dienen und sich nicht vor ihnen niederzuwerfen. Allerdings wird das Nachfolgen in 1 Kön 9,6 ohne אַחֲרָי aber in direkter Verbindung zu עֲבֹד konstruiert.<sup>1106</sup> Meiner Ansicht nach liegt es näher einen Bezug von 1 Kön 11,10 auf 1 Kön 9,4 anzunehmen. An dieser Stelle wird Salomo aufgefordert wie David mit einem reinen Herzen (לֵב) vor Gott zu wandeln (הִלֵּךְ) und zu befolgen, was Gott ihm befohlen hat (צוּהָ). Dies wird als Einhalten der Setzungen und Rechtssätze bezeichnet (הִשְׁמַרְתָּ; vgl. 1 Kön 3,14; vgl. auch 1 Kön 8,58). 1 Kön 9,4 beinhaltet das Herzmotiv von 1 Kön 11,2.3.4.9 und den Verweis auf den Lebenswandel vor Gott (הִלֵּךְ). Darüber hinaus befiehlt Gott etwas (צוּהָ), worauf er in 1 Kön 11,10 verweist. Das in 1 Kön 9,4 Befohlene ist das Einhalten (שְׁמַרְתָּ) der Setzungen und Rechtssätze. In 1 Kön 11,10 wird eingeklagt, dass er das Befohlene nicht eingehalten hat (שְׁמַרְתָּ). Meiner Ansicht nach ist das Verbot aus 1 Kön 11,10, nicht anderen Göttern nachzulaufen, eine Auslegung der allgemeinen Forderung in 1 Kön 3,14 und in 1 Kön 9,4, die Gesetze Gottes zu halten.

#### 4.6.2.2. Wie wird Salomo bestraft?

In V. 11–13 ergeht das Urteil Gottes über Salomo. Analog zu 1 Kön 6,11–13 ergeht das Gotteswort direkt und nur durch eine Redeeinleitung angezeigt. Die Rede ist anders als in 1 Kön 3,5 und 1 Kön 9,1 nicht Teil einer Traumoffenbarung (vgl. 1 Kön 9,3). Die Gottesrede selbst setzt mit der Begründungsformulierung יְעַן אֲשֶׁר

1104 Die Wendung עַל הַדָּבָר הַזֶּה ist gemäß König §399f als »betonende Anticipation« zu verstehen.

1105 Vgl. z. B. P. SÄRKÄÖ, Die Weisheit und Macht Salomos, 216; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 346; B. HALPERN, The first Historians, 156; M.J. MULDER, 1 Kings, 559.

1106 Innerhalb 1 Kön 11 verweist das Verbot, keinen anderen Göttern nachzulaufen, zuerst auf das Handeln Davids gemäß V. 5.

ein, die sich innerhalb von 1 Kön 1–11 noch in 1 Kön 3,11; 8,18; 11,33 findet. In 1 Kön 3,11 werden mit ihr die positiven Zusagen an Salomo eingeleitet. In 1 Kön 11,10 leitet sie die Bestrafung Salomos ein. Der erste Begründungsteil ist nur schwer verständlich: In der Formulierung *היתה זאת עמך* ist nicht klar, worauf *זאת* verweist. G. Knoppers bezieht das Wort auf die »syncretistic practices«, die in 1 Kön 11,1–10 berichtet werden.<sup>1107</sup> Vergleichbare Formulierungen finden sich in Ijob 10,13 (*כי זאת עמך*)<sup>1108</sup> und 1 Kön 8,17 (*ויהי עם לבב דוד*); vgl. auch V. 18). In Ijob 10,13 beziehen sich *אלה* und *זאת* auf die Aussagen in V. 14–17. Die Aussage in V. 13b spitzt die Anklage Ijobs zu: Die Aussage *כי זאת עמך* steht für die gefallene Entscheidung Gottes gegen Ijob. In 1 Kön 8,17 drückt die Wendung *ויהי עם לבב דוד* aus, dass David der Tempelbau am Herzen lag. 1 Kön 11,1a ist somit als Vorwurf an Salomo zu lesen, dass die Gesetzesübertretung, die in V. 10 thematisiert wird, und worauf sich *זאת* bezieht, aus seiner eigenen Entscheidung heraus geschehen sind.<sup>1109</sup> Das bewusste Brechen des Bundes und der Satzungen, die Gott ihm befohlen hat, wird als Begründung für die folgende Strafe angeführt. In V. 11a legt sich durch den nochmaligen Verweis auf den göttlichen Befehl (*צוה*), die Gebote und den Bund zu halten, ein Rahmen um V. 10–11a.<sup>1110</sup> Die Strafe selbst wird durch eine *figura etymologica* eingeführt. Dabei handelt es sich auch um einen Vorverweis auf die prophetische Zeichenhandlung in V. 30–31.<sup>1111</sup> Das Königreich wird Salomo entrissen und seinem Diener gegeben werden (vgl. V. 26).

P. Särkiö ist der Ansicht, dass sich in V. 11–13 insgesamt drei Redaktions-schichten finden lassen, wobei jeder Vers eine eigene Schicht darstellt.<sup>1112</sup> Er beobachtet richtig, dass V. 12 und V. 13 jeweils die Aussage des vorherigen Verses einschränken. Durch *אך* eingeleitet wird in V. 12 die Strafe gemäß V. 11 in die Zeit nach Salomos Tod verschoben. Dadurch ist V. 11 so zu deuten ist, dass das

1107 G. KNOPPERS, *Two Nations under God*, 151. D. Duncker weist hingegen darauf hin, dass sich *זאת* auf das folgende feminine Wort *ברית* beziehen könnte (vgl. Dtn 17,19 in Bezug auf Tora). Sie versteht die Konstruktion als Vorwurf an Salomo, dass »er durch das Überführen der Lade mit den Tafeln [in den Tempel – TMS], also dem Symbol des Bundes, [den Bund selbst – TMS] in Vergessenheit geraten ließ.« (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 327). Allerdings steht *ברית* in V. 11 in Kombination mit *חקה*.

1108 Vgl. C.F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text*, 157.

1109 Vgl. M. NOTH, *Könige*, 250.

1110 P. Särkiö ist der Ansicht, dass V. 11aβγ den Zusammenhang zwischen dem begründenden Nebensatz (V. 11aα) und dem Hauptsatz (V. 11b) stört und daher literarkritisch auszuscheiden sei (vgl. P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 217). Allerdings kann dieser Ansatz mit Blick auf die Parallele in 1 Kön 8,18 (*יען אשר היה עם לבבך*) nicht überzeugen. Auffallend ist jedoch die Zusammenstellung von *ברית* und *חקה*, die in MT so nur in 1 Kön 11,11 belegt ist. Wie V. 2 verdeutlicht, ist mit dem *ברית* der Bund zwischen Israel und Gott gemeint, an dessen Gebote auch der König gebunden ist (vgl. 1 Kön 8,23).

1111 Vgl. P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 217.

1112 Vgl. P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos*, 217.

Königtum Salomos ihm als Erbe aus der Hand genommen wird. Er kann es also seinem Sohn nicht vererben. Diese Geschehensabfolge sollte angesichts von 1 Sam 15,28 nicht verwundern:

»Auch Saul war trotz 1 S 15 28 bis zum Ende seines Lebens König geblieben, hatte allerdings in seiner Eigenschaft als König ein gewaltsames Ende gefunden und mit dem Königtum zugleich das Leben verloren, während Salomo noch im Besitze seiner Königsherrschaft eines natürlichen Todes sterben wird.«<sup>1113</sup>

In 1 Sam 15,28 liegt wie in 1 Kön 11,11 die Wendung קרע מעל vor und die Handlung wird in 1 Sam 15,28 noch spezifiziert durch den Zusatz, dass dies »heute« geschehen ist. Dieser Vergleich verdeutlicht, dass 1 Kön 11,11 nicht notwendigerweise eine Aussage über die Lebzeiten Salomos macht. Dies bestätigt auch V. 12, wo darauf verwiesen wird, dass Salomo zu Lebzeiten das Königreich »um David willen« nicht genommen wird. Intertextuell stimmt dies mit der Verheißung an David überein, dass die Gnade Gottes von Salomo, dem Sohn Davids, nicht so weichen wird, wie sie von Saul gewichen ist (2 Sam 7,15).<sup>1114</sup> 1 Kön 11,11–12 stehen mit dem Verweis auf David und im Anbetracht von 1 Sam 15,28, sowie dem Umstand, dass Salomo bis zu seinem Tod de facto im Besitz des Königtums bleibt, in Übereinstimmung mit den Aussagen in 2 Sam 7,13b–15. Daher ist es auch nicht mehr verwunderlich, dass in V. 13 eine weitere Einschränkung mit רק eingeleitet folgt. Die Zusage in 2 Sam 7,13b, dass der Thron des Königtums Salomos auf Dauer errichtet sein wird, bleibt in verminderter Form gemäß 1 Kön 11,13 in Übereinstimmung mit 2 Sam 7,14–15 bestehen.<sup>1115</sup> Nicht das ganze

1113 M. NOTH, Könige, 250.

1114 M. Pietsch hingegen ist der Ansicht, dass die Begründung, »um Davids willen« (1 Kön 11,12) als ein indirekter Verweis auf 2 Sam 7,13b zu lesen ist: »Die Einschränkung der Gerichtsaussage in V12 bezieht sich auf die Herrschaftsverheißung für Salomo in II Sam 7,13b und versteht die dortige Zeitangabe עד עולם im Sinne von »lebenslanglich.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 40). Wie 2 Sam 1,22 und 20,23 zeigen, kann עד עולם tatsächlich die Bedeutung »lebenslanglich« haben. Allerdings wäre dann zu fragen, ob der Autor von 2 Sam 7,16, wo עד עולם ebenso belegt ist, auch nur auf die Lebenszeit Davids bezogen hat, was sicherlich nicht der Fall ist.

1115 M. Pietsch ist der Ansicht, dass die doppelte Begründung in V. 13 einen Rückverweis auf 2 Sam 7,16 darstellt (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 40). Er hat richtig gesehen, dass der Herrschaftsanspruch in V. 13, der den Davididen damit an der מלכה zuteil wird, zumindest zum Teil 2 Sam 7,16a aufrechterhält. Allerdings ist durch die Aussage »um Jerusalem willen« eben kein Verweis auf 2 Sam 7 gegeben – in diesem Text gibt es keine territorialen Spezifizierungen – sondern der gebaute Tempel bzw. Jerusalem als Stadt, in der der Tempel ist und somit der Name Gottes niedergelegt ist, wird in seiner Dignität hervorgehoben und als Anknüpfungspunkt der Hoffnung (vgl. das Tempelweihgebet) etabliert. Die Stabilität des davidischen Hauses wird damit nicht nur in David, sondern auch in der Erwählung Jerusalems verankert. Dies entspricht dem verheißenen und erzählten Umstand, dass der Tempel von Salomo als Davididen in Jerusalem gebaut wurde. Diese doppelte Begründung findet sich auch in V. 32, der jedoch vermutlich sekundär ist – allerdings deutet V. 36, der in Parallele zu V. 13 steht, diese doppelte Be-



Königreich wird dem Sohn Salomos entrissen. Die davidische Linie behält zumindest durch einen Stamm Anteil an dem Königreich.<sup>1116</sup> Durch die Aussage in V. 13 setzt sich die davidische Linie als Herrscherdynastie zumindest begrenzt fort (vgl. V. 36.39).<sup>1117</sup>

Zum Verhältnis von 1 Kön 11,11–13 zu 2 Sam 7,11b–16 muss festgestellt werden, dass sich kein Rückverweis erkennen lässt. Vielmehr scheint 1 Kön 11,11–13 eine geschichtliche Interpretation der Reichsteilung vor dem Hintergrund von 2 Sam 7,13–16 zu sein. In 1 Kön 11,11–13 laufen die theologischen Linien von 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5 zusammen und werden interpretiert. Im Endeffekt ist in 1 Kön 11 für das Haus Davids gemäß 2 Sam 7,16 nur die Zusage der Beständigkeit des Hauses Davids verwirklicht (V. 38). Allein Jerusalem als Ort des Tempels (V. 36 vgl. 2 Sam 7,13a) verbleibt in ihrem Machtbereich.<sup>1118</sup> Das Königtum und der Thron über ganz Israel wandeln sich zu

---

gründung bereits an bzw. in der Leserichtung entschlüsselt V. 36 die doppelte Begründung in V. 13, die wahrscheinlich vom Verfasser von V. 32 aus V. 13 kopiert wurde.

- 1116 T. Fretheim sieht in 2 Sam 7,14–15 die Grundlage für V. 13: »The promises of God to David in 2 Samuel 7:14–15 are basic to both of the reasons given; the promising regarding Jerusalem is added to the second reason.« (T. FRETHEIM, *First and Second Kings*, 64).
- 1117 C. Duncker hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich in 1 Kön 11,11–13 nicht die Androhung aus 1 Kön 3,14 verwirklicht: »Als Strafe wird Jhwh Salomo nun das Königreich entreißen. Diese Strafe deckt sich nicht mit der in 1Kön 3,14 angedrohten Strafe eines kurzen Lebens, aber orientiert sich an 1 Kön 9,5, dem Fehlen eines Davididen auf dem Thron.« (C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 327). 1 Kön 3,14 ist insofern nicht mehr relevant, da nach 1 Kön 11,4 Salomo – aufgrund der bisherigen Gesetzestreue – bereits ein hohes Alter erreicht hat. Der Verweis von C. Duncker auf 1 Kön 9,5 und somit auf die Unaufhörlichkeitsformel (vgl. 1 Kön 2,4; 8,25) besteht auf Textebene nicht: Der Thron (כסא) wird in 1 Kön 11 nicht thematisiert. Nach 1 Kön 9,5 wird in den Königebüchern kein Bezug mehr auf den Thron Davids oder den Thron Gesamt-Israels genommen. Nur in 1 Kön 10,9 und 2 Kön 10,30 wird der Thron Israels (כסא ישראל) als Thron des Nordreiches erwähnt. Ohne Zweifel hängen der Thron als Ausdruck des Machtanspruchs und das Königtum als Machtbereich eng zusammen. Aber es ist bemerkenswert, dass nicht der Thron, sondern nur der Machtbereich an Jerobeam übergeht. Und auch dies ist gemäß V. 39 zeitlich beschränkt. Jerobeam wird in V. 37–38 kein Thron verheißen. Das Königtum wird aus der Hand Salomos genommen und seinem Knecht Jerobeam übergeben. Gleichzeitig bleibt jedoch die Herrschaft der Davididen in Juda bestehen. Diese wird aber nicht als ממלכה bezeichnet. Kurzum: Das Haus Davids besteht fort, allerdings nicht mehr mit dem Machtanspruch über Gesamt-Israel. Die Bestrafung Salomos entspricht dem Verständnis von כרת + מין in der Unaufhörlichkeitsformel als Trennung vom Thron Israels. Bei genauer Betrachtung wird keine der Verheißungen aus 2 Sam 7,16 zurückgenommen. Vielmehr versucht der Autor in V. 11–13 wie auch in V. 31–39 angesichts der Reichsteilung in seiner Darstellung der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) zu entsprechen.
- 1118 Vgl. N. LOHFINK, *Welches Orakel gab den Davididen Dauer?*, 32: »Die Auserwählung Jerusalems war volle und nach Meinung von Dtr 1 wohl auch unverdierbare Wirklichkeit geworden durch den Tempelbau und Tempelweihe unter Salomo, und sie waren durch das Natan-Orakel heraufgeführt worden.« Es ist jedoch auch besonders auffallend, dass der Tempel in 1 Kön 11 keine Rolle spielt, sondern der Fokus vom Tempel auf die Stadt übergeht (vgl. V. 12.32.36). Weder wird der Tempel im Zusammenhang mit den Sünden

Objekten der Hoffnung auf eine Wiedererlangung der vollen Herrschaft.<sup>1119</sup> Nach der Feststellung, dass Salomo den Bund und die Setzung nicht gehalten hat, erwartet der Leser in V. 11 die Darstellung der Konsequenzen, die sich aus der bedingten Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5 ergeben. Statt mit einem Verweis auf den Thron כסא urteilt Gott mit Verweis auf das Königtum (ממלכה), und greift damit auf 1 Kön 2,12b.46b und 2 Sam 7,16a zurück. 1 Kön 11,11–13 gibt keinen direkten Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16. Allerdings deutet die Parallelität von 1 Kön 11,11 mit 1 Sam 15,28 an, dass sich 2 Sam 7,14–15 bewahrheitet. Salomo wird bestraft, jedoch nicht wie Saul. Das Strafmaß ist kein umfassendes, sondern erscheint wie eine pädagogische Maßnahme (vgl. 2 Sam 7,14). Die Macht der Davididen wird erheblich beschnitten, ohne die Verheißung zurückzunehmen. Erstaunlicherweise betonen V. 11–13 eher den Aspekt der Strafe. Erst im Ahija-Orakel an Jerobeam findet die Hoffnungsaspekte für die Davididen ihren Ausdruck in der נִיר-Aussage (V. 36) sowie in V. 39. 1 Kön 11 verdeutlicht, dass die Zukunft der Davididen nicht so sehr von der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) als vielmehr von der Gesetzesobservanz Davids abhängig ist, die als Grundlage für die Dynastieverheißung angesehen wird. (vgl. die Bedeutung der Gesetzesobservanz in V. 37–38; vgl. auch 1 Kön 3,6).

#### 4.6.2.3. Fazit

V. 1–13 beinhalten keinen direkten Rückverweis auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16. Jedoch findet sich in V. 9–10 ein direkter Rückverweis auf 1 Kön 9,4. V. 9–10 legen die allgemeine Forderung der Gesetzesobservanz (vgl. auch 1 Kön 2,4; 8,25 und 6,12) aus, indem sie sie auf das Verbot des Götzendienstes hin spezifizieren. V. 10–11 stellen wie 1 Kön 8,23 den König unter den Bund Israels mit Gott. V. 1–8 zeigen deutlich die Abkehr Salomos von Gott und lassen somit gemäß der bedingten Unaufhörlichkeitsformel eine klare Konsequenz erwarten. In 1 Kön 3,14 wird Salomo ein langes Leben verheißt, wenn er gesetzesgehorsam ist. 1 Kön 11,4 hält demgegenüber fest, dass Salomos Abkehr von Gott erst im hohen Alter geschieht. Zwar wird in V. 2 klargestellt, dass die Gesetzesübertre-

---

Salomos erwähnt, noch Jerobeam dazu aufgefordert, für die zehn Stämme einen neuen Tempel zu bauen.

1119 Für G. Gakuru spiegelt sich in der doppelten Begründung in V. 13 eine vorexilische Perspektive wider: »It is clear that the passages are aimed at portraying Jerusalem as a city that is invincible because Yahweh chose it for his abode as a reward for David's pious acts.« (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 147). Ob Jerusalem uneinnehmbar oder nicht ist, lässt sich allerdings aus dem Text nicht entnehmen. Aber der Bestand Jerusalems wird eng mit dem Fortbestehen des davidischen Hauses verbunden, was für einen vorexilischen Kontext spricht.

tung bereits früher in der Regierungszeit erfolgte, wodurch das Gotteswort in 1 Kön 9,4–5 bereits als explizite Warnung zu lesen ist. Doch von der Abkehr von Gott und dem Nachfolgen anderer Götter wird erst für das hohe Alter Salomos berichtet. Dadurch wird das Bild eines Salomos erzeugt, der in seiner Regierungszeit »größtenteils« gesetzesgehorsam war. Nur die Übertretung des einen Gesetzes hat ihn im Alter zu Fall gebracht.<sup>1120</sup> Die Verheißung aus 1 Kön 3,14 bleibt aufrechterhalten, denn Salomo stirbt entsprechend V. 42–43 in hohem Alter. V. 11–13 erfüllen auf bestimmte Art und Weise 2 Sam 7,14–15, indem Salomo anders als Saul (vgl. 1 Sam 15,28) nicht das gesamte Königtum verliert und er keines gewaltsamen Todes stirbt. Dennoch wird die davidischen Linie vom Königtum über ganz Israel getrennt (vgl. V. 11), wodurch sich 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 negativ erfüllte (כרת). V. 11–13 besagen einerseits, dass das Königtum an den Diener Salomos übergehen wird und nicht an einem ihm nachfolgenden Davididen. Andererseits wird das Königtum in V. 11–13 als zweigeteilte Einheit präsentiert. Ein Stamm wird den Davididen weiterhin als Herrschaftsbereich dienen, wodurch ihnen ein Anteil am Königtum bleibt. Der eine Stamm wird nicht als ממלכה bezeichnet. Er ist jedoch der verbleibende Herrschaftsbereich der Davididen und kann von einem Leser zumindest als beschränkte minimale Verwirklichung der Aussage in 2 Sam 7,16a angesehen werden. Das Haus Davids bleibt eine Herrscherdynastie (vgl. V. 36).

#### *Exkurs: 1 Kön 11,14–25*

Von der Aussage her weisen die Erzählungen in V. 14–25 über Hadad und Rezon eine intertextuelle Verbindung zu 2 Sam 7,14 auf. In 2 Sam 7,14 wird der unhintergehbaren Bundeszusage ein Strafmaß zugeordnet. V. 14b erklärt, dass Gott den Nachfolger Davids, Salomo, nur auf eine menschliche Art und Weise bestrafen wird. Gott verwendet ausdrücklich nicht den שבט אלוה (vgl. Ijob 21,9), sondern den שבט אנשים (vgl. נגעי בני אדם). 1 Kön 11,14–25 und die Erzählung über Jerobeam entfalten ein Geschichtsdenken, dem gemäß Gott seine Strafen durch Menschen vollstreckt. Intertextuell lassen sich Hadad und Rezon als solche Züchtigungsinstrumente vom Leser interpretieren.<sup>1121</sup> Allerdings muss klargestellt werden, dass in V. 14–25 kein expliziter Rückverweis auf 2 Sam 7,14 vorliegt – um aufzuweisen, dass keiner expliziter Bezug zwischen V. 14–25 und der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 besteht, sollen V. 14–25 im Folgenden kurz näher betrachtet werden.

Es ist umstritten, ob V. 14–25 primär zu 1 Kön 11 gehören, oder sekundär eingefügt wurden. Darüber hinaus wird diskutiert, ob V. 14–25 als Folge des göttlichen Urteils zu lesen sind, oder Hadad und Rezon als Widersacher Salomos während seiner gesamten Regierungszeit dargestellt werden. E. Würthwein argumentiert folgendermaßen für den sekundären Charakter von V. 14–25:

1120 1 Kön 11 zeigt damit deutlich auf, dass die Gesetze eine pädagogische Bedeutung haben.

1121 Vgl. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 347.

»11,14–25 haben mit diesem Thema [Ablösung der Herrschaft – TMS] nichts zu tun und sind sprachlich ohne dtr Merkmale. Es handelt sich um jüngere Einschübe. Sachliche Spannungen bestätigen diese Auffassung: der Zeithorizont der Erzählungen ist ein anderer als der der Umgebung. Während die Abgötterei Salomos in 11,4 in seine Alterszeit verlegt wird, kehrt nach 11,21 Hadad nach dem Tode Davids nach Edom zurück, ist also schon in Salomos früher Zeit ›Widersacher‹ für diesen. Und von Rezon wird ausdrücklich gesagt, daß er ›alle Tage Salomos‹ (V. 25) ein Widersacher Israels war. Schließlich weisen beide Erzählungen weder auf 11,1–13 zurück, noch werden sie dort vorbereitet, was zu erwarten wäre, wenn sie in diesem Zusammenhang ursprünglich hingehörten.«<sup>1122</sup>

Das Hauptargument, das von E. Würthwein hier angeführt wird, liegt im Zeithorizont von V. 14–25. Sowohl Hadad als auch Rezon werden zwar als Widersacher gegen Salomo eingeführt (V. 14.23.25), allerdings sind die Darstellungen von Hadad und von Rezon nicht auf Salomo bezogen. Die Texte zeigen, *wie* sie zu Widersachern gegen Salomo werden konnten, ohne die Folgen dieser Gegnerschaft zu spezifizieren. Die Hadad-Erzählung berichtet an ihrem Ende in V. 21–22, dass Hadad, als er vom Tod Davids und Joabs gehört hatte, den Pharao, darum bittet, den Exilsort Ägypten verlassen und in sein Land zurückzukehren zu dürfen. Mit dieser offenen Bitte endet die Darstellung der Lebensgeschichte Hadads. Der Leser erfährt nicht, ob und wann Hadad nach Edom zurückkehrte, noch wann und wie Hadad Widersacher gegen Salomo wurde.<sup>1123</sup> Die Ereignisse rund um Hadad spielen sich zu Lebzeiten Davids ab. Sie können damit nicht mit der Notiz in Zusammenhang stehen, dass Gott Salomo einen Widersacher erstehen ließ. Ähnlich verhält es sich mit der viel kürzeren Darstellung Rezens. Sie erzählt von dessen Aufstieg vom Bandenanführer zum König in Damaskus und schließlich über ganz Aram. Allerdings wird er im Gegensatz zu Hadad in V. 25 direkt mit Salomo in Verbindung gesetzt: ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה. Diese Aussage kann jedoch auf zweifache Weise verstanden werden. So bezieht etwa G. Knoppers die Aussage auf die gesamte Regierungszeit Salomos, während C. Schäfer-Lichtenberger zu Recht darauf hinweist, dass die Aussage analog zu 1 Sam 7,13 als »restliche Lebenszeit Salomos« im Verhältnis zu 1 Kön 11,11–13 zu verstehen ist.<sup>1124</sup> Im Kontext der Aussage von V. 25, die sich zeitlich nicht definieren lässt, wird in einer Nebenbemerkung gesagt, dass Rezon gegen Salomo ein Widersacher war, zusätzlich zu dem Bösen, dass Hadad gegen Salomo tat. Hier wird nun auch Hadad als Kontrahent Salomos eingeführt. Zwar ist der Nebensatz über Hadad in der Auslegung sehr umstritten, aber meiner Ansicht nach erklärt er sich, ohne einen Eingriff in den Text, und fügt sich gut in V. 25 ein. Die relevante Aussage lautet: ואת הראה אשר הדד. Das einleitende Waw ist als ein *waw asservativum* zu lesen.<sup>1125</sup> Das gleiche Phänomen liegt in der Notiz über die Pharaonentochter aus 1 Kön 11,1 vor. Das fehlende Verb im Relativsatz muss ebenso wenig verwundern. LXX setzt voraus, dass dort vielleicht עשה gestanden haben mag. Allerdings findet sich dieselbe Konstruktion eines Relativsatzes ohne Verb nur mit der Nennung der

1122 E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 130; vgl. G. JONES, I Kings, 232; V. FRITZ, Das erste Buch der Könige, 125.

1123 Gegen M. NOTH, Könige, 245; C. DUNCKER, Der andere Salomo, 328.

1124 Vgl. G. KNOPPERS, Two Nations under God, 162; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Josua und Salomo, 348.

1125 Vgl. J. HOFTIJZER, Philological-grammatical Notes on I Kings XI 14, 30 Anm. 8.

Person ebenso in 1 Sam 13,8. Es ist denkbar, dass diese ungewöhnliche Formulierung eine seltene Genetivkonstruktion ist: »zusätzlich zu dem Bösen Hadads« = zusätzlich zu dem oder wie das Böse, das Hadad getan hat. Nach dieser Aussage über Hadad setzt der Text seine Beschreibung von Rezon fort, nennt seine Abscheu gegenüber Israel und berichtet, dass er König über Aram geworden ist.<sup>1126</sup> Die letzte Notiz kann indirekt als Landverlust für Salomo verstanden werden. Allerdings muss auch hier angemerkt werden, dass der Text über den genauen Zeitpunkt von Rezens Regierungsantritt schweigt. 2 Sam 8,6 berichtet, dass David in Aram Statthalter einsetzte und die Aramäer Vasallen Davids wurden. In Anbetracht dessen ist 1 Kön 11,23–24 genauer zu betrachten. Rezon wird eingeführt als jemand, der vor dem König geflohen ist, den David besiegt hat: Hadad-Eser von Zoba. In V. 24aγ wird durch den Nebensatz אֹתָם דָּוִד בְּהָרַג ein Bezug zu David hergestellt. In V. 24aαβ wird zuvor ausgesagt, dass Rezon Männer zu einer Räuberbande um sich angesammelt hat. In diesem Kontext muss grammatikalisch אֹתָם auf die Räuberbande bezogen werden – was jedoch verwundert, da in V. 24b ausgesagt wird, dass eben diese Räuberbande unter der Anführung Rezens nach Damaskus ging und dort herrschte. E. Würthwein vermutet, dass es sich in V. 24aγ »in der Sache« um eine Glosse handelt, die auf 2 Sam 8,5 zurückgeht.<sup>1127</sup> Allerdings liegt keine Wortverbindung zu 2 Sam 8,5 vor und in 2 Sam 8,5 sind es Aramäer, die von David getötet werden. Interessanterweise haben David und Rezon in Hadad-Eser einen gemeinsamen Feind. Daher muss es verwundern, dass Rezon eine Abscheu gegen Israel entwickelte. Statt der üblichen Texteingriffe oder Erklärungen als Glosse ist es verwunderlich, dass der in MT gegebene Text von den Exegeten nicht so gelesen wird, wie er dort steht, zumal sich für die Formulierung בְּהָרַג in 1 Kön 18,13 eine Parallele findet. Da אֹתָם sich grammatikalisch auf die Räuberbande bezieht, ist deutlich, dass David während des Sammlungsprozesses ihnen einen starken Schlag entgegensetzte. Diese Leseart setzt zudem die beiden Widersacher, Hadad und Rezon, zusätzlich parallel. So wie die Geschichte über Rezon in 1 Kön 11,23–25 zusätzliche Information zu 2 Sam 8,3–8 einträgt, ist die Darstellung Hadads ein Spin-Off von 2 Sam 8,14. Hadad wird dargestellt als einziger Überlebender des königlichen Hauses Edoms eines Massakers Davids und Joabs an ganz Edom (V. 15–16). Beide Widersacher, die Gott somit gegen Salomo erstehen lässt, sind Feinde Davids und die Feindschaft gegen Israel ist begründet vor der Regierungszeit Salomos.<sup>1128</sup>

Besonders die Darstellung Rezens liest sich als eine Legende, wie es zur Entstehung des Aramäerreiches kam. Die Darstellung der Geschichten von Hadad und Rezon haben nichts mit der Darstellung Salomos zu tun, außer der Aussage, dass sie Widersacher gegen Salomo wurden. Weiterhin fällt auf, dass Jerobeam nicht als Widersacher Salomo eingeführt wird, sondern direkt als aufständiger Knecht Salomos dargestellt wird, entsprechend V. 11b; V. 26 wäre dementsprechend eine »logischere« Fortführung von V. 11–13.

