

DIE SAMUELBÜCHER ALS WERK POLITISCHER THEOLOGIE

Ilse Müllner, Kassel

»Der Konflikt modelliert die Erzählung, und die Erzählung modelliert den Konflikt. Deshalb ist die Erzähltheorie, so wie sie hier verstanden werden soll, eine politische Wissenschaft.«

Albrecht Koschorke¹

RELIGION IM ÖFFENTLICHEN RAUM

Die Wiederkehr der Religion im öffentlichen Raum ist in den letzten Jahren zu einem Zeichen der Zeit geworden. Schon seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde kritisch nachgefragt, ob die Rede von einem säkularisierten Zeitalter den gesellschaftlichen Verhältnissen wirklich angemessen ist, und ob es nicht doch mehr religiöse Praktiken, Symbole und individuelle wie kollektive religiöse Prägungen gibt, als dass man von einer religionslosen Zeit sprechen könnte. Zunächst zaghaft, dann immer offensiver werden in der Theologie die religiösen Orte in unserer Gesellschaft ausgelotet, die oft genug außerkirchliche Räume waren und sind.

In den letzten Jahren ist gesamtgesellschaftlich und auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften demgegenüber noch eine neue Dynamik entstanden. Ein neues Interesse am Religiösen ist zu beobachten. Die Präsenz von religiösen Symbolen und Praktiken in der Öffentlichkeit, wie sie durch die religiös praktizierenden Muslime in unsere gesellschaftlichen Kontexte hineingetragen wird, macht viele Menschen wieder verstärkt aufmerksam für Religion und wirft auch einen Spiegelblick zurück auf die christliche Prägung einer Kultur, zu der sich die Menschen – ob praktizierend christlich oder nicht – in neuer Weise zu verhalten haben. Die Sorge vor islamistischen Strömungen, die die Sicherheit und das Selbstverständnis moderner westlicher Gesellschaften irritieren, trägt ihren Teil zur Diskussion bei. Gleichzeitig wird das Christentum von Seiten »identitärer« Bewegungen, die oftmals recht plötzlich das Christliche als ihr immer schon Eigenes zu erkennen meinen, vereinnahmt.

Das Interesse an Religion erschöpft sich aber – Gott sei Dank – nicht in Angst, Abwehr und Sturheit. Die Gretchenfrage ist wieder salonfähig geworden. Die oftmals persönliche, manchmal aber auch beobachtend-analytische Frage nach der Religion ist nicht mehr einfach eine peinliche Zumutung, wie sie das in außerkirchlichen Kreisen über lange Zeit hinweg gewesen war. Über Religion kann, soll und

¹ A. Koschorke, *Wahrheit* 245.

muss gesprochen werden.² Als Teil öffentlicher Diskurse wird sie nicht in die Hinterzimmer irrationaler Fundamentalismen verbannt. Religiöse Gemeinschaften sind Teil der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit und ihrer Auseinandersetzungen. So sind auch die Empfehlungen des Wissenschaftsrats von 2010 zu verstehen, die sich für eine *Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* einsetzen. Der Wissenschaftsrat sieht die Religionen als Teil unserer demokratischen Öffentlichkeit:

»Die lange gängige These, in modernen Gesellschaften werde Religion bedeutungslos, hat sich als nicht haltbar erwiesen. Die gegenwärtigen öffentlichen Debatten über religiöse Fragen in Politik und Kultur lassen erkennen, dass religiöse Bindungen nach wie vor Lebenswelten prägen, Religionen einen wesentlichen Bezugspunkt kollektiver Zugehörigkeit darstellen und einen wichtigen Aspekt globaler Konflikte ausmachen können. Insgesamt ist die öffentliche Wahrnehmung von Religion eng mit Prozessen gesellschaftlicher Pluralisierung verbunden. [...] Religion, religiöse Orientierungen und religiöse Institutionen sind eine Ressource, auf die das demokratische Leben in der Bundesrepublik Deutschland in vielfältiger Weise zurückgreift.«³

Zu dieser erneut aktuellen Reflexion über die Präsenz des Religiösen in der Öffentlichkeit kann auch die Politische Theologie ihren Beitrag leisten, die seit der Antike die Verflechtungen der politischen und religiösen Sphären in den Blick nimmt. Damit hält sie einerseits die Überzeugung wach, dass theologische Theoriebildung stets auch gesellschaftliche und damit politische Implikationen hat, und wendet sich andererseits »positiv gegen die geläufige Auffassung, dass Aufklärung und Moderne notwendig zur strikten Privatisierung des Gottesthemas wie der Religion überhaupt führen.«⁴

Wenn ich mich den Samuelbüchern als *Werk Politischer Theologie* zuwende, dann lege ich einen weiten und unspezifischen Begriff zu Grunde, mit dem der »Zusammenhang von Politik und Religion«⁵ in den Blick genommen wird. Damit beziehe ich mich weder ausschließlich auf die Politische Theologie, wie sie mit dem Namen Carl Schmitt in Verbindung gebracht wird, noch auf die »neue Politische Theologie« im Anschluss an Johann Baptist Metz. Mit Blick auf antike, und damit auch biblische, Texte ist es sinnvoll, einen heuristischen Begriff anzulegen, der es ermöglicht, das komplexe Feld von religiösen und gesellschaftlichen Formationen und deren Wechselwirkungen zu beschreiben und diese Reflexionen auch in den antiken Zeugnissen aufzusuchen.

