

DOMINIK MARKL SJ

MOSE, DAVID UND JESUS ALS POLITISCHE VORBILDER

Mose, David und Jesus, drei der prominentesten Gestalten der Bibel, kennen wir vor allem als religiöse Vorbilder. Sie haben aber auch politische Rollen, und zwar sehr unterschiedliche. Mose ist als Vermittler göttlicher Gesetze zugleich der menschliche Gründungsvater des Volkes Israel, und doch kein König. David hingegen ist *der* legendäre König Israels schlechthin, und noch dazu ein ganz außergewöhnlicher. Und Jesus? Ein neuer David und Mose. Aber auch ein antiautoritärer Revolutionär? Ist er den jüdischen oder den römischen Autoritäten zum Opfer gefallen? Ist sein Reich „nicht von dieser Welt“? In früheren Epochen, als noch kaum jemand auf den Gedanken kam, Religion und Politik voneinander zu trennen, wurde die politische Dimension biblischer Gestalten deutlicher wahrgenommen als heute. Im Folgenden werfen wir einen Blick auf Mose, David und Jesus als exemplarische Gestalten der Politik – zum Einen in der Bibel selbst, zum Anderen in ihrer Deutung und Rezeption.¹

Mose – Gründungsvater des Gottesvolkes

Mose wird als Kleinkind aus tödlicher Gefahr gerettet (Ex 2,1–10). Diese Legende verbindet ihn mit anderen Herrschergestalten der alten Welt, besonders mit dem assyrischen König Sargon, der ebenfalls von seiner Mutter in einem ausgeleerten Behälter im Fluss ausgesetzt und so gerettet wird. Zugleich steht Mose jedoch als Kontrast dem assy-

¹ Hilfreiche Überblicke zur Rezeption biblischer Gestalten finden sich in Bocian u. a. (2004); ausführlicher sind die Einträge in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die literarischen Gestalten, wie sie in den kanonischen Textformen überliefert sind, die für die Rezeption, zumindest bis zur historisch-kritischen Forschung, zum maßgeblichen Ausgangspunkt wurden.

Dominik Markl SJ

rischen Imperium gegenüber.² Während die assyrischen Großkönige die umliegenden Völker, darunter auch Israel und Juda, mit tyrannischer militärischer Großmachtpolitik in die Knie zwangen (8.–7. Jh. v. Chr.), wird Mose zum Befreier seines unterdrückten Volkes. Frauen im Umfeld des Mosekinds nehmen als mutige und kluge Lebensretterinnen eine anti-imperialistische Rolle gegenüber dem tödlichen pharaonischen Despotismus ein.³

Auch andere Erfahrungen des jungen Mose bereiten ihn auf seine Lebensaufgabe vor. Leidenschaftlich und unbändig widersetzt er sich dem Unrecht (Ex 2,11–22). Seine Jugend verbringt er am ägyptischen Königshof, er heiratet eine Midianiterin. Sein Schwiegervater Jitro berät Mose bei der Einführung des Gerichtswesens für Israel (Ex 18). Beziehungen und Erfahrungen mit Sprachen und Kulturen, die über sein eigenes Volk hinausgehen, helfen Mose, seine Führungsaufgabe wahrzunehmen.⁴ Mose zeichnet aus, dass er den göttlichen Auftrag, sein Volk aus Ägypten zu befreien, trotz vieler anfänglicher Widerstände (Ex 3,1–4,17) in seinem gesamten Leben verwirklicht. Er setzt sich gegen den Pharao durch (Ex 5–11) – eine Weltmacht der alten Zeit. Er hält Widerstände aus dem eigenen Volk und äußere Bedrohungen aus (Ex 14–17; Num 11–21). Er selbst aber darf das Gelobte Land nicht betreten, er stirbt nach einem Blick auf das Land (Dtn 34).

Vor allem wird Mose zum Vermittler der göttlichen Weisung für Israel. Am Sinai hört er die göttlichen Gesetze (Ex 20,22–23,33) und vermittelt sie (Ex 24,1–11). Symbolisch kommt seine Mittlerrolle in den steinernen Tafeln zum Ausdruck, die ihm Gott selbst übergibt (Ex 31,18). Mose zerschmettert sie wegen des Goldenen Kalbes (Ex 32,19) und erneuert sie als Zeichen der göttlichen Versöhnung (Ex 34,1–4). Im Heiligtum erhält Mose zahlreiche weitere Offenbarungen (Leviticus und Numeri) und am letzten Tag seines Lebens lehrt Mose die zweite Generation der IsraelitInnen – da die Sinaigeneration in

² Otto (2006), 35–42.

³ Römer (2015).

⁴ Markl (2015).

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

den vierzig Jahren in der Wüste sterben musste – die Gesetze vom Gottesberg (Deuteronomium). Mose wird selbst zum Schreiber des Bundesbuches (Ex 24,4) und der deuteronomischen Tora (Dtn 31,9). Am Ende des Pentateuch erscheint er als größter aller Propheten (Dtn 34,10) und erhält so höchste Autorität.⁵ Zugleich wird Mose als „sehr demütig“ beschrieben, „demütiger als alle Menschen auf dem Angesicht der Erde“⁶ (Num 12,3).