Eine zunehmende Zahl von Exegeten ist der Ansicht, dass die Erzählungen um Hadad und Rezon dazu dienen, Salomo in einem negativen Licht darzustellen, indem Hadad und Rezon als neuer Mose und neuer David sozusagen Salomo entgegen-entworfen werden.<sup>1129</sup>

1126 Über Hadad wird nicht berichtet, dass er in Edom König wird (vgl. auch 1 Kön 22,48).

1127 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 138 Anm. 1.

1128 Vgl. T. FRETHEIM, First and Second Kings, 66.

1129 Vgl. J. WALSH, 1 Kings, 40; A. FRISCH, The Exodus Motif, 12–13; M. SWEENEY, I & II Kings, 157; C. DUNCKER, Der andere Salomo, 331–333.

Dies wird von C. Duncker folgendermaßen gedeutet: »Dem Erzähler geht es bei der Schilderung der Gegnerschaft von Hadad und Rezon gegenüber Salomo in erster Linie darum, vertraute Muster der Befreiung und Erwählung ironisch gegen Salomo zu verkehren.«<sup>1130</sup> Allerdings, und das wird übersehen, sind die Parallelen zwischen der Hadad-Geschichte und der Mose/Exodus-Geschichte sowie zwischen der Rezon-Geschichte und der David-Geschichte nicht auf der Ebene eines Rückverweises, sondern auf der Ebene einer Analogie. Dies wird schnell deutlich, wenn man die angeführten Parallelen näher betrachtet: Hadad entkommt der Tötung alles Männlichen seines Volkes (V. 15f.), sowie Mose der Tötung aller männlichen Neugeborenen entkommt (Ex 1,16) – während die Tötungen einerseits das ganze Volk und andererseits nur die Neugeborenen betreffen, liegt der fundamentale Unterschied darin, dass Hadad ins Exil flieht, während im Falle Mose dieser von dem Aggressor bzw. im Haus des Aggressors selbst aufgezogen wird. Während Hadad vor dem Aggressor nach Midian und dann über Paran nach Ägypten flieht (V. 17), flüchtet Mose nach der Tötung des Fronaufsehers nach Midian und gründet dort eine Familie (Ex 2,15–21). Hadad flieht über Paran nach Ägypten, während Israel auf seiner Wüstenwanderung in der »Wüste Paran« lagerte (Num 10,12). Hadads Sohn wächst am Hof des Pharaos auf (V. 20), während Mose selbst am Hof des Pharaos aufwächst (Ex 2,10). Nachdem David und Joab tot sind, beabsichtigt Hadad in sein Land zurückzukehren (V. 21–22), Mose kehrt nach dem Tod des Pharaos, durch Gott aufgefordert, nach Ägypten zurück (Ex 4,19). Hadad heiratet die Schwägerin des Pharaos (V. 19); Mose heiratet eine Midianiterin (Ex 2,21) und Josef wird durch den Pharao mit Asenat, der Tochter Potiferas verheiratet (Gen 41,45). Rezon ist wie David nicht von Geburt her König (V. 23–1 Sam 16,1). Rezon flieht vor seinem König aus dem Knechtsdienst (V. 23), David hingegen flieht vor seinem König, da dieser in ihm einen Rivalen erkennt (1 Sam 21,1). Rezon und David sammeln um sich Männer zu einer Kampfgruppe (V. 24–1 Sam 22,2). Rezon zieht nach Damaskus, um dort zu herrschen (V. 24), während David als König Jerusalem erobert und zu seiner Hauptstadt macht (2 Sam 2,1–4; 5,7). Es zeigt sich das in der Hadad- und in der Rezon-Darstellung ähnliche Motive, wie in der Mose- und David-Darstellung gewählt sind, allerdings lassen sich keine wörtlichen Rückverweise finden und die Motive sind sehr unterschiedlich eingesetzt bzw. verwendet. Daher liegt es nicht nahe, eine Anspielung der Hadad-Gestalt und der Rezon-Gestalt je an die Mose-Gestalt und die David-Gestalt anzunehmen. Allerdings muss auch betont werden, dass durch die Aussage, dass Hadad und Rezon als Widersacher gegen Salomo von Gott instrumentalisiert wurden, als Lesehinweis angezeigt wird, dass Gott die Geschichte Edoms und Arams seit der Zeit Davids klar gelenkt hat, und es gilt J. Walsh zuzustimmen, wenn er schreibt:

»The effect of this heaping up of parallels is to recall that both Moses' and David's careers were divinely directed, and thereby to intensify considerably the impact of the claim that ›God raised up‹ Hadad and Rezon. The same Yahweh who raised up Moses as Israel's savior, the same God who raised up David to be Israel's ideal king, now raises up adversaries to oppose Solomon. The punishment of Solomon and the impending dis-

1130 C. DUNCKER, *Der andere Salomo*, 333. Noch konkreter wird sie in Bezug auf Rezon und schreibt, dass »der Erzähler durch die Analogie von Rezon und David auf das despotische Verhalten Salomos [verweist]« (vgl. auch M. SWEENEY, I & II Kings, 157) Eine solche Auslegung verkennt völlig, dass die Rezon-Geschichte selbst mit Salomo keine Verbindung hat.

integration of his empire become part of the sacred history of Yahweh's dealings with Israel.«<sup>1131</sup>

Allerdings ist es verfehlt Hadad und Rezon als positive Figuren zu sehen, da V. 25 deutlich ihr negatives Verhältnis nicht nur zu Salomo, sondern auch zu Israel definiert.<sup>1132</sup>

Mit dem Auftreten Hadads und Rezens als Widersacher Salomos wird die Aussage Salomos in 1 Kön 5,18, dass es keine Widersacher mehr gibt durch den Erzähler aufgehoben. Nun hängt es davon ab, wie man 1 Kön 11,25 versteht – wenn man die Aussage im Sinne von »die gesamte Regierungszeit Salomos« versteht, wird die Aussage in 1 Kön 5,18 widerlegt und das salomonische Reich in seiner Pracht gemindert; wenn man die Aussage im Sinne von »die restliche Regierungszeit Salomos« versteht, wird angezeigt, dass Gott die geschenkte Ruhe, die Salomo im Großteil seiner Regierungszeit genossen hat, zurückgenommen hat. Letzteres legt sich in Fortführung von 1 Kön 11,11–13 nahe. Gemäß V. 14.23.25 wird Salomo bereits zu Lebzeiten bestraft.<sup>1133</sup> Das Gesamt der Darstellung Hadads und Rezens dient der theologischen Aussage, dass sich Gott ausländischer Gestalten bzw. Völker bedient, um zu bestrafen. Literarisch bleibt es bei der Beurteilung, dass V. 11–13 mit den Aussagen in V. 14–25 nicht direkt verbunden sind und der Text auch von V. 11–13 direkt mit V. 26–40 hätte fortgesetzt sein können. Man kann Hadad und Rezon aber textlogisch ebenso als äußere Gefahren aufzeigen, die mit ihren Motiven, die Geschichte Jerobeams vorbereiten: »Jerobeam fled from his master, as did Rezon, and found support with Pharaoh until the death of the king as did Hadad.«<sup>1134</sup> Vielleicht ist es auch beabsichtigt, dass nach den drei zum Tode verurteilten Feinden Salomos aus 1 Kön 2 (Adonija, Joab und Schimi) drei neue Feinde entstehen.

Zur Betrachtung von V. 14–25 gilt es festzuhalten, dass sich keine Anspielung auf 2 Sam 7,14 finden lässt. Die dargestellte Geschichte Hadads und Rezens beinhalten – außer dem Umstand, dass sie zu Widersachern Salomos wurden – keine Verbindung zu Salomo. Es werden Episoden aus der Regierungszeit Davids angespielt, die für die vorliegende Fragestellung der Verarbeitung von 2 Sam 7,11b–16 und der Charakterisierung Salomos durch diese Verarbeitung keine Erkenntnisse bietet und daher auch die Frage, ob diese Verse zum Grundtext gehören oder sekundär sind unentschieden bleiben kann.

### *Ende des Exkurses*

1131 J. WALSH, 1 Kings, 140.

1132 Es verwundert nicht, dass es gerade ein Edomiter und ein Aramäer sind, die als Widersacher Salomos erstehen. Salomo unterhält zwar sowohl mit Edom als auch mit Aram gute Handelsbeziehungen (1 Kön 9,26; 1 Kön 10,29), allerdings haben Edom und Aram eine wechselvolle Geschichte mit Israel. So wird Edom als Vasall Judas dargestellt (1 Kön 22,48), bis das Volk sich in der Regierungszeit Jorams von Juda löst und zum Feind wird (1 Kön 8,20; vgl. Ps 137,7). 1 Kön 15,18 berichtet von einem Bündnis zwischen Aram und Juda, allerdings führt Aram sowohl gegen Israel (1 Kön 20) als auch gegen Juda Kriege (2 Kön 12–13.15). Angesichts dieser wechselvollen Geschichte erklären 1 Kön 11,14–25, dass Edom und Aram seit der Zeit Salomos Instrumente Gottes sind.

1133 vgl. D.V. EDELMAN, Solomon's adversaries, 189.

1134 R. NELSON, First and Second Kings, 71.

### 4.6.3. Zusammenfassung

Der Leser, der von 2 Sam 7,5–16 und von 1 Kön 1–10 herkommt, erwartet die Erfüllung der Verheißung aus 2 Sam 7,16 (vgl. 1 Kön 9,5a) oder Salomos Scheitern an den Bedingungen der Unaufhörlichkeitsformel (vgl. 1 Kön 9,4–5; auch 1 Kön 2,4; 8,25). Am Anfang der Untersuchung stand der Befund, dass das Thron-Motiv aus 2 Sam 7,16b trotz der Bedeutung für die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25 und 9,4–5 keine Verwendung in 1 Kön 11 findet. In 1 Kön 9,4–5a wird die dauerhafte Errichtung des Throns über Israel mit Rückverweis auf 2 Sam 7,13b unter die Bedingungen der Gesetzesobservanz Salomos gestellt, was zur Aktualisierung der Unaufhörlichkeitsformel führen würde. Mit 1 Kön 11,2,9–10 wird ausdrücklich ausgesagt, dass Salomo dieser Gesetzesbedingung nicht entsprochen hat und sich gegen Gott versündigt hat, indem er anderen Göttern gefolgt ist. In der Bestrafung Salomos wird jedoch in V. 11–13 nicht der Thron thematisiert, sondern Salomo wird verkündet, dass ihm das Königtum (ממלכה) entzogen wird. Ohne Rückverweis auf 2 Sam 7,16a wird den Davididen somit das verheißene, beständige Königtum Davids entrissen. Diese Bestrafung wird in V. 11–13 jedoch in dreifacher Weise begrenzt: Das Königtum wird Salomo nicht zu seinen Lebzeiten entzogen, sondern er wird es nicht an seinen Sohn vererben können (vgl. den Status als נשיא in V. 34). Der Sohn erhält jedoch von Gott den Stamm Juda als bleibendes Herrschaftsgebiet um Davids und Jerusalems willen. Wie sich im Verhältnis der bedingten Unaufhörlichkeitsformel zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 gezeigt hat, wird auch in 1 Kön 11 ein entscheidender Unterschied in der Definition des Herrschaftsbereichs deutlich. Die Bedeutung dieses Unterschieds wird in der Entfaltung des Gotteswortes von V. 11–13 im Gotteswort an Jerobeam in V. 31–39 deutlich. V. 31–36 verlaufen von der Mitteilung der Strafe für Salomo hin zu der Zusage für das Haus Davids, dass innerhalb eines verminderten Herrschaftsbereich (Juda und Jerusalem) die auf David gründende Herrschaft fortbesteht. Die ניר-Aussage in V. 36 zeigt sich in 2 Kön 8,19 als Ausdeutung einer Zusage an David und liest sich somit als verminderter Fortbestand der Zusage von 2 Sam 7,16 im Herrschaftsbereich Juda und Jerusalem. V. 31b ist die Gegenaussage zu 1 Kön 2,46b: Durch V. 31b erfolgt die Bestrafung Salomos entsprechend 2 Sam 7,14–15. Salomo wird zwar zum Vasallenkönig Gottes »degradiert« (נשיא), aber ihm wird anders als im Fall von Saul weder das Königtum zu seinen Lebzeiten entzogen, noch stirbt er eines gewaltsamen Todes (vgl. 1 Sam 15,28). Vielmehr setzt sich seine Dynastielinie fort. Dass die Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 weiterhin Bestand hat, zeigt sich in V. 37–39. In Opposition zum Haus Davids wird Jerobeam unter Einhaltung der Gesetzesbedingungen eine beständige Dynastie verheißt (בית נאמן; vgl. 2 Sam 7,16a). Jedoch fehlt die Verheißung der Dauerhaftigkeit aus 2 Sam 7,16a (עד עולם) der Dynastie Jerobeams. Besonders fällt auf,



dass die verheißene Beständigkeit für die Dynastie Jerobeams verglichen wird mit der Beständigkeit des Hauses Davids, wodurch angezeigt wird, dass das Haus Davids trotz der Verheißung an Jerobeam fortbesteht und die Zusage in 2 Sam 7,16a weiterhin gültig ist. Gemäß V. 39 ist die Errichtung der Dynastie Jerobeams Mittel und Folge der pädagogischen Demütigung der davidischen Nachkommenschaft. V. 39 eröffnet die Hoffnungsperspektive, dass das Königtum Israel in Zukunft wieder mit dem Haus Davids verbunden wird.

In 1 Kön 11 hat sich V. 38 als Rückverweis auf 2 Sam 7,16 erwiesen. Die Funktion dieses indirekten Rückverweises liegt in der Artikulierung einer gedämpften Hoffnung. Das Königtum ist den Davididen entzogen, und damit die Zusage in 2 Sam 7,16a nicht erfüllt, der Thron Davids selbst bleibt unerwähnt, aber die fortbestehende Davidsdynastie kann auf die Wiederrichtung Großisraels hoffen (V. 39). Die Aussagen in 2 Sam 7,16 sind in geschickter Weise durch 1 Kön 11 als noch ausstehend und doch zumindest teilweise verwirklicht dargestellt. 1 Kön 11,38 macht klar, dass das Haus Davids aufgrund der Verheißung fortbesteht. Das Königtum Davids ist intakt, aber Gott gibt es vorübergehend einer anderen Dynastie. 2 Sam 7,16a wird somit in 1 Kön 11 inhaltlich geteilt und mit einer Hoffnung auf die künftige Zusammenfügung beider Verheißungen versehen.

---

## 5. Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und 1 Kön 1–11

Die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 ist ein literarhistorisch einheitlicher Text, die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 stellt die Blaupause für die Salomo-Erzählungen in deren Bedeutung für die Davidsdynastie dar und in 1 Kön 1–11 ist ein Rückverweissystem auf die Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) gegeben, das diese näher entfaltet und die Reichsteilung angesichts der gültigen Dynastieverheißung erklärt. Diese drei Kurzthesen sollen im Folgenden auf Basis der vorgelegten Exegesen zusammenfassend belegt und entfaltet werden (siehe Abschnitt 5.1. und 5.2.).<sup>1135</sup> Die zusammenhängende Betrachtung des Rückverweissystems in 1 Kön 1–11 bietet darüber hinaus einen Beitrag zum Verständnis des Salomo-Bildes in 1 Kön 1–11 (siehe Abschnitt 5.3.). Zudem eröffnet die zusammenhängende Betrachtung des Rückverweissystems in 1 Kön 1–11 die Möglichkeit, die Texte in einer relativen Chronologie einzuordnen (siehe Abschnitt 5.4.). Im Anschluss an die Datierungsfrage kann zum Abschluss ein Ausblick darauf gegeben werden, wie innerhalb der Erzählungen der Königebücher erklärt wurde, dass das davidische Königtum trotz der Dynastieverheißung mit dem Exil endete (siehe Abschnitt 5.5.).

---

1135 Damit werden auf zwei Grundfragen der Forschung Antworten angeboten: (1.) Gehört die Nachfolger-Thematik in der Gottesrede (2 Sam 7,5b–16) zum ursprünglichen Text oder ist sie sekundär eingetragen? Wenn die Nachfolger-Thematik in den ursprünglichen Textzusammenhang gehört, verdeutlicht sich die Funktion der Gottesrede aus 2 Sam 7 in Bezug auf die Salomo-Erzählungen (1 Kön 1–11). (2.) In welchem Verhältnis steht die Nachfolger-Thematik bzw. die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 mit den Salomo Erzählungen in 1 Kön 1–11? In welchem Verhältnis steht die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zur sogenannten Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25; 9,5) und zu 1 Kön 1–11 insgesamt?

## 5.1. Die Salomo-Thematik in der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16

Die Annahme, dass innerhalb der Gottesrede in 2 Sam 7,5–16, genauer innerhalb der Dynastieverheißung (V. 11b–16) V. 12a $\gamma$  und V. 13 nicht konstitutiv zum Textabschnitt gehören, konnte im Rahmen der Analyse nicht bestätigt werden.<sup>1136</sup> V. 12a $\gamma$  drückt ebenso wie die Wendung קום + זרע (V. 12a $\beta$ , vgl. Gen 38,8) primär eine auf eine einzelne Person ausgerichtete Perspektive aus.<sup>1137</sup> Der Nachfolger Davids markiert den Anfang der Dynastie und er baut den Tempel, wie V. 13a durch die Verwendung des Personalpronomens im Singular verdeutlicht. Die Argumente, die angeführt werden, um V. 13a bzw. V. 13 als sekundäre Eintragung aufzuzeigen, sind meiner Ansicht nach zurückzuweisen:

1. *V. 13b sei eine Wiederaufnahme von V. 12b bzw. die Verwendung von כון im Hifil in V. 12b und im Polel in V. 13b weise auf verschiedene Verfasser hin:* Wie bereits M. Görg und G. Hentschel gesehen haben, handelt es sich um zwei voneinander zu unterscheidende Handlungen.<sup>1138</sup> Der Wechsel zur Polel-Form von כון, die Qualifikation mit עד עולם sowie das Objekt (כסא ממלכה) unterscheiden die Aussage in V. 13b deutlich von V. 12b.<sup>1139</sup> V. 12b markiert den Beginn der Herrschaft des Thronnachfolgers, während V. 13b die Stabilisation der Herrschaft der Davididen als Dynastie in der Regierungszeit des Nachfolgers Davids zusagt.<sup>1140</sup> V. 12b und V. 13b beschreiben somit ein zweistufiges Handeln Gottes.<sup>1141</sup>
2. *V. 5–7 verböten den Bau eines Tempels für Gott, wohingegen V. 13a den Bau eines Tempels verheißt:* In V. 5–7 geht es um den Bau eines Wohntempels für Gott. Eine solche Tempel-Konzeption wird zurückgewiesen. V. 13a verheißt den Bau eines Tempels als Ort zur Ehre Gottes (שם). Darauf hat S. Richter

1136 Gegen M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 24–25.

1137 Gegen D. MURRAY, *Divine Prerogative and royal Pretension*, 189.

1138 Vgl. M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, 198; G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel*, 39.

1139 V. 12b errichtet den Nachfolger Davids »nur« im Königtum, während V. 13b den Thron des Nachfolgers als generationsübergreifendes Symbol auf Dauer errichtet.

1140 V. 12b beschreibt die initiale Festigung der Herrschaft des Thronnachfolgers. V. 13b zeigt durch die Nennung des Throns als generationsübergreifendes Machtsymbol einen über den direkten Thronnachfolger hinausgehenden Bestand an. Die übergreifende Perspektive ist in dem Begriff זרע grundgelegt. Durch V. 12a $\gamma$  wird der Begriff zugespitzt auf den direkten Nachfahren. Gen 38,8 verdeutlicht jedoch auch, dass die Errichtung des Samens (זרע), die Errichtung bzw. Fortsetzung einer Familienlinie bedeutet. Es ergibt sich ein Bogen von 2 Sam 7,12a $\beta$  bis an das Ende der Salomo-Erzählungen, in denen das letzte Gotteswort den Fortbestand des davidischen Samens zusichert (1 Kön 11,39).

1141 Aus dem Verhältnis von V. 12b und V. 13b zueinander ergibt sich, dass die Etablierung der dynastischen Macht der Davididen erst in der Lebenszeit des Nachfolgers Davids geschehen wird. Gleichzeitig wird diese Etablierung jedoch David in seiner Lebenszeit als Verheißung zugesprochen.

aufmerksam gemacht:<sup>1142</sup> Der Tempel ist zu verstehen als Ort zu Ehren Gottes. Zudem stellen V. 5–7 kein generelles Tempelbauverbot dar: V. 6–7 verweisen nur darauf, dass Gott in der Vergangenheit keinen Tempelbauauftrag gegeben hat. Wie W. Oswald gesehen hat, betrachten V. 6–7 die Vergangenheit, die eindeutig durch V. 8–16 in eine neue Zeit überführt wird.<sup>1143</sup> V. 7 impliziert, dass Gott seinen Willen zu einem Tempel selbst bekunden würde, was in V. 13a geschieht.

3. *V. 8–16 hätten ohne V. 13a keine Verbindung zur Tempel-Thematik:* V. 1–11a bilden den Anweg zur Dynastieverheißung, durch den erklärt wird, warum nicht David, sondern erst sein Nachfolger den Tempel bauen wird. Mithilfe des Ruhe-Motivs (V. 1b.9a.[10.]11.a) wird eine Geschichtstheologie entworfen, die deutlich macht, dass die Zeit des Tempelbaus noch nicht gekommen ist,<sup>1144</sup> aber der Nachfolger Davids den Tempel bauen wird (V. 13a; vgl. מְקוֹם in V. 10). Der präsentierte Geschichtsaufriß (V. 6: Exodus; V. 7: Richterzeit; V. 8–11b: David als König; V. 12–16: der direkte Nachfolger und die Königszeit) kulminiert in der Errichtung von Dynastie und Tempel.
4. *Das Thema »Tempelbau« wird in Davids Antwort (V. 18–29) nicht aufgenommen:* Das Augenmerk liegt in V. 18–29 zwar tatsächlich nicht auf dem Tempel. Doch muss dieser Befund nicht verwundern, da das Bittgebet Davids sich primär auf die Dynastieverheißung in V. 11b–16 bezieht, in der der Tempel als Symbol der Dynastiezusage dient. Gott verheißt David einen großen Namen und eine Dynastie (V. 9.11b.16a). Die durch den Nachfolger errichtete Dynastie bzw. der dynastische Nachfolger Davids errichtet Gott zu Ehren einen Tempel als sichtbare Vergegenwärtigung seiner Macht (vgl. V. 26–27).

Die vorgelegte Argumentation für V. 13 als primären Bestandteil der Gottesrede (2 Sam 7,5–16) führt zu zwei Fragen hinsichtlich der synchronen Funktion von V. 13: (1.) David darf entsprechend der Geschichtstheologie den Tempel noch nicht bauen, aber wie erklärt der Text, dass gerade David als Ausgangspunkt der Königszeit den Tempel nicht bauen darf? Warum darf Salomo den Tempel bauen? Welcher Königsideologie ist die Gottesrede damit verpflichtet? (2.) V. 12b.13b stellen eine Handlungsabfolge dar, in deren Mitte der Tempelbau steht: Bildet die Fertigstellung des Gotteshauses die Voraussetzung für die Etablierung der Dynastie?

Diese Fragen leiten zur synchronen Analyse der Gottesrede (2 Sam 7,5b–16) über und führen zu zwei Grundfragen: (1.) Was bedeutet es, dass David der

1142 Vgl. S. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 69.

1143 Vgl. W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 41.

1144 Vgl. W. OSWALD, *Nathan der Prophet*, 143.

Tempelbau verwehrt wurde (V. 1–11a)? (2.) Was beinhaltet die Dynastieverheißung in V. 11b–16?

1. *Was bedeutet es, dass es David verwehrt wurde, den Tempel zu bauen?* Die Gottesrede entwirft eine klare Geschichtstheologie und einen klaren Geschichtshorizont: Nicht David baut Gott einen Tempel (בית – V. 5), sondern Gott lässt aus David eine Dynastie (בית – V. 11) entstehen, dessen erster Vertreter einen Tempel (בית – V. 13) bauen wird. Die Initiative liegt in dieser Darstellung deutlich bei Gott und nicht bei David. Die Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 präsentiert Gott als Lenker der Heilsgeschichte (entgegen der Worte Natans aus V. 3). Gott handelt autonom und lenkt die Geschichte, ohne die Absicht Davids zu beachten. Die Gottesrede verfolgt eine positive Pädagogik, die diese Geschichtstheologie vermitteln will: V. 5–7 stellen die deutliche Zurückweisung dar. V. 8–9a zeigen die Gunst, die David erfahren hat, auf und V. 9b–11a und V. 11b–16 verheißeln diese Gunst auch für die Zukunft. Das Ansinnen des Königs wird dem Willen Gottes dabei deutlich untergeordnet. Dem König, wird die Rolle des Knechtes (עבד – V. 5a.8a) und Beamten (נגיד – V. 8b) Gottes (vgl. בן – V. 14a) zugewiesen.
2. *Was beinhaltet die Dynastieverheißung in V. 11–16?* Die Geschichtstheologie aus V. 5b–11a setzt sich in der Dynastieverheißung fort. Entscheidender Handlungsträger der Geschichte ist Gott. Diesem ist der Nachfolger Davids relational untergeordnet (V. 14). Die Dynastieverheißung ist Ausdruck des Willens Gottes für den weiteren Geschichtsverlauf. Zur Beurteilung der Dynastieverheißung (V. 11b–16) ist die Struktur von hoher Bedeutung: Ziel-punkt der Dynastieverheißung ist die Zusage in V. 16 als unhintergehbare Setzung. V. 12–15 stellen die vorgesehene Umsetzung der Zusage in V. 16 dar:<sup>1145</sup> V. 12–13b entfalten das Regierungsprogramm des Nachfolgers, während V. 14–15 dessen Verhältnis zu Gott darlegen, das in der Zukunft zur Umsetzung von V. 16 führt (vgl. V. 15b). Ausgangspunkt der Dynastieverheißung ist der Tod Davids: Auf dem Grab Davids wird die Dynastie errichtet, indem ihm sein Sohn als König nachfolgt (V. 12). Die Errichtung des Samens eröffnet die in V. 12b–13b beschriebene Handlungsabfolge: V. 12b gibt den Ermöglichungsgrund an, wie und warum der Nachfolger Davids den Tempel bauen können wird. Bei V. 13a, der Ankündigung des Tempelbaus, handelt es sich eindeutig um eine Zukunftsaussage und nicht um einen Bedingungssatz (vgl. Parallelstruktur zu V. 14a). V. 13b stellt die vorausgesagte initiale Erfüllung von V. 16 dar.<sup>1146</sup> V. 14 eröffnet die Beschreibung der »Bedingungen

1145 V. 11b stellt die metakommunikative Einleitung dar. Die Wendung בית עשה in V. 11b verweist auf die folgende Dynastieverheißung.

1146 In V. 16 werden ebenso wie in V. 12b und V. 13b die Begriffe ממלכה und כסא verwendet. Es ist auffällig, dass mit den beiden Begriffen in V. 16 zwei verschiedene Aspekte angesprochen

des Königtums«: Gott wird sich in ein Vater-Verhältnis zum Nachfolger Davids setzen und der Nachfolger wird in ein Sohn-Verhältnis zu Gott gesetzt. V. 14 bestimmt das Verhältnis zwischen dem Nachfolger Davids und Gott als ein Bundesverhältnis zwischen »a grant and a treaty«<sup>1147</sup>. Der allgemeinen Strafandrohung in V. 14b bei »Vergehen«, folgt die Zusage in V. 15, dass den Nachfolger Davids nicht das Schicksal Sauls ereilen wird. Mit der Nennung Sauls spielt V. 15b auf die Thematik der dynastischen Königswürde an, die V. 13b–15 rahmt (Thronmotiv + Saul-Thematik). Die in V. 14b angesprochene Bestrafung kann somit den in V. 13b verheißenen Thron treffen, jedoch nicht die folgende Zusage in V. 16 als letztes Wort der Verheißung bzw. als eigentliche, bedingungslose Verheißung annullieren (vgl. V. 15b).<sup>1148</sup> In V. 16 wird bedingungslos der Fortbestand des davidischen Hauses, des davidischen Königtums und beides vereinend des davidischen Throns ausgesagt.