»Politische Theologie«, so formuliert es Jan Assmann 1991, »hat es mit den wechselseitigen Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und religiöser Ordnung, kurz: zwischen Herrschaft und Heil zu tun.«⁶

2 Vgl. u. a. H. Rosa, *Resonanz* 435–433, der hier und an vielen weiteren Stellen seines Entwurfs einer *Soziologie der Weltbeziehung* (so der Untertitel des Buchs) über Religion als eine »vertikale Resonanzachse« neben Natur, Kunst und Geschichte spricht.

3 Wissenschaftsrat, *Empfehlungen* 9.

4 J. Manemann / B. Wacker, »Politische Theologie« 40. Dieser Artikel bietet einen instruktiven Überblick über die Ansätze politischer Theologien von der Antike bis in die Gegenwart.

5 J. Manemann / B. Wacker, »Politische Theologie« 9.

6 J. Assmann, *Politische Theologie* 24.

Von zwei möglichen Missverständnissen will ich mich hier abgrenzen. *Erstens* gehe ich mit Blick auf das biblische Israel nicht von zwei getrennten Sphären der Politik einer- und Religion andererseits aus, die in einem sekundären Schritt zusammengedacht oder –gebracht werden müssten. Die altorientalische Antike kennt *keine strikte Trennung der beiden Sphären*. Zentrale Formen politischer Herrschaft, allen voran das Königtum, werden religiös gerahmt und mit Rückgriff auf göttliches Eingreifen, göttliche Personalpräsenz oder mythisierende Narrative legitimiert. Umgekehrt steht etwa in Ägypten der König für die Möglichkeit einer Gottesnähe, die dem einfachen Menschen so nicht zugänglich wäre.

»Der Staat setzt die Gottesferne also voraus – und kompensiert sie. Noch schärfer formuliert: Wären die Götter gegenwärtig, gäbe es keinen Staat. Weil die Götter aber fern sind, muß es eine Institution geben, die den Kontakt mit der Götterwelt auch unter den Bedingungen der Gottesferne aufrechterhält.«⁷

Zweitens will ich die in der erzählten Welt dargestellten politischen Verhältnisse in keinsten Weise präskriptiv verstanden wissen. Es geht mir nicht darum, eine Institution wie das Königtum oder eine Herrscherfigur wie David als Modell für gegenwärtiges politisches Handeln zu verstehen. Vielmehr sollen die hier vorgetragenen Überlegungen dazu dienen, zunächst einmal in historischem Interesse biblische Konzeptionen von Gesellschaft und Gottesbezug auszuloten. Für die Theologie fruchtbar zumachen sind m. E. vor allem die in den Erzählungen der Samuelbücher zu Tage tretenden Reflexionen. Mehr als das dargestellte Königtum interessiert mich theologisch die Art und Weise seiner Darstellung: Wie wird der künftige, wie der aktuelle Herrscher geschildert, wie wird der Dynastiegründer eingeführt? Wie werden Konfliktsituationen erzählt und wie die darin involvierten Figuren der erzählten Welt gezeichnet? Welche Rolle spielt Gott in der Etablierung des Königtums?

Anhand dieser und ähnlicher Fragen wird deutlich werden, dass die biblische Erzählung ein hoch komplexes und vielfach perspektiviertes Bild des Königtums und seiner Protagonisten entwirft. Im Vergleich mit den uns bekannten altorientalischen Konzeptionen von Königsherrschaft zeigen sich viele Ähnlichkeiten bis in die Bildwelt hinein, aber doch auch signifikante Unterschiede, die vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit den Personen, aber auch mit der Institution selbst zu suchen sind. Darin zeichnet sich eine Spur ab, die bis in die gegenwärtige Politische Theologie hinein zu verfolgen ist: Gott wird sowohl als Garant der Herrschaft als auch als Bezugspunkt ihrer Kritik verstanden.

NARRATION UND POLITIK

Mit dem heuristischen Blick der Politischen Theologie auf die Samuelbücher – und auf andere biblische Schriften – zu schauen, kann also nicht bedeuten, in diesen Texten das Vorbild eines politischen Systems zu suchen. Weder kann das in den Erzählungen des Deuteronomistischen Geschichtswerks beschriebene Königtum als Maßstab noch auch König David in heutiger Theologie einfach als Vorbild eines Regenten verstanden werden. Auch wenn dieses Lektüreinteresse in der Christen-

7 J. Assmann, Politische Theologie 59.

tumsgeschichte durchaus präsent, über weite Strecken sogar vorherrschend, war, so greift ein solches einliniges Verständnis doch zu kurz.⁸ Theologisch ebenso unzureichend wäre es allerdings, die biblischen Schriften ausschließlich als historische Dokumente zu betrachten und ihnen keine Orientierungsfunktion für gegenwärtiges kirchliches und also auch gesellschaftliches Handeln zuzugestehen.