Obwohl Mose kein König ist – Gott selbst regiert Israel als König (Ex 15,18) – ist seine politische Rolle für Israel noch bedeutsamer als die aller späteren Könige. Denn Moses Tora vermittelt ein Gesetz, das über der Macht jedes Königs steht. Israels zukünftiger König muss dieses Gesetz täglich lesen und danach handeln (Dtn 17,19). Dieser idealistische Anspruch stammt jedoch erst aus exilisch-nachexilischer Zeit, als es kein Königtum mehr in Israel gab. Moses Prophetie erklärt, warum es zum Untergang der Könige Israels und Judas unter den Assyriern und Babyloniern kommen konnte, und entwirft – als politisches Gegenkonzept – Israel als Gottesvolk, dessen wahrer König Gott selbst ist, dessen göttliches Gesetz Israels Verfassung ist.⁷

Neben Deutungen der Mosegestalt als spirituelles Vorbild⁸ betonen manche Zeugnisse der Wirkungsgeschichte auch seine politische Rolle. Philo von Alexandrien stellt Mose in seiner zweibändigen „Vita Mosis“ um die Zeitenwende „als den perfekten hellenistischen König dar, nicht aufgrund von Geburt und Privileg, sondern aufgrund seiner Einsicht in die göttlichen Tugenden, deren Ausdruck und Paradigma

⁵ Fischer (2006), 91–94.

⁶ Zitate aus der Bibel orientieren sich an der Einheitsübersetzung, enthalten aber Modifikationen und Präzisierungen durch den Autor, basierend auf den kritischen Texteditionen.

⁷ Markl (2018a). Zur Entwicklung der Konzeption des göttlichen Gesetzes siehe Schmid (2016); Markl (2018b).

⁸ Vgl. z. B. Gregor von Nyssas Werk „Der Aufstieg des Mose“, in dem Mose als Vorbild des geistlichen Aufstiegs dargestellt ist. Zur christlich-spirituellen Rezeption der Mosegestalt siehe Beal (2014).

er für seine Untertanen wird.⁹ In ähnlicher Weise porträtiert Flavius Josephus Mose in apologetischer Absicht für nichtjüdische Adressaten als idealen Staatsmann und reflektiert dabei ausdrücklich über die politische Verfassung der Juden.¹⁰ Die Rabbinen nehmen Mose vor allem als weisen Schüler Gottes wahr. In seinen Führungsaufgaben ist er zurückhaltend und konzilient, ein Vorbild für die ausgleichende Rolle rabbinischer Gemeindeleiter.¹¹ Der erste christliche Kaiser Konstantin wird im vierten Jahrhundert von Eusebius systematisch mit Mose verglichen, „als *prophetēs kai basileus*, als Kirchenlehrer und Machthaber zugleich und gleichermaßen“¹². Die Mosetypologie wird bei byzantinischen Kaisern und mittelalterlichen Königen immer wieder aufgegriffen.¹³

Im Koran ist Mose die am häufigsten erwähnte biblische Gestalt. Zum einen wird Mose entpolitisiert, insofern die Rolle Israels als erwähltes Gottesvolk zugunsten eines universalisierten, auf die Menschheit ausgerichteten Bekehrungsgedankens zurückgedrängt wird. Zum anderen ist Mose aber „Typus“ des Propheten Muhammad, der als Offenbarungsempfänger zu einem neuen Paradigma der Verbindung einer religiösen und politischen Führungsrolle wird.¹⁴

Eine Wende erfährt die Moserezeption in der frühen Neuzeit, als biblische Geschichten, darunter auch prominent jene des Exodus, nicht nur zum Typus politischer Ereignisse, sondern auch zum Gegenstand staatstheoretischer Diskurse wurden.¹⁵ Prominente Theore-

⁹ Leonhardt-Balzer (2017), 123. S. bes. auch Feldman (2007). Zur Wahrnehmung Moses im griechischen und römischen Umfeld s. Gager (1972).

¹⁰ Feldman (1991/1992), bes. 1992:313–319.

¹¹ Vgl. Stemberger (2016), bes. 184–185.

¹² Isele (2007), 110. Zum Vergleich zwischen Konstantin und Mose in der Konstantinivita des Eusebius s. ebd., 107–110.

¹³ Ewig (1956), 46–47.

¹⁴ Neuwirth (2010), bes. 653–671 (zu „Typus“ 669); Eißler (2010), bes. 115, 123–124 und 170–178. Zu Muhammad als „prophet unlike Moses“ s. Wheeler (2002), 123–127.

¹⁵ Gorski (2000) bezeichnete diese Entwicklung als „mosaischen Moment“.

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

tiker wie Niccolò Macchiavelli oder Thomas Hobbes ziehen Mose für ihre Theorien heran.¹⁶ Das mosaische Gesetz der „Hebräischen Republik“ wurde besonders im 17. Jahrhundert als ideale und vorbildliche staatliche Verfassung angesehen.¹⁷ In staatstheoretischen Diskursen der Aufklärung gilt Mose als Staatsmann und „Erzieher des Menschengeschlechts“¹⁸, in Geheimgesellschaften als Vermittler ägyptischen Arkanwissens.¹⁹ Bis ins 20. Jahrhundert dienten Mose und die Gesetzestafeln als Symbole von Gesetz und Moralität,²⁰ etwa in Thomas Manns gegen den Nationalsozialismus gerichteter Erzählung „Das Gesetz“.²¹ Seit dem Zeitalter der Reformation wurde Mose als Vorbild der politischen Befreiung porträtiert²² – eine Tradition, die zur Befreiungstheologie des 20. Jahrhunderts hinführte,²³ welche bis heute wirksam ist.