Die Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) gibt einen Ausblick auf den weiteren Geschichtsverlauf, wobei V. 12–15 die *timeline* für die Salomo-Erzählungen vorgeben. Wenn man dem Befund zustimmt, dass V. 12–15 betreffs des direkten Nachfolgers Davids ausgesprochen werden und die Verwirklichung der Verheißung aus V. 16 voraus-entwerfen, gelangt man zu der These, dass die Dynastieverheißung als intendierte Blaupause zu den Salomo-Erzählungen zu lesen ist.<sup>1149</sup>

---

werden: einerseits die vererbare Königswürde und -herrschaft (מלכות) und andererseits die Institution des Königtums (ממלכה). Beide Aspekte widersprechen sich jedoch nicht: In 2 Sam 7,16a wird die Beständigkeit des Hauses und der Institution des Königtums Davids verheißen und diese beiden Aspekte finden ihre Verbindung im in V. 16b verheißenen Thron, der Ausdruck des dynastischen Prinzips der Königsherrschaft/-macht ist. Der in V. 13b angesprochene Thron ist der Thron Davids, der zu Lebzeiten des Nachfolgers auf Dauer errichtet wird. Die Zusage ergeht an David, die Verwirklichung geschieht jedoch unter dessen Nachfolger. Mit anderen Worten: V. 13b verheißt die Beständigkeit des Throns des Nachfolgers in Verbindung mit dem Königtum, die in V. 16 im Thron Davids verankert ist.

1147 Vgl. M. WEINFELD, *The Covenant of Grant*, 189 Anm. 38. Die Formulierung in V. 14a erinnert an die Bundesformel. Die Bezeichnung »Sohn« stellt zum einen einen Ehrentitel dar (Ps 2,7), aber entspricht auch der Titulierung eines Vasallenkönigs (2 Kön 16,7). V. 14a ordnet auf positive Weise den Nachfolger Davids unter die Macht Gottes unter.

1148 V. 14–15 hingegen verdeutlichen, der Aussage in V. 16 untergeordnet, dass der Gehorsam des Nachfolgers Davids nicht aufgrund einer Obligation besteht, sondern aufgrund der wohlwollenden Verheißung bzw. des Wohlwollens Gottes. Allerdings muss innerhalb dieser wohlwollenden Verheißung auch das Verhalten des Königs bestimmten Normen entsprechen. Der Text lässt Text offen, ob und wie diese Normen für die spätere Dynastie gelten.

1149 Vgl. R. CARLSON, *David, the chosen King*, 123.

## 5.2. Die Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16

R. Carlson hat bereits auf die »foreshadowing technique« aufmerksam gemacht, die das Verhältnis der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) zu den Salomo-Erzählungen (1 Kön 1–11) charakterisiert. Er hat 2 Sam 7,12b in Verbindung mit 1 Kön 1–2; 2 Sam 7,13a in Verbindung mit 1 Kön 3–8 und 2 Sam 7,14–14 in Verbindung mit 1 Kön 11 gesehen.<sup>1150</sup> Bereits vor ihm hatte G. von Rad in seinem Aufsatz »Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern« im Allgemeinen darauf aufmerksam gemacht, dass die Königebücher durchzogen sind von einem »System von prophetischen Weissagungen und genau vermerkten Erfüllungen«<sup>1151</sup>. Sein erstes Beispiel für dieses System liegt in der Erfüllung der Verheißung von 2 Sam 7,13a in 1 Kön 8,20: Gott verheißt, dass der Nachfolger Davids den Tempel bauen wird und Salomo verkündet, dass er den Tempel gebaut hat.<sup>1152</sup> Allerdings entspricht innerhalb von 1 Kön 1–11 im Verhältnis zu 2 Sam 7,11b–16 nicht nur 1 Kön 8,20 diesem Verheißung-Erfüllung-Schemas. Die genauere Betrachtung der Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 zeigt zum Beispiel, dass sich ein klares Netz von ausgewiesenen Rückverweisen durch Zitate in 1 Kön 1–11 finden lässt, dass die Verwirklichung von 2 Sam 7,11b.12aγ-13a anzeigt (vgl. 1 Kön 2,24; 5,19; 8,19–20).

Die Salomo-Erzählungen sind von einer Vielzahl von Rückverweisen auf die Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) durchzogen: 1 Kön 2,4.10.12b. 24.33.45.46b; 5,19; 8,19–20.25.44.48; 9,4–5; 11,36.38–39. Diese Rückverweise

1150 Der entsprechende Passus von A. Carlson lautet: »The dynastic promise in 7: 11b applies, as the final vignette in 1 Kings 2: 24 indicates, to Solomon; this individual aspect of the motif of *bayit* is completed in vv. 12–15. This takes place in a way highly reminiscent of the »foreshadowing« technique of the Deuteronomic oracle in 1 Sam. 2: 27–36. V. 12 is related to the description of the death of David and the enthronement of Solomon in 1 Kings 1–2, concluding with the associative verse, »So the kingdom was established in the hand of Solomon,« 2: 46b (cf. 7: 12b, »I will establish his kingdom.«). It is significant that the *bayit* motif from 7:13 recurs first in 1 Kings 3: 1–3, and thus to some extent stretches throughout 1 Kings 3–8. Finally, 7: 14–15 contains the motif of »iniquity« and »chastisement« which foreshadow the narrative in 1 Kings 11. Here are described the »stripes« inflicted upon the apostate Solomon by Hadad the Edomite, Rezon of Damascus and Jerobeam. But the promise given in 7: 15a (»My steadfast love shall not depart from him«) holds: Jerobeam is not able to divide Solomon's kingdom, cf. 1 Kings 11:11–13, 31–35.« (R. CARLSON, David, the chosen King, 122f.; vgl. auch großflächiger P. KASARI, Nathan's Promise, 111).

1151 G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, 192. Als Beispiele führt er u. a. auf: 1 Kön 11,29–38 → 1 Kön 12,15; 1 Kön 13 → 2 Kön 23,16–18; 1 Kön 14,7–16 → 1 Kön 15,29 etc.

1152 Da er jedoch 2 Sam 7,13 als »Abbiegung des Sinnes der Nathan-Weissagung« (G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, 200) durch Dtr ansieht, übersieht er die Relevanz der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 für die Salomo-Erzählungen in den Königebüchern.

können in drei Kategorien eingeteilt werden: (1.) ausgewiesene Zitate; (2.) direkte Rückverweise, die nicht durch eine Zitierformel kenntlich gemacht sind; (3.) die Unaufhörlichkeitsformel und die *ניר*-Aussage. Durch die zusammenhängende Betrachtung der Rückverweise in 1 Kön 1–11 kann die Systematik erhoben werden: Das Rückverweissystem entfaltet 2 Sam 7,11b–16 in 1 Kön 1–11.

1. *ausgewiesene Zitate*: Innerhalb der Salomo-Erzählungen nimmt Salomo dreimal direkt auf die Verwirklichung einer Aussage der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) Bezug: 1 Kön 2,24; 5,19; 8,20. Dabei verwendet er jeweils die Formel *כאשר דבר* mit Gott als Subjekt.

In 1 Kön 2,24 befiehlt Salomo die Tötung Adonijas mit Verweis auf 2 Sam 7,11b. Dabei bezieht er das Zitat direkt auf sich: Die Verheißung Gottes an David, dass er diesem ein Haus/eine Dynastie errichten wird, entspricht der Aussage Salomos, dass er derjenige ist, durch dessen Nachfolge die Dynastie errichtet ist.<sup>1153</sup> Dies geht einher mit der Prädikation Gottes als desjenigen, der ihn auf den Thron gesetzt hat (V. 24aα). Damit sind in der Erzählung die Thronwirren aus 1 Kön 1 endgültig abgeschlossen (vgl. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48; vgl. auch 1 Kön 2,12). Am Beginn der Salomo-Erzählungen findet sich somit eine klare Aufnahme aus der Eröffnungspassage der Dynastieverheißung.

In 1 Kön 5,19 bezieht sich Salomo in seinen Worten an Hiram auf die Tempelbauverheißung für den Nachfolger Davids und initiiert damit den Tempelbau (vgl. 2 Sam 7,13a → 1 Kön 8,19b.20b). Das Zitat in 1 Kön 5,19, das durch *לאמר ... כאשר דבר יהוה* eingeleitet wird, beinhaltet im zweiten Teil (V. 19bγ) ein direktes Zitat aus 2 Sam 7,13a.<sup>1154</sup> Der erste Teil deutet auf 2 Sam 7,12 hin und verweist durch die Formulierung *על כסא + תחת* ebenso wie 1 Kön 2,24aα zurück auf 1 Kön 1 (vgl. 1 Kön 1,30). Während in 1 Kön 5,19 Salomo die Absicht erklärt, den Tempel zu bauen, wird dies in 1 Kön 8,20 mit Verweis auf 2 Sam 7,13a als vollbracht angezeigt. Die Verheißung aus 2 Sam 7,13a – zitiert in V. 19b – ist erfüllt (1 Kön 8,20). Die Formulierung *כאשר דבר יהוה* bezieht sich in 1 Kön 8,20 auf das Gotteswort in V. 19 zurück, das eine Paraphrase von 2 Sam 7,5b.12a.13a darstellt (vgl. V. 20a). Salomo benennt in V. 20b, wie sich das Gotteswort vollständig erfüllt hat. Die Betonung liegt dabei jedoch nicht auf dem Tempelbau (V. 20bβ), sondern darauf, dass Gott sein Wort errichten hat (*קום*), indem Salomo nach David »errichtet« wurde (*קום* – vgl. 2 Sam 7,12aβ) und er sich auf den Thron Israels (= Thron Davids) gesetzt hat (*ישב על כסא*) – vgl. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48; 1 Kön 2,12.24; vgl. *על כסא + תחת* – vgl. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48; 1 Kön 2,12.24; vgl. *על כסא*

1153 Wie Rut 4,12 zeigt, wird ein Haus durch den Sohn errichtet. Daher entspricht die Interpretation von 1 Kön 2,24 der Aussage von 2 Sam 7,11b.

1154 Der einzige Unterschied besteht in der Determination von *בית*.



in 1 Kön 5,19).<sup>1155</sup> Die Rückverweise auf 2 Sam 7,12aβ und 1 Kön 1–2 werden von Salomo durch כאשר דבר יהוה als göttlicher Wille präsentiert. V. 20bβ konstatiert die vollständige Erfüllung des Gotteswortes aus V. 19, den Bau des Tempels durch Salomo (vgl. 2 Sam 7,13a; auch 1 Kön 5,19). Salomos Aussage in 1 Kön 8,20 zeigt die Geschehnisse in 1 Kön 1–2 in ihrem Endergebnis, die Thronbesteigung Salomos als Gottes Wille, und markiert 2 Sam 7,12–13a als erfüllt. Durch die Formel כאשר דבר mit Gott als Subjekt wird somit in den Worten Salomos innerhalb von 1 Kön 1–11 die Erfüllung von 2 Sam 7,11b.13a durch Zitate markiert und zudem wird in 1 Kön 5,19; 8,20 (vgl. 1 Kön 2,24aα) mit Verweis auf 1 Kön 1–2 die Verwirklichung von 2 Sam 7,12 indirekt angezeigt.<sup>1156</sup> In den Worten Salomos entfaltet sich die Verwirklichung von 2 Sam 7,11b–13a.

2. *Direkte Rückverweise:* Die Salomo-Erzählungen werden durch markante direkte Rückverweise auf die Dynastieverheißung gerahmt (1Kön 2,10.12b.33b.45.46b; 11,38f.; zudem: 1 Kön 8,44.48; 9,5a). 1 Kön 2,10.12b.46b erweisen sich als ein geteilter Rückverweis auf 2 Sam 7,12 (vgl. שׁבב + Präposition + אבות sowie כון + Substantiv von מלך). In 1 Kön 2,10 erfüllt sich 2 Sam 7,12aα und in 1 Kön 2,46b erfüllt sich 2 Sam 7,12b – jeweils durch den Erzähler festgestellt. Der geteilte Rückverweis umrahmt neben der durch Salomo angezeigten Erfüllung von 2 Sam 7,11b in 1 Kön 2,24 zusätzlich zwei Segenswünsche Salomos, die auf 2 Sam 7,16 zurückweisen (1 Kön 2,33.45). 1 Kön 2,24 zeigt die Davidsdynastie als etabliert an. In V. 33 erbittet Salomo Heil für David, die Nachkommen Davids (זרע), die Davidsdynastie (בית) und den Davidsthron (כסא), womit die Grundbegriffe von 2 Sam 7,11b.12a.16b aufgenommen werden.<sup>1157</sup> Der Segenswunsch selbst ist jedoch nur im Verbund mit 1 Kön 2,24.45 und 1 Kön 2,10.12b.46b als Rückverweis zu erkennen. Der Segenswunsch Salomos in V. 45 stellt ein Zitat aus 2 Sam 7,16b dar. Es ist der Wunsch, dass sich die Verheißung des ewigen Bestandes des davidischen Throns verwirklichen möge. Diesem Segenswunsch kommt eine metakommunikative Funktion zu: Die Verwendung der dritten Person in V. 45a leitet über zur auktorialen Notiz, die die Erfüllung von 2 Sam 7,12b konstatiert (V. 46b) und somit auf Ebene der Erzählung und entsprechend der Logik von 2 Sam 7,11b–16 den Beginn der Verwirklichung der Zusage an David markiert. Die Etablierung des Königtums Salomos (1 Kön 2,46b → 2 Sam 7,12b), möge zur vollständigen Erfüllung der Verheißung gemäß 2 Sam 7,16 führen (1 Kön

1155 Von besonderer Bedeutung ist hier, dass Salomos Thron als Thron Israels (כסא ישראל) bezeichnet wird (vgl. hingegen 1 Kön 2,24: כסא דוד). Durch diese Wortwahl wird die Aussage direkt mit der Unaufhörlichkeitsformel verbunden, die den Thron ebenso als כסא ישראל bezeichnet.

1156 Über das Verb קום ergibt sich zusätzlich ein Verweis von 1 Kön 8,20aα auf 2 Sam 7,12a.

1157 1 Kön 2,24.33 sind durch die בית-Thematik miteinander verbunden.

2,45). Der Beginn der Regierungszeit von Salomo (1 Kön 1–2) entfaltet somit 2 Sam 7,12 und öffnet die Perspektive auf die Verwirklichung von 2 Sam 7,16. Der erbetene Segen aus 1 Kön 2,33.45 wendet sich jedoch am Ende der Salomo-Erzählungen in eine Dynastieverheißung an Jerobeam gegen die Davidsdynastie (vgl. 1 Kön 11,38). In dieser zweiten göttlichen Dynastiezusage lassen sich zwei bemerkenswerte Unterschiede feststellen: (1.) Anders als die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 steht die Verheißung für Jerobeam unter der Bedingung des Gesetzesgehorsams (vgl. die Bedingung des Gesetzesgehorsams in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4). (2.) Als Vergleichspunkt für die Dynastieverheißung wird die stabile Davidsdynastie angeführt. Die Formulierung *בית נאמן* ist ein vergleichender Rückverweis auf die Zusage an David in 2 Sam 7,16a. V. 38b setzt die Erfüllung von 2 Sam 7,16a betreffs der Davidsdynastie voraus. So wird unmissverständlich festgehalten, dass die Dynastieverheißung an Jerobeam die Zusage an David nicht aufhebt. V. 39 verdeutlicht, dass die Dynastieverheißung an Jerobeam als pädagogische Strafe für die Davidsdynastie aufgrund der Sünde Salomos zu verstehen ist (vgl. 2 Sam 7,14–15). Die Formulierung *זרע דוד* in V. 39 (vgl. 2 Sam 7,12; vgl. auch 1 Kön 2,33) zeigt an, dass das Königtum (*ממלכה*) den Davididen zwar entzogen wird (vgl. V. 11–13.31–37) und somit der Davidsthron über Israel vakant ist, da er nicht durch einen Davididen besetzt ist. Allerdings wird dieser Zustand nur temporär sein, da die Dynastieverheißung für David intakt bleibt. Der direkte Rückverweis in 1 Kön 11,38 verweist auf die Erfüllung der Verheißungen aus 2 Sam 7,16a und eröffnet im Zusammenhang mit V. 39 eine Hoffnungsperspektive für die Geschichte der Davididen, die sich auf ein vereintes Königreich unter davidischer Herrschaft richtet. Der erhoffte Segen für die Davidsdynastie (1 Kön 2,33.45), richtet sich trotz der Sünde Salomos mit 1 Kön 11,39 hin zur Erfüllung der Aussage in 2 Sam 7,16b. Die Salomo-Erzählungen in 1 Kön 1–11 sind somit umrahmt durch direkte Rückverweise, die die Verwirklichung von 2 Sam 7,12.16a (betriffs der Dynastie) anzeigen.

Zusätzlich zu den direkten Rückverweisen, die die Salomo-Erzählungen rahmen, verweisen 1 Kön 8,44.48 nochmals darauf, dass sich durch Salomo 2 Sam 7,13a erfüllt hat. Eine gesonderte Betrachtung verdient der Rückverweis auf 2 Sam 7,13b in 1 Kön 9,5a, da er sich durch mehrere Besonderheiten auszeichnet: (1.) In 1 Kön 9,5a wird gegenüber 2 Sam 7,13b der verheißene Herrschaftsbereich definiert. (2.) In 1 Kön 9,4–5 wird gegenüber 2 Sam 7,13b der Gesetzesgehorsam als explizite Bedingung zur Verwirklichung der Verheißung benannt. (3.) In 1 Kön 9,5a wird nicht der Rückverweis auf 2 Sam 7,13a, sondern die in 1 Kön 9,5b stehende Unaufhörlichkeitsformel durch *כאשר דבר* von Gott als Gotteswortzitat markiert. Die Bedeutung von 1 Kön 9,5a

als Rückverweis auf 2 Sam 7,13b ergibt sich bei näherer Betrachtung der Unaufhörlichkeitsformel.

3. *die Unaufhörlichkeitsformel und die גיר-Aussage*: Vergleichbar mit der Formulierung *כאשר דבר* mit Gott als Subjekt (1 Kön 2,24; 5,19; 8,20) wird in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5b (vgl. auch 1 Kön 6,12) durch *אשר דבר* mit Gott als Subjekt je ein Gotteswort zitiert. Das zitierte Gotteswort findet sich weder in 2 Sam 7,5b–16, noch wird in der vorangehenden Erzählung davon berichtet, dass Gott David dieses Gotteswort zukommen lässt.<sup>1158</sup> R. Nelson versteht das in 1 Kön 2,4 erstmals angeführte Gotteswort als eine von der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 zu unterscheidende Verheißung, während N. Lohfink es als »Neuformulierung des Natan-Orakels« liest.<sup>1159</sup> Ein grundlegender Unterschied der sogenannten Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 9,25; 9,5b) zur Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 besteht in der expliziten Nennung des Herrschaftsbereichs innerhalb der Unaufhörlichkeitsformel. Innerhalb der Gottesrede (2 Sam 7,5–16) lässt sich in V. 11b–16 Israel als Herrschaftsbereich für die Aussagen nur deduzieren (vgl. V. 8b), der Herrschaftsbereich wird nicht explizit definiert. Die klare lokale Komponente der Unaufhörlichkeitsformel steht in Verbindung mit der klaren lokalen Definition der גיר-Aussage in 1 Kön 11,36: Nennung Jerusalems als Ort der Herrschaft.<sup>1160</sup> N. Lohfink sieht die גיר-Aussage als eine »neue Verheißung, die jetzt erstmalig ergeht«<sup>1161</sup>. M. Pietsch hingegen sieht in der גיר-Aussage eine Aktualisierung der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16.<sup>1162</sup> Sowohl die Unaufhörlichkeitsformel als auch die גיר-Aussage konzentrieren sich in ihrer Aussage auf den Herrschaftsbereich und stellen meiner Ansicht nach eine zusammenhängende Auslegung der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 dar, die die mögliche Strafe gemäß 2 Sam 7,14–15 als lokale Einschränkung definiert.

1158 1 Kön 9,5b ist die erste Stelle, an der die Unaufhörlichkeitsformel von Gott selbst als Verheißung zugesprochen wird.

1159 N. Lohfink legt dabei die Betonung darauf, dass in 1 Kön 2,4 durch die Einfügung des Gesetzesgehorsams eine Bedingung in die Natanverheißung inkludiert wird (vgl. N. LOHFINK, *Welches Orakel gab den Davididen Dauer?*, 28f.; auch M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 45; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 193). Für R. Nelson hingegen liegt der Unterschied zwischen der Natanverheißung in 2 Sam 7 und der Unaufhörlichkeitsformel zum einen in der Konditionalisierung und zum zweiten durch die Definition des Thrones als Thron über Israel – nach Ansicht von R. Nelson dem Thron über das Nordreich-Israel (vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 102–104); vgl. auch A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige*, 224; B. HALPERN, *The first Historians*, 164.

1160 Somit beginnen die Salomo-Erzählungen mit dem Hinweis auf die Gefahr, dass ein Davidide vom Thron über Ganz Israel getrennt werden kann (1 Kön 2,4b). Und sie schließen mit der Gewissheit, dass die Davididen ihre Herrschaft in Jerusalem nicht verlieren können (1 Kön 11,36).

1161 N. LOHFINK, *Welches Orakel gab den Davididen Dauer?*, 31.

1162 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 41.

- (a) *Die Unaufhörlichkeitsformel:* In 1 Kön 2,4b; 8,25aβ, 9,5b findet sich die sogenannte Unaufhörlichkeitsformel: *לא יכרת לך איש מעל כסא ישראל* bzw. *לא יכרת לך איש מלפני יושב על כסא ישראל*.<sup>1163</sup> Im Erzählverlauf taucht sie erstmals im Munde Davids auf, wo sie im nachholenden Stil als früheres Gotteswort an David ausgewiesen wird (1 Kön 2,4a). Mit der Wendung *כרת + מין* stellt die Unaufhörlichkeitsformel die Zusage dar, dass keiner der Davididen vom Thron Israels vertilgt oder getrennt wird.<sup>1164</sup> Sowohl in 1 Kön 2,4 als auch in 1 Kön 8,25; 9,5b wird die Unaufhörlichkeitsformel als Gotteswort zitiert (vgl. *לאמר*), doch sie stellt kein Zitat aus 2 Sam 7,11b–16 dar. Zudem konstituiert weder die Wendung *כרת + מין* noch ein anderer Teil der Formel einen direkten Rückverweis auf die Dynastieverheißung. Auf der Wortebene ergibt sich nur über *כסא* eine intertextuelle Verbindung. Die Verbindung über das Thronmotiv und der Umstand, dass die Unaufhörlichkeitsformel eine Verheißung Gottes an David darstellt, ist meiner Ansicht nach jedoch von zu beachtender Bedeutung. In 1 Kön 2 werden die Begriffe *כסא ישראל* und *כסא דוד* synonym verwendet: In 1 Kön 2,4 zitiert David in seinem Testament an Salomo Gottes Zusage, dass keiner der Davididen vom Thron Israels vertilgt/getrennt wird; in 1 Kön 2,24 – im Kontext des Rückverweises auf 2 Sam 7,11b – erklärt Salomo, dass er sich auf den Thron Davids, Gottes Willen entsprechend, gesetzt hat.<sup>1165</sup> Betrachtet man beide Aussagen zusammenhängend, wird der Thron Davids mit dem Thron Israels identifiziert. Der synonyme Gebrauch von »Thron Davids« und »Thron Israels« wird in 1 Kön 5,19; 8,20 forciert: Die Rückverweis auf 2 Sam 7,12–13a in 1 Kön 5,19; 8,20 umrahmen den Tempelbau gemäß dem Schema Verheißung-Erfüllung und interpretieren die Geschehnisse in 1 Kön 1–2 im Angesicht von 2 Sam 7,12: Salomo sitzt in der Nachfolge Davids (*תחת דוד* in 1 Kön 8,20) auf dem Thron Davids (*על כסאך* in 1 Kön 5,19), der der Thron über Israel (*על כסא ישראל* in 1 Kön 8,20) ist. Neben der Gleichsetzung ist vor allem die Verwendung der Präposition *על* von Bedeutung: In 1 Kön 5,19; 8,20 wird Salomo durch die Präposition »auf« dem Thron verortet. In der Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4b; 8,25a; 9,5b ist die Zusage der

1163 Der Unterschied zwischen der Langform und der Kurzform ist von keiner weiteren Relevanz. Der Einschub *מלפני יושב* betont nur zusätzlich, dass das Sitzen auf dem Thron der Gnade Gottes entspricht, es in seinem Angesicht und von ihm geschützt geschieht – dieser Schutzaspekt ergibt gerade in den Worten Salomo als Bitte einen Sinn, verändert jedoch nicht die Aussage.

1164 Die Formulierung verweist weder auf ein mögliches Ende der davidischen Dynastie noch auf eine mögliche dauerhafte Trennung zwischen dem Thron über ganz Israel und dem davidischen Herrscherhaus.

1165 Vgl. auch das Zusammenspiel von 1 Kön 2,4 und 1 Kön 2,24,33.45.

Nicht-Entfernung vom Thron Israels ebenso durch על + מין + מן ausgedrückt. Sowohl in 1 Kön 5,19; 8,20 als auch in 1 Kön 2,4b; 8,25a; 9,5b wird der Davidide somit in Relation zum Thron verortet (vgl. Jes 9,6).

In dem auf 1 Kön 8,20 folgenden Gebet bittet Salomo dementsprechend unter Aufnahme der Unaufhörlichkeitsformel, dass weder er noch ein zukünftiger Davidide vom Thron Israels vertilgt/getrennt werde (1 Kön 8,25: כרת + מעל כסא ישראל). Die Verwirklichung der Zusage aus 2 Sam 7,12 möge also nicht rückgängig gemacht werden; die Davididen sollen kontinuierlich auf dem Thron Israels herrschen (vgl. 2 Sam 7,16). Diese Bitte beantwortet Gott in 1 Kön 9,4–5 mit einem direkten Rückverweis auf 2 Sam 7,13b, der durch die Unaufhörlichkeitsformel autorisiert und interpretiert wird. Auffallend an 1 Kön 9,5a gegenüber 2 Sam 7,13b ist – neben der Konditionierung durch V. 4 – die Klarstellung, dass der Thron Salomos Königtums die Herrschaft über Israel bedeutet (כסא ממלכתך על ישראל). Durch diese Vereindeutigung des Herrschaftsbereiches wird der Rückverweis eng an die folgende Unaufhörlichkeitsformel gebunden. Im Zusammenhang von V. 5a und V. 5b sind Salomos Anspruch auf die Herrschaft und der Thron Israels zu unterscheiden. Wenn Salomo gemäß V. 4 die Gesetzesbedingung nicht einhält, wird sein Anspruch auf das Königtum über Israel keinen Bestand haben, er wird vom Thron Israels vertilgt bzw. getrennt werden. Die Errichtung des Throns des Königtums Salomos auf Dauer bedeutet die Herrschaft auf dem Thron Israels. Wenn der Thron des Königtums Salomos jedoch nicht auf Dauer errichtet wird, weil Salomo nicht gesetzesgehorsam gehandelt hat, dann bedeutet dies nicht, dass der Thron Israels nicht mehr existiert, sondern dass der Davidide vom Thron Israels vertilgt bzw. getrennt wird. Der Thron selbst bleibt aber weiterhin aufrecht, da sein Fortbestand gemäß 1 Kön 9,4–5 nicht von Salomos Handeln abhängig ist. Vielmehr wird der Anspruch seines Königtums auf den Thron über Israel als vererbare Gegebenheit an den Gesetzesgehorsam geknüpft. Wenn man in 1 Kön 9,4–5 den Thron Israels mit dem Thron Davids identifiziert, wie es sich vor allem von 1 Kön 8,20 her naheliegt, ist die Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 9,5b als Rückverweis auf 2 Sam 7,11b–16 zu deuten. Wenn man entsprechend 1 Kön 2,4; 2,24; 5,19→8,20; 8,25 in 1 Kön 9,5b den Thron Israels (כסא ישראל) als Synonym für den Thron Davids (כסא דוד) liest und in 1 Kön 9,5a den Rückverweis auf 2 Sam 7,13b erkennt, sind die Aussagen in 1 Kön 9,5a und 1 Kön 9,5b mit der Aussage von 2 Sam 7,13b und V. 16b vergleichbar. Die Unaufhörlichkeitsformel liest sich, wie die positive Zusammenfassung von 2 Sam 7,13b.16b, in dem Fall, dass der Nachfolger

Davids sich nicht gegen Gott vergeht. Die Davididen werden nicht vom Thron Davids (= Thron Israels) getrennt.<sup>1166</sup> So wie 2 Sam 7,16b mit dem dauerhaften Fortbestand des Throns Davids rechnen, erklärt die Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5b die Kontinuität des Throns Israels. Zugleich verbirgt sich meiner Ansicht nach hinter der negativen Formulierung der Unaufhörlichkeitsformel (לא יכרת) eine Deutung bzw. Klärung von 2 Sam 7,14b – wie es sich im Zusammenhang von 1 Kön 9,4–5 verdeutlicht. In 2 Sam 7,14b ist eine mögliche Strafe für den Nachfolger Davids ausgesprochen, falls er sich vergeht (בהעויתו). In 1 Kön 9,4–5 wird das Bundesverhältnis aus 2 Sam 7,14a als Forderung nach Gesetzesgehorsam expliziert und zur Voraussetzung für die Verwirklichung der Zusage gemacht (V. 4). Die Formulierung in 2 Sam 7,14b (והכחתי בשבט) וגו' lässt offen, worin die Strafe bestehen wird: Die Formulierung verweist auf eine pädagogische Züchtigungsmaßnahme, wobei V. 15 festhält, dass der Nachfolger anders als Saul nicht verworfen wird. Die Formulierung der Unaufhörlichkeitsformel erklärt indirekt die in 2 Sam 7,14b angedrohte Strafe als ein Vertilgen/Trennen des Davididen vom Thron Israels, was in 1 Kön 11,39 als pädagogische Maßnahme gegen den Samen Davids präsentiert wird. Dass die Vertilgung/Trennung des Davididen nicht der Vertilgung Sauls vom Thron Israels entspricht (vgl. 2 Sam 7,15), wird nicht durch die Unaufhörlichkeitsformel, sondern durch 1 Kön 11 erklärt (vgl. den Rückverweis von 1 Kön 11,10 auf 1 Kön 9,4; vgl. auch 1 Kön 11,36.38f). Nach dem Rückverweis von 1 Kön 11,10 auf 1 Kön 9,4 (und 1 Kön 3,14) wird die Strafe Gottes in 1 Kön 11,11 parallel zur Strafe Sauls in 1 Sam 15,28 formuliert.<sup>1167</sup> Die in 1 Kön 11,11 benannte Strafe wird jedoch in V. 12–13 eingeschränkt, wodurch sich 2 Sam 7,15b erfüllt: Salomo wird nicht zu seinen Lebzeiten bestraft und den Davididen verbleibt Juda als Herrschaftsgebiet und der Teilanspruch am Königtum (vgl. 1 Kön 11,36).<sup>1168</sup>

Innerhalb von 1 Kön 9,4–5 lässt sich die Unaufhörlichkeitsformel als Interpretation der Zusagen in 2 Sam 7,13b.16b verstehen. Der Umstand, dass Gott nicht den Rückverweis, sondern die Unaufhörlichkeitsformel

1166 Einer solchen Interpretation können harmonisierende Tendenzen vorgeworfen werden. Denn die Unaufhörlichkeitsformel nennt nicht den Thron Davids, sondern den Thron Israels. Allerdings ermöglichen 1 Kön 2,4.24; 8,20.25, beide Begriffe miteinander zu identifizieren. Es lässt sich vermuten, dass die Unaufhörlichkeitsformel bewusst כסא ישראל verwendet, um die gesamtisraelitische Perspektive der Verheißung zu betonen.