Worin könnte eine solche Orientierungsfunktion liegen? Die Samuelbücher reflektieren durchaus kontrovers über eine angemessene Gesellschaftsform. Sie tun das im Horizont des Glaubens Israels.

»Die ›biblische Geschichte‹ ist also eine biblische Erzählung, die der theologischen Geschichtsdarstellung verpflichtet ist. Diese muss deswegen nicht unhistorisch sein, sie setzt aber ihren Fokus nicht auf Historizität, sondern auf historisch verankerte Narrative des Wirkens Gottes in der Welt und des Lebens der Menschen vor ihrer Gottheit.«⁹

Gott wird in den von den biblischen Schriften gezeichneten Gesellschaftsformen als Bezugspunkt verstanden. Er ist Teil der erzählten Welt und ihres Macht- und Herrschaftsgefüges, und er transzendiert dieses Machtgefüge doch immer wieder. Wie das geschieht, und welche Rolle der Religion in dem Gefüge zwischen Volk, Herrscherfigur und Gott zukommt, das ist in den Samuelbüchern Gegenstand eines durchaus kontrovers geführten Diskurses. Soll Israel überhaupt von einem König regiert werden? Welche Aufgaben kommen diesem zu? Welche Form soll dieses Königtum haben? Wie wird es stabilisiert? Und sind die amtierende Könige überhaupt in der Lage, den Ansprüchen ihres Gottes zu genügen? Diese Fragen werden in den Samuelbüchern nicht analytisch, sondern narrativ verhandelt. Erzählungen sind der Raum, in dem nach einer angemessenen gesellschaftlichen Positionierung gesucht wird.

Damit erweisen sich Erzählungen als »Welt erzeugend«.¹⁰ In die Kompositionen der großen biblischen Geschichtswerke, zu denen auch die Samuelbücher gehören, fließen Erinnerungen ein, die wir heute nicht mehr quasi destilliert als historische Ereignisse rekonstruieren können.¹¹ Mehr noch als ein Speicher archivalischen Materials wollen diese Erzählungen als Beitrag zum Verstehen der jeweiligen Gegenwart und zur Gestaltung der Zukunft verstanden werden, indem sie Erfahrungen ordnen, sie narrativ verknüpfen und damit ein Bild von der politischen Wirklichkeit ihrer Zeit zeichnen. Das Erzählen von Vergangenheit geschieht im Dienst einer Modellierung von Gegenwart und Zukunft.¹² In Relation zur Zeit der Textentstehung entfalten die Erzählungen oftmals auch ihr kritisches Potential.

8 Für einen rezeptionsgeschichtlichen Überblick s. D. Pioske u. a., David.

9 I. Fischer, Erzählungen 388.

10 I. Fischer, Erzählungen passim.

11 In den letzten Jahrzehnten hat sich zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Geschichte des Alten Israel nicht entlang der Bibel, sondern nur in Zusammenhang mit der Diskussion archäologischer Quellen geschrieben werden kann. Das bedeutet nicht, den biblischen Schriften jeglichen historischen Quellenwert abzuspochen; dieser muss aber differenziert für jeden Text erarbeitet werden und wird sowohl die dargestellte Welt als auch die Welt/en der Textentstehung anzielen. S. zur Diskussion um die Rekonstruktion der Geschichte Israels u. a. C. Frevel, Geschichte 17–41. Dort auch weitere Literatur. Für die Samuelbücher siehe z. B. B. Becking, David.

12 Vgl. A. Koschorke, Wahrheit 203–286.

»Werden Erzählungen um ein davidisch-salomonisches Großreich zu einer Zeit komponiert, in der man soeben das Nordreich verloren hat und man im Südreich bestrebt ist, die assyrischen Vasallenverträge zu erfüllen, so zeigt dies, dass man sich nicht mit der klein gewordenen Realität zufrieden gibt. Die Erzählungen vom glänzenden Beginn der davidischen Dynastie, die durch die Erzählfiguren des mit großem politischem Gespür begabten Herrschers David und seines weisen Sohnes Salomo bestimmt werden, halten die Hoffnung aufrecht, dass der Untergang des einst so bedeutenden Nordreichs nicht die letzte Station der Geschichte des vereinigten Volkes Israel ist.«¹³