David – Kämpfer, Musiker, König

David ist als schillernde Gestalt dargestellt (1 Samuel 16 – 1 Könige 2), deren Facettenreichtum und Komplexität nicht nur aus der Bibel, sondern aus der gesamten überlieferten Literatur der Antike als Besonderheit herausragt.²⁴ Als Hirtenjunge tötet David Löwen, in verwegendem Gottvertrauen und mit schlauer List überwältigt er Goliath; sensibel begabt, vermag er durch Musik die bösen Geister Sauls zu vertreiben. Als siegreichen Kämpfer bewundern ihn die Frauen. Zugleich verbindet ihn eine zutiefst emotionale Freundschaft mit Jonathan. Nach Zeiten eines charismatischen und teils mit roher Gewalt

¹⁶ Münkler (1995), bes. 118–120.

¹⁷ S. bes. Nelson (2010).

¹⁸ Strickhausen (1998).

¹⁹ Assmann (1998), bes. 173–186; Wübben (2003).

²⁰ Graf (2006).

²¹ Vgl. Dohmen (2011), 259–262; Lauer (2017).

²² Coffey (2013); Walzer (1985).

²³ Zur zentralen Rolle des Exodus in der Befreiungstheologie s. z. B. McGovern (1983), bes. 462–463.

²⁴ Vgl. Brueggemann (2002), x; Alter (1999), ix.

vorgehenden Bandenführertums avanciert David zum siegreichen König. In ekstatischem Tanz bringt er seine religiöse Verehrung zum Ausdruck und zieht so verächtliche Blicke auf sich. Aus Lust wird er zum Ehebrecher und Mörder, dann stürzt er in tiefe Reue. Als alternder Vater suchen ihn tragische Konflikte mit seinen Kindern heim, in denen seine menschliche Sensibilität über Staatsraison geht. Am Ende seines Lebens ausgekühlt, kann er sein Königtum doch noch seinem Sohn Salomo übergeben. Trotz all der vorangegangenen Konflikte stirbt er einen gewaltfreien Tod.

In Davids Biographie sind so zahlreiche und unterschiedliche Traditionen zu einem Erzählstrang zusammengeflochten, dass sie sich nur mit viel Phantasie zu einem einzigen Lebens- und Persönlichkeitsbild verbinden lassen. Das biblische Davidsbild wird noch dazu durch die Psalmen bereichert. Viele von ihnen sind David zugeschrieben,²⁵ und in der späteren Tradition gilt der Psalter insgesamt als Davids Werk. Im Psalter wird David zum größten Musiker und Beter der hebräischen Bibel. Die Chronikbücher erzählen die Davidsgeschichten neu und entwerfen ein idealisiertes, von problematischen Aspekten gereinigtes und dem Kult des nachexilischen Tempels dienendes Bild (1 Chronik 11–29).²⁶

Die spannungsreiche, widersprüchliche, schwer zu fassende Gestalt Davids in den Samuelbüchern ist literarisch attraktiv, indem sie eine Vielzahl beispielhafter Konflikte in einer einzigen Figur vereinigt. Da David vorbildlicher König Israels ist, lassen sich diese Erzählungen auch als Reflexion über das Verhältnis von Persönlichkeit und politischer Verantwortung lesen.²⁷ Die mehrfache, schon im Kind angelegte Begabung mit Sensibilität, Musikalität und Charakterstärke, gegründet in unumstürzlichem Gottvertrauen, verhilft David zu

²⁵ Zur Davidisierung des Psalters vgl. Hossfeld / Zenger (2010).

²⁶ Für Gründe, die Chronikbücher nicht vor dem 4. Jh. v. Chr. zu datieren s. Klein (2006), 13–16. Zu David als Kultgründer in der Chronik vgl. z. B. Dietrich (2006), 73–84.

²⁷ Vgl. hierzu ausführlicher den ersten Teil in Markl (im Erscheinen). Zu David als „Paradigma“ s. auch Oswald (2009), 13–71.

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

Erfolg in vielen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen, bis hin zum politischen Führungshandeln.²⁸ Andererseits bringen diese Begabungen auch Versuchungen, Schwächen und Scheitern mit sich.

Die Geschichte der politischen Rezeption der biblischen Davidsgestalt(en) ist kaum überschaubar.²⁹ In der altchristlichen Darstellung Davids scheint sich die frühe politische Geschichte des Christentums zu spiegeln. Auf römischen Sarkophagen sehen wir den jungen David, der Goliath überwältigt. Die Szene symbolisiert den Sieg des Lebens über den Tod, mag aber auch das Selbstverständnis des kleinen Christentums gegenüber dem als feindlich erlebten Imperium zum Ausdruck bringen. Sobald jedoch das Christentum kaiserlich sanktioniert ist, wird David als vorbildlicher König herangezogen. Ambrosius forderte Kaiser Theodosius mit seinem Werk *Apologia David* auf, nach dem Massaker von Thessaloniki gemäß davidischem Beispiel Buße zu tun.³⁰ Markian, Kaiser des oströmischen Reiches 450–457, wurde am Konzil von Chalcedon zum *Novus David* erklärt.³¹ Im Apsismosaik des Katharinenklosters am Sinai ist wohl derselbe Gedanke auf den Gründer des Klosters, Kaiser Justinian (reg. 527–565), übertragen. Unterhalb der zentralen Darstellung des transfigurierten Christus ist ein Portrait Davids dargestellt, im Gewand des byzantinischen Kaisers.³² Spätere byzantinische Herrscher wie Herakleios (reg. 610–641) und Basileios I. (reg. 867–886), beriefen sich auf den Machtwechsel von Saul zu David, um sich als legitime Usurpatoren darzustellen.³³ Zentral wurde die Selbstdarstel-

²⁸ Zum Zusammenhang von Davids Musikalität und politischer Rolle s. auch Zenger (1998).