1167 Vgl. 1 Kön 11,11b (קרת אקרת את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך) mit 1 Sam 15,28 (קרת יהוה את ממלכותך) (ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך).

1168 Der Zusammenhang der Unaufhörlichkeitsformel mit 1 Kön 11 wird bei der Behandlung der גיר-Aussage genauer erläutert.

als Zitat einführt, verleiht der Unaufhörlichkeitsformel die Legitimität einer autoritativen Interpretation der Zusagen von 2 Sam 7,13b.16b.<sup>1169</sup> Darüber hinaus definiert sie indirekt die Strafe gemäß 2 Sam 7,14b. Die Formulierung in 1 Kön 9,5 lässt offen, ob die Unaufhörlichkeitsformel als durch das Handeln Salomos zu errichtende bedingungslose Zusage für die Zukunft zu lesen ist oder ob Salomo der erste Verheißungsempfänger ist, an dessen Handeln sich die Aktualisierung der Zusage entscheidet. Die in 1 Kön 2,4; 8,25 vorliegende bedingte Form der Unaufhörlichkeitsformel verdeutlicht, dass die Aktualisierung der Zusage jeweils vom Handeln des jeweiligen Davididen abhängig ist. In der in 1 Kön 2,4; 8,25 vorliegenden bedingten Form wird der Horizont von 2 Sam 7,14 überschritten. Zwar ist in 1 Kön 9,4–5 der Rückverweis auf 2 Sam 7,13b mit der Forderung nach Gesetzesgehorsam (V. 4) und der Unaufhörlichkeitsformel (V. 5b) umrahmt, aber anders als in 1 Kön 9,4–5 wird in 1 Kön 2,4; 8,25 der Gesetzesgehorsam jeder davidischen Generation (בְּיָד) als explizite Bedingung für die Verwirklichung der Zusage der Unaufhörlichkeitsformel eingefordert.<sup>1170</sup> 1 Kön 2,4; 8,25 verdeutlichen, dass die Unaufhörlichkeitsformel für die Davididen auf dem Thron Israels keine unbedingte Zusage ist, sondern durch gesetzesehorsaues Handeln in jeder Generation aktualisiert werden muss.

Diachron betrachtet stellt die Bedingung in 1 Kön 2,4aβγ einen sekundären Zusatz zur Unaufhörlichkeitsformel dar (vgl. das doppelte לאמר). Für die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 8,25 können innerhalb von 1 Kön 8 keine Argumente aufgeführt werden, die für einen sekundären Charakter von V. 25b sprechen. Es fällt jedoch auf, dass in 1 Kön 9,5b die Bedingung des Gesetzesgehorsams für alle Davididen nicht genannt wird und die an Salomo in 1 Kön 9,4 gerichtete Forderung des Gesetzesgehorsams nicht auf 1 Kön 8,25b verweist und dessen Formulierung aufnimmt, sondern sich auf 1 Kön 3,14 bezieht.<sup>1171</sup> Unabhängig von der diachronen Beurteilung der genannten Bedingungen in 1 Kön 2,4; 8,25 zeigt der Kontext der Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2 jedoch bereits an, dass auch im Grundtext (ohne V. 3. 4aβγ) die Verwirklichung

1169 Die Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 9,5) lässt sich in ihrer Verwendung innerhalb der Aussage von 1 Kön 9,4–5 im Rahmen der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 erklären.

1170 In 1 Kön 9,4–5 ist es möglich, die Unaufhörlichkeitsformel als bedingungslose Zusage zu lesen, die vom Gesetzesgehorsam Salomos abhängig ist; vgl. gegen eine solche Interpretation jedoch Abschnitt 4.5.1.2.

1171 Es ist jedoch auch möglich V. 5b als verkürztes Zitat von 1 Kön 2,4; 8,25 zu lesen. Da der Gesetzesgehorsam bereits in 1 Kön 9,4 von Salomo eingefordert wird, muss die Forderung in 1 Kön 9,5b nicht wiederholt werden, zumal diese Stelle nur besagt, dass sich die Unaufhörlichkeitsformel für Salomo verwirklichen wird und offen ist, ob das Verständnis der Unaufhörlichkeitsformel gemäß 1 Kön 2,4; 8,25 auch für die folgenden Generationen gilt.

der Unaufhörlichkeitsformel vom Handeln des einzelnen Davididen während seines Königtums abhängig ist (vgl. V. 2b).<sup>1172</sup>

Wenn man die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in ihrem Kontext (1 Kön 1–11) als Interpretation von 2 Sam 7,13b–16 ansieht, wird somit gegenüber 2 Sam 7,11b–16 die Handlungsverantwortung aller Davididen auf dem Thron Israels betont und über den direkten Nachfolger Davids hinaus ausgeweitet (vgl. 2 Sam 7,14).<sup>1173</sup> Die Bedingung für den Fortbestand der Davidsdynastie auf dem Thron gilt für alle Davididen. Salomo ist (lediglich) der erste, der sich an diesem Anspruch bewähren muss und letztlich daran scheitert. In diesem Sinne stellt die bedingte Form der Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25) eine generationenübergreifende Ausweitung von 2 Sam 7,14 dar, die der Zusage in 2 Sam 7,16 entspricht.<sup>1174</sup> Innerhalb der Salomo-Erzählungen zielen die bedingte Form der Unaufhörlichkeitsformel sowie 1 Kön 9,4–5 jedoch direkt auf 1 Kön 11: Salomo erfüllt die notwendigen Bedingungen nicht (1 Kön 11,10) und ihm und seinem Sohn wird das Königtum Israel entrißen (1 Kön 11,11–13).

- (b) *Die נגד-Aussage:* Im Anschluss an die Zusage der göttlichen Gnade in 2 Sam 7,15 wird nicht die Aussage von V. 13b wiederholt. Der Text kehrt mit V. 15b vielmehr zu David als Verheißungsempfänger zurück. Nicht dem Thron des Königtums des Nachfolgers Davids wird Beständigkeit verheißen, sondern der Dynastie, dem Königtum und dem Thron Davids (anders LXX). Aus diesem Befund ergibt sich der Sinn der לנגד-Aussagen in 1 Kön 11 (vgl. V. 12.13.32.34–2 Sam 7,15b.16). In diesen Zusammenhang gehört auch die נגד-Aussage in 1 Kön 11,36.

Mit 1 Kön 11,36 beginnt eine Trias von Aussagen, die über die Regierungszeit Salomos hinausreicht und die im Zusammenhang mit der Regierungszeit von Abija und Joram (1 Kön 15,3; 2 Kön 8,19) wiederholt wird.<sup>1175</sup> Ps 132,17 und 2 Sam 21,17; 22,29 // Ps 18,29 verdeutlichen zu-

1172 Die Forderung »sei stark und erweise dich als Mann« findet ihren Widerhall in Davids Testament Davids in Bezug auf Joab, die Söhne Barsillais und Schimi: Salomo wird seine Macht bzw. sein Sitzen auf dem Thron Israels bewahren, wenn er machtpolitisch gegen die Gegner der davidischen Dynastie vorgeht bzw. auf seine Allianzen achtet.

1173 V. 2b.4aa.b liegt eine Theologie zu Grund, nach der der Verheißungsempfänger an der Realisierung der Zusage aktiv mitwirken muss. Ein Bearbeiter hat durch die Einfügung von V. 3.4aßγ zusätzlich betont, dass Salomo und die späteren Davididen die Verheißung nicht nur nach außen durchzusetzen haben, sondern auch im Verhältnis zu Gott bewahren müssen (vgl. 2 Sam 7,14).

1174 Erzähllogisch ist zudem die Anrede im Plural aus dem zitierten Gotteswort in 1 Kön 2,4; 8,25 notwendig, da ansonsten (1.) die Aussage nicht dem generationsübergreifenden Aspekt von 2 Sam 7,16 gerecht werden und (2.) die Perspektive direkt auf das Scheitern Salomos verengt würde.

1175 Siehe Anm. 1072.



sammen mit außerbiblischen Parallelen, dass נִיר als ein Königstitel zu verstehen ist, der den Machtaspekt betont. 1 Kön 11,36; 15,4 und 2 Kön 8,19 verdeutlichen, dass der Nachfolger auf dem Thron trotz der Sünden des Vorgängers die umfassende Königsmacht durch Gott verliehen bekommt. Damit verweisen die Texte auf die fortbestehende Herrschaft der Davididen in Jerusalem. Der Begriff נִיר, wenn man ihn als Königsmacht versteht, und im Kontext von 1 Kön 11,36; 15,3; 2 Kön 8,19 als vererbte Königsmacht erkennt, zeigt eine gewisse Nähe zu den Begriffen מַמְלָכָה (Aspekt der Königsmacht) und כֶּסֶף (Aspekt der Königsmacht und der Vererbbarkeit). Die Wendung לִמְעַן דָּוִד aus 1 Kön 11,12–13 schränkt den strafweisen Entzug des Königtums (מַמְלָכָה) ein.<sup>1176</sup> Die Herrschaft über einen Stamm verbleibt den Davididen als vererbte Macht um Davids willen (V. 13.32). Dies entspricht einer Herrschaft über ein vermindertes Königtum (רַק לֹא אֵת כָּל הַמַּמְלָכָה) und damit einer sozusagen teilweisen Verwirklichung von 2 Sam 7,16aβ: Das Königtum Davids besteht weiter als geteilte Einheit, an der die Davididen partizipieren. Gleiches gilt für den in 1 Kön 11 nicht genannten Thron Davids (vgl. den Bezug von 1 Kön 11,10 auf 1 Kön 9,4) – zumindest gemäß 1 Kön 11,36 besteht der nicht genannte Thron mit vermindertem Herrschaftsbereich theoretisch weiter fort. Es lässt sich somit festhalten, dass 1 Kön 11,12.32.36 auf einen verminderten Fortbestand des davidischen Königtums und Throns hindeuten, womit sich 2 Sam 7,16aβ.b in vermindelter Form bewahrheitet. 2 Sam 7,15 bewahrheitet sich als Einleitung zu V. 16 darin, dass Salomo das Königtum (und der Thron) anders als im Falle Sauls nicht vollends genommen wird. Die Zusage besteht vorübergehend in geminderter Form mit der Hoffnungsperspektive fort, dass sich 2 Sam 7,16 im vollen Umfang bezogen auf ganz Israel (= der Thron Israels als der eigentliche Thron Davids) erfüllen wird (1 Kön 11,39). Der Verweis darauf, dass die Davididen um ihres Stammvaters willen (לִמְעַן דָּוִד) weiterhin am Königtum partizipieren und die vererbte Königsmacht in Jerusalem für die Davididen als Zusage an David (לְדָוִד) weiterhin besteht, stellt den Bezug zu 2 Sam 7,15b–16 her. Dass 1 Kön 11,36 keine völlig neue Zusage bzw. Verheißung für die Davididen ist, ergibt sich auch aus dem Umstand, dass die Aussage an Jerobeam und nicht an Salomo ergeht. Aus dem Zusammenspiel von 1 Kön 11,36.38f. ergibt sich die Hoffnungsperspektive auf die Erfüllung von 2 Sam 7,16.

Bereits im 19. Jahrhundert hatten O. Thenius, I. Benzinger und R. Kittel erahnt, dass die Unaufhörlichkeitsformel mit der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16

1176 Die Wendung לִמְעַן דָּוִד stellt ein Leitmotiv von 1 Kön 11 dar (vgl. V. 12.13.32.34).

direkt zusammenhängt.<sup>1177</sup> Wie sich gezeigt hat, stellt die bedingte Unaufhörlichkeitsformel eine mögliche Lesart von 2 Sam 7,13b–16 in Bezug auf das Schicksal des Davididen auf dem Thron dar. Die  $\text{נִיר}$ -Aussage stellt dazu die vorübergehende verminderte Verwirklichung von 2 Sam 7,16 dar nach der Strafe Salomos (vgl. 2 Sam 7,14–15; vgl. auch 1 Kön 9,4–5).<sup>1178</sup> Wenn man der Lesart

1177 Vgl. R. KITTEL, *Die Bücher der Könige*, 14; O. THENIUS, *Die Bücher der Könige*, 12f.).

1178 I. Provan ist der Ansicht, dass sich die Aussagen in 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 sehr unterscheiden von den  $\text{נִיר}$ -Aussagen (1 Kön 11,36; 15,4–5; 2 Kön 8,19); vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 106. Er verweist darauf, dass der Fortbestand der Dynastie gemäß den  $\text{נִיר}$ -Aussagen in der Gesetzesobservanz Davids verankert ist, während in der bedingten Unaufhörlichkeitsformel die Dynastie von der Gesetzesobservanz der Nachfolger Davids abhängt – allerdings bedenkt I. Provan nicht, dass beide Aussagesysteme sich auf verschiedene Bereiche beziehen, einerseits die Herrschaft über Gesamt-Israel und andererseits die Herrschaft über Juda, vielmehr schreibt er: »It is very difficult to believe that both types of material derive from one hand.« (I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 106). Er selbst weist dabei darauf hin, dass 1 Kön 9,4–5 anzeigt, dass die bedingte Unaufhörlichkeitsformel eine Interpretation von 2 Sam 7,13b ist (vgl. I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 108) – allerdings ist er der Ansicht, dass 1 Kön 9,4–5 eine Interpretation von 2 Sam 7,1–16 auf der Basis von Dtn 17,14–20 sei. Es sieht richtig, dass in allen drei Stellen der seltene Ausdruck  $\text{ממלכה כטא}$  vorkommt und die Stellen mit Sicherheit in Relation zueinanderstehen. Der Verweis auf die Mosetora in 1 Kön 2,3 zeigt für ihn an, dass die Unaufhörlichkeitsformel, die sich auch in 1 Kön 2,4 findet, die Tora zur Bedingung hat, wie es Dtn 17,14–20 für den König vorschreibt. Allerdings ist festzuhalten, dass der Bezug zur Mosetora in 1 Kön 2,3 (1.) sekundär ist und (2.) sich nicht als Bedingung zur Unaufhörlichkeitsformel findet, sondern als Anweisung für ein glückendes Leben. Auch muss es auffallen, dass in Dtn 17 die Unaufhörlichkeitsformel nicht verwendet wird. – Den Befund, dass die Bedingungen in V. 4 nur für Salomo ausgesprochen sind, löst er dadurch auf, dass er V. 6–9 nicht als sekundäre Hinzufügung liest, sondern als primäre Weiterführung der Gottesrede und somit die Ansprache im Plural, wie in 1 Kön 2,4; 8,25 hergestellt sieht. Wie in der Auslegung zu 1 Kön 9,6 dargestellt, scheitert diese Auslegung aber an dem Personalpronomen  $\text{אתם}$ . Außerdem schließt die Anrede Salomos allein in 1 Kön 9,4 nicht aus, dass der Bestand des verheißenen Throns nicht auch weiterhin von der Gesetzesobservanz abhängig ist. I. Provan bemerkt selbst: »9:4–5 must be taken rather as meaning that if Solomon, as one of the kings to whom the promise is made, obeys Yahweh, then the promise of eternal kingship stands good. Taken in this sense, these verses could of course be applied to any of the kings who followed as well, since the obedience of every king is vital.« (I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 109). Dem letzten Satz von I. Provan's Auslegung gilt es zu widersprechen: (1.) In der Anrede selbst wird nur Salomo angesprochen, was der Verheißung in 2 Sam 7,12–15 entspricht; später gesteht er ein: »the  $\text{אתם}$  ( $\text{וּבְנֵיכֶם}$ ) referring both to the king and to the people« (I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 110). (2.) Im Gegensatz zu 1 Kön 2,4; 8,25 handelt es sich hier um direkte Gottesrede, die vermutlich im Angesicht von 1 Kön 11 bewusst die verpasste Chance durch Salomo anzeigt, dass die Herrschaft über Ganz Israel durch ihn hätte gefestigt werden können. Das Verhalten Salomos wird als Bedingung für die Unaufhörlichkeitsformel angezeigt, bzw. die Etablierung des Königthrons, der die Basis für die Unaufhörlichkeitsformel ist. Die beiden Aussagen von 1 Kön 9,5 interpretieren sich in gewisser Weise gegenseitig und ergänzen sich, denn 1 Kön 9,5 besagt die dauerhafte Errichtung des Throns, für den die Unaufhörlichkeitsformel gilt.

folgt, dass עולם in 2 Sam 7,13b durch V. 14–15 eingeschränkt wird, sind die Zusagen betreffs des Throns des Nachfolgers Davids und des Throns Davids zu unterscheiden. Diese Unterscheidung drückt sich in der bedingten Unaufhörlichkeitsformel und der נִיר-Aussage aus.

Sowohl 2 Sam 7,13b.16b als auch 1 Kön 2,4b; 8,25a; 9,5b und 1 Kön 11,36 haben eine klare Gemeinsamkeit: Es handelt sich um die dreigeteilte Zusage betreffs der Dynastie, des Königtums und des Thrones. 2 Sam 7,13b verheißt für Davids Nachfolger die dauerhafte Errichtung »des Thrones seines Königtums« (כִּסֵּא מִמְּלַכְתּוֹ). Dies teilt sich in 2 Sam 7,16 in drei Komponenten: Der Dynastie (בֵּית) und dem Königtum (מַמְלָכָה) Davids wird Beständigkeit verheißen. Die Beständigkeit der Dynastie und des Königtums bedeutet die Beständigkeit des Throns (כִּסֵּא) als Symbol der Vererbbarkeit des Königtums innerhalb der Dynastie. Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel beleuchtet die Zusage in 2 Sam 7,13b gemäß 2 Sam 7,14–15 in ihrer Abhängigkeit vom Handeln des Nachfolgers Davids im machtpolitischen Bereich (1 Kön 2,2b) und gegenüber Gott (1 Kön 2,4a; 8,25b; 9,4). Die Dynastieverheißung endet mit der Versicherung in 2 Sam 7,16, dass die Dynastie, das Königtum und der Thron Davids auf Dauer Bestand haben werden. Analog dazu endet in 1 Kön 11 die Gottesrede an Jerobeam mit der Aussage, dass die Bestrafung der Davididen, der Entzug des Königtums (מִמְּלָכָה) und somit die Vakanz des Davidsthrons (כִּסֵּא) nur eine temporäre Gegebenheit sei (1 Kön 11,39), da die Zusage in 2 Sam 7,16 nicht begrenzt und somit bedingungslos ist. Die Davidsdynastie besteht weiterhin gemäß 2 Sam 7,16a (vgl. 1 Kön 11,38).

Betrachtet man die verschiedenen Rückverweise in 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b–16) ergibt sich ein schlüssiges Konzept.

Die Rückverweise beginnen in 1 Kön 2,4 mit der Unaufhörlichkeitsformel, die sich in 1 Kön 9,4–5 als Auslegung von 2 Sam 7,13b–15.16 zu erkennen gibt und gleichzeitig in 1 Kön 2,4; 8,25 und vor allem 1 Kön 9,5 als Gotteswort ausgewiesen wird. Die bedingte Unaufhörlichkeitsformel zeigt sich in 1 Kön 9,4–5 als Auslegung von 2 Sam 7,13b–15.16, wird jedoch zugleich von David (1 Kön 2,4), Salomo (1 Kön 8,25) und Gott (1 Kön 9,5) als zuvor ergangenes Gotteswort zitiert. Erzähltechnisch werden somit die Autoritäten von David und Gott direkt angeführt, um die bedingte Unaufhörlichkeitsformel als Gotteswort und als Interpretation von 2 Sam 7,13b–15 zu etablieren. Die Interpretation trägt gegenüber 2 Sam 7,11b–16 stärker den Gedanken ein, dass die Durchsetzung der Zusagen Gottes auch von dem Verheißungsempfänger abhängig ist (vgl. 2 Sam 7,14–15), sie widerspricht aber nicht der Aussage, dass die Dynastieverheißung und ihre generelle Gültigkeit gemäß 2 Sam 7,16 *ex gratia* geschehen. Mit 1 Kön 2,4 wird der Geschichtshorizont gemäß der Auslegung von 2 Sam 7,13b–16 für die Salomo-Erzählungen entfaltet. Es bestätigt sich durch 1 Kön 2,10.12b.24.46b; 8,19–20 die Zusagen Gottes an David aus 2 Sam 7,11b–13a. Gott errichtet David eine Dynastie (1 Kön 2,24 – vgl. 1 Kön 11,38 in Beziehung zu 2 Sam 7,11b.16a),

indem er nach Davids Tod (1 Kön 2,10 in Beziehung zu 2 Sam 7,12a) das Königtum seines Nachfolgers errichtet (1 Kön 2,12b–46b in Beziehung zu 2 Sam 7,12b). Dieser wird den Tempelbau umsetzen (1 Kön 5,19f; 8,19–20 in Beziehung zu 2 Sam 7,13a; vgl. auch 1 Kön 8,44.48). Gemäß der Vorgabe aus 1 Kön 2,4 spricht Salomo in 1 Kön 2,33.45 jeweils den auf 2 Sam 7,16 zurückverweisenden Segenswunsch aus, dass sich auch diese Zusagen erfüllen mögen (vgl. 1 Kön 8,25). Nachdem sich durch 1 Kön 2,46b; 8,19–20 ein Teil der Verheißungen betreffs des Nachfolgers David für Salomo erfüllt haben (2 Sam 7,12b–13a), bittet Salomo nun um die Erfüllung der bedingten Unaufhörlichkeitsformel für sich und seine Nachfolger (1 Kön 8,25). Auf diese Bitte antwortet Gott in 1 Kön 9,4–5 mit der Zusage der Verwirklichung von 2 Sam 7,13b, jedoch gemäß 2 Sam 7,14b unter der Bedingung des Gesetzesgehorsams (vgl. 1 Kön 3,14). Die Verwirklichung der Zusage aus 1 Kön 9,5 (vgl. 2 Sam 7,13b) wird als Aktualisierung der Unaufhörlichkeitsformel dargestellt. Da jedoch Salomo die in 1 Kön 9,4 genannten Bedingungen nicht erfüllt (1 Kön 11,9–10), werden die Davididen entsprechend 1 Kön 2,4; 8,25 vom Thron über Israel getrennt (1 Kön 11,11–13). Wie ein Vergleich von 1 Kön 11,11.12–13 mit 1 Sam 15,28 verdeutlicht, entspricht die Bestrafung Salomos der Vorgabe aus 2 Sam 7,15. Salomo ereilt dasselbe Urteil wie Saul, aber seine Strafe wird eingeschränkt (V. 12–13), denn Juda verbleibt als Anteil am Königtum in der Herrschaft der Davididen (vgl. 1 Kön 11,36). So bleibt die Verheißung einer beständigen Dynastie für David bestehen (1 Kön 11,38–39), aber den Davididen wird das Königtum über Israel entzogen (1 Kön 11,11). Der Herrschaftsbereich der Davididen vermindert sich; aus der Herrschaft über ganz Israel, wird die Herrschaft in Jerusalem (1 Kön 11,36), aus der Herrschaft über die zwölf Stämme wird die Herrschaft über Juda. Die *נִיר*-Aussage (1 Kön 11,36) stellt dabei nicht die Verwirklichung von 2 Sam 7,16 dar, sondern beschreibt den vorübergehenden Zustand, bis das Haus Davids »genügend« gedemütigt ist (1 Kön 11,39).

In den Salomo-Erzählungen spiegelt sich somit eine nicht vollständige Erfüllung der Dynastieverheißung aus 2 Sam 7,11b–16 wieder. Gemäß 1 Kön 2,24; 5,19; 8,20 erfüllen sich 2 Sam 7,12–13a. Die Zusage aus 2 Sam 7,16b wird noch erwartet (1 Kön 11,39). Der Nachfolger Davids ist an den Bedingungen gescheitert (2 Sam 7,14 – vgl. 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5; vgl. auch 1 Kön 11,2.9f.), aber im Einklang mit 2 Sam 7,15b (vgl. 1 Kön 11,12–13) ist die Zusage aus 2 Sam 7,16 zumindest eingeschränkt verwirklicht (1 Kön 11,36). Die Erzählungen blicken auf ihre vollständige Erfüllung voraus (vgl. 1 Kön 11,39). Es zeigt sich, dass die Rückverweise innerhalb der Salomo-Erzählungen den Geschichtsverlauf gemäß den Vorgaben der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 entfalten.

Wenn man die bedingte Unaufhörlichkeitsformel als Rückverweis auf 2 Sam 7,13b–15 liest, lässt sich in 1 Kön 6,11–13 ein weiterer indirekter Rückverweis auf

die Dynastieverheißung finden. V. 12 stellt einen Rückverweis auf das Gotteswort in 2 Sam 7 dar, ohne das Gotteswort jedoch zu zitieren oder im Wortlaut darauf zurückzuverweisen. Ebenso wie in 1 Kön 2,4; 8,25 und 9,4–5 fordert Gott für die Erfüllung seines Wortes von Salomo Gesetzesgehorsam ein. Im Unterschied zu 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5 wird das Gotteswort jedoch nicht direkt angeführt, sondern durch *אשר דברתי אל דוד ... אשר את דברי* alludiert. Mit J. Fichtner gilt es V. 12b als Rückverweis auf 1 Kön 2,4 bzw. indirekt auf 2 Sam 7,13 zu lesen.<sup>1179</sup> Mit der zusätzlichen Verheißung in V. 13 wird die zeitlich nicht explizit verortete Erfüllung von 2 Sam 7,10b für Salomo in Aussicht gestellt und somit der Tempel als der Ort der Ruhe (2 Sam 7,13a in Zusammenhang mit 2 Sam 7,10b) explizit ausgewiesen. Das Gotteswort in 1 Kön 6,11–13 ist ein zweischneidiges Schwert: Zum einen kann die Zusage in 1 Kön 6,13 durch 1 Kön 8,10–13 als erfüllt betrachtet werden, zum anderen hebt Salomos Gesetzesverstoß (1 Kön 11,2) die Zusagen auf. Positiv gewendet wird durch das Gotteswort und seine temporäre Erfüllung die Zeit des Tempelbaus als sündenfreie Zeit Salomos definiert. Negativ gewendet kann der spätere Untergang des Tempels bereits in der Sünde Salomos verortet werden. Diese Theologie ist literarhistorisch sekundär gegenüber dem Rückverweissystem in 1 Kön 1–11, wie es sich aus 1 Kön 9,2; 11,9–10 ergibt. Diese beiden Textstellen kennen die Erscheinung Gottes zu Salomo während des Tempelbaus noch nicht.

Bevor weitere diachrone Rückschlüsse zu dem Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 gezogen werden (siehe Abschnitt 5.4.), sollen noch die Ergebnisse der Arbeit in Bezug auf das Salomo-Bild näher betrachtet werden (siehe Abschnitt 5.3.).

### 5.3. Das Salomo-Bild in 1 Kön 1–11 angesichts des Rückverweissystems

Zusätzlich zu den Rückverweisen aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 haben sich noch 1 Kön 5,17–19 und 1 Kön 8,16–18 als Interpretationen der Tempelbauabsicht bzw. der Ablehnung der Tempelbauabsicht durch Gott erwiesen.

1 Kön 5,17–19 stellt eine Interpretation von 2 Sam 7,1–13a dar. Durch die zu führenden Kriege war David weder autorisiert noch befähigt den Tempel zu bauen (V. 17). Die von Gott während der Regierungszeit Davids erreichte Ruhe (V. 17b) bildet die Grundlage für den Tempelbau durch Davids Nachfolger (V. 18–19). Mit dem Verweis, dass David zu seinen Lebzeiten die Feinde besiegt hat, bekundet Salomo die Erfüllung von 2 Sam 7,11a. Er stellt sich entsprechend

<sup>1179</sup> Vgl. J. FICHTNER, Das erste Buch von den Königen, 110.

der Verheißung selbst als Nutznießer des verliehenen Friedens dar (V. 18). Dieser ermöglicht es ihm, die Tempelbauabsicht Davids nun entsprechend der Verheißung fortzusetzen. Analog zu 1 Kön 2,24 (vgl. 1 Kön 2,12b.46b) zeigt sich in 1 Kön 5,17–19 die Tendenz der Verdeutlichung: Salomo ist der in 2 Sam 7,12 verheißene Nachfolger Davids und Salomo steht entsprechend der Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 positiv in der Kontinuität mit David.