Die Anfänge des Königtums, wie sie in den Samuelbüchern erzählt werden, sind aber nicht nur positiv. Kritische Perspektiven innerhalb dieser Erzählwerke stellen das Königtum als Abwendung von Gott dar (1 Sam 8), zeigen David als illoyal gegenüber seinem König Saul (1 Sam 21 ff.) und lassen Davids Handeln gegenüber Batscha und Urija als »schlecht in den Augen JHWHs« (2 Sam 11,27) da stehen. Lange Zeit hat man in der Exegese aus den einander widersprechenden Tendenzen von Erzählpassagen auf ihre unterschiedliche literargeschichtliche Herkunft geschlossen. Das mag – wenn daneben auch andere Kriterien als die der »Tendenz« angelegt werden, durchaus plausibel sein. Die Samuelbücher sind sicherlich nicht aus einem literarischen Guss – allein die plurale Textüberlieferung würde eine solche Annahme ad absurdum führen. Dennoch – und da sind sich alle Textzeugen, vom Masoretischen Text über die Septuaginta bis zu den Handschriften aus Qumran einig – gibt es ein vorliegendes Werk, das die unterschiedlichen Beurteilungen des Königtums, der Dynastie und schließlich der einzelnen Figuren in sich vereint und damit ein viestimmiges Bild der Epoche zeichnet. Ab einem bestimmten Stadium der Überlieferung verbindet die Erzählung unterschiedliche politische Positionen. In der jeweiligen Jetztzeit der Lesenden werden diese Positionen wahr- und aufgenommen, gegeneinander abgewogen und fließen in den eigenen Standpunkt ein.

Gegenüber anderen literarischen Formen zeichnen sich Erzählungen durch ihre Vielstimmigkeit aus. Allein dadurch, dass narrative Texte verschiedene Figuren mit ihren jeweiligen Perspektiven einführen und diese Figuren in Redebeiträgen ihre oftmals kontroversen Positionen darlegen lassen, zeichnen sie ein Bild von Welt, das nicht auf eine Sichtweise beschränkt ist. Auch wenn die Erzählstimme als Organisatorin des Geschehens und der Figuren eine übergeordnete Perspektive einnimmt und auch wenn die Privilegierung der Gottesfigur eine Hierarchie der Stimmen insinuiert, so ist dennoch die Polyphonie der Erzählung nicht aufgehoben. Als Leserinnen und Leser werden wir dazu angeregt, verschiedene Positionen einzunehmen. Wenn etwa David in 2 Sam 7 JHWH einen Tempel bauen will, dieses Ansinnen zunächst vom Propheten Natan gut geheißen und schließlich in einer von eben diesem Natan verkündigten Gottesrede zurückgewiesen wird, dann sind auch Leserinnen und Leser mit hineingenommen in eine Auseinandersetzung, die für die Beurteilung des Königtums Davids hoch relevant war: Warum hat David, obwohl das doch zur Rolle des Königs im Alten Orient gehört, keinen Tempel gebaut? Diese Frage wird in der Erzählung aufgegriffen und aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet. Einen großen Teil biblischen Erzählens nehmen die Figurenreden ein, die struktureller Ausdruck der Dialogizität der Erzählungen sind. Die Figuren stehen für

13 I. Fischer, Erzählungen 392 f.

unterschiedliche Perspektiven auf das erzählte Geschehen, ihre oftmals konfligierenden Wertungen werden innerhalb der erzählten Rede deutlich, so dass die Erzählung dialogisch bleibt.¹⁴ Das Erzählen lädt auf seine Weise also dazu ein, sich einen eigenen Standpunkt zu verschaffen, der sich aus der zeitweiligen Übereinstimmung mit den Figuren speist, sich daraus aber auch wieder löst, um zu sich selbst zu gelangen. Diese Dialogizität ist Teil der Größe des Erzählens.¹⁵

Zu der an den unterschiedlichen figuralen Perspektiven feszumachenden Vieltimmigkeit des biblischen Erzählens kommt aber auch noch die Beobachtung, dass in den Samuelbüchern (und nicht nur da) auch von Seiten der Erzählstimme unterschiedliche Wertungen vorgenommen werden. Die kontroversen Positionen werden nicht einfach auf verschiedene Figuren der erzählten Welt verteilt, sondern sowohl in (seltenen) expliziten Stellungnahmen der Erzählstimme¹⁶ wie auch durch weitere subtilere Formen der Beurteilung (Wortwahl, Modellierung figuraler Perspektiven etc.) werden verschiedene ideologische Positionen der Erzählstimme sichtbar.

EIN GEBROCHENER ANFANG

In Bezug auf die Institution des Königtums hat das biblische Israel Traditionen geschaffen und bewahrt, die im Horizont altorientalischen Denkens ungewöhnlich sind. Auch wenn es in vielen Feldern Überschneidungen gibt, so lassen sich doch auch signifikante Unterschiede zwischen den Texten des *corpus propheticum* (wie es im jüdischen Tanach unter Einbezug der Geschichtsbücher abgesteckt ist) und den uns bekannten altorientalischen Quellen beschreiben. Bündig zusammengefasst lässt sich sagen, dass die Bibel ein kritischeres und distanzierteres Bild vom Königtum zeichnet als wir es aus der Literatur des Alten Orient kennen. Das hat einerseits damit zu tun, dass wir mit den biblischen Erzählungen ebenso wie mit der biblischen Schriftprophetie Textsorten überliefert bekommen haben, die so keine Parallele in der altorientalischen Umwelt haben. Selbstverständlich gab es auch in Mesopotamien, in Ägypten und bei anderen Völkern der Umwelt Narrationen, es gab Prophetie, und auch, dass Erzählungen in verschiedenen Versionen und Wachstumsstufen überliefert wurden, ist kein auf Israel beschränktes Phänomen. Aber eine solche Zusammenstellung von über Jahrhunderte gewachsener Traditionsliteratur, wie sie die Bibel darbietet, ist ohne altorientalische Parallele. Deshalb wäre es verkürzt zu sagen, nur in Israel hätte es einen auch kritischen Blick auf das Königtum und seine Repräsentanten gegeben. Aber auf der Basis der selektiv überlieferten Zeugnisse können wir eine solche Königskritik nicht rekonstruieren. Damit hebt sich das biblische Bild, das wir vom Königtum haben, von seinen altorientalischen Vergleichsdarstellungen ab. Es ist aufs Ganze betrachtet ambivalenter und enthält kritischere Passagen. Dazu gehören etwa Dtn 17 und 1 Sam 8 als Ausführungen über königliche