²⁹ Für einen ersten Versuch eines Überblicks s. Markl (im Erscheinen). Mehrere wichtige Beiträge finden sich in Dietrich / Herkommer (2003); viel Material bietet auch Pioske u. a. (2013).

³⁰ Herkommer (2003), 392.

³¹ Ewig (1956), 10–11.

³² Müller (2004), 34–35.

³³ Ludwig (2003).

lung als neuer David für die Karolinger³⁴ – eine Tradition, die sich bis zum späten Mittelalter fortsetzt.³⁵ Auch in der Krönungskathedrale der französischen Könige in Reims findet sich ein davidisches Bildprogramm.³⁶ Der die Harfe spielende David diente im Mittelalter als Vorbild des *princeps literatus* und des Minnesängers.³⁷

Während David für die mittelalterlichen Könige vor allem als Autorität verleihender Typus herangezogen wurde, entfaltet sich in der frühneuzeitlichen Davidrezeption der schillernde Charakter der biblischen Figur in zahlreichen Facetten. Michelangelos monumentaler David auf der Piazza della Signoria symbolisiert das vor Kraft strotzende und siegessichere Florenz.³⁸ In den Niederlanden wurde Wilhelm I. von Oranien als neuer David besungen im Lied *Het Wilhelmus*, das zur Nationalhymne der Niederlande wurde.³⁹ David reuserte auf protestantischen Bühnen,⁴⁰ als pädagogisches Exempel im Theater der Jesuitenschulen⁴¹ und in Fürstenspiegeln.⁴² David wurde zum zentralen politischen Mythos Englands im 17. Jahrhundert.⁴³ David gab Anlass zu ausführlicher staatstheoretischer Reflexion⁴⁴ etwa in Vergilio Malvezzi (1595–1654) *Il Davide perseguitato*.⁴⁵

Die aufklärerische Entmachtung Davids zeigt sich paradigmatisch in der anonymen Schrift *The Life of David: or, the History of the Man after God's Heart* (1761).⁴⁶ In beißender Satire stellt die Schrift David als perfiden Charakter dar. Voltaire verwendete die Schrift in

³⁴ Zahnd (2008).

³⁵ Vgl. auch Schramm (1963), 235–240.

³⁶ Herkommer (2003).

³⁷ Steger (1961), 133–138.

³⁸ Vgl. Paoletti (2015), 174.

³⁹ DeLapp (2014), 73–96; Bloemendal (2008), 296–297.

⁴⁰ Bloemendal (2008).

⁴¹ Meyer (2003). Zur Bibelrezeption im Jesuitentheater s. Markl (2016).

⁴² Kipfer (2015), 323–330.

⁴³ Lord (1972), 177. Vgl., mit reichhaltigem Vergleichsmaterial, Metzger (1998).

⁴⁴ Münkler (1995), 113–115.

⁴⁵ Prescott (2012), 19–21.

⁴⁶ Vgl. Metzger (1998), 395.

Saul et David (1767), in dem David als „barbare débauché“, als verkommener Barbar erscheint.⁴⁷ Der stetige Niedergang der Monarchien ging mit dem Bedeutungsverlust der Davidstypologie einher. Das Interesse wandte sich eher privaten, psychologischen Aspekten der Davidsgestalt zu, so etwa in homoerotischen Deutungen der Freundschaft zwischen David und Jonathan bei Oscar Wilde, weitergeführt im Gay Movement des 20. Jahrhunderts.⁴⁸ Konkrete politische Relevanz hatte die David-Rezeption im 20. Jahrhundert in Israel, etwa in Darius Milhauds pro-zionistisch ausgerichteter Monumentaloper *David* (1954).⁴⁹ Im Kontrast dazu zeichnet Anne Wivels Dokumentarfilm *David or Goliath* (1988) einen palästinensischen David gegen Israel als Goliath.⁵⁰

Jesus – König, Gekreuzigter, Pantokrator

Während die politischen Funktionen Moses und Davids deutlich sind, ist Jesus unter politischer Rücksicht eine ambivalente, schwer zu fassende Gestalt. Verstehen wir den historischen Jesus als nicht-zeleotischen Wanderprediger, dem es vor allem um eine religiöse Erneuerung innerhalb des Judentums ging, einen Juden am Rande seines Volkes,⁵¹ gescheitert, hingerichtet, so scheint er weitgehend unpolitisch zu sein. Zum Anderen präsentieren die neutestamentlichen Schriften Jesus vielfach als neuen David und Mose. Steht Jesus in politischer Kontinuität zu diesen Vorbildern oder nimmt er eine völlig transformierte Rolle ein?

Schon im Römerbrief gilt Jesus als Nachfahre Davids (Röm 1,3), und Bartimäus ruft Jesus als „Sohn Davids“ an (Mk 10,47f.; vgl. aber 12,35–37). Dieser Gedanke ist in den Genealogien bei Matthäus (1,1–17) und Lukas (3,23–38) entfaltet, begegnet aber auch in der

⁴⁷ Engler (2003), 765–766.