In 1 Kön 8,16–18 ergibt sich aus der Interpretation von 2 Sam 7,1–17 ein ebenso positives Davidsbild. Die sekundären V. 16–17 betonen zum einen, dass Gott David erwählt hat (V. 16 – vgl. 2 Sam 6,21) und dass die Tempelbauabsicht Davids von Gott gutgeheißen wurde. Dieser sekundäre Einschub übergeht die Kritik Gottes an David (vgl. 2 Sam 7,6–7) und deutet diese Verse gemäß 2 Sam 7,8 aus, indem die Erwählung Davids der Erwählung Jerusalems vorgeordnet wird. Sowohl im literarhistorisch sekundären V. 17 als auch im ursprünglichen V. 18 liegt die Betonung darauf, dass Gott die Tempelbauabsicht Davids positiv aufgenommen hat. Der Text geht stillschweigend von der positiven Tempelbauabsicht Davids zur Tempelbauverheißung für den Nachfolger Davids über (V. 18–19). Noch stärker als in 1 Kön 5,17–19 wird hier ein positives Davidsbild erzeugt. Analog zu 1 Kön 5,17–19 liegt entsprechend der Verheißungen die Betonung auf der positiven Kontinuität von David zu Salomo.

Die Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 erzeugen bis zur Verurteilung Salomos in 1 Kön 11 generell ein positives Königsbild.<sup>1180</sup> Innerhalb der Gottesrede für David in 2 Sam 7,5b–16 wird aus der Tempelbauabsicht Davids eine Dynastieverheißung, die den Tempelbau beinhaltet. Der Fokus innerhalb der Dynastieverheißung liegt auf dem Nachfolger Davids. Eine Funktion der Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung besteht darin, Salomo in Kontinuität mit David darzustellen. Der Erzähler zeigt durch den geteilten Rückverweis in 1 Kön 2,10.12a.46b auf 2 Sam 7,12, dass Salomo der verheißene Nachfolger Davids ist. Dies bestätigt Salomo mit seinen Worten aus 1 Kön 2,24, mit denen er die Tötung Adonijas aufgrund dessen Vergehens durch den Rückverweis auf 2 Sam 7,11b rechtfertigt: Salomo ist der verheißene Nachfolger Davids, der die Dynastie errichtet. Diesem Anspruch kann ein Leser nach der Lektüre von 1 Kön 1 (vgl. auch 1 Kön 2,13–23) zustimmen. Die Tötungshandlungen gegen Adonija und Joab sind gerechtfertigt. Am Ende der Joab-Episode zeigt sich in Salomos Segenswunsch (V. 33) zudem das theologische Bewusstsein, dass die Umsetzung der Verheißung der Handlung des Verheißungsempfängers bedarf (vgl. 1 Kön 2,2b), zudem aber ebenso abhängig ist vom Willen Gottes. Diese theologische Sicht bestätigt sich ebenso am

---

1180 Die folgenden Ausführungen können nur einen fragmentarischen Beitrag zur Erforschung des Salomo-Bildes in 1 Kön 1–11 bieten, da sich die Ergebnisse der Arbeit alleine auf die Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 konzentrieren.

Ende der Schimi-Episode (V. 45). Im Testament Davids präsentiert sich die Schimi-Episode als Rache-geschichte, die ein negatives Bild auf David wirft. Für die Salomo-Darstellung folgt aus der Umsetzung der Rache Davids ein negativer Aspekt. Zugleich zeigt die indirekte Umsetzung des Testaments Davids in Bezug auf Schimi durch den Hausarrest anstelle der Tötung zu Anfang deutlich auf, dass Salomo »rechtens« vorgeht. Die Tötung Schimis kann auf den Gebotsverstoß Schimis zurückgeführt werden, auch wenn dessen Loyalität, die sich in seiner Rückkehr nach Jerusalem äußert, der Salomo-Darstellung einen fahlen Beigeschmack verleiht. Offen für die Interpretation durch den Leser bleibt der Umstand, dass Salomo das Testament in Bezug auf die Söhne Barsillais entweder nicht umsetzt oder der Erzähler davon nicht berichtet.

In 1 Kön 5,15–20 und 1 Kön 8,14–20 wird Salomo in positiver Kontinuität zu David entsprechend der Verheißungen in 2 Sam 7,12–13a dargestellt. Salomo ist der Erfüller der Verheißung über den Tempelbau und somit des Willens Gottes. Bemerkenswert ist, dass in beiden Textstellen, die jeweils Reden Salomos entstammen, die Kritik an David aus 2 Sam 7,5b–7 übergangen wird. Salomo stellt sich selbst in Kontinuität zu einem positiven Davidbild.

Entscheidend ist die Frage, ob durch die bedingte Unaufhörlichkeitsformel bereits in 1 Kön 2,4 ein negatives Salomo-Bild entwickelt wird. E. Seibert sieht in der bedingten Unaufhörlichkeitsformel »seeds of subversion«<sup>1181</sup>, die die negative Evaluation Salomos vorbereiten. J. Kang vertritt die verbreitete Ansicht, dass durch die Bedingung des Gesetzesgehorsams in 1 Kön 2,4 die Dynastieverheißung konditioniert wird. Dies versteht er als Rechtfertigungsgrund für die Strafe Gottes in 1 Kön 11.<sup>1182</sup> So schreibt er zur Bedeutung der unbedingten Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 1–11: »In particular, the passages related to Yahweh's commandments in 1 Kgs 2:4; 3:14; 6:12–13; 8,25; 9:4–9; 11:11–13, are emphatic. This emphasis on the conditionality of Yahweh's promise creates feelings of seriousness and pessimistic anticipation in 1 Kgs 1–11.«<sup>1183</sup> J. Kang weist zu Recht darauf hin, dass die Forderung des Gesetzesgehorsams nicht nur innerhalb der Unaufhörlichkeitsformel vorkommt, sondern auch in 1 Kön 3,14. Allerdings weisen die Aussagen in 1 Kön 11,4a.42 darauf hin, dass die bedingte Zusage eines langen Lebens für Salomo erfüllt wird. Salomo ist eine lange Regentschaft beschert und er stirbt in hohem Alter. Die Korrelation von 1 Kön 3,14 zu 1 Kön 11,4a.42 zeigt auf, dass Salomo den größten Teil seines Lebens gesetzesgehorsam

1181 E. SEIBERT, *Subversive Scribes*, 173.

1182 »1 Kgs 2:4 differs from 2 Sam 7:11b–16 by the addition of an explicit condition [...] This difference establishes a new vision of reality, through a profound change in conceptions of the Davidic dynastic promise. [...] Certainly, the conditional promise in 1 Kgs 2 is given to justify Yahweh's judgment in 1 Kgs 11.« (J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 125f.).

1183 J. KANG, *The persuasive Portrayal of Solomon*, 259.

war. Die gleiche Aussage beinhaltet die sekundäre Gottesrede in 1 Kön 6,11–13. Die Einwohnung Gottes in den Tempel bzw. inmitten Israels wird vom Gesetzesgehorsam Salomos abhängig gemacht. Zumindest für die Periode des Tempelbaus wird der Gesetzesgehorsam Salomos durch 1 Kön 8,10–13 und 1 Kön 9,1–3 bestätigt. Es ist zu bemerken, dass die Forderung des Gesetzesgehorsams aller Nachfolger Davids in 1 Kön 2,4; 8,25 den abstrakten Charakter der Forderung unterstreicht und nicht bereits einen negativen Schatten auf Salomo wirft. Dies verdeutlicht auch der Umstand, dass in 1 Kön 8,25 Salomo selbst die Forderung nach Gesetzesgehorsam wiederholt. Erst in 1 Kön 11,2 wird deutlich, dass Salomo während seiner Amtszeit nicht gesetzestreu gehandelt hat. Die Gesetzesübertretung durch die Hochzeit mit den ausländischen Königstöchtern wird jedoch in V. 1–2 nicht näher datiert. Für 1 Kön 11 führt nicht die Gesetzesübertretung gemäß V. 1–2 zur Bestrafung, sondern die aus ihr resultierende Sünde des Fremdgötterkultes (vgl. 1 Kön 11,9–10). 1 Kön 11,9–10 verdeutlichen, dass 1 Kön 3,14 und 1 Kön 9,4–5 als pädagogische Warnungen zu verstehen sind. 1 Kön 9,4 wird jedoch hier als Vorwarnung verstanden, für die erst im Alter begangene Sünde. Dieser literarische Zusammenhang zeigt auf, dass zwar 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4 als Warnungen vor dem späteren Fall Salomos zu lesen sind, allerdings der Fall selbst erst am Ende der Regierungszeit Salomos verortet wird. Die bedingte Form der Unaufhörlichkeitsformel zielt zudem nicht nur auf Salomo, sondern auf alle Davididen, womit ein größerer Horizont eröffnet wird. Die unbedingte Unaufhörlichkeitsformel dient nicht der negativen Darstellung Salomos, sondern entspricht der Interpretation von 2 Sam 7,13b–14, die die Macht des Königs durch den Willen Gottes eingeschränkt sieht. Dies wurde bereits deutlich in der Auslegung des Davidsbildes von 2 Sam 7,11b–16. Die Rückverweise aus 1 Kön 1–11 stehen in Kontinuität zu dieser theologischen Königsideologie, die die Macht des Königs entfaltet und zugleich durch den Willen Gottes begrenzt. Sowohl in 2 Sam 7,5b–16 als auch in 1 Kön 1–11 wird somit der positive Heilswille Gottes betont, der die Königsmacht konstituiert und zugleich begrenzt.

#### 5.4. Die diachrone Beurteilung des Rückverweissystems

Die meisten diachronen Analysen gehen von einem vorexilischen Kern von 2 Sam 7 aus, wobei die Datierungen der Grundschrift von der Zeit Davids bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. reichen.<sup>1184</sup> Für P. Kasari und M. Pietsch zeigen sich in der

1184 W. Schniedewind vermutet eine »pre-eight century«-Datierung bzw. wahrscheinlicher eine Datierung in die Regierungszeit Davids oder Salomos (W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 30.34.61–62.94). G. Gakuru datiert seine Grundschrift in die Regie-



diachronen Analyse Überarbeitungen der Gottesrede in 2 Sam 7 bis hinein in die nachexilische Zeit,<sup>1185</sup> während W. Schniedewind und G. Gakuru die letzte Überarbeitung der Gottesrede in 2 Sam 7 zu vor-exilischer Zeit sehen.<sup>1186</sup> J. Rückl kommt hingegen zu dem Schluss, dass die Gottesrede in 2 Sam 7 insgesamt ein exilischer Text sei.<sup>1187</sup> Für 2 Sam 7,1–17 sind meiner Ansicht nach keine Überarbeitungen anzunehmen. Der Text wurde als Einheit verfasst und der gesamte Text lag den Autoren der Rückverweise von 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung vor.<sup>1188</sup>

Die *נִיר*-Aussage (1 Kön 11,36) datiert die Forschung größtenteils in die vorexilische Zeit.<sup>1189</sup> Für die bedingte Unaufhörlichkeitsformel (1 Kön 2,4; 8,25; vgl. auch 1 Kön 9,4–5) vertreten die meisten Exegeten eine exilische/nachexilische Datierung.<sup>1190</sup> Spätestens seit der Auslegung von F. Cross hat sich die Forschungsansicht durchgesetzt, dass die bedingte Unaufhörlichkeitsformel eine exilischen Perspektive voraussetzt, die auf den Untergang Judas reagierte.<sup>1191</sup> Allerdings hat R. Nelson zu Recht darauf hingewiesen, dass sich (1.) die konditionalisierte Unaufhörlichkeitsformel nur innerhalb der Salomo-Erzählungen in den Königsbüchern finden lässt<sup>1192</sup> und dass sich (2.) bereits in 1 Kön 11 das negative Ergebnis der bedingten Unaufhörlichkeitsformel abzeichnet.<sup>1193</sup> Es ist

---

rungszeit Davids (G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 63–65; vgl. auch P. KASARI, *Nathan's Promise*, 100). Für M. Pietsch ist die Grundlage von 2 Sam 7 ein dynastisches Orakel, das Parallelen zu assyrischen Orakeln erkennen lässt und das er ins 9. Jahrhundert v. Chr. datiert (vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 27.51).

- 1185 Vgl. M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 52; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 250–252.
- 1186 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 83; G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 140.
- 1187 Vgl. J. RÜCKL, *Une Dynastie en Crise*. Er argumentiert, dass der Kontrast zwischen V. 5b und V. 11b die vorexilische Verbindung von Tempel und Dynastie aufhebt, und im Angesicht des Verlustes des Tempels die Dynastieverheißung an David betont. Vgl. auch die Argumentation in: M.K. GEORGE, *Fluid Stability in Second Samuel 7*.
- 1188 Wie 1 Kön 5,17–19; 8,19–20 zeigen, lag den Autoren dieser Textstellen die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 zur Interpretation vor.
- 1189 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 91; G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 147; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 41; vgl. auch R. NELSON, *The double Redaction*, 114; I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 95–97.
- 1190 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 109; G. GAKURU, *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle*, 148; M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids ...«, 48; P. KASARI, *Nathan's Promise*, 250; vgl. auch I. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings*, 111.
- 1191 Vgl. F.M. CROSS, *The Theme of the Book of Kings*, 287.
- 1192 Vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 102.
- 1193 Allerdings bezieht R. Nelson den in der bedingten Unaufhörlichkeitsformel genannten »Thron über Israel« nur auf den Thron über das Nordreich. Zugleich sieht er in der

zu beachten, dass im kanonischen Text das gesamte Rückverweissystem von 1 Kön 1–11 auf die ניר-Aussage in 1 Kön 11,36 und den Rückverweis auf 2 Sam 7,16 in 1 Kön 11,38f zuläuft.

In 1 Kön 9,4 spricht Gott explizit die Forderung nach Gesetzesgehorsam als Bedingung aus und bezieht sich auch in der Einleitung zur Strafrede (1 Kön 11,9–10) auf diese Forderung. Die Strafe Gottes gegen Salomo besteht im Verlust der Herrschaft über das Königtum bzw. im Verlust ganz Israels für die Davididen. Dass der Thron über Gesamt-Israel von den Davididen getrennt wird, bestätigt sich in dem Faktum, dass der Ausdruck כסא ישראל in den Königebüchern – außer in 2 Kön 10,30 bezogen auf das Nordreich – nicht mehr genannt wird. 1 Kön 9,4–5 dient der Verdeutlichung, dass die Unaufhörlichkeitsformel eine Auslegung von 2 Sam 7,13b–15.16 darstellt bzw. in ihrer bedingten Form 2 Sam 7,13b–14 verdeutlicht und interpretiert. Aus diesem Konnex heraus wird deutlich, dass zumindest 1 Kön 9,4–5 und 1 Kön 11,9–13 den Verlust der Herrschaft der Davididen über Gesamt-Israel entsprechend der eingeschränkt beschränkenden Zusage von 2 Sam 7,13b–15 erklären. Die Einschränkung der Strafe Salomos in 1 Kön 11,12–13 wird im Ahija-Orakel durch die Aussagen in 1 Kön 11,36.38f. expliziert. Die Strafe entspricht einer Minderung des Herrschaftsbereichs; die Davididen werden nur über Juda bzw. in Jerusalem herrschen – dies aber alle Tage (כל הימים). Die Perspektive, dass die Davididen »immer« in Jerusalem herrschen werden ist vorexilisch. Die Zusage in V. 36 ist mit der indirekten Zusage in V. 39 durch die zeitliche Qualifikation כל הימים verbunden. Wenn man die Aussage in V. 39 in Verbund mit V. 38bβ liest, ergibt sich, dass das Entreißen Israels aus der Hand der Davididen und die Übergabe an Jerobeam der Bestrafung zur Demütigmachung der Davididen dient (vgl. 2 Sam 7,14b). Diese pädagogische Demütigung wird jedoch durch V. 39b nur als temporäre Gegebenheit angesehen. Dass die Davididen nicht über Gesamt-Israel herrschen ist kein Zustand, der alle Tage (כל הימים) bestehen bleibt. V. 36 und V. 39 zusammengelesen ergeben die Zusage Gottes, dass die Davididen immer in Jerusalem herrschen werden, und dass den Davididen die Herrschaft über Gesamt-Israel wieder zukommen wird (vgl. 2 Sam 7,16).<sup>1194</sup> Die vorexilische Perspektive von V. 36.38f. erklärt die Bestrafung gemäß der bedingten Unaufhörlichkeitsformel.

---

bedingten Unaufhörlichkeitsformel ein von der Gottesrede in 2 Sam 7 zu unterscheidendes Orakel (vgl. R. NELSON, *The double Redaction*, 104f.).

1194 Vgl. R. NELSON, *First and Second Kings*, 73: »The future of Jerobeam's dynasty has already been closed off by prophetic foreknowledge. For David's dynasty, the future remains open.« Die Zukunft der Davididen ist offen für die Verwirklichung von 2 Sam 7,16. Das Haus Jerobeams fand bereits nach der Sünde Jerobeams (1 Kön 15,25–31), in der Regierungszeit seines Sohnes Nadab ein jähes Ende. Die Demütigung der Davididen durch den Fortbestand des Nordreiches dauert jedoch noch bis dessen Untergang in der Regierungszeit Hoscheas an.

Aus der Anrede der Söhne (Pl.) in 1 Kön 2,4; 8,25 lässt sich keine Perspektive über Salomo hinaus ableiten, da durch Salomo den Davididen die Herrschaft über Gesamt-Israel verlustig geht. 1 Kön 2,4 und 8,25 erklären nicht den Untergang Judas und das Exil, sondern die Reichsteilung. Nach der Regierungszeit Salomos treten 1 Kön 2,4; 8,25 nur dann in Kraft, wenn der Thron Davids wieder über ganz Israel errichtet ist. Dies wird jedoch bis zum Untergang des Südreiches nicht geschehen.

In der Darstellung der vorexilischen Zeit in den Königebüchern ergibt sich durch die sekundäre Einfügung in 1 Kön 2,4aβγ ein Bogen zur Regierungszeit Joschijas. Innerhalb des zitierten Gotteswort in 1 Kön 2,4 wird die Forderung aufgestellt, dass die Söhne Davids im Angesicht Gottes in Treue wandeln sollen mit ihrem ganzem Herzen und mit ihrem ganzen Leben (בכל לבבם ובכל נפשם). Während in 1 Kön 11,4 berichtet wird, dass das Herz Salomos nicht mehr ungeteilt auf Gott gerichtet war, wird innerhalb der Königsbücher nur über König Joschija ausgesagt, dass er mit ganzem Herzen und seinem ganzen Leben bei Gott war (2 Kön 23,25). Der erste Davidsson, der die Forderung von 1 Kön 2,4 erfüllt, ist somit Joschija, der König Judas nach dem Untergang des Nordreiches. Zudem zerstört er Salomos Götzenaltäre (2 Kön 23,30; vgl. 1 Kön 11,7). In Entsprechung zu 1 Kön 11,39 verkündet bereits 1 Kön 13,2 die Herrschaft des Davididen Joschija gegen die Herrschaft Jerobeams. Die Hoffnungsperspektive, die an die Regierungszeit Joschijas anknüpft, setzt somit das Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16 voraus und steht im Zusammenhang mit der sekundären Einfügung in 1 Kön 2,4.

Weder die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 noch die bedingte Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 2,4; 8,25, noch 1 Kön 9,4–5; 11,36.38 deuten auf eine exilische oder nachexilische Perspektive hin. Vielmehr dient das Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 als (1.) Erklärung für das Schisma des davidischen Großreiches. (2.) Vor allem 2 Sam 7,16 und 1 Kön 11,36.39 verweisen auf eine Hoffnung, die auf eine Vereinigung von Nord- und Südreich Israels abzielt. Der Untergang des Südreiches scheint durch die Zusage in 1 Kön 11,36.39 nicht im Blick des Rückverweissystems zu stehen (vgl. auch 2 Sam 7,10).

Das Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 zeigt auf, dass sich Gottes Zusagen verwirklichen: So wie der Tempelbau entsprechend der Verheißung vollbracht wurde, erwartet der Leser auch, dass sich die Beständigkeit des davidischen Throns durchsetzen wird. 1 Kön 2,10.24.46b; 8,15–20\* bestätigen Gotteszusagen. Die Erfüllungstheologie, die hinter diesen Rückverweisen steht, setzt ein aktives Handeln des Verheißungsempfängers voraus. Nach Darstellung von 1 Kön 11 scheitert die vollständige Verwirklichung der Dynastieverheißung an diesem aktiven Handeln (vgl. 1 Kön 2,2–4; 8,25; 9,4–6). Entsprechend 2 Sam 7,14–15 ist das Handeln des Verheißungsempfängers in der Deutung der Rückverweise von

1 Kön 1–11 aber notwendig, obgleich die Zusage selbst ein Gnadengeschenk darstellt (2 Sam 7,15 → 2 Sam 7,16). Die in 2 Sam 7,16a<sup>a</sup> verheißene Beständigkeit der Davidsdynastie wird in 1 Kön 11,38 als Faktum vorausgesetzt und das Wohlwollen Gottes gegenüber der Davidsdynastie drückt sich in der גִּיר-Aussage aus: Die Davididen werden »immer« (כָּל הַיָּמִים) im Angesicht Gottes (לְפָנָי) in Jerusalem herrschen. Der Verlust des Königtums über Gesamt-Israel wird in 1 Kön 11,39 eindeutig als temporäre Strafe ausgelegt.

Wenn man die Perspektive von 1 Kön 11,36 als vorexilisch anerkennt, ist für die Gottesrede in 2 Sam 7,11b–16 sowie für die bedingte Unaufhörlichkeitsformel aufgrund der relativen Chronologie eine vorexilische Datierung in Betracht zu ziehen. Die einheitliche Gottesrede in 2 Sam 7,5–16 wird von dem Rückverweissystem in 1 Kön 1–11 logischerweise vorausgesetzt. In der Analyse von 1 Kön 2 hat sich kein triftiger Grund für die Annahme ergeben, dass die Unaufhörlichkeitsformel aus 1 Kön 2,4 und die Rückverweise in 1 Kön 2,10 (.12b).24.33.45.46b auf unterschiedlichen literarhistorischen Ebenen einzuordnen sind. Diesem Befund entspricht auch das Verständnis von 1 Kön 9,4–5, wonach die Unaufhörlichkeitsformel eine Interpretation von 2 Sam 7,13b–15.16 darstellt. Alle Aussagen über die Davidsdynastie in 1 Kön 1–11 verweisen auf die Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16. Zugleich ist es auffallend, dass die Unaufhörlichkeitsformel durch die Spezifizierung des Throns der Dynastie als Thron über Israel (vgl. 1 Kön 9,5) gegenüber 2 Sam 7,11b–16 stärker den Herrschaftsbereich definiert. Die Definition des Herrschaftsbereichs ermöglicht es, das Schisma Israels zu erklären. Der Untergang des Südreiches bzw. die Katastrophe des Exils hingegen wird trotz der Dynastieverheißung erklärt und nicht durch sie bzw. nicht in Interpretation der Dynastieverheißung. Ausgangspunkt für die Erklärung, wie das Exil trotz der Dynastieverheißung an David möglich sein konnte, ist die גִּיר-Aussage in 1 Kön 11,36. Sie stellt ohne Zweifel eine vorexilische Perspektive dar, trägt aber wie schon die Unaufhörlichkeitsformel eine nähere Definition des Herrschaftsbereichs ein. Der Herrschaftsbereich wird zweifach definiert: (1.) Die Davididen werden über Juda herrschen. (2.) Sie werden in Jerusalem herrschen. Jerusalem als Herrschaftsort wird besonders betont, als die von Gott erwählte Stadt (vgl. auch 1 Kön 11,13.32). Der Topos der Erwählung Jerusalems durch Gott kann in der Geschichte der Errettung Jerusalem 701 v. Chr. verankert sein oder sich generell auf den Ort des Tempels beziehen. Während 1 Kön 11,36 mit dieser territorialen Aussage den Fortbestand der Dynastie sichert, haben spätere innerbiblische Interpreten die Aussage genutzt, um das Exil trotz der Dynastieverheißung – speziell trotz 2 Sam 7,16 – erklären zu können. Dies wird bereits in 1 Kön 9,6–9 deutlich. In der Anrede an Salomo wird bereits auf die Kollektivschuld durch den Götzendienst des gesamten Volkes verwiesen (vgl. 1 Kön 11,33 als Prolepsis des Exils). Die Kollektivschuld Israels führt zur Zerstörung des Tempels und zur Vertreibung aus dem Land. Die For-

mulierung in V. 7 stellt eine Aufnahme der Unaufhörlichkeitsformel in 1 Kön 8,25 dar, die auf das Volk übertragen wird (כרת + מעל פני). Mit dem Verweis, dass Gott das Volk Israel von seinem Angesicht wegsenden werde (אשלה מעל פני), wird 1 Kön 11,39 im Vorhinein relativiert. Während 1 Kön 11,39 von der dauernden Präsenz der Davididen in Jerusalem ausgeht, verkündet Gott in 1 Kön 9,7, dass, wenn Israel Götzendienst tut, Gott nicht nur den Tempel zerstören wird, sondern das gesamte Volk – somit auch die Davididen – von seinem Angesicht wegsenden wird. Intertextuell wird somit durch 1 Kön 9,7 die Aussage in 1 Kön 11,36 relativiert bzw. beide Aussagen stehen in Spannung zueinander. Während die Schuld am Exil somit in 1 Kön 9,6–9 in einer Kollektivschuld gesehen wird, bietet 1 Kön 6,11–13 das Erklärungsmuster an, dass bereits abhängig von Salomos Sünde, das enge Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk gestört wurde. Die sekundären Stellen 1 Kön 9,6–9 und 1 Kön 6,11–13 bieten somit zwei unterschiedliche Erklärungsmuster für das Exil. Diese sind jedoch sekundär zum Verweissystem auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16. Im sekundären Abschnitt 1 Kön 8,16–17 hingegen wird die Struktur der Davidserzählungen aufnehmend betont, dass die Erwählung Davids und damit auch der Davidsdynastie der Erwählung der Stadt Jerusalem vorgeordnet ist. Dadurch kann selbst die Zerstörung Jerusalems als irrelevant für die Erwählung der Davididen gedeutet werden.

Interessant ist zudem, dass weder der vorexilische Tempelbaubericht in 1 Kön 6\* noch die sekundäre Ergänzung das Theologumenon בית לשם aufweisen. Dieses Theologumenon, das grundlegend für das Verweis-System von 2 Sam 7,13a zu 1 Kön 5,16–19; 8,14–20 ist, ist durch die Belegstellen in 1 Kön 8,44.48 (לשמך בניתי והבית אשר) potentiell vor-exilisch bzw. zeigt eine vor-exilische Perspektive an.

## 5.5. Wie konnte das davidische Südreich trotz 1 Kön 11,36 untergehen?

1 Kön 11,36 beginnt mit der Ankündigung, dass dem Sohn Salomos ein Stamm gegeben wird. Diese Ankündigung wird in V. 36b durch למען begründet. Subjekt der Begründung ist ניר: »Damit die Herrschaft/Macht bestehend ist<sup>1195</sup> für David, meinen Knecht vor mir in Jerusalem alle Tage«. Die ניר-Aussage betont den territorialen Aspekt der Herrschaft.<sup>1196</sup> In 1 Kön 15,4 wird ניר wie in 1 Kön 11,36b als Herrschaft in Jerusalem verstanden und in 1 Kön 11,36a und 2 Kön 8,19 ist es die Herrschaft über den Stamm Juda. Diese Aussagen sind komplementär zu verstehen. Die Herrschaft der Davididen, die in 2 Sam 7,16 nicht territorial de-

1195 Zu היה + למען vgl. Jer 44,8.

1196 Vgl. W. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David*, 92.

finiert wird, wird somit durch die נִיר-Aussage auf Juda und Jerusalem zentriert (vgl. die Unaufhörlichkeitsformel). Gleichzeitig wird die zeitliche Bestimmung dieser Aussage mit עַד עוֹלָם gegenüber כָּל הַיָּמִים nochmals verdeutlicht. Der Ausdruck כָּל הַיָּמִים bezieht sich in Aussagen von Menschen auf die gesamte Lebenszeit von Menschen (vgl. z. B. Gen 43,9; 44,32) – hier geht es jedoch um die Anwesenheit vor Gott. Eine solche Aussage ist deutlich von vorexilischem Kolorit geprägt.<sup>1197</sup> Erst die sekundäre Einfügung von 1 Kön 9,6–9 eröffnet die theologische Möglichkeit, dass das gesamte Volk Israel vom Angesicht Gottes weggesendet werden kann.