¹⁴ Vgl. F. Polak, *Negotiations* 46.

¹⁵ Der Begriff der Dialogizität speist sich aus den Arbeiten des russischen Literaturtheoretikers Mikhail Bakhtin. S. z. B. M. Bakhtin, *Wort*. In den Bibelwissenschaften wird dieser Ansatz fruchtbar aufgenommen, u. a. auch in der Auslegung der Samuelbücher. S. z. B. K. Bodner, *David*; B. Green, *Bakhtin*; R. Polzin, *Samuel*; R. Polzin, *David*.

¹⁶ Vgl. E. Blum, *Stimme*, auch wenn ich nicht von *Autor*, sondern von *Erzähler* sprechen würde.

Machtbefugnisse. Aber auch die deuteronomistische Beurteilung einzelner Könige in den Königsbüchern, die im Dienst einer auf das Exil zulaufenden Geschichtsdarstellung steht, ist hier zu nennen, ebenso wie viele kritische Passagen in der Schriftprophetie. Auch wenn es Textstränge – etwa in den frühen Königspsalmen – gibt, die eine Übereinstimmung biblischer mit sonst bekannter altorientalischer Königsideologie zeigen, so findet doch offenbar eine Rekonzeptualisierung der Königsidee in Richtung einer »konstitutionellen Monarchie« (Bernard Levinson) oder »konstitutionellen Theokratie« (Dominik Markl) statt.¹⁷

In der Darstellung des Königtums spielt die in den biblischen Schriften gezeichnete Beziehung zwischen König und Gott eine Schlüsselrolle. Damit in Zusammenhang stehend verkörpert das biblische Konzept von Prophetie dieses spannungsreiche Verhältnis. Anders als wir es aus verschiedenen Texten aus der Umwelt des Alten Testaments kennen, nehmen die biblischen Propheten gegenüber den Königen häufig eine kritische Position ein. Das gilt vor allem für die Schriftprophetie im Bereich der »Hinteren Propheten«, aber auch in der erzählten Prophetie der »Vorderen Propheten« stehen Prophet und König einander immer wieder als Kontrahenten gegenüber.

Bereits der in 1 Sam 8 erzählte Beginn des Königtums wird als Aushandlungsprozess zwischen unterschiedlichen Parteien erzählt, wobei der Prophet – in diesem Fall Samuel – kommunikativ als Vermittler zwischen den Instanzen auftritt. In 1 Sam 8 wird ein kommunikatives Dreieck beschrieben, das zwischen dem Volk bzw. den Ältesten Israels, dem Propheten Samuel und Gott gespannt ist.

»Samuel ist als Gesprächsmittler an allen Dialogen beteiligt; Gott und das Volk verkehren nur über ihn miteinander, genauer: Gott wendet sich über ihn an das Volk, während das Volk nach Gott gar nicht fragt. Inhaltlich sind die Rollen anders verteilt als formal. In der Frage nach dem Für und Wider des Königtums, um die es in diesem Kapitel zentral geht, vertritt das Volk ein klares Pro, Samuel ein ebenso klares Contra; Gott aber steht in der Mitte.«¹⁸

Die Ältesten Israels (כל זקני ישראל) fordern von Samuel, einen König einzusetzen. Damit reagieren sie auf das Versagen der Söhne Samuels als Richter (V 1–4). Das bis dahin herrschende politische System, das in der Darstellung des Richterbuchs und der Samuelbücher die Vorgängerinstitution des Königtums bildet, scheidet am Eigennutz und der sich daraus speisenden Ungerechtigkeit seiner Vertreter.¹⁹ Wenn in 1 Sam 8,11–18 in lebhaften Bildern die Schattenseiten des Königtums beschrieben werden, dann geschieht diese negative Zeichnung der königlichen Herrschaftsform nicht auf dem Hintergrund einer positiven Kontrastfolie »Richtertum«. Die Ältesten Israels treten an Samuel mit der Forderung nach einem König heran und stützen diesen Wunsch mit dem Argument, dass die Regierung durch einen König auch bei allen (anderen) Völkern gängige Praxis ist. Ein König solle sie richten, »wie alle Völker« (כל־הגוים) (כל־הגוים לשפטנו ככל־הגוים) (1 Sam 8,5). Die Gefahr, die in einem solchen Wunsch