⁴⁸ Harding (2013).

⁴⁹ Helen Lenemann in Van Seters u. a. (2011), 610.

⁵⁰ Rhonda Burnette-Bletsch in Davis u. a. (2013), 256.

⁵¹ Meier (1991–2016).

johannäischen Tradition (Joh 7,42; Offb 5,5; 22,16). Dass Jesus „das Königtum unseres Vaters David“ anbrechen lasse (Mk 11,10), zeigt politische Erwartungen gegenüber Jesus. Der Titel „Christus“, „der Gesalbte“ bezieht sich auf das Königtum des erwählten Gesalbten.⁵² Die Aufnahme der Psalmen im Neuen Testament (bes. Ps 2; 110) intensiviert noch die Beziehung zwischen David und Jesus.⁵³ Als neuer Mose erscheint Jesus vor allem im Matthäusevangelium,⁵⁴ als „der Prophet“ wie Mose (gemäß Dtn 18,15–18) aber auch bei Johannes.⁵⁵ Wie Mose (Num 12,3) ist auch Jesus Vorbild der Demut (Mt 11,29).

Als Höhepunkt der Spannung zwischen politischem Herrschaftstitel und sozialer Isolation steht am Kreuz geschrieben: „der König der Juden“ (Mk 15,26). Als „König von Israel“ wird der Gekreuzigte verspottet (Mk 15,32). Das Johannesevangelium erklärt diese Spannung innerhalb der Passionserzählung im Sinne einer Spiritualisierung politischer Motive: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Ein antiimperialistisches, dienendes Leitungsideal ist Maxime für die christliche Gemeinde: „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein“ (Mk 10,43). Eine Distanzierung von säkularem politischem Geschäft zeigt sich im Diktum „gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört“ (Mk 12,17).

Wird Jesus in der frühchristlichen Ikonographie noch bescheiden als guter Hirte dargestellt, erscheint der auferstandene Christus bald

⁵² Waschke (2001), 1–104.

⁵³ Vgl. Attridge (2003); zu Ps 22 in den Passionserzählungen s. Sängler / Bons (2007).

⁵⁴ Allison (1993).

⁵⁵ Vgl. Joh 5,46; 6,14; 7,40; Kraus (1999). Darüber hinaus lässt sich der Abschluss des Johannesevangeliums (Joh 20,30–31 und 21,25) als Anspielung auf das „Moseepitaph“ (Dtn 34,10–12) lesen: Markl (2004), 110–113. Zum Verhältnis der Mosegestalt zur Christologie des Johannesevangeliums s. Schapdick (2007). Zu Mose und Christologie im Hebräerbrief s. Moffitt (2017).

als göttlicher Allherrscher und Richter.⁵⁶ In zeitgemäße kaiserliche oder königliche Gewänder gehüllt, wird Christus nicht nur zum transzendenten Allherrscher, sondern auch das transzendente Gegenbild des Regenten.⁵⁷ Im mittelalterlichen Krönungsritual kann dem König so zugesprochen werden, er trage den „Typus Christi“.⁵⁸ Besonders unter den Ottonen wird der Herrscher sogar zum *vicarius Christi*.⁵⁹

Der Gedanke einer sozialpolitischen Realisierung der Herrschaft Christi entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche besonders im Zusammenhang der Herz-Jesu-Frömmigkeit. Auf dem Hintergrund der Visionen von Margareta Maria Alacoque gründete Victor Drevon SJ 1876 in Paray-le-Monial die „Société du Règne Social de Jésus-Christ“.⁶⁰ Während die Herz-Jesu-Frömmigkeit während des Ersten Weltkriegs sowohl in Deutschland als auch in Frankreich nationalistisch politisiert wurde,⁶¹ sollte die Einführung des Christkönigsfestes (1925) zur politischen Versöhnung beitragen, wie dies schon programmatisch im Wahlspruch Pius XI. zum Ausdruck kam: „Pax Christi in regno Christi“.⁶²

Monumental wurde die Herrschaft Jesu etwa in Sacré Cœur de Montmartre in Paris oder in der Christusstatue von Rio de Janeiro inszeniert.⁶³ Zum existentiellen Bekenntnis des Königtums Christi und zur Losung des Widerstands gegen das Regime Calles in Mexiko wurden die letzten Worten von Miguel Pro SJ (1891–1927) – „Viva Cristo Rey!“ – Märtyrer des Dritten Reichs wie der Südtiroler Pfar-

⁵⁶ Der Titel „Pantokrator“ (Allherrscher) ist im biblischen Sprachgebrauch (inklusive Neues Testament) ausschließlich als Gotteseipitheton verwendet (Bachmann [2002], 161–195) und wird erst in patristischer Zeit auf Christus übertragen. Zur Begriffsgeschichte s. Capizzi (1964), 51–153; zur Ikonographie Wessel (1966).

⁵⁷ Vgl. Wessel (1953); Körntgen (2001), 297–321.

⁵⁸ Schramm (1963), 241.

⁵⁹ Körntgen (2001), 136–155. Zur Begriffsgeschichte s. Maccarrone (1952).

⁶⁰ Wörtlich: „Gesellschaft der sozialen Herrschaft Jesu Christi“. Vgl. Joosten (2002), 77–78.