Bemerkenswert ist, dass die נִיר-Aussage sich nur in Bezug auf Salomo, Abija und Joram findet, während sich das Motiv der Erwählung Jerusalems bis zur Zeit Josijas wiederfinden lässt (vgl. bis zur Ankündigung in 2 Kön 23,27). Durch die נִיר-Aussage wird die Dynastieverheißung territorial enggeführt als vorläufige Herrschaft in Jerusalem. Jerusalem wird in 1 Kön 11,36 näher hin spezifiziert als erwählte Stadt (בָּחַר). Die Erwählung wird weiterhin definiert darin, dass Gott in Jerusalem seinen Namen niederlegt (לְשׂוֹם שְׁמִי שָׁם). Die Erwählung Jerusalems, angezeigt durch בָּחַר, findet sich in 1 Kön 8,44.48 zum ersten Mal.<sup>1198</sup> 1 Kön 14,21 präsentiert Jerusalem als Ort der Herrschaft Rehabeams, wobei durch den Verweis auf das Niederlegen des göttlichen Namens in der Stadt betont wird, dass Jerusalem der Ort ist, wo Gott seinen Namen niedergelegt hat – womit auf 1 Kön 11,36 zurückgewiesen wird, jedoch die Stadt betonend. Während sich in weiterer Folge bei Abija und Joram die נִיר-Aussage findet, wird diese am Ende der Darstellung des judäischen/davidischen Königtums nicht mehr aufgenommen. Vielmehr wird in Bezug auf Manasse und Joschija aus der נִיר-Aussage in 1 Kön 11,36 nur mehr die Aussage über Jerusalem aufgenommen (vgl. 2 Kön 21,7; 23,27). 2 Kön 21,7 sieht das Böse Manasses darin, dass er den Tempel durch das Götzenbild der Aschera entweihte. Angesichts dieser Sünde verweist der Autor auf ein Gotteswort an David und an Salomo, demnach Gott im Tempel und in der auserwählten Stadt auf Dauer (לְעוֹלָם) seinen Namen niederlegt. Dabei handelt es sich um eine interpretierende Neuformulierung von 2 Sam 7,13a. Trotz Joschijas Reform folgt das vernichtende Urteil Gottes in 2 Kön 23,27. In dieser Aussage wird ersichtlich, wie die Davidsdynastie trotz seiner auf Dauer gestellten Verheißung samt dem Tempel als autonome herrschende Dynastie untergehen konnte. Gott verkündet, dass er Juda von seinem Angesicht vertreiben wird

1197 Vgl. G. JONES, I Kings, 146; W. SCHNIEDEWIND, Society and the Promise to David, 91; G. GAKURU, An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle, 147.

1198 Die Formulierung in 1 Kön 8,44,48 liest sich als Langform von 1 Kön 11,36. In 1 Kön 8,44,48 wird zwischen Tempel und Stadt unterschieden: Die Stadt ist erwählt und der Tempel ist der Ort, an dem Gott seinen Namen niedergelegt hat. 1 Kön 11,36 kombiniert diese beiden Aspekte und verleiht Jerusalem die Dignität des Tempels als Ort des göttlichen Namens.

(vgl. 1 Kön 9,6: אֲשַׁלַּח מֵעַל פְּנֵי). Damit ist die Herrschaftsgrundlage der Davididen vom Ort ihrer Herrschaft, Jerusalem, entfernt. Darüber hinaus werde er den Ort des Namens Gottes, also die erwählte Stadt mitsamt dem Tempel, verwerfen/-achten (מָאַס). Diese Wortwahl macht deutlich, dass es um eine Aufhebung der Erwählung Jerusalems und des Tempels als Ort des göttlichen Namens geht.<sup>1199</sup> Während Ps 78,67 das Übrigbleiben Judas als Erwählung feiert, ist die Perspektive in 2 Kön 23,27 die der absoluten Verwerfung Gesamt-Israels, indem nun das Machtzentrum Judas, der Tempel und die Stadt verworfen werden. Aber in der Formulierung von 2 Kön 23,27 ist noch insofern Hoffnung zu finden, als das Volk selbst nicht verworfen, sondern nur »vertrieben« wird. Allerdings entzieht die Verwerfung der Stadt und des Tempels der Davidsdynastie die territoriale Machtgrundlage. Somit hat der Autor von 2 Kön 23,27 sehr geschickt eine direkte Aussage über die Davidsdynastie vermieden. Doch zeigt er an, dass mit der Verwerfung Jerusalems (und des Tempels) die territoriale Machtgrundlage der Davidsdynastie entsprechend 1 Kön 11,36 entzogen wird. Diese enge Verbindung von 1 Kön 11,36 mit dem Ende der Davidsdynastie zeigt sich auch im weiteren Vorkommen der Namenstheologie durch die Wendung שִׁים + שָׁם. Am Beginn des Südreiches Juda wird in 1 Kön 14,21 Jerusalem als Herrschaftssitz Rehabeams genannt. Dieser wird dadurch näherbestimmt, dass Gott dort seinen Namen niedergelegt hat. In 2 Kön 21,4.7 findet sich der nächste und letzte Verweis auf die Namenstheologie mit Bezug auf Jerusalem, hier im Kontext der Sünden Manasses. Interessanterweise verschiebt sich die Namenstheologie in diesen Aussagen vom Tempel (vgl. 1 Kön 9,3) hin zur Stadt (bzw. zur Stadt und zum Tempel in 2 Kön 23,27). Die territorial nicht definierte Natanverheißung entwickelt sich somit in der Geschichtsauslegung über die Unaufhörlichkeitsformel mit der

1199 In Klgl 5,22, nachdem in V. 21 gefragt wird ob es ein Zurück zur guten Gottesbeziehung geben kann, schließt sich die Frage an: Oder hast du uns ganz und gar verworfen (מָאַס), bist du über alle Massen zornig auf uns? Diese Frage markiert das Ende von Klgl: »Wie unterschiedlich der Vers auch wiedergegeben wird, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass Klgl 5 mit keiner positiven Note endet. Mit großer Logik setzen die Beter ihre Überlegungen zu den Möglichkeiten und Bedingungen einer erneuten Gottesbeziehung fort, denn sollte JHWH ihrer Bitte um eine heilvolle Rückwendung nicht nachkommen (V. 21), dann stünde fest, dass er sie völlig verworfen hat (V. 22).« (U. BERGES, Klagelieder, 301). In Ps 89,39 findet sich eine Trias aus Verben, die die Verwerfung des Gesalbten durch Gott ausdrücken (עָבַר – מָאַס – זָנָה), die gemäß V. 40 gleichbedeutend ist mit der Kündigung des Bundes und der Aufhebung der Königswürde. In Ps 78,67 findet sich das Verb מָאַס mit Gott als Subjekt zur Formulierung der Verwerfung des Nordreichs, aus der die Erwählung Judas folgt: »In V. 67f. geht der Psalm zum theologischen Kommentar über. Er vollzieht den Bruch mit der asafitischen Nordreichüberlieferung und stellt die endgültige Verwerfung von Josef und Efraim fest. Die hiesige Aussage ist härter als 2 Kön 17,18 (Zorn über Israel, Verstoßen vom göttlichen Angesicht, Übrigbleiben Judas), weil Juda das aus der Geschichte Israels ausscheidende Nordreich beerbt, bzw. substituiert.« (F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 51–100, 440).

Benennung der Herrschaft über ganz Israel hin zu einer Verengung auf die Herrschaft über Juda in Jerusalem bis zum Ende der Geschichte und der Zerstörung Jerusalems. Während in 2 Sam 7,13a noch der Tempel als Ort des Namens Teil der Verheißung ist, wird dieser bzw. die erweiterte Namenstheologie der Stadt in 1 Kön 11,36 die Grundlage für das Fortbestehen der Davidsdynastie als Herrschaftsgeschlecht. Diese theologische Verschiebung ermöglicht es, in exilischer oder nachexilischer Zeit den Untergang der Davidsdynastie zu erklären. Die Zerstörung Jerusalems entzieht den Davididen die Herrschaftsgrundlage. Genauer hin betrachtet wird die Davidsdynastie mithilfe der נִיר-Aussage in 1 Kön 11,36 und der Exilsankündigung in 1 Kön 9,6–9 intertextuell im Angesicht von 2 Kön 23,27 vorläufig *ad acta* gelegt. Die Dynastieverheißung endet in den Königebüchern im Exil.





---

## 6. Übersetzungen

### 6.1. 2 Sam 7,1–17

- |   |  |  |
|---|--|--|
| 1 | וַיְהִי כִּי־יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבַיְתוֹ<br>וַיְהִינָה הַנְּחִיחָלוֹ מִסָּבִיב מִכָּל־אֲדָוָיו:  | Es war, als <sup>1200</sup> der König in seinem Haus saß/thronte/wohnte <sup>1201</sup> und JHWH ihm Ruhe verschafft hatte ringsum von allen seinen Feinden, <sup>1202</sup> |
| 2 | וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־נָתָן הַנָּבִיא רְאֵה נָא אֲנִכִי יוֹשֵׁב בְּבַיִת אֲרָזִים<br>וְאָרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה: | da sagte der König zu Natan, dem Propheten: »Sieh doch! Ich, ich wohne in einem Zedernhaus und die Lade Elohims, sie ›wohnt‹ inmitten des Zelttuchs.«                        |
| 3 | וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר בְּלִבְךָ לֹד עָשָׂה<br>כִּי יְהוָה עִמָּךְ: ס   | Natan sagte zu dem König: »Alles, was in deinem Herzen ist: Geh! Tue! Denn JHWH ist mit dir.«  |
| 4 | וַיְהִי בַלַּיְלָה הַהוּא<br>וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־נָתָן לֵאמֹר:  | Es war in jener Nacht, da war/kam das Wort Gottes zu Natan folgendermaßen:   |
| 5 | לֹד וְאָמַרְתָּ אֶל־עַבְדֵי אֶל־דָּוִד לֵאמֹר יְהוָה   | »Geh, du sollst sagen zu meinem Knecht, zu David: So hat JHWH gesagt:  |

---

1200 Die Formulierung Infinitiv + כי + ויהי leitet einen Temporalsatz ein; vgl. auch 1 Chr 17,1: כאשר.

1201 Die Verbwurzel ישב ist ein Leitwort in V. 1–6. Seine Bedeutung oszilliert in diesen Versen zwischen »sitzen«, »thronen« und »wohnen«. Zur Sichtbarmachung der Leitwortfunktion wurde die Verbwurzel in folgender Übersetzung jeweils mit »wohnen« wiedergeben.

1202 V. 1b liegt in 1 Chr 17,1 nicht vor. Das Fehlen der Ruhethematik in V. 1 ist in den Chronikbüchern auf das Salomobild zurückzuführen: Die für den Tempelbau erforderliche »Ruhe« wird für die Regentschaft Salomos verheißen. Zu Problematik von V. 1b in 2 Sam 7,1–17 siehe Abschnitt 2.2.1.2.

- הַאֵתָה תִּבְנֶה־לִּי בַיִת לְשִׁבְתִּי: Du wirst mir ein Haus bauen, dass ich (darin) wohne?
- 6 כִּי לֹא יִשְׁבַּתִּי בְּבָיִת לְמִיּוֹם הָעֵלֹתִי אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה: Fürwahr, nicht habe ich gewohnt in einem Haus, von dem Tag an, als ich die Söhne Israels aus Ägypten hinaufführte – und [nicht] bis zu diesem Tag [= heute];  
וְאָהֵבָה מִתְּהַלֵּךְ בְּאֶהֱל וּבִמְשֻׁקָן: ich war ein Mitgehender in Zelt und in Lagerstatt.
- 7 בְּכֹל אֲשֶׁר־הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַדֹּבֵר דְּבַרְתִּי אֶת־אֲחֵל שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרֵעוֹת אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לְמָה לֹא־בְנִיתֶם לִי בַיִת אֲרָזִים: Überall, wohin ich mitgegangen bin mit allen Söhnen Israels, habe ich (je) das Wort gesprochen zu einem der Zepter<sup>1203</sup> Israels, denen ich befohlen hatte mein Volk, Israel, zu weiden, folgendermaßen:  
וְעַתָּה כֹּה־תֹאמַר לְעַבְדִּי לְדָוִד כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱנִי לְמִתְחִילֶיךָ מִרֵּהֲבִנְיָה מֵאֶחָר הַצֹּאן: Warum habt ihr für mich kein Zedernhaus gebaut?
- 8 וְעַתָּה כֹּה־תֹאמַר לְעַבְדִּי לְדָוִד כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱנִי לְמִתְחִילֶיךָ מִרֵּהֲבִנְיָה מֵאֶחָר הַצֹּאן לְהִיּוֹת נָגִיד עַל־עַמִּי עַל־יִשְׂרָאֵל: Und nun, so sollst du sagen zu meinem Knecht, zu David: So hat JHWH Zebaoth gesagt: Ich, ich habe dich von der Weide genommen, hinter der Herde weg,  
um ein Führer zu sein über mein Volk, über Israel.

1203 In 1 Chr 17,6 steht anstelle von שבטי das Wort שפטי. Eine Textemandation verbietet sich aber für MT von 2 Sam 7,7, da LXX sowohl an dieser Stelle wie auch in 1 Paraleipomenon 17,6 belegt. שפט ist in 2 Sam 7,14 als Züchtigungsstock zu verstehen; deshalb ist die Sinnbedeutung Hirtenstab/Zepter für V. 7 eine Deutungsmöglichkeit (vgl. Gen 49,10; Num 24,17; Ri 5,14; Jes 14,5; Ez 19,11,14; Am 1,5,8; Sach 10,11; Ps 125,3) und kann hier im Sinne von Stammesführer gelesen werden, wie A. Anderson herausgestellt hat: »אֲכַנְ: ׀ the tribes of ... ׀ 1 Chr 17:6 reads שפטי ׀ the judges of ׀ influenced, perhaps, by 7:11. If this is right then the MT reading is a scribal error. There is no evidence that any tribe was ever commissioned to govern Israel but it is possible that שפט may mean not only ׀ tribe ׀ but also ׀ tribal leader. « (A. ANDERSON, 2 Samuel, 111). Im Kommentar zu 2 Sam 5,1 schreibt er: »It is unlikely that, literally, all tribes of Israel came to Hebron; consequently we suggest ׀ all chiefs of Israel. « (A. ANDERSON, 2 Samuel, 75). Zur Wortbedeutung von שפט verweist er auf: S. GEVIRTZ, On Hebrew šebet = »Judge«; vgl. auch R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden, 34. Die Nennung der Anführer ist ebenso Bestandteil der rhetorischen Frage in V. 7 wie die prononcierte למה-Frage am Ende.

- 9 וְאֵהְיֶה עִמָּךָ בְּכָל־אֲשֶׁר הֵלַכְתָּ וְאֶכְרַתָּה אֶת־כָּל־אֲיֹבֶיךָ מִפְּנֵיךָ  
Ich war mit dir, überall, wohin du  
gegangen bist,<sup>1204</sup> ich habe alle deine  
Feinde vor deinem Angesicht ver-  
nichtet  
וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ:  
und ich werde dir einen großen  
Namen machen, [groß] wie den  
Namen der Großen, die auf der Erde  
sind.
- 10 וְשָׂמַתִּי מְקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וְנִטְעַתִּיו וְשָׁכַן  
Ich werde festlegen einen Ort für  
mein Volk, für Israel, ich werde es  
einpflanzen und es wird siedeln<sup>1205</sup>  
unter seiner statt [= im Schutz des  
Ortes]; es wird sich nicht mehr  
ängstigen.  
וְלֹא־יִסִּיפוּ בְּנֵי־עַרְלָה לְעַנּוֹתוֹ בְּאֲשֶׁר בָּרָא שׁוֹנֵה:  
Unmenschen werden nicht fortfah-  
ren, es zu unterdrücken wie am An-  
fang
- 11 וְלִמְנֵחֵי־הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוִּיתִי שְׁפֹטִים עַל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל  
und seit dem Tag,<sup>1206</sup> als ich Richter  
über mein Volk Israel befohlen hatte.  
וְהִנֵּיחֹתִי לְךָ מִקְּלֵי־אֲיֹבֶיךָ  
Ich werde Dir Ruhe verschaffen von  
allen deinen Feinden.

1204 In V. 7a und in V. 9a wird jeweils die Formulierung אשר בכל verwendet, die in der Übersetzung mit »überall, wohin« wiedergegeben ist und sowohl den lokalen Aspekt meint als auch im Sinne von »in allen Situationen« zu verstehen ist.

1205 Die Verbwurzel שכן wäre hier sinnvoller mit »wohnen« wiedergegeben. Da dieses deutsche Wort jedoch in der Übersetzung in V. 1–6 für die Verbwurzel ישב verwendet wurde, ist hier zur Unterscheidung das deutsche Wort »siedeln« verwendet. Gemeint ist hierbei nicht die »Ansiedlung«, sondern ein »dauerhaftes Wohnen«.

1206 In Dtn 4,32 wird durch die Formulierung למן היום, ein Relativsatz eingeführt, der den zuvor verwendeten Begriff ימים ראשנים näher definiert: »frühere Tage [...] seit dem Tag, an dem [...]«. Dementsprechend könnte der Beginn von V. 11 als Ausdeutung des Begriffs ראשונה zu verstehen sein: »und Unmenschen werden nicht fortfahren, es zu unterdrücken wie am Anfang – d.h. seit dem Tag, als [...]«. In einigen hebräischen Manuskripten fehlt vor der Formulierung למן היום אשר das Waw Copulativum und sowohl in LXX (außer LXX<sup>L</sup>) als auch V und S findet sich dafür kein Äquivalent. Allerdings lässt sich das Auslassen des Waw Copulativum dadurch erklären, dass dem Schreiber bzw. Übersetzer die Bedeutung des Begriffs ראשונה nicht verständlich war und durch den Eingriff in den Text, eine Erklärung gegeben wurde. Wenn man jedoch Jes 52,4 beachtet, wo ראשונה auf Israels Zeit in Ägypten verweist, und dazu in Betracht zieht, dass die Verbwurzel ענה in Ex 1,11–12; 3,7.17; 4,31; Dtn 16,3; 26,6–7 verwendet wird, um das Leid Israels in Ägypten zu beschreiben, dann liegt die Vermutung nahe, dass in V. 10–11 zwei unterschiedliche Zeitabschnitte thematisiert werden: die Zeit Israels in Ägypten und die Zeit der Richter (vgl. V. 6–7). Bemerkenswert wäre bei dieser Lesemöglichkeit, dass damit u. a. die gemäß Jos 21,44; 22,4; 23,1 temporäre Ruhe

- והגיד לך יהוה כי בית יעשה לך יהוה: JHWH verkündet dir, dass JHWH<sup>1207</sup>  
für dich ein Haus/eine Dynastie ma-  
chen/errichten wird.<sup>1208</sup>
- 12 כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ וְשָׂכַבְתָּ אֶת-אֲבֹתֶיךָ וְהִקְיַמְתִּי  
אֶת-יְרֵעֶךָ אֶת־יְרֵיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמְעֵיךָ  
וְהִקְיַמְתִּי אֶת-מַמְלַכְתּוֹ: Wenn deine Tage erfüllt sein werden  
und du dich mit/zu deinen Vätern  
legen wirst, dann werde ich deinen  
Samen nach dir aufrichten, der aus  
deinem Innersten hervorgeht  
und ich werde seine Königsherr-  
schaft errichten.
- 13 הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשָׁמַיִ Er, er wird ein Haus bauen für mei-  
nen Namen [= er wird mir zur Ehren  
ein Haus bauen]<sup>1209</sup>

für Israel als zeitlicher Einschnitt berücksichtigt wäre. Allerdings ist es grammatikalisch auch möglich kein Waw Copulativum zu lesen, sondern ein Waw Explicativum.

- 1207 Mit Blick auf V. 11b $\beta$  ist häufig diskutiert worden, ob die Nennung des Gottesnamens textkritische Originalität für sich in Anspruch nehmen kann. In 2 Reg 7,11b $\beta$  wird der Gottesnamen nicht wiederholt (vgl. 4 Q Flor I, 10) und V. 12 beginnt mit den Worten και εσσα. 1 Chr 17,10b $\beta$  wird in V. 11 ebenso mit יהוה fortgeführt, was in 2 Sam 7,12 nicht der Fall ist. Zweifelsohne muss festgestellt werden, dass in der Syntax von 2 Sam 7,12a die Verbform והיה fehlt. Ob diese jedoch durch eine Haplographie ausgefallen ist oder ein Kopist die Verbform zum Gottesnamen verlesen hat, lässt sich nicht entscheiden. Angesichts der Wichtigkeit des Tetragramms scheint eine Verlesung zum Gottesnamen jedoch eher unwahrscheinlich. Der gegebene Text in 2 Sam 7,11b ergibt einen Sinn: Die doppelte Betonung des Gottesnamens hebt Gott als Handlungsträger hervor; siehe dazu Abschnitt 2.2.2.1.
- 1208 In 2 Sam 7,11b spricht Gott über sich selbst in der 3. Pers. Sg. In 1 Chr 17,10b hingegen wird der Verkündigungsakt in der 1. Pers. Sg ausgedrückt; allerdings ist die Verheißung des »Hausbaus« ebenso in der 3. Pers. Sg. ausgedrückt. Die 3. Pers. Sg findet sich ebenso in der »Hausbauerheißung« in MT 2 Sam 7,11b und 1 Chr 17,10b sowie in LXX 1 Chr 17,10b. Die plötzliche Verwendung der 3. Pers. Sg. ist somit breit belegt und muss nicht textkritisch angezweifelt oder gar geändert werden. Die Aussage in LXX 1 Chr 17,10b, »Ich will dich großmachen« erklärt sich dadurch, dass die getrennten Worte לך הגיד vom Übersetzer als eine Hilfform von גדל interpretiert wurden. Für Verwirrung hat bisher häufig die Version von 2 Reg 7,11b gesorgt. Hier steht keine Aussage über JHWH, sondern über David: David wird ein Haus bauen für ihn, JHWH. Nach A. Schenker findet sich in LXX ein direkter Verweis, dass der Tempelbau David nicht verweigert wird, sondern ihm für die Zukunft vorausgesagt sei (vgl. A. SCHENKER, Die Verheißung Natans; vgl. auch P. HUGO, L'Archéologie textuelle du Temple de Jérusalem, 181). Jedoch ist in 2 Reg 7,11b nicht vom Tempel die Rede, sondern die Verbindung von οίκια + οικοδομέω ist die übliche Übersetzung in LXX für den hebräischen Ausdruck בית בנה + בית als Ausdruck der entstehenden Familie/Generationenfolge (vgl. Dtn 25,9; 1 Kön 11,38; Rut 4,11; und besonders 2 Sam 7,27). Gerade mit Blick auf Dtn 25,9 liegt es näher anzunehmen, dass der Übersetzer oder ein Kopist der Idee widersprochen hat, dass Gott für David eine Dynastie errichtet und der direkte Nachfahre von Gott als Sohn angesehen wird. Die Aussage in 2 Reg 7,11b verdeutlicht, dass die Generationenrangfolge auf David beruht und Gott sie garantiert.
- 1209 Siehe dazu Abschnitt 2.1.3.1.4.

- וְכָנַנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם: und ich werde auf Dauer festigen den Thron<sup>1210</sup> seiner Königsherrschaft.
- 14 אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן Ich werde für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein.
- אֲשֶׁר בְּהִעָוְתוֹ וְהִכְחַתִּיו בַּשֶּׁבֶט אֲנָשִׁים וּבַגָּעֵי בָנָי זָדָם: Wenn er sich verfehlt, werde ich ihn züchtigen mit der Rute der Männer und mit Schlägen der Menschenkinder.<sup>1211</sup>
- 15 וְחֶסְדִּי לֹא־יִסּוֹר מִמֶּנּוּ Und mein Wohlgefallen wird sich nicht von ihm entfernen,
- כַּאֲשֶׁר הִסְרֵתִי מֵעַם שְׂאוּל אֲשֶׁר הִסְרֵתִי מִלְפָּנָי: so wie ich es von Saul<sup>1212</sup> entfernte, den ich entfernte von deinem Angesicht.

1210 Bei der Gewichtung der Worte כסא und ממלכה in der Constructus-Verbindung ist zu beachten, dass die verschiedenen Textüberlieferungen zwei verschiedene Interpretationsschlüssel vorgeben: Während in 2 Sam 7,13 (MT) und in 4Q174 III 10 die Worte כסא ממלכתו geschrieben stehen, fehlt das *nomen regens* dieser Constructus-Verbindung in 2 Reg 7,13 (LXX) sowie in der Parallelstelle in 1 Chr 17,13, sowohl in MT als auch in LXX; vgl. die ausführliche Darstellung der textkritischen Frage in P. KASARI, Nathan's Promise, 29 Anm. 19, an deren Ende er dafür votiert, כסא ממלכתו als festen Bestandteil des Textes zu beurteilen. Ein deutliches Signal dafür, dass dem Chronisten 2 Sam 7,13b gemäß MT vorlag, ergibt sich aus 1 Chr 22,12; 28,7. Der Befund in 1 Chr 17,13 erklärt sich als intendierte Eigenformulierung: In 1 Chr 17,14 werden die Aussagen aus 2 Sam 7,16 über das Haus, das Königtum und den Thron Davids allesamt direkt auf Salomo bezogen: Aus der Dynastieverheißung (ביה) wird das Bestehen-Lassen Salomos im Haus Gottes, das verbunden wird mit dem Bestehen-Lassen Salomos im Königtum (ממלכות). Die Verheißung in V. 15 gilt sodann nicht dem Thron Davids, sondern dem Thron Salomos, wodurch sich eine Rahmung um V. 13–15 ergibt. Der Thron ist nicht Davids, sondern Salomos Thron und das Königtum gehört nicht David, sondern Gott. 2 Reg 7,13 könnte eine Angleichung an 1 Chr 17,13 darstellen oder einfach eine Verkürzung.

1211 V14b liegt in 1 Chr 17 nicht vor. Dies lässt sich mit Verweis auf das Salomobild des Chronisten erklären, das die Regentschaft Salomos idealisiert (vgl. 1 Chr 22,9–10; 28,6).

1212 MT ist die einzige Textversion, die Saul namentlich nennt. Die Auslassung in 1 Chr 17,13 erklärt sich aus dem Umstand, dass der saulidische Geschichtsabschnitt in der chronistischen Geschichtsdarstellung generell wenig beachtet wird und hier theologisch aus der Verheißung gestrichen wurde. Dies könnte von LXX übernommen worden sein. Mit S. Bar-Efrat ist für die Nennung Sauls darauf hinzuweisen, dass das Wort סור direkt auf 1 Sam 16 hinweist: »Die Wurzel סור, die in diesem Vers dreimal verwendet wird und einen Gegensatz zwischen der Beziehung des Herrn zum Sohn Davids und seiner Beziehung zu Saul schafft, ruft die Mitteilung in 1 Sam 16 in Erinnerung, wonach der »Geist des HERRN von Saul gewichen ist (סור)«.« (S. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 80).

- 16 וְנֶאֱמָרוּ בֵּיתָהּ וּמִמְלַכְתָּהּ עַד־עוֹלָם לְפָנַי וְנֶאֱמָרוּ יְהוָה נִכּוֹן עַד־עוֹלָם:  
 Und dein Haus und deine Königs-  
 herrschaft werden vor deinem<sup>1213</sup>  
 Angesicht [= bereits zu deinen Leb-  
 zeiten] auf Dauer feststehen;  
 dein Thron wird auf Dauer errichtet  
 sein.«<sup>1214</sup>
- 17 כָּכָל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְכָל־הַחֲזוֹן הַזֶּה כֹּן דִּבֶּר נָתָן אֶל־דָּוִד: ס  
 Gemäß all dieser Worte und gemäß  
 dieser ganzen Vision,  
 so sprach Natan zu David.

1213 Die in V. 16a ausgedrückte Verheißung bezieht sich, wie לפניך anzeigt, initial auf die Lebzeiten Davids (vgl. A. SCHENKER, Die Verheissung Natans, 187; auch D. BARTHÉLEMY, Critique textuelle de l'Ancien Testament, 246f.). LXX hingegen setzt לפני voraus: και πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ὡς αἰῶνος ἐνώπιον ἐμοῦ. Zwar ist die Argumentation für eine Textemendation von לפניך zu לפני gemäß V. 26.29 begründbar (vgl. S. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 80) und durch den Ausfall des Waw vor כסאך in MT (vgl. LXX und MT von 1 Chr 17,14) erklärbar (vgl. P. KASARI, Nathan's Promise, 25 Anm. 3). Allerdings liegt in V. 26.29 eine andere Sprechsituation vor: David spricht zu Gott (vgl. auch V. 15). Zudem erklärt eine solche Textemendation nicht, warum לפני nur auf בית und ממלכה bezogen ist, nicht aber auf כסא; siehe dazu Abschnitt 2.2.2.5.

1214 Zur Beurteilung der LXX-Version von V. 16 muss beachtet werden, dass bereits in V. 15 eine unterschiedliche Textversion vorliegt: LXX nennt weder Saul, noch wird die Aussage auf David bezogen. Für die textkritische Einordnung entscheidend ist das Verständnis von לפניך in V. 16, das nur auf בית und ממלכה bezogen ist, aber nicht auf כסא. M. Pietsch schlägt vor, לפניך gemäß LXX zu לפני abzuändern: »Lies mit der Septuaginta לפני statt לפניך. Das ך- ist als Verlesung des ך am Anfang von כסא zu erklären (vgl II BAS 7,16); von daher wird auch der auffällige asyndetische Anschluß von V. 16b im masoretischen Text verständlich.« (M. PIETSCH, »Dieser ist der Sproß Davids...«, 11 Anm. 40). Dementsprechend schlägt er zudem vor, in V. 15 לפניך anstatt מלפניך zu lesen, allerdings steht V. 15b in Beziehung zur Aussage in V. 9, dass Gott alle Feinde Davids vor ihm (מלפניך) ausgerettet hat. Auch belegt 1 Chr 17,13 die Lesung מלפניך. Insgesamt muss festgestellt werden, dass in V. 16 (MT) ein verständlicher Text vorliegt.