17 B. Levinson, Reconceptualization passim; D. Markl, Volk passim.

18 W. Dietrich, Samuel 346.

19 Ich spreche hier selbstverständlich von der biblischen Darstellung dieser Herrschaftsformen, die sich nicht mit der historisch zu rekonstruierenden Gesellschaftsform decken. Zur historischen Darstellung der Entstehung des Königtums siehe C. Frevel, Geschichte 93–171.

liegt, wird bereits in der Reformulierung dieses Begehrens durch das Volk in 1 Sam 8,20 deutlich. Gegenüber der Formulierung der Ältesten fallen zwei Veränderungen ins Auge:

1. Aus dem ursprünglichen Wunsch, von einem König *gerichtet zu werden* wie alle Völker wird ein *Sein* wie alle Völker. Die Anpassung an gängige Herrschaftsformen und -normen führt dazu, dass sich das Gottesvolk den anderen Völkern angleicht und die von ihm geforderte Funktion einer Kontrastgesellschaft nicht mehr wahrnehmen kann.

2. Zusätzlich zur Funktion der Rechtssprechung kommt noch die der militärischen Führung hinzu. Der König soll sowohl als Richter fungieren als auch vor Israel her in den Kampf ziehen. Mit diesen beiden Funktionen des Königs – Rechtssprechung und militärische Führung – steht das hier von den Ältesten vertretene Bild in Übereinstimmung mit dem altorientalischen Königsideal.²⁰

Doch 1 Sam 8 geht weit darüber hinaus, durch implizite und subtile Wertungen die Forderung nach einem König zu desavouieren. Mit Hilfe von zwei Argumentationslinien – einer theologischen und einer im engeren Sinn politischen – wird die dem Königtum inhärente Gefahr für Israel gekennzeichnet.

Das *erste* und wichtigste Argument wird in der Gottesrede an Samuel dargelegt. Mit dem Wunsch nach einem König, wie ihn alle Völker haben, verwerfen die Israeliten JHWH selbst: »Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein.« (1 Sam 8,7) Das hier verwendete Verb »verwerfen« (בָּצַר) beinhaltet ein starkes theologisches Urteil. In der Geschichte von Saul und in den Königsbüchern ist die Verwerfung ein »düsteres Leitthema«,²¹ das die tiefen Zerwürfnisse zwischen Gott und seinen Regenten zum Ausdruck bringt. In 1 Sam 8 geht es aber nicht um einen konkreten Zwischenfall mit einem einzelnen König, sondern um eine pauschale Beurteilung des Königtums: Allein der Wunsch nach einem menschlichen König stellt eine Verwerfung Gottes dar, weil dieser damit als der eigentliche König Israels abgelöst wird. Eine solch scharfe Gegenüberstellung von menschlicher und göttlicher Herrschaft ist im Kontext altorientalischer Königs-ideologie einzigartig, wird doch das Königtum sowohl in Ägypten als auch in den mesopotamischen Großreichen von seiner göttlichen Autorität hergeleitet. Dieses Konzept, wonach der menschliche König durch göttliche Macht in irgendeiner Weise legitimiert ist, findet sich auch in den Samuelbüchern – wir werden im folgenden mit dem Konzept des Gesalbten und mit der Dynastieverheißung in 2 Sam 7 einen solchen Legitimationsakt in den Blick nehmen. Das ist sozusagen der Normalfall von Herrschaftsideologie, von dem 1 Sam 8 markant abweicht.

Zu dieser theologischen Positionierung kommt eine zweite Argumentationslinie, die im »Königsrecht« (1 Sam 8,11–18, מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ V 11) entfaltet ist. Die hier beschriebenen gesellschaftlichen Zustände können politisch-theologisch als Konsequenz des Bruchs mit Gottes Königtum aufgefasst werden. Aus der Störung der Gottesbeziehung (Verwerfung) entwickelt sich eine ungerechte Sozialordnung. Der König, von dem die Ältesten sich Rechtssprechung (שָׁפַט) erwarten, nimmt sich Recht (בְּשֹׁפֵט) heraus und stellt sich damit in die Linie der Rechtsbeugung (יָטוּ מִשְׁפַּט)

²⁰ Vgl. R. Müller, *Israel's King* 63 f.