⁶¹ Schlager (2011).

⁶² Joosten (2002), 115–116, 134–142.

⁶³ Schlager (2011), 465, 470.

Dominik Markl SJ

rer Heinrich Dalla Rosa schlossen sich diesem Vorbild an:⁶⁴ „Es lebe Christus, der König.“ „Christus, unserem König, ewige Treue.“ Die politische Dimension Jesu, der die Gottesherrschaft verwirklicht und sich auch nicht scheut, in Konflikt mit politischer Autorität zu treten, hat seither vor allem die Befreiungstheologie stark gemacht.⁶⁵

Religiöse Vorbilder für die Politik?

Die biblischen Darstellungen von Mose, David und Jesus – im Vorangehenden freilich nur fragmentarisch skizziert – zeigen unter politischer Rücksicht kritische und subversive Züge. Mose steht für das Idealbild einer politischen Leitung des Volkes, die frei von königlichem Despotismus das göttliche Königtum realisiert. David ist zwar ein exemplarischer König, doch gerade deshalb, weil seine Menschlichkeit über rein politisches Kalkül hinausgeht: Er ist Musiker, Therapeut, begeisterter Gottesdiener, Liebhaber, Sünder, sentimentaler Vater. Und Jesus? Ein Jude am Rande seines Volkes, der Gründer einer weitgehend unpolitischen religiösen Strömung, und doch ein neuer David und Mose, dessen Königtum den menschlichen Imperien entgegensteht und auf eine andere Welt verweist.

Seit Konstantin und durch das Mittelalter hindurch zogen christliche Herrscher alle drei Gestalten heran, um ihre Herrschaft zu legitimieren: als neuer Mose, neuer David, als vicarius Christi. Im 16. und 17. Jahrhundert wurden die biblischen Gestalten zum Gegenstand intensiver politischer Reflexionen und Debatten. Seit der Aufklärung wurden sie aus dem staatspolitischen Diskurs zurückgedrängt, haben aber erneut eine subversive Karriere angetreten: in einer politischen Auffassung des Reiches Christi, besonders in der Befreiungstheolo-

⁶⁴ Joosten (2002), 285–288. In der NS-Zeit wurde die Frage nach dem Königtum Christi unter Theologen politisch kontrovers diskutiert. Vgl. z. B. die den Staat stützende Ideologie bei Gerhard Kittel (1939) und eine Gegenposition bei Oscar Cullmann (1941).

⁶⁵ McGovern (1983), 464–467.

gie. Die Brisanz dieses kritischen Reflexionspotentials zeigt sich in totalitären Systemen.

Die biblischen Gestalten eröffnen Denkräume: Wie wollen wir politische Verantwortung gestalten? Die biblischen Portraits vorbildlicher politischer Leitung richten den Blick auf den gesamten Menschen und seine ethische Haltung. Die religiöse Ausrichtung auf Gott verweist unter politischer Rücksicht auf die universale Dimension von Verantwortung. Als Schöpfer des Universums motiviert Gott zu einer Leitungsverantwortung, die dem allgemeinen Wohl nicht nur des Volkes dient, sondern letztlich der gesamten Menschheit. Noch nie ist die Ausrichtung auf das allgemeine Wohl der Menschheit insgesamt so konkret politisch bedeutsam geworden wie heute.

Literatur

- Allison, Dale C.* (1993), *The New Moses. A Matthean Typology*. Edinburgh.
- Alter, Robert* (1999), *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York.
- Attridge, Harold W.* (2003), *Giving Voice to Jesus: Use of the Psalms in the New Testament*. In: Harold W. Attridge / Margot E. Fassler (Hg.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (SBL Symposium Series 25). Atlanta, 101–112.
- Assmann, Jan* (1998), *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München.
- Bachmann, Michael* (2002), *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht: Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator** (SBS 188). Stuttgart.
- Beal, Jane* (2014), *Moses and Christian Contemplative Devotion*. In: Jane Beal (Hg.), *Illuminating Moses. A History of Reception from Exodus to the Renaissance* (Commentaria 4). Leiden, 305–352.
- Bloemendal, Jan* (2008), *König von Gottes Gnaden? Der gute und der böse Monarch auf der frühmodernen Bühne in den Niederlanden bis ca. 1625 anhand der Davidspiele*. In: Christel Meier / Bart Ramakers / Hartmut Beyer (Hg.), *Akteure und Aktionen: Figuren und Handlungstypen im Drama der frühen Neuzeit* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 23). Münster, 289–319.

Dominik Markl SJ

- Bocian, Martin* u. a. (2004), *Lexikon der biblischen Personen: Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst*. 2. Auflage. Stuttgart.
- Brueggemann, Walter* (2002), *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*. 2. Auflage. Minneapolis.
- Capizzi, Carmelo* (1964), ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (Saggio d'esegesi letterario-iconografica) (OCA 170). Rom.
- Coffey, John* (2013), *Exodus and Liberation: Deliverance Politics from John Calvin to Martin Luther King Jr.* Oxford.
- Cullmann, Oscar* (1941), *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Theologische Studien 19). Zürich.
- Davis, Michael D.* u. a. (2013), Art. David and Goliath, Story of. In: *Christine Helmer* u. a. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 6, 243–256.
- DeLapp, Nevada Levi* (2014), *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny: Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries* (LHB/OTS 601). London.
- Dietrich, Walter* (2006), *David, der Herrscher mit der Harfe* (Biblische Gestalten 14). Leipzig.
- Dietrich, Walter / Herkommer, Hubert* (Hg.) (2003). *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. 19. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Fribourg.
- Dohmen, Christoph* (2011), *Mose: Der Mann, der zum Buch wurde* (Biblische Gestalten 24). Leipzig.
- Eißler, Friedmann* (2010), *Mose im Islam*. In: *Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler*, *Mose in Judentum, Christentum und Islam*. Göttingen, 112–181.
- Engler, Balz* (2003), *David im englischen Drama*. In: *Walter Dietrich / Hubert Herkommer* (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. 19. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Fribourg, 761–775.
- Ewig, Eugen* (1956), *Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter*. In: *Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte* (Hg.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3). Lindau, 7–73.