## 6.2. Rückverweise aus 1 Kön 1–11 auf 2 Sam 7,11b–16

1 Kön 2,4:

- 4 למען יקיים יהוה את דברו אשר דבר עלי לאמר  
 אם ישמרו בניך את דרכם ללכת לפני באמת  
 בכל לבבם ובכל נפשם  
 Damit JHWH sein Wort [= seine Zusage] verwirklichen<sup>1215</sup> wird, die er über<sup>1216</sup> mich [= David] gesprochen hat, folgendermaßen: Wenn deine Söhne auf ihre Wege achten, vor meinem Angesicht in Wahrheit/Zuverlässigkeit gehen<sup>1217</sup> [= leben], mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrem ganzen Leben,  
 לאמר לא יבנת לך איש מעל כסא ישראל:  
 folgendermaßen<sup>1218</sup>: Nicht soll dir einer (deiner Söhne) vom<sup>1219</sup> Thron Israels vertilgt/getrennt werden.

1 Kön 2,10:

- 10 וישכב דוד עם אבותיו  
 ויקבר בעיר דוד:  
 David legte sich mit/zu den Vätern und er wurde begraben in der Davidsstadt.<sup>1220</sup>

1215 Vgl. 2 Sam 7,25.

1216 Die Formulierung in 1 Kön 2,4 entspricht dem Umstand der Natanverheißung: Das Gotteswort ergeht nicht an David, sondern wird über David (an Natan) verkündet; vgl. 1 Kön 9,5.

1217 Nach König §406e kann der Infinitiv ללכת sowohl eine modale als auch eine konsekutive Bedeutung haben.

1218 Das zweite Vorkommen des Zitationsmarkers לאמר in diesem Vers ist ein Indiz für eine sekundäre Einfügung des Bedingungssatzes; siehe Abschnitt 4.1.3.2. In LXX<sup>Luc</sup> und V wurde es wahrscheinlich aufgrund seiner Überflüssigkeit nicht übersetzt. Um eine flüssigere Wiedergabe des in MT vorliegenden Textes zu ermöglichen, könnte das zweite לאמר mit »so gilt« wiedergegeben werden.

1219 Das Wort מעל, das aus den beiden Komponenten מן + על besteht, verweist darauf, (1.) dass die Person vertilgt oder entfernt wird und (2.) dass dies eine Entfernung/Trennung der Person vom Thron bedeutet.

1220 In LXX<sup>Luc</sup> wird Davids Tod bereits in V. 1 erzählt und der Euphemismus »sich zu den Vorvätern legen« rahmt das Testament (V. 1b. V. 10) – siehe dazu Abschnitt 2.1.3.3.



1 Kön 2,12:

- 12 וְשִׁלֹּמֹה יָשָׁב עַל־כִּסֵּא דָוִד אָבִיו Und Salomo saß auf dem Thron Davids, seines Vaters, וַתִּכֶן מְלִכְתּוֹ מְאֹד und seine Königsherrschaft/-macht war sehr [= fest]<sup>1221</sup> errichtet.<sup>1222</sup>

1 Kön 2,24:

- 24 וְעַתָּה חַי־יְהוָה אֲשֶׁר הִכִּינֵנִי וַיּוֹשִׁיבֵנִי עַל־כִּסֵּא דָוִד אָבִי וְאֲשֶׁר עָשָׂה־לִּי בַּיַּת כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר Und nun, so wahr JHWH lebt, der mich [= Salomo] errichtet [= eingesetzt]<sup>1223</sup> hat und mich auf den Thron Davids, meines Vaters gesetzt hat, und der mir ein Haus/eine Dynastie gemacht [= bereitet] hat<sup>1224</sup>, wie er gesprochen [= zugesagt] hat. כִּי הַיּוֹם יוּמָת אֲדֹנִיָּהוּ: Fürwahr, heute wird Adonijahu sterben.

1 Kön 2,33:

- 33 וְשָׁבוּ דַמְיָהֶם בְּרֹאשׁ יוֹאָב וּבְרֹאשׁ זֶרְעוֹ לְעַלְמָם So wird ihr Blut [= das Blut von Abner und Amasa] auf das Haupt Joabs und (auch) auf das Haupt seines Samens zurückfallen für immer. וְלְדָוִד וּלְזֶרְעוֹ וּלְבֵיתוֹ וּלְכִסְאוֹ יְהִי שְׁלֹמֹה אֲדֹנִיָּהוּ: Aber für David, für seinen Samen, für sein Haus und für seinen Thron möge ausgehend von<sup>1225</sup> JHWH für immer Heil beschieden sein.

1221 Das Wort מאד hat eine adverbiale Funktion und dient zur Bekräftigung der Aussage.

1222 In LXX<sup>Luc</sup> beginnt mit der Übersetzung von 1 Kön 2,12 das Buch 3 Reg.

1223 In LXX wird das Verb mit ἵτοιμασέν wiedergegeben. Durch diese Übersetzung wird betont, dass Salomo nicht nur durch Gott eingesetzt sei, sondern auch von Gott für seine Aufgabe vorbereitet wurde.

1224 Gemäß Rut 4,12–13 wird ein Haus durch den Sohn begründet. In 1 Kön 2,24 ist somit eine Generationenfolge im Sinne einer Dynastie gemeint, die durch Salomos Nachfolge auf David errichtet ist.

1225 Die Übersetzung vom מעם durch »ausgehend von« versucht dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Präposition aus מן und עמ zusammengesetzt ist und die Bedeutungen »mit« und »von« umschließt.

1 Kön 2,45:

45 וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בָרוּךְ Und König Salomo sei gesegnet  
 וְכִסֵּא דָוִד יִהְיֶה נֶכְוֶן לְפָנַי יְהוָה עַד-עוֹלָם: und der Thron Davids sei im Ange-  
 sicht Gottes für immer errichtet.

1 Kön 2,46b:

46b וְהַמְּמֻלְכָה נִכְוְנָה בְיַד-שְׁלֹמֹה: Und das Königtum war gefestigt in  
 Salomos Hand [oder: Und das Kö-  
 nigtum war durch Salomos Hand ge-  
 festigt]<sup>1226 1227</sup>.

1 Kön 5,19:

19 וְהִנְנִי אֹמֵר לְבָנוֹת בֵּית לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי Und siehe mich, ich [= Salomo] pla-  
 ne<sup>1228</sup> ein Haus zu bauen für den  
 Namen JHWHs,  
 כַּאֲשֶׁר וְדָבַר יְהוָה אֶל-דָּוִד אָבִי לֵאמֹר בְּנֵה אֶשֶׁר  
 אֶתֵּן תְּחִילָתוֹ עַל-כִּסְאֵךָ הוּא יִבְנֶה הַבַּיִת לְשֵׁמִי: meinem Gottes, wie JHWH (es) David,  
 meinem Vater, zugesagt hat, folgen-  
 dermaßen: Dein Sohn, den ich geben  
 [= setzen] werde an deiner statt auf  
 deinen Thron, er wird das Haus für  
 meinen Namen bauen.

1226 Für V. 46b ist 2 Chr 17,5 eine interessante Parallelstelle, an der ebenso die מְמֻלְכָה gefestigt wird (כִּוִן) durch die Hand bzw. in der Hand (בִּיד) von jemandem. LXX von 2 Chr 17,5 liest die Aussage als lokale Bestimmung der Macht in den Händen Joschafats, wobei durch das Verb κατεῦθυσω Joschafat bewusst als Handlungsbeteiligter aufgeführt wird: Gott führte das Königreich in Joschafats Hand (= durch Joschafats Hand). Grundlage für die Aussage in 2 Chr 17,5 sind die in V. 2 genannten Machthandlungen Joschafats, die das Land stabilisierten.

1227 In LXX liegt V. 46b nicht vor, sondern in V. 35 wird bereits resümiert: καὶ ἡ βασιλεία κατορθοῦτο ἐν Ἰερούσαλημ. Siehe dazu Abschnitt 4.1.3.7.

1228 Zu Übersetzung von אמר mit »planen / beabsichtigen« siehe 1 Sam 30,6; 2 Sam 21,16 u. ö.

## 1 Kön 8,19–20:

- 19 רַק אַתָּה לֹא תִבְנֶה הַבַּיִת  
 כִּי אִם־בְּנֶה הַיָּצֵא מִחֶלְצֶיךָ הוּא־יִבְנֶה הַבַּיִת  
 לְשִׁמִּי: Jedoch wirst du [= David] nicht das Haus [= den Tempel] bauen, sondern<sup>1229</sup> dein Sohn, der aus deinen Lenden hervorgeht, er wird das Haus für meinen Namen bauen.
- 20 וַיִּקֶּם יְהוָה אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר  
 וַאֲקָם תַּחַת דָּוִד אָבִי וְאֲשַׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל  
 כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה וְאִבְנֶה הַבַּיִת לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: JHWH hat verwirklicht sein Wort [= seine Zusage], das er gesprochen hat und ich bin getreten an die Stelle Davids, meines Vaters und ich habe mich auf den Thron Israels gesetzt, wie JHWH zugesagt hat.<sup>1230</sup> Und ich habe gebaut das Haus [= den Tempel] für den Namen JHWHs, des Gottes Israels.

## 1 Kön 8,25:

- 25 וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁמֹר לְעַבְדְּךָ דָּוִד אָבִי  
 אֶת־אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לוֹ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ  
 מִלְּפָנָי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל  
 וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁמֹר לְעַבְדְּךָ דָּוִד אָבִי  
 אֶת־אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לוֹ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ  
 מִלְּפָנָי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל Und nun, JHWH, Gott Israels, bewahre deinem Knecht David, meinem Vater, was du ihm zugesagt hast, folgendermaßen: Nicht soll dir [= David] einer (deiner Söhne), der<sup>1231</sup> auf dem Thron Israels sitzt, von meinem Angesicht vertilgt/getrennt werden, (aber) nur, wenn deine Söhne ihren Weg beachten und vor meinem Angesicht gehen, wie du vor meinem Angesicht gegangen bist.

1229 Die Verneinung in V. 19a und die Verheißung in V. 19b sind durch עַם כִּי ausgleichend verbunden: nicht du, aber dein eigener Sohn (vgl. z.B. Gen 15,4). In LXX gibt es kein Äquivalent für רק und in 1 Chr 6,9 fehlt עַם.

1230 Die Worte יהוה דבר יהוה (vgl. Ri 2,15; Jer 27,13) lassen die Thronnachfolge durch Salomo als dem göttlichen Willen gemäß erscheinen; vgl. 1 Kön 2,24.

1231 Das Partizip bezieht sich auf איש.

## 1 Kön 8,44:

- 44 כִּי־יֵצֵא עַמֶּךָ לְמִלְחָמָה עַל־אֹיְבֹי בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם Wenn dein [= Gottes] Volk zum Krieg auszieht gegen seinen Feind, auf dem Weg, den du sie senden wirst,  
וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַי־הַזֶּה דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ לָּךְ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר־בָּנִיתִי לְשִׁמְךָ: dann werden sie zu JHWH beten in Richtung der Stadt, die du erwählt hast und (in Richtung) des Hauses, das ich für deinen Namen gebaut habe.

## 1 Kön 8,48:

- 48 וְשָׁבוּ אֵלַיךָ בְּכָל־לְבָבָם וּבְכָל־נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֲרָצֵיהֶם אֲשֶׁר־שָׁבוּ אֹתָם Wenn sie [= das Kriegsvolk, vgl. V. 44] umkehren zu dir [= Gott] mit ihrem ganzen Herzen und mir ihrem ganzen Leben, im Land ihrer Feinde, die sie gefangen<sup>1232</sup> genommen haben,  
וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַיךָ דֶּרֶךְ אֶרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר־בָּנִיתִי לְשִׁמְךָ: dann werden sie beten zu dir in Richtung ihres Landes, das du ihren Vätern gegeben hast, (in Richtung) der Stadt, die du erwählt hast und (in Richtung) des Hauses, das ich für deinen Namen gebaut habe.<sup>1233</sup>

1232 Zur Bedeutung des Wortes שָׁבָה siehe H.-J. STIPP, Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets, 207–210.

1233 Das Qere בניתי entspricht der Formulierung in V. 44 und ist daher die richtige Variante (vgl. auch LXX: φηκοδομησα). Der in MT vorliegende Konsonantenbestand בית entspräche der 2. Pers. Sg. m. und würde aussagen, dass Gott den Tempel selbst gebaut hätte.

## 1 Kön 9,4–5:

- 4 וְאַתָּה אִם־תֵּלֶךְ לִפְנֵי בְּאִשֶׁר הִלֵּךְ דָּוִד אָבִיךָ  
 בְּתֵם־לִבְּךָ וּבְיִשָּׁר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ  
 Und du [= und was dich, Salomo, betrifft], wenn du vor meinem [= Gottes] Angesicht gehen wirst, wie David, dein Vater gegangen ist in Tadellosigkeit des Herzens und in Aufrichtigkeit, handelnd gemäß allem, was ich dir<sup>1234</sup> befohlen habe, wirst du die Gesetze und Rechtsatzungen einhalten<sup>1235</sup>
- 5 וְהִקְמַתִּי אֶת־כִּסֵּא מְמַלְכֻתְךָ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם  
 כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עַל־דָּוִד אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ  
 אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל:  
 und ich werde errichten den Thron deines Königtums über Israel auf Dauer wie ich (es) gesagt habe über<sup>1236</sup> David, deinen Vater, folgendermaßen: Nicht soll dir einer (deiner Söhne) vom Thron Israels vertilgt/getrennt werden.<sup>1237</sup>

1234 Codex Vaticanus und LXX<sup>Luc</sup> beziehen die Aussage auf David. Die direkte Anrede an Salomo sowie der Rückbezug zu 1 Kön 3,14 sprechen gegen eine Textänderung.

1235 2 Chr 7,17 und die übrigen Textversionen setzen vor וְהִקְמַתִּי ein Waw. Dies stellt eine Glättung des Textes dar: »The addition of *waw* in 2 Chr 7:17 and the versions eases the asyndetic construction, but other examples of its use are found in this section; cf. vv. 3 A and 6.« (M. COGAN, I Kings, 295).

1236 Einige hebräische Manuskripte sowie LXX, S und V setzen als Präposition אֶל anstatt עַל voraus (vgl. 1 Kön 5,19; vgl. auch 2 Chr 7,18: לדויד). Wenn man jedoch עַל wie in 1 Kön 2,4 im Sinne von »betreffs« versteht und die Aussage auf die Sprechsituation in 2 Sam 7,1–17 bezieht, gibt es keinen Grund zur Textemendation.

1237 In 1 Kön 9,5b liegt die Unaufhörlichkeitsformel gemäß der Form von 1 Kön 2,4 vor. 1 Kön 8,25 bietet eine andere Formulierung: Die Präposition wird durch מֵעַל ersetzt und durch עַל מִלְפְּנֵי יֵשׁב expliziert. So wird der Schutzaspekt stärker hervorgehoben, während die Präposition die Betonung auf das Entfernen vom Thron legt.

1 Kön 11,36:

- 36 וּלְבָנוֹ אֶתְּוֹ שְׁבַט־אֶחָד  
 לְמַעַן הִיְוֹת־נִיר לְדָוִד־עֲבָדִי כָּל־הַיָּמִים | לְפָנַי  
 בִּירוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחָרְתִּי לִי לְשׂוֹם שְׁמִי שָׁם:  
 Aber seinem Sohn [= Salomos Sohn]  
 werde ich einen Stamm übergeben,  
 damit alle Tage für David, meinem  
 Knecht eine Leuchte<sup>1238</sup> vor mir be-  
 stehe in Jerusalem, der Stadt, die ich  
 für mich erwählt habe, um meinen  
 Namen dort niederzulegen.

1 Kön 11,38–39:

- 38 וְהָיָה אִם־תִּשְׁמַע אֶת־כָּל־אֲשֶׁר אֶצְנֹף וְהִלַּכְתָּ  
 בְּדַרְכֵי וְעֲשִׂיתָ הַיִּשָּׁר בְּעֵינַי לְשִׁמּוֹר חֻקֹּתַי  
 וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד עַבְדִּי  
 וְהָיִיתִי עִמָּךְ וּבְנִיתִי לְךָ בֵּית־נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בְּנִיתִי  
 לְדָוִד וְנָתַתִּי לְךָ אֶת־יִשְׂרָאֵל:  
 Es wird sein, wenn du [= Jerobeam]  
 (auf) alles hörst, was ich dir befehlen  
 werden und du auf meinen Wegen  
 gehen wirst und das Richtige in  
 meinen Augen tun wirst – zu beach-  
 ten meine Gesetze und meine Gebo-  
 te –, so wie es David, mein Knecht  
 getan hat,  
 dann werde ich mit dir sein und ich  
 werde dir ein beständiges Haus  
 bauen, so wie ich es für David gebaut  
 habe, und ich werde dir Israel über-  
 geben.
- 39 וְאֶעֱנֶה אֶת־נְרַע דָּוִד לְמַעַן זָאת  
 אֲךָ לֹא כָּל־הַיָּמִים: ס  
 Ich werde den Samen Davids demü-  
 tigen<sup>1239</sup> damit dies<sup>1240</sup> (geschehen  
 kann) [= dass ich dir Israel geben  
 werde],  
 aber nicht alle Tage lang.<sup>1241</sup>

1238 Zum Wort נִיר siehe Abschnitt 4.6.1.2.2.

1239 עָנָה im Piel hat hier einen rechtlichen Charakter und verweist auf die Degradierung der Davididen. Das Verb kann zudem auch mit »demütigen« im Sinne von »demütig machen« wiedergeben werden (vgl. Dtn 8,2f.16; auch 1 Kön 8,35). In diesem doppelten Sinne schließt sich die Aussage von V. 38bβ-39 gut an V. 38a.ba an, wenn die Verbform als Imperfekt mit Korpula oder als Kohorativ mit Korpula gelesen wird. In MT ist das Alef nicht punktiert und beide Lesearten sind möglich. Die Demütigung der Davididen wird durch die Übergabe Israels an Jerobeam geschehen (למען זאת, vgl. die Funktion von בואה in Gen 42,15). Dies ist gemäß V. 11f.31.35 und auch aus der Perspektive von V. 38 eine Verheißung. Daher liegt es nahe die Demütigung der Davididen als eine zukünftige Handlung zu deuten: als Entzug des Königtums am Beginn der Herrschaft Rehabeams (V. 12.35).

1240 Das זאת aus V. 39 bezieht sich auf V. 38bβ.

1241 V. 38bβ-39 fehlen in LXX. Ein Grund für den Ausfall ist nicht erkennbar. Dieser Befund

---

kann darauf hindeuten, dass dieser Abschnitt sekundär eingefügt wurde (vgl. z.B. G. HENTSCHEL, 1 Könige, 79). Die Aussage in V. 38b $\beta$  entspricht jedoch der Ausdeutung der Zeichenhandlung und der Ankündigung Gottes an Salomo (V. 11). Dass am Ende des Ahija-Orakels nochmals die Davidsdynastie behandelt wird, verwundert auch nicht, da der Inhalt des Orakels insgesamt mehr über David und die Davidsdynastie aussagt als über Jerobeam und sein Königtum; siehe dazu Abschnitt 4.6.1.

---

## Literaturverzeichnis

- ADAM, K.-P., Law and Narrative. The Narratives of Saul and David understood within the Framework of a legal Discussion on Homicide Law (Ex 21:12–14), in: ZAR 14 (2008), 311–335.
- ALTER, R., The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New York 1999.
- ANBAR, M., Un »mot en vedette« et une »reprise« introduisant une promesse conditionnelle de l'éternité de la dynastie davidique, in: VT 44 (1994), 1–9.
- ANDERSON, A., 2 Samuel (WBC 11), Dallas 1989.
- AUGUSTIN, M., Art. Schönheit, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon, Bd. 3, Zürich / Düsseldorf 2001, 497–498.
- AULD, A.G., I and II Samuel. A Commentary (The Old Testament Library), Louisville 2011.
- AVIOZ, M., Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and its Interpreters (Bible in History), Bern u.a. 2005.
- AVIOZ, M., The Davidic Covenant in 2 Samuel 7. Conditional or unconditional?, in: G. Galil u. a. (Hg.), The ancient Near East in the 12th-10th centuries BCE. Culture and history. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 25 May, 2010 (AOAT 392), Münster 2012, 43–51.
- BALL, E., The Co-Regency of David and Solomon (1 Kings 1), in: VT 27 (1977), 268–279.
- BALLHORN, E., »Um deines Knechtes David willen« (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter, in: BN 76 (1995), 16–31.
- BAR-EFRAT, S., Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181), Stuttgart 2009.
- BARTELMUS, R., Sachverhalt und Zeitbezug. Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems in 1 Kön 1, in: A. Denz / R. Bartelmus / N. Nebes (Hg.), Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient Bd. 4), Wiesbaden 2001, 1–20.
- BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1 Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50,1), Fribourg 1982.
- BEENTJES, P.C., Transformation of Space and Time. Nathan's Oracle and David's Prayer in 1 Chronicles 17, in: A. Houtman / M. Poorthuis / J. Schwartz (Hg.), Sanctity of time and space in tradition and modernity (Jewish and Christian Perspectives Series 1), Leiden / Boston 1998, 27–44.
- BENZINGER, I., Die Bücher der Könige (KHCAT IX), Leipzig / Tübingen 1899.



- BERGES, U., *Klagelieder* (HThK.AT), Freiburg 2002.
- BIETENHARD, S., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2* (OBO 163), Fribourg / Göttingen 1998.
- BLOCK, D., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT), Grand Rapids u.a 1997.
- BLOCK, D., *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids 2008.
- BLUM, E., *Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel*, in: A. de Pury/T. Römer (Hg.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg / Göttingen 2000, 4–37.
- BLUM, E., *Der Tempelbaubericht in 1 Kön 6,1–22. Exegetische und historische Überlegungen*, in: J. Kamlah (Hg.), *Temple building and temple cult. Architecture and cultic paraphernalia of temples in the Levant (2.–1. mill. B.C.E.) proceedings of a conference on the occasion of the 50th anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28–30 May 2010)* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41), Wiesbaden 2012, 291–316.
- BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- BODNER, K., *Nathan: Prophet, Politician and Novelist?*, in: JSOT 95 (2001), 43–54.
- BOLING, R., *Joshua. A new Translation with Notes and Commentary* (AnchB 6), Garden City 1982.
- BORGER, R., *Die Inschriften Asarhaddons des Königs von Assyrien* (Archiv für Orientforschung 9), Osnabrück 1967 (Nachdruck der Ausgabe von 1956).
- BÖSENECKER, J., *Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Kön 1–11* [unveröffentlichte Doktorarbeit], 1999.
- BRAULIK, G., *Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, in: G. Braulik, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAS 2), Stuttgart 1988, 219–230.
- BRETTLER, M.Z., *Interpretation and Prayer. Notes on the Composition of 1 Kings 8:15–53*, in: M. Z. Brettler / M. A. Fishbane (Hg.), *Minḥah le-Naḥum. Biblical and other studies presented to Nahum M. Sarna in honour of his 70th birthday* (JSOT.S 154), Sheffield 1993, 17–35.
- BRIEND, J., *Un Accord commercial entre Hiram de Tyr et Salomon. Étude de 1 R 5, 15–26*, in: A. Chehwan / A. Kassis (Hg.), *Études Bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Rvd. père Paul Feghali* (Subsidia 1), Beirut 2002, 95–112.
- BROOKE, G., *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT.S 29), Sheffield 1985.
- BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings* (Smyth & Helwys Bible Commentary 8), Macon 2000.
- BRUEGGEMANN, W., *Solomon. Israel's ironic icon of human achievement* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 2005.
- BUDDE, K., *Die Bücher Samuel* (KHC VIII), Tübingen / Leipzig 1902.
- BURNEY, C.F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford 1903.
- BUTLER, T., *Joshua* (WBC VII), Waco 1983.
- CALDERONE, P., *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2 Samuel 7,8–16* (Logos 1), Manila 1966.

- CAMPBELL, A., *Of Prophets and Kings. A late ninth Century Document (1 Samuel 1–2 Kings 10) (CBQ.MS 17)*, Washington 1986.
- ČAPEK, F., *David's ambiguous Testament in 1 Kings 2:1–12 and the Role of Joab in the Succession Narrative*, in: *Communio Viatorum* 52 (2010), 4–26.
- CAQUOT, A., *Brève Explication de la Prophétie de Natan (2 Sam 7,1–17)*, in: A. Caquot / M. Delcor (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'Honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212)*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1981, 51–69.
- CARLSON, R., *David, the chosen King. A traditio-historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm / Göteborg / Uppsala 1964.
- CLEMENTS, R., *God and Temple*, Oxford 1965.
- COGAN, M., *I Kings (AnchB 10)*, New York u.a. 2001.
- COGAN, M. / TADMOR, H., *II Kings (AnchB 11)*, New Haven / London 1988.
- CONROY, C., *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam. 13–20 (Analecta Biblica 81)*, Rom 1978.
- CONROY, C., *A Literary Analysis of 1 Kings i 41–53, with methodological Reflections*, in: J. A. Emerton (Hg.), *Congress Volume. Salamanca 1983 (VT.S 36)*, Leiden 1985, 54–66.
- COOPER, J., *Sumerian and Akkadian royal Inscriptions*, New Haven 1986.
- CRAIG, K.M., *The Character(ization) of God in 2 Samuel 7:1–17*, in: *Semeia* 63 (1993), S. 159–176.
- CROSS, F.M., *The Theme of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, in: F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 274–289.
- DAHMEN, U., *Art. רִימ rûm*, in: G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 425–434.
- DARSHAN, G., *The long Additions on LXX 1 Kgs 2 (3 Kgdms 35a-k; 46a-l) and their Importance for the Question of the literary History of 1 Kgs 1–11*, in: *Tarbiz* 75 (2005), 5–50.
- DE VRIES, S., *I Kings (WBC 12)*, Waco <sup>2</sup>1985.
- DIETRICH, W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108)*, Göttingen 1972.
- DIETRICH, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel (BWANT 122)*, Stuttgart <sup>2</sup>1992.
- DIETRICH, W. / NAUMANN, T., *Die Samuelbücher (Erträge der Forschung 287)*, Darmstadt 1995.
- DIETRICH, W., *Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament*, in: A. Grauner u. a. (Hg.), *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 41–55.
- DIETRICH, W., *Samuel. Teilband 1: 1 Sam 1–12 (BK VIII/1)*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- DOHMEN, C., *Exodus 19–40 (HThK.AT)*, Freiburg 2004.
- DUGUID, I., *Ezekiel and the Leaders of Israel (VT.S. 56)*, Leiden / New York 1994.
- DUNCKER, C., *Der andere Salomo. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition 1 Könige 1–11*, Frankfurt a. M. 2010.
- EDELMAN, D.V., *Solomon's adversaries Hadad, Rezon and Jerobeam. A trio of »Bad Guys« characters illustrating the theology of immediate retribution*, in: S. W. Holloway / L. K.

- Handy / G. W. Ahlström (Hg.), *The Pitcher is broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström* (JSOT.S 190), Sheffield 1995, 166–191.
- EHRlich, A., *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, Bd. 7, Leipzig 1914.
- EMMENDÖRFFER, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen 1998.
- ERMAN, A. / Grapow, H., *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlin 1926–1961.
- ESCHELBACH, M., *Has Joab foiled David? A literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David* (Studies in Biblical Literature 76), New York 2005.
- ESLINGER, L., *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164), Sheffield 1994.
- FALKENSTEIN, A., *Fluch über Akkade*, in: ZAW 57 (1965), 43–124.
- FALKENSTEIN, A. / SODEN, W. v., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953.
- FENSHAM, F.C., *The Treaty between the Israelites and Tyrians*, in: Congress Volume Rome 1968 (VT.S 17), Leiden 1969, 71–87.
- FENSHAM, F.C., *Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant*, in: H. Goedicke (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore 1971, 121–135.
- FICHTNER, J., *Das erste Buch von den Königen (Die Botschaft des Alten Testaments 12/1)*, Stuttgart 1964.
- FIRTH, D., *Speech Acts and Covenant in 2 Samuel 7:1–17*, in: J. A. Grant/A. I. Wilson (Hg.), *The God of Covenant. Biblical, theological and contemporary Perspectives*, Leicester 2005, 79–99.
- FISCHER, G., *Jeremia 1–25* (HThK.AT), Freiburg 2005.
- FOKKELMAN, J., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David, (II Sam. 9–20 and I Kings 1–2)*, Assen 1981.
- FOKKELMAN, J., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Throne and city (II Sam. 2–8 & 21–24)*, Assen 1990.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods. A Study of ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago 1978.
- FRETHEIM, T., *First and Second Kings* (Westminster Bible Companion), Louisville 1999.
- FRIEDMAN, R., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and priestly Works* (HSM.S 22), Chico 1981.
- FRISCH, A., *The Exodus Motif in 1 Kings 1–14*, in: JSOT 87 (2000), 3–21.
- FRISCH, A., *Three syntactical Discontinuities in I Regum 9–11*, in: ZAW 115 (2003), 88–93.
- FRITZ, V., *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10,1), Zürich 1996.
- GAKURU, G., *An inner-biblical exegetical Study of the Davidic Covenant and the Dynastic Oracle* (Mellen Biblical Press Series 58), Lewiston 2000.
- GELSTON, A., *A Note on II Samuel 7 10*, in: ZAW 84 (1972), 92–94.
- GEORGE, M.K., *Fluid Stability in Second Samuel 7*, in: CBQ 64 (2002), 17–36.
- GESE, H., *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, in: ZthTK 61 (1964), 10–26.
- GEVIRTZ, S., *On Hebrew šebet = »Judge«*, in: G. Rendsburg u. a. (Hg.), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York 1980, 61–66.