²¹ W. Dietrich, *Samuel* 359.

der Söhne Samuels.²² Die Wurzel שפט (richten), die auch dem Wort Recht (משפט) zugrunde liegt, kommt in diesem Kapitel insgesamt sieben Mal vor und bildet damit – neben dem dominanten Leitbegriff König bzw. als König herrschen (מלך) einen Fokus der Auseinandersetzung. Die Darstellung des Königsrechts steht in einem deutlichen Gegensatz zu dem, was man nach der Ethik Israels, wie sie in Bezug auf den König pointiert in Dtn 17 zusammengefasst ist, erwarten könnte.²³

Der König wird als jemand dargestellt, der die Privilegien des Amts skrupellos für seine eigenen Vorteile nutzt. Ausbeutung von sozial Schwächeren, die Indienstnahme der Arbeitskraft von Männern und Frauen aus dem Volk (wobei die Arbeiten geschlechtsspezifisch benannt werden) und eine hohe Steuerlast kennzeichnen die soziale Situation, die mit dem Königtum eintritt. Dazu kommt eine soziale Stratifizierung, die in den beschriebenen Vorgängen ihren materiellen Ausdruck findet. Diejenigen, die dem König am nächsten stehen, seine Beamten, werden ebenfalls privilegiert, indem Menschen aus dem Volk für sie arbeiten. Sprachlich wird die soziale Schere, die sich hier auftut, dadurch abgebildet, dass das »Ihr« des Volks dem König und seinen Beamten gegenüber gestellt wird. König und Beamte sind nicht als Teil der Angesprochenen gedacht, sondern aus dem Kollektiv Israel herausgenommen. Die Degradierung des Volks unter der Herrschaft eines Königs kulminiert in der zusammenfassenden Aussage: »Ihr selber werdet seine Sklaven (עבדים) sein« (V 17). Damit und mit der in 1 Sam 8,18 gemachten Prognose, das Volk werde um Hilfe schreien (זעק), JHWH aber nicht antworten (ענה), greift der Text auf Exodusterminologie zurück. So wird ein Bogen gespannt zu 1 Sam 8,8, dem Hinweis auf den Exodus, die Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten. Wieder als Sklaven zu JHWH um Hilfe zu schreien bedeutet eine Bewegung nach Ägypten ins Sklavenhaus zurück. Die Ethik des Deuteronomiums, nach der Israel durch den Exodus zu einer Existenz als egalitäres Volk, zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft von Gleichen befreit ist,²⁴ steht hier im Hintergrund und wird durch den Schrei nach einem Königtum konterkariert.

»Samuel therefore polemicizes against a kingship that deviates substantially from the Deuteronomic idea of an Israelite monarchy – a polemic that is certainly related to the factual course of the Israelite history, as it is recorded in Samuel and Kings.«²⁵

Allerdings: Die Polemik gegen das Königtum ist nicht die einzige Aussage dieser Erzählung. Die Haltung gegenüber dem Königtum ist zwar im Diskurs über diese Staatsform kritisch, doch trotz aller theologischen Bedenken stimmt Gott der Einsetzung eines Königs zu: »Hör auf die Stimme des Volks in allem, was sie dir sagen!« (1 Sam 8,7; vgl. 1 Sam 8,9) Die Ambivalenz gegenüber dem Königtum, wie sie in diesem Kapitel zum Tragen kommt, hat ähnlich wie in bezug auf die Samuelbücher insgesamt zu literargeschichtlichen Thesen Anlass gegeben. Von Julius Wellhausen

²² Vgl. W. Dietrich, Samuel 343 f.

²³ Zu den Verbindungen zwischen Dtn 17 und 1 Sam 8 siehe R. Müller, Königtum, und ders., Israel's King. Müller vertritt eine literargeschichtliche These, wonach Dtn 17 von 1 Sam 8 abhängig ist. C. Nihan, 1 Samuel 227–240, vertritt die umgekehrte Reihenfolge und gibt Dtn gegenüber 1 Sam 8 zeitliche Priorität. Siehe dort auch weitere Literatur.

²⁴ Vgl. G. Braulik, Deuteronomium 177 f.

²⁵ R. Müller, Israel's King.

über Martin Noth bis hin zu den Ansätzen gegenwärtig arbeitender Exegeten hat die Beobachtung von ideologischen Spannungen dazu geführt, dass die inhaltlich divergierenden Stränge des Texts unterschiedlichen historischen Kontexten zugewiesen wurden.²⁶ Eine Einigkeit über das relative Verhältnis von königsfreundlichen zu königskritischen Passagen besteht nicht: In der Forschungsgeschichte sind Zuweisungen der königskritischen Passagen sowohl in die recht unmittelbar zu den erzählten Ereignissen zu lokalisierende frühe Königszeit als auch in die spätere Exilszeit zu finden. Auch wenn man ein Wachstum des Texts annimmt und selbst wenn man auf einer früheren Stufe der Textentstehung mit einem »dialektischen« und darin gerade nicht einseitig gedachten Königsbild rechnet,²⁷ wird im Kontext der Schlussredaktion ein ambivalentes Bild des Königtums gezeichnet.