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

- Feldman, Louis H.* (1991 / 1992), Josephus' Portrayal of Moses. In: *Jewish Quaterly Review* 82, 285–328; Part Two: 83, 7–50; Part Three: 83, 301–330.
- Feldman, Louis H.* (2007), Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism (CJA 15). Notre Dame 2007.
- Fischer, Georg* (2006), Das Mosebild der hebräischen Bibel. In: Eckart Otto (Hg.), *Mose. Geschichte und Legende*. München, 84–120.
- Gager, John G.* (1972), *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBL.MS 16). Nashville.
- Gorski, Philip S.* (2000), The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism. In: *American Journal of Sociology* 105, 1428–1468.
- Graf, Friedrich Wilhelm* (2006), *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. 3. Auflage. München.
- Harding, James E.* (2013), *The Love of David and Jonathan*. Sheffield.
- Herkommer, Hubert* (2003), Typus Christi – Typus Regis: König David als politische Legitimationsfigur. In: Walter Dietrich / Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüssel­figur und europäische Leitgestalt*. 19. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Fribourg, 383–436.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich* (2010), Überlegungen zur Davidisierung des Psalters. In: Ulrich Dahmen / Johannes Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*. Festschrift für Heinz-Josef Fabry (BBB 159). Göttingen, 79–90.
- Isele, Bernd* (2007), Moses oder Pharao? Die ersten christlichen Kaiser und das Argument der Bibel. In: Andreas Pečar / Kai Trampedach (Hg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschafts­legitimation in der Vormoderne* (BZZ.NF 43). München, 103–118.
- Joosten, Christoph* (2002), *Das Christkönigsfest: Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*. Tübingen.
- Kipfer, Sara* (2015), *Der bedrohte David: Eine exegetische und rezeptions­geschichtliche Studie zu 1Sam 16 – 1Kön 2* (SBR 3). Berlin.
- Kittel, Gerhard* (1939), *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christen über den Staat*. Stuttgart.

Dominik Markl SJ

- Klein, Ralph W.* (2006), 1 Chronicles: A Commentary (Hermeneia). Minneapolis, MN.
- Körntgen, Ludger* (2001), Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit (Orbis medievalis 2). Berlin.
- Kraus, Wolfgang* (1999), Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet. In: ZNW 90, 153–176.
- Lauer, Gerhard* (2017), The Law and the Artist in the Age of Extremes: On Thomas Mann's *Das Gesetz*. In: Dominik Markl (Hg.), The Decalogue and its Cultural Influence (HBM 58). 2. Auflage. Sheffield, 318–332.
- Leonhardt-Balzer, Jutta* (2017), Mose als Mittler bei Philo von Alexandrien. In: Michael Sommer u. a. (Hg.), Mosebilder (WUNT 390). Tübingen, 123–142.
- Lord, George deForest* (1972), "Absalom and Achitofel" and Dryden's Political Cosmos. In: Earl Miner (Hg.), John Dryden. Writers and their Background. London, 156–190.
- Ludwig, Claudia* (2003), David – Christus – Basileus: Erwartungen an eine Herrschergestalt. In: Walter Dietrich / Hubert Herkommer (Hg.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt. 19. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Fribourg, 367–382.
- Maccarrone, Michele* (1952), Vicarius Christi. Storia del titolo papale. Rom.
- Meier, John P.* (1991–2016), A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. 5 Bände (The Anchor Yale Bible Reference Library). New Haven.
- Markl, Dominik* (2004), Spielen Joh 1,1; 20,30f; 21,24f auf den Rahmen des Pentateuch an? In: Simone Paganini u. a. (Hg.), Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik. Festschrift für Georg Fischer. Frankfurt a. M., 107–119.
- Markl, Dominik* (2015), Der Mann Mose: Gottesmann und homo politicus. In: Reiner Knieling / Andreas Ruffing (Hg.), Männer-Beziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II (Biblisch-theologische Schwerpunkte 37). Göttingen, 30–49.
- Markl, Dominik* (2016), Art. Jesuit Order: III. Drama. A. General. In: Christine Helmer u. a. (Hg.), Encyclopedia of the Bible and Its Reception 13, 1141–1144.