- GOODING, D.W., The Shimei Duplicate and its satellite Miscellanies in 3 Reigns II, in: JSSt 13 (1968), S. 76–92.
- GOODING, D.W., Relics of Ancient Exegesis. A Study of the Miscellanies in 3 Reigns 2 (Society for Old Testament Studies Monograph Series 4), Cambridge, New York 1976.
- GÖRG, M., Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zeltradition Israels (BBB 27), Bonn 1967.
- GÖRG, M., Gott-König-Reden in Israel und Ägypten (BWANT 105), Stuttgart 1975.
- GÖRG, M., Ein »Machtzeichen« Davids 1 Könige XI 36, in: VT 35 (1985), 363–368.
- GÖRG, M., Art. שָׁכַן sakan, in: G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VII, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 1337–1348.
- GRAY, J., I & II Kings (Old Testament Library), London <sup>2</sup>1970.
- GRAYSON, A., Assyrian Rulers of the third and second Millennia BC (to 1115 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 1), Toronto / Buffalo / London 1987.
- GREENBERG, M., Ezechiel 1–20 (HThK.AT), Freiburg / Basel 2001.
- GRESSMANN, H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Die Schriften des Alten Testaments 2/1), Göttingen <sup>2</sup>1921.
- GROSSBERG, D., Pivotal Polysemy in Jeremiah XXV 10–11a, in: VT 46 (1986), 481–485.
- GUNN, D.M., The story of King David. Genre and Interpretation (JSOT.S 6), Sheffield 1978.
- HAARMANN, V., JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008.
- HALPERN, B., The first Historians. The Hebrew Bible and History, University Park 1996.
- HANSON, P.D., The Song of Hesbon and David's Nir, in: HTR 61 (1968), 297–320.
- HASEL, G.F., Art. בֵּרַת, in: G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. IV, Stuttgart / Berlin / Köln 1984, 355–367.
- HAUGE, M., Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms (JSOT.S 178), Sheffield 1995.
- HÄUSL, M., Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2 (Münchener Universitätschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 41), St. Ottilien 1993.
- HENS-PIAZZA, G., 1–2 Kings (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2006.
- HENTSCHEL, G., 1 Könige (NEB.AT), Würzburg 1984.
- HENTSCHEL, G., Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17 (Erfurter theologische Schriften 22), Leipzig 1992.
- HENTSCHEL, G., Davids Haus und Salomos Tempel (2 Sam 7,1–17), in: A. Berlejung / R. Heckl (Hg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39), Leipzig 2012, 167–186.
- HERR, B., »Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage«. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Berlin 2000.
- HERTZBERG, H., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.
- HESS, R.S., David and Abishag. The Purpose of 1 Kings 1:1–4, in: G. Galil (Hg.), Homeland and Exile. Biblical and ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded (VT.S. 130), Leiden 2009, 427–438.

- HOFTIJZER, J., Philological-grammatical Notes on I Kings XI 14, in: A. S. d. van Woude (Hg.), *New Avenues in the Study of the Old Testament. A Collection of Old Testament Studies published on the Occasion of the 50. Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap and the Retirement of Prof. Dr. M. J. Mulder (Oudtestamentische Studiën 25)*, Leiden u. a. 1989, 29–37.
- HOSSFELD, F.-L. / Zenger, E., *Die Psalmen (NEB.AT)*, Würzburg 1993.
- HOSSFELD, F.-L. / Zenger, E., *Psalmen 51–100 (HThK.AT)*, Freiburg<sup>3</sup> 2007.
- HOSSFELD, F.-L. / Zenger, E., *Psalmen 101–150 (HThK.AT)*, Freiburg 2008.
- HUGO, P., *L'Archéologie textuelle du Temple de Jérusalem. Étude textuelle et littéraire du Motif théologique du Temple en 2 Samuel*, in: P. Hugo/A. Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The entangling of the textual and literary History (VT.S. 132)*, Leiden / Boston 2010, 161–212.
- HUROWITZ, V.A., *I have built you an exalted house. Temple building in the bible in light of Mesopotamian and Northwest Semitic writings (JSOT.S 115)*, Sheffield 1992.
- HUROWITZ, V.A., »Solomon built the Temple and completed it«. *Building the First Temple according to the Book of Kings*, in: R. S. Ellis/M. J. Boda/J. R. Novotny (Hg.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible (AOAT 366)*, Münster 2010, 281–302.
- ISHIDA, T., *The royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of royal-dynastic Ideology (BZAW 142)*, Berlin u. a. 1977.
- ISHIDA, T., *Solomon's Succession to the Throne of David*, in: T. Ishida (Hg.), *History and historical Writing in Ancient Israel. Studies in biblical Historiography (Studies in the History and Culture of the ancient Near East 16)*, Leiden / Boston 1999, 102–136.
- ISHIDA, T., *The Narrative of Nathan's Prophecy*, in: T. Ishida (Hg.), *History and historical Writing in ancient Israel. Studies in biblical Historiography (Studies in the History and Culture of the ancient Near East 16)*, Leiden / Boston 1999, S. 137–150.
- JACOBSEN, T., *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976.
- JANOWSKI, B., »Ich will in eurer Mitte wohnen«. *Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, in: *JBTh 2* (1987), 165–193.
- JANOWSKI, B., *JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts*, in: *JBTh 9* (1994), 53–85.
- JAPHET, S., *The Temple in the Restoration Period. Reality and Ideology*, in: *USQR 44* (1991), 195–251.
- JAPHET, S., *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical thought (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 9)*, Frankfurt am Main 1989.
- JAPHET, S., *2 Chronik (HThK.AT 52)*, Freiburg 2003.
- JENNI, E., *Das Wort 'ōlām im Alten Testament*, in: *ZAW 64/65 (1952–1953)*, 197–248; 1–34.
- JENNI, E., *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968.
- JOHNSON, B., *Hebräisches Perfekt und Imperfekt mit vorangehendem we (Coniectanae Biblica – Old Testament Series 13)*, Lund 1979.
- JONES, G., *I Kings (New Century Bible Commentary)*, Grand Rapids 1984.
- JOOSTEN, J., *The Value of the Septuagint for textual Criticism of the Hebrew Bible as illustrated by the Oxford Hebrew Bible Edition of I Kings*, in: J. Cook/H.-J. Stipp (Hg.),

- Text-critical and hermeneutical Studies in the Septuagint (VT.S. 157), Leiden / Bigleswade (2012), 223–236.
- JOYCE, P.M., King and Messiah in Ezekiel, in: J. Day (Hg.), King and Messiah in Israel and the ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOT.S 270), Sheffield 1998, 323–337.
- JUNGBLUTH, R., Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament (BWANT 105 196), Stuttgart 2011.
- KAISER, O., Das Verhältnis der Erzählung vom König David zum sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk. Am Beispiel von 1 Kön 1–2 untersucht, Ein Gespräch mit John Van Seters, in: A. de Pury / T. Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), Fribourg / Göttingen 2000, S. 94–122.
- KALIMI, I., Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern (BZAW 226), Berlin u. a. 1995.
- KANG, J., The persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1–11 (European University Studies Series 23, Theology 760), Bern 2003.
- KASARI, P., Nathan's Promise in 2 Samuel 7 and related Texts (Publications of the Finnish Exegetical Society 97), Helsinki 2009.
- KATZENSTEIN, H., The History of Tyre. From the Beginning of the second Millenium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E., Jerusalem 1973.
- KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen <sup>5</sup>1996.
- KELLER, M., Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie (BBB 105), Weinheim 1996.
- KENIK, H., Design for Kingship. The deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4–15 (SBL.DS 69), Chico 1983.
- KIM, J., Psalm 89. Its biblical-theological Contribution to the Presence of Law within the unconditional Covenant, Ann Arbor 1989.
- KING, J., The Role of Solomon in the Deuteronomistic History [unveröffentlichte Doktorarbeit], 1978.
- KITTEL, R., Die Bücher der Könige (HKAT), Göttingen 1900.
- KITTEL, R., Geschichte des Volkes Israel, Stuttgart / Gotha <sup>6</sup>1925.
- KNOPPERS, G.N., Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the dual Monarchies, Volume 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jerobeam, Atlanta 1994.
- KNOPPERS, G.N., Prayer and Propaganda. Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program, in: CBQ 57 (1995), 229–254.
- KNOPPERS, G.N., Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant. A Parallel?, in: Journal of the American Oriental Society 116 (1996), 670–697.
- KNOPPERS, G.N., Solomon's Fall and Deuteronomy, in: L. K. Handy (Hg.), The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11), Leiden 1997, 392–410.
- KNOPPERS, G.N., David's Relation to Moses. The Contexts, Content and Conditions of the Davidic Promises, in: J. Day (Hg.), King and Messiah in Israel and the ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOT.S 270), Sheffield 1998, 91–118.

- KOCH, K., Art.  $\text{לִלְבָב}$ , in: G. J. Botterweck/H.-J. Fabry/H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I, Stuttgart / Berlin / Köln 1973, 128–141.
- KOCH, K., Art.  $\text{כִּוֵּן}$  kûn, in: G. J. Botterweck/H.-J. Fabry/H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. IV, Stuttgart / Berlin / Köln 1984, 95–107.
- KOCH, K., Der Spruch »Sein Blut bleibe auf seinem Haupt« und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: B. Janowski/M. Krause (Hg.), *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 128–145.
- KOOPMANS, W.T., The Testament of David in 1 Kings II 1–10, in: VT 41 (1991), 429–449.
- KRAUTWURST, G., Studien zu den Septuagintazusätzen in 1. (3.) Könige 2 und ihren Paralleltexten. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Evangelisch-Theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität Mainz [unveröffentlichte Doktorarbeit], 1977.
- KREUZER, S., Gott als Vater des Königs. Die Namen der Thronnachfolger Abija (I Reg 14,1.31; 15,1.7f.) und das Selbstverständnis der frühisraelitischen Könige (II Sam 7,14), in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (BZAW 341), Berlin 2004, 426–438.
- KUAN, J.K., Third Kingdoms 5.1 and Israelite-Tyrian Relations during the Reign of Solomon, in: JSOT 46 (1990), 31–46.
- KU, C.-Y. Weisheit in der Thronfolgegeschichte Davids. Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 9), Kamen 2009.
- KUMAKI, F.K., The deuteronomic Theology of the Temple. as crystallized in 2 Sam 7, 1 Kgs 8, in: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 7 (1981), 16–52.
- KUNZ, A., Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8), Leipzig 2004.
- KUNZ-LÜBCKE, A., Salomo. Von der Weisheit eines Frauenliebhabers (Biblische Gestalten 8), Leipzig 2004.
- KUTSCH, E., Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7, in: U. Struppe (Hg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart 1989, 107–126.
- LAATO, A., Second Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology, in: CBQ 54 (1997), 244–269.
- LANGDON, S., Die neubabylonischen Königsinschriften (Vorderasiatische Bibliothek), Leipzig 1912.
- LANGLAMET, F., Pour ou contre Salomon. La Rédaction prosalomonienne de I Rois, I–II, in: RB 83 (1976), 321–379.481–528.
- LAYTON, S., Biblical Hebrew »To set the face« in Light of Akkadian and Ugaritic, in: UF 17 (1986), 169–181.
- LEUCHTER, M., The Temple Sermon and the Term  $\text{מִקְוֵים}$  in the Jeremianic Corpus, in: JSOT 30 (2005), 93–109.
- LEVENSON, J.D., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM.S. 10), Cambridge 1976.
- LEVENSON, J.D., From Temple to Synagogue. 1 Kings 8, in: B. Halpern/J. D. Levenson/F. M. Cross (Hg.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake 1981, 143–166.

- LICHTERT, C., D'un Songe à l'autre. Analyse rhétorique (1 R 3,1–15 et 9,1–9), in: C. Lichtert / D. Nocquet (Hg.), *Le Roi Salomon. Un Héritage en Question* (FS Jacques Vermeulen), Brüssel 2008, S. 261–281.
- LOHFINK, N., Zur Geschichte des Ausdrucks *עַם יְהוָה*, in: N. Lohfink, *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart 1993, 99–132.
- LOHFINK, N., Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart 2000, S. 11–34.
- LONG, B., *I Kings with an Introduction to historical Litterature* (FOTL IX), Grand Rapids 1984.
- LORETZ, O., The Perfectum Copulativum in 2 Sm 7,9–11, in: CBQ 23 (1961), S. 294–296.
- MCCARTER, P.K., *Samuel II* (AnchB 8), Garden City 1984.
- MCCORMICK, C., *Palace and Temple. A Study of architectural and verbal Icons* (BZAW 313), New York / Berlin 2002.
- MCKENZIE, S.L., *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42), Leiden / New York 1991.
- MCKENZIE, S.L., Why didn't David build the Temple? The History of a biblical Tradition, in: J. T. Willis u. a. (Hg.), *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis*, Sheffield 1999, 204–224.
- MCKENZIE, S.L., *King David. A Biography*, Oxford 2000.
- MCKENZIE, S.L., The Typology of the Davidic Covenant, in: M. P. Graham/J. A. Dearman (Hg.), *The Lord that I will show you. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J. Maxwell Miller*, Sheffield 2001, 152–178.
- METTINGER, T.N., *King and Messiah. The civil and sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica Old Testament Series 8), Lund 1976.
- METTINGER, T.N., Cui Bono? The Prophecy of Nathan (2 Sam. 7) as a Piece of Political Rhetoric., in: *Svensk Exegetisk Arsbok* 70 (2005), S. 193–214.
- METZGER, M., Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament, in: T. Rendtorff (Hg.), *Charisma und Institution, Gütersloh* 1985, 250–296.
- MILLER, G.D., Intertextuality in Old Testament Research, in: CBR 9 (2010), 283–309.
- MONTGOMERY, J., *The Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951.
- MOORE, M.S., Big Dreams and broken Promises. Solomon's Treaty with Hiram in its international Context, in: *Bulletin for Biblical Research* 14 (2004), 205–221.
- MORAN, W.M., The Ancient Near Eastern Background for the Love of God in Deuteronomy, in: CBQ 25 (1963), 77–87.
- MOSHAVI, A., Rhetorical Question or Assertion? The Pragmatics of *שָׁלָח* in Biblical Hebrew, in: JANES 32 (2011), 91–105.
- MOWINCKEL, S., Natanforjettelsen 2 Sam. Kap. 7, in: SEA 12 (1947), 204–213.
- MULDER, M.J., Versuch zur Deutung von »sokènèt« in 1 Kön. 1:2,4, in: VT 22 (1972), S. 43–54.
- MULDER, M.J., *1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1–11* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998.
- MURRAY, D.F., MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10, in: VT 40 (1990), S. 298–320.



- MURRAY, D.F., Divine Prerogative and royal Pretension. Pragmatics, Poetics, and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5.17–7.29) (JSOT.S 264), Sheffield 1998.
- NA'AMAN, N., A נִרַב for David in Jerusalem, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 39 (2013), 29–38.
- NELSON, R., The double Redaction of the Deuteronomistic History (JSOT.S 18), Sheffield 1981.
- NELSON, R., *First and Second Kings (Interpretation)*, Atlanta 1987.
- NENTEL, J., Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23;24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8 (BZAW 297), Berlin / New York 2000.
- NEWING, E.G., Rhetorical Art of the Deuteronomist. Lampooing Solomon in First Kings, in: *OTE* 7 (1994), 247–260.
- NORDHEIM, E. v., König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Sam 7, in: E. v. Nordheim (Hg.), *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104 (OBO 115)*, Fribourg / Göttingen 1992, S. 103–128.
- NOTH, M., David und Israel in 2. Samuel 7, in: M. Noth (Hg.), *Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB)*, München 1966, S. 334–345.
- NOTH, M., *Könige. 1. Teilband (BK IX/1)*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- NOWACK, W., Die Bücher Samuelis, in: W. Nowack, Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HK 1,4), Göttingen 1902.
- O'BRIEN, M., The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment (OBO 92), Fribourg / Göttingen 1989.
- OSWALD, W., Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1 (ATHANT 94), Zürich 2008.
- PARKER, K., *Wisdom and Law in the Reign of Solomon*, Lewiston 1992.
- PAUL, S.M., Exodus 1:21. »to found a family« a Biblical and Akkadian Idiom, in: S. M. Paul, *Divrei Shalom. Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the ancient Near East, 1967–2005*, Leiden / Boston 2005, 177–180.
- PENNOYER III, R., Solomonic Apologetic. Text and Redaction in the Succession Narrative with special Attention to the so called »Miscellanies« in 3 Reigns 2, Ann Arbor 1992.
- PERLITT, L., *Deuteronomium. 1. Teilband Deuteronomium 1–6\* (BK V./1)*, Neukirchen-Vluyn 2013.
- PIETSCH, M., »Dieser ist der Sproß Davids ...«. Studien zur Rezeptionsgeschichte der Natanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum (WMANT 100), Neukirchen-Vluyn 2003.
- PISANO, S., 2 Sam 5–8 and the Deuteronomist. Textual Criticism or Literary Criticism?, in: A. de Pury / T. Römer / J.-D. Macchi (Hg.), *Israel constructs its History. Deuteronomistic Historiography in recent Research (JSOT.S 306)*, Sheffield 2000, S. 258–283.
- POULSSEN, N., König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments (Stuttgarter Biblische Monographien 3), Stuttgart 1967.
- PROCKSCH, O., Die letzten Worte Davids. 2 Sam 23 1–7, in: A. Alt u. a. (Hg.), *Alttestamentliche Studien. Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament 13)*, Leipzig 1913, 112–125.

- PROVAN, I., Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History (BZAW 172), Berlin 1988.
- PROVAN, I., Why Barzillai of Gilead (1 Kings 2:7)? Narrative Art and the Hermeneutics of Suspicion in 1 Kings 1–2, in: *TynB* 46 (1995), 103–116.
- PURY, A. / RÖMER, T., Einleitung, in: A. de Pury/T. Römer (Hg.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg / Göttingen 2000, 1–3.
- QUINN-MISCALL, P.D., Biblical Narrative and Categories of the Fantastic, in: *Semeia* 60 (1992), 39–51.
- RAD, G. v., Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königebüchern, in: G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), München 1958, 189–204.
- RADL, W., Art. ἐτοιμάζω hetoimazo bereiten, in: H. Balz / G. Schneider (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 2011, 168–170.
- RAHLFS, A., Lucians Rezension der Königsbücher, in: A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien I–III*, Göttingen 1965, 361–658.
- RAINEY, A.F., Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel, in: *IEJ* 20 (1970), 191–202.
- REHM, M., *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1979.
- REITERER, F.V., Art. דָּבָר, in: G. J. Botterweck/H.-J. Fabry/H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 122–174.
- RENDTORFF, R., *Die »Bundesformel«. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart 1995.
- RENDTORFF, R., *Leviticus. 1. Teilband Leviticus 1,1–10,20* (BK III/1), Neukirchen-Vluyn 2004.
- RENKEMA, J., *Obadiah* (HCOT), Leuven 2003.
- RICHTER, S., *The deuteronomistic History and the Name Theology. Lešakkēn šemô šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318), Berlin 2002.
- RICHTER, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18), Bonn 1963.
- RINGGREN H., / BARRICK, W.B., Art. דָּבָר, in: G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 508–515.
- ROGERS, J.S., Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2, in: *CBQ* 50 (1988), 398–413.
- RÖMER, T., Salomon d'après les Deutéronomistes. Un Roi ambigu, in: C. Lichtert/ D. Nocquet (Hg.), *Le Roi Salomon. Un Héritage en Question* (FS Jacques Vermeylen), Brüssel 2008, 98–130.
- RÖMER, T., *The so-called Deuteronomistic History. A sociological, historical, and literary Introduction*, London / New York 2007.
- ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament Dritte Folge Heft 6), Stuttgart 1926.
- RÜCKL, J., Une Dynastie en Crise. La Promesse dynastique en Sam 7 comme Réaction à l'exil, in: *Trans* 42 (2012), 81–97.
- RUDNIG, T.A., *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids* (BZAW 358), Berlin 2006.
- RUDNIG, T.A., König ohne Tempel. 2 Sam 7 in Tradition und Redaktion, in: *VT* 61 (2011), 426–266.

- RUPPRECHT, K., Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (BZAW 144), Berlin / New York 1977.
- RÜTERSWORDEN, U., Die Beamten der israelitischen Königszeit (BWANT 117), Stuttgart u. a. 1985.
- SAND, E. Dialogue Documents (1 Kön 5), in: ZAR 8 (2002), 88–130.
- ŠANDA, A., Die Bücher der Könige. Erster Halbband. Das Erste Buch der Könige (EHAT 9,1), Münster 1911.
- SÄRKIÖ, P., Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3–5 und 9–11 (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60), Helsinki / Göttingen 1994.
- SAYDON, P.P., Meanings and Uses of the Particle נח, in: VT 14 (1964), 192–210.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58), Leiden u. a. 1995.
- SCHAUDIG, H., Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik (AOAT 256), Münster 2001.
- SCHENKER, A., Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2–14 (Cahier de la Revue Biblique 48), Paris 2000.
- SCHENKER, A., Jerobeam and the Division of the Kingdom in the ancient Septuagint. LXX 3 Kingdoms 12.24a–z, MT 1 Kings 11–12; 14 and the Deuteronomistic History, in: A. de Pury / T. Römer / J.-D. Macchi (Hg.), Israel constructs its History. Deuteronomistic Historiography in recent Research (JSOT.S 306), Sheffield 2000, 214–257.
- SCHENKER, A., Die Erzählungen von Joabs Tod (1 Kön 2:28–34) im masoretischen Text und in der LXX, in: B. A. Taylor (Hg.), X. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998 (SCSS 51), Atlanta 2001, 27–35.
- SCHENKER, A., Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?, in: M. A. Knibb (Hg.), The Septuagint and messianism (BETHl 195), Leuven 2006, 177–192.
- SCHMID, K., Die Verheißung eines kommenden Davididen und die Heimkehr der Diaspora. Die innerbiblische Aktualisierung von Jer 23,5f in Jer 33,14–26, in: K. Schmid, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 207–221.
- SCHNIEDEWIND, W., Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7:1–17, New York 1999.
- SCHREINER, J., Sion – Jerusalem. Jahwes Königssitz, Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München 1963.
- SCHULZ, A., Die Bücher Samuel (EHAT 2), Münster 1919/1920.
- SEEBASS, H., Zur Teilung der Herrschaft Salomos nach I Reg 11 29–39, in: ZAW 88 (1976), 363–373.
- SEEBASS H., Numeri. 3. Teilband Numeri 22,2–36,13 (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- SEIBERT, E., Subversive Scribes and the Solomonic Narrative. A Rereading of 1 Kings 1–11 (LHBOTS 436), New York / London 2006.
- SEILER, S., Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267), Berlin u. a. 1998.

- SERGI, O., The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1–17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology, in: JBL 129 (2010), 261–279.
- SEUX, M.-J., *Épithètes royales. Akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967.
- SEYBOLD, K., Art. ךָּל, in: G. J. Botterweck/H.-J. Fabry/H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, Bd. IV, Berlin / Köln 1994, 933–956.
- SIMON, M., La Prophétie de Nathan et le Temple. Remarques sur II Sam 7, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 32 (1952), 41–58.
- SKA, J.-L., Les Vertus de la Méthode historico-critique, in: NRT 131 (2009), 705–727.
- SMEND, R., Die Bundesformel, in: R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen 2002, 1–29.
- SNIJDERS, L.A., Art. ךָּל, in: G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. IV, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, 876–886.
- SOMMER, B.D., Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible. A Response to Lyle Eslinger, in: VT 46 (1996), 479–489.
- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129)*, Göttingen 1982.
- THACKERAY, H., The Greek Translators of the Four Books of Kings, in: JTS 8 (1907), S. 262–278.
- STAMM, J., *Die akkadische Namengebung*, Darmstadt <sup>2</sup>1968.
- STEYMANS, H., *Psalm 89 und der Davidbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (ÖBS 27)*, Frankfurt am Main 2005.
- STIPP, H.-J., Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets (1 Kön 8,44–51) in der Diskussion um das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998), 193–216.
- STOEBE, H., *Das zweite Buch Samuelis (KAT VIII 2)*, Gütersloh 1994.
- STOLZ, F., *Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9)*, Zürich 1981.
- STONE, G.R., Running at the Wheel, in: *Buried History* 26 (1990), 29–30.
- SUCHANEK-SEITZ, B., So tut man nicht in Israel. Kommunikation und Interaktion zwischen Frauen und Männern in der Erzählung von der Thronnachfolge Davids (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 17), Berlin 2006.
- SUTCLIFFE, E., Simultaneity in Hebrew. A note on I Kings I 41, in: JSS 3 (1958), S. 80–81.
- SWEENEY, M., *I & II Kings. A commentary (Old Testament Library)*, Louisville 2007.
- TALSHIR, Z., 1 Kings and 3 Kingdoms – Origin and Revision. Case Study: The Sins of Solomon (1 Kgs 11), in: *Textus* 21 (2002), 71–105.
- TALSHIR, Z., The Miscellanies in 2 Reigns 2:35a–o, 46a–l and the Composition of the Books of Kings/Reigns, in: M. K. H. Peters (Hg.), *XIV Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies*, Helsinki, 2010 (*Septuagint and Cognate Studies* 59), Atlanta 2013, 155–174.
- TALSTRA, E., Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14–61 (*Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 3), Kampen 1993.
- THELLE, R., *Approaches to the »Chosen Place«. Accessing a Biblical Concept (LHBOTS 564)*, New York 2012.
- THENIUS, O., *Die Bücher der Könige (KEHAT 9)*, Leipzig 1849.
- THEUER, G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 (OBO 173)*, Fribourg / Göttingen 2000.

- THOMPSON, J.A., Israel's »Haters«, in: VT 29 (1979), 200–205.
- TOMES, R., »Our holy and beautiful House«. When and why was 1 Kings 6–8 written?, in: JSOT 70 (1996), 33–50.
- TOV, E., The Septuagint Additions (>Miscellanies<) in 1 Kings 2 (3 Reigns 2), in: E. Tov, The Greek and Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint (VT.S 72), Atlanta 2006, 549–570.
- TOV, E., The Septuagint and the Deuteronomists, in: E. Tov, Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran. Collected Essays (Texts and Studies in Ancient Judaism = Texte und Studien zum antiken Judentum 121), Tübingen 2008, 398–420.
- TREBOLLE, J., Testamento y Muerto de David. Estudio de Historia de la Recensión y Redacción de I Rey., II, in: RB 87 (1980), 87–103.
- TSUMURA, D.T., Tense and Aspect of Hebrew Verbs in 2 Samuel 7: 8–16 – from the Point of View of Discourse Grammar, in: VT 60 (2010), 641–654.
- TURKANIK, A., Of Kings and Reigns. A Study of Translation Technique in the Gamma/ Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings) (FAT II/30), Tübingen 2008.
- VAN DER KOIJ, A., David, »het licht van Israel«, in: Theologisch Instituut Utrecht (Hg.), Vruchten van de Uithof. Studies opgedragen aan dr H.A. Brongers ter Gelegenheid van zijn Afscheid (16 mei 1974), Utrecht 1974, 49–57.
- VAN KEULEN, P., Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2–11 and LXX 3 Reg. 2–11 (VT.S. 104), Leiden / Boston 2005.
- VANDERHOOF, D.S., Dwelling beneath the Sacred Place. A Proposal for Reading 2 Sam 7:10, in: JBL 118 (1999), 625–633.
- VANONI, G., Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11–12 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 21), St. Ottilien 1984.
- VAUX, R., The Bible and the Ancient Near East, Garden City 1971.
- VEIJOLA, T., Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 193), Helsinki 1975.
- VEIJOLA, T., Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 220), Helsinki 1982.
- VERMEYLEN, J., La Loi du plus fort. Histoire de la Rédaction des Récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2 (BETHl 154), Leuven 2000.
- WÄLCHLI, S., Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (BWANT 141), Stuttgart 1999.
- WALSH, J., 1 Kings (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville 1996.
- WALTKE, B.K., The Phenomenon of Conditionality within unconditional Covenants, in: R. K. Harrison/A. Gileadi (Hg.), Israel's Apostasy and Restoration (FS Roland K. Harrison), Grand Rapids 1988, 123–139.
- WALTKE, B.K., The Book of Proverbs. Chapters 1–15 (NICOT), Grand Rapids 2004.
- WALTKE, B.K., The book of Proverbs. Chapters 15–31 (NICOT), Grand Rapids 2005.
- WALTKE, B.K., / O'CONNOR, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.
- WEINFELD, M., The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East, in: JAOS 90 (1970), 184–203.

- WEIPPERT, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie Vorderasien II 1), München 1988.
- WELLHAUSEN, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963.
- WERLITZ, J., Die Bücher der Könige (NSK.AT 8), Stuttgart 2002.
- WESTERMANN, C., Genesis. 2. Teilband Genesis 12–36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- WESTERMANN, C., Genesis. 3. Teilband Genesis 37–50 (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- WEVERS, J.W., Exegetical Principles underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12–xxi 43, in: OTS 8 (1950), 300–322.
- WHEELER, S., Prayer and Temple in the Dedication Speech of Solomon I Kings 8:14–61 [unveröffentlichte Doktorarbeit], 1977.
- WIJNGAARDS, J., הַעֲלֵה וְהוֹצֵא. A twofold Approach to the Exodus, in: VT 15 (1965), 91–102.
- Williams, R.J., »A people come out of Egypt«. An Egyptologist looks at the Old Testament, in: Congress volume. Edinburgh 1974 (VT.S 28), Leiden 1975, 231–252.
- WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24), Zürich 2007.
- WÜRTHWEIN, E., Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16 (ATD 11,1), Göttingen <sup>2</sup>1985.
- ZIMMERLI, W., Ezechiel 25–48 (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1979.
- ZWICKEL, W., Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der Antiken Welt 83), Mainz 1999.