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

- Markl, Dominik* (2018a), Deuteronomy's "Anti King": Historicized Etiology or Political Project? In: Agustinus Gianto / Peter Dubovský (Hg.), *Changing Faces of Kingship in Syria-Palestine 1500–500 BCE* (AOAT 459). Münster, 165–186.
- Markl, Dominik* (2018b), Gottes Gesetz und die Entstehung des Monotheismus. In: Markus Graulich / Ralph Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (Quaestiones disputatae 287). Freiburg i. Br., 49–67.
- Markl, Dominik* (im Erscheinen), David the Musician and Politician – from the Bible to the Present. In: Brad E. Kelle / Brent A. Strawn (Hg.), *The Oxford Handbook on the Historical Books of the Hebrew Bible*. Oxford.
- McGovern, Arthur F.* (1983), The Bible in Latin American Liberation Theology. In: Norman K. Gottwald (Hg.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. New York, 461–472.
- Metzger, Hans-Dieter* (1998), David, der Musterkönig. Zur politischen Intention eines religiösen Sinnbilds im England des 17. Jahrhunderts. In: Barbara Mahlmann-Bauer / Wolfgang G. Müller (Hg.), *Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800* (Wolfenbütteler Forschungen 79). Wiesbaden, 393–426.
- Meyer, Heinz* (2003), *David poenitens* als Exempelfigur des Jesuitentheaters. In: Nine Miedema / Rudolf Suntrup (Hg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte: Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft*. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M., 841–862.
- Moffitt, David M.* (2017), Modelled on Moses. Jesus' Death, Passover, and the Defeat of the Devil in the Epistle to the Hebrews. In: Michael Sommer u. a. (Hg.), *Mosebilder* (WUNT 390). Tübingen, 279–297.
- Müller, Andreas* (2004), Das Verklärungsmosaik im Katharinenkloster: Zur Bedeutungsvielfalt religiöser Bilder. In: Martin Tamcke (Hg.), *Blicke gen Osten*. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30). Münster, 27–55.
- Münkler, Herfried* (1995), Moses, David und Ahab. Biblische Gestalten in der politischen Theorie der frühen Neuzeit. In: Jürgen Ebach / Richard Faber (Hg.), *Bibel und Literatur*. München, 113–136.
- Nelson, Eric* (2010), *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge, MA.

Dominik Markl SJ

- Neuwirth, Angelika* (2010), *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin.
- Oswald, Wolfgang* (2009), *Staatstheorie im Alten Israel: Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart.
- Otto, Eckart* (Hg.) (2006), *Mose. Geschichte und Legende*. München.
- Paoletti, John T.* (2015), *Michelangelo's David: Florentine History and Civic Identity*. New York.
- Pioske, Daniel D.* u. a. (2013), Art. David. In: Christine Helmer u. a. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 6, 189–242.
- Prescott, Anne Lake* (2012), The 2011 Josephine Waters Bennett Lecture: From the Sheephook to the Scepter: The Ambiguities of David's Rise to the Throne. In: *Renaissance Quarterly* 65, 1–30.
- Römer, Thomas* (2015), Moses and the Women in Exodus 1–4. In: *Indian Theological Studies* 52, 237–250.
- Sänger, Dieter / Bons, Eberhard* (Hg.) (2007), Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88). Neukirchen-Vluyn.
- Schapidick, Stefan* (2007), Religious Authority Re-Evaluated: The Character of Moses in the Fourth Gospel. In: Axel Graupner / Michael Wolter (Hg.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW 372). Berlin, 181–209.
- Schlager, Claudia* (2011), *Kult und Krieg: Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925*. Tübingen.
- Schmid, Konrad* (2016), Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context. In: Peter Dubovský / Dominik Markl / Jean-Pierre Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107). Tübingen, 129–153.
- Schramm, Percy Ernst* (1963), Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters. In: *Centro italiano di studi sull'alto Medioevo* (Hg.), *La Bibbia nell' alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano sull' alto medioevo 10). Spoleto, 229–255.
- Steger, Hugo* (1961), *David Rex et Propheta: König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts*. Nürnberg.
- Stemberger, Günter* (2016), *Mose in der rabbinischen Tradition*. Freiburg i. Br.

Mose, David und Jesus als politische Vorbilder

- Strickhausen, Waltraud* (1998), Prophet, Staatsmann, Erzieher des Menschengeschlechts – Moses-Bilder in der politischen Diskussion und Literatur des 17. und 19. Jahrhunderts. In: Barbara Mahlmann-Bauer / Wolfgang G. Müller (Hg.), *Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800* (Wolfenbütteler Forschungen 79). Wiesbaden, 137–167.
- Van Seters, John* u. a. (2011), Art. Bathsheba. In: Christine Helmer u. a. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 3, 598–613.
- Walzer, Michael* (1985), *Exodus und Revolution* (übers. B. Rullkötter). Berlin.
- Waschke, Ernst-Joachim* (2001), *Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306). Berlin.
- Wessel, Klaus* (1953), Christus Rex: Kaiserbild und Christusbild. In: *Archäologischer Anzeiger* 68, 118–136.
- Wessel, Klaus* (1966), Das Bild des Pantokrator. In: Peter Wirth (Hg.), *Polychronion. Festschrift für Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Heidelberg, 521–535.
- Wheeler, Brannon M.* (2002), *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. London.
- Wübber, Yvonne* (2003), Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jh.s und seiner Wirkungsgeschichte* 15, 125–158.
- Zahnd, Ueli* (2008), Novus David – Νεος Δαυιδ. In: *Frühmittelalterliche Studien* 42, 71–87.
- Zenger, Erich* (1998), David as musician and poet: Plotted and painted. In: J. Cheryl Exum / Stephen D. Moore (Hg.), *Biblical Studies / Cultural Studies* (JSOT.S 266). Sheffield, 263–298.