Damit sind die erzählten Anfänge des Königtums bereits durch die Kritik an dieser Institution imprägniert. Die Darstellung des Königtums in 1 Sam 8, insbesondere im Abschnitt des sogenannten Königsrechts (V 11–18) setzt ein Erfahrung mit dem Königtum voraus, wie sie erst nach geraumer Zeit des Lebens mit einer solchen Herrschaftsform gemacht worden sind. Wenn man davon ausgeht, dass Ursprungserzählungen herausragende Orte politischer Theologie sind, dann ist eine solche Anfangserzählung hoch signifikant. Sie enzieht die Institution des Königtums der »Heiligkeit des Anfangs«, wie sie nach dem Religionssoziologen Emile Durkheim jeder Gesellschaftsgründung inhärent ist.²⁸ Im Narrativ des Deuteronomistischen Geschichtswerks wird das Gründungsereignis Israels nicht mit dem Königtum in Verbindung gebracht, sondern mit dem Exodus als Grundlage der Bindung zwischen JHWH und seinem Volk Israel. Allein diese strukturelle Gegebenheit ist schon eine Distanzierung gegenüber der Herrschaftsform des Königtums und zeigt die Priorität der göttlichen Autorität gegenüber der königlichen. 1 Sam 8 spielt auf das Exodusereignis als Gründungsdatum der Beziehung zwischen JHWH und Israel an und weist damit auch jenseits der explizit geäußerten Kritik am Königtum darauf hin, dass nicht dem Bund mit dem König, sondern demjenigen mit JHWH das Moment der Heiligkeit als Gründungsereignis zukommt.

DAVID – EINE SCHILLERNDE FIGUR

Wenn schon in 1 Sam 8 eine durchaus ambivalente Haltung gegenüber dem Königtum ausgemacht werden kann – immerhin ist das letzte Wort Gottes in dieser Erzählung der Imperativ »Setz ihnen einen König ein!« (V 22) – so zeigt der Blick auf die Gesamtheit der Samuelbücher ein noch viel differenzierteres Bild vom Königtum. Dabei ist es sinnvoll, zwischen allgemeinen Aussagen über das *Königtum*, narrativ entwickelten Positionen gegenüber der *dynastischen* Herrschaftsform und Urteilen gegenüber konkreten *Figuren*, allen voran König David, zu unterscheiden. Auf allen drei Ebenen zeigen die Samuelbücher keine Eindeutigkeit in der Beurteilung.

26 Einen Überblick über die Diskussion gibt W. Dietrich, Samuel 349–352.

27 So W. Dietrich, Samuel 351, mit Rückgriff auf ältere Arbeiten.

28 Siehe dazu M.-C. Kajewski, Anfang 104–106.

Dass das Königtum zwar eingeführt wird, aber dennoch für Israel eine Gefahr darstellt, haben wir anhand von 1 Sam 8 bereits ausführlich erläutert.

Vergleichbares gilt – allerdings mit anderen narrativen Mitteln – für die Position der Samuelbücher zur Dynastie. Ausgerechnet jene Familie, die zur Wurzel dynastischer Realität und Hoffnung werden sollte, die Familie Davids, ist zutiefst zerrissen, ist ein Haus, von dem das Schwert niemals weichen wird (2 Sam 12,10). Und dennoch ist es die Davidsdynastie, der die Zusage JHWHs gilt, wie es unübertroffen in 2 Sam 7 zum Ausdruck kommt (s. u.). Bei ihrer Gründung aber, nämlich bereits in der ersten Generation nach David, ist die Familie Ort von Gewalt, Auflehnung und machtvollen Auseinandersetzungen. Sexualisierte Gewalt (2 Sam 13,1–22; 16,20–23), der Aufstand des Sohnes gegen den Vater (2 Sam 16–19), die Ermordung des Bruders (2 Sam 13,23–37; 1 Kön 1–2) – diese Ereignisse werden in der Narration der Samuelbücher ausführlich zur Sprache gebracht. Eine solche Darstellung kann nicht »*in majorem gloriam Salomonis*«²⁹ gelesen werden. Sie wirft ein Licht nicht nur auf die Davidsfamilie, sondern auf die mit ihr verbundene Dynastie. Mit dem dynastischen Königtum wird Familie als Herrschaftsform etabliert. Wenn die Davidsfamilie als Ort von Gewalt dargestellt wird, dann ist auch die Dynastie kritisch zu sehen. Dieses Urteil setzt sich in den Königsbüchern fort. Die Beurteilung der einzelnen Könige ist bis auf wenige Ausnahmen sehr kritisch; fast alle taten »das Böse in den Augen JHWHs« – so die immer wiederkehrende Formel.

Und auch David selbst wird unterschiedlich gesehen. Einerseits ist er der strahlende Held, von allen geliebt (1 Sam 18), siegreich im Kampf (1 Sam 17 u. a.), dabei respektvoll gegenüber seinen Feinden (1 Sam 24; 26) und fromm³⁰. Andererseits überschreitet David mit seinem sexuellen Übergriff gegenüber Bathseba und der Ermordung Urijas seine Grenzen und tut dezidiert das, was »böse war in den Augen JHWHs«. Mit dieser Formulierung spielt 2 Sam 11,27 auf die Königsbeurteilungen in den Königsbüchern an und zeigt, dass auch David nicht fehlerlos agiert. Und so macht auch die insgesamt positive Beurteilung Davids in 1 Kön 15,5 eine Ausnahme: David habe das Angemessene in den Augen JHWHs getan »außer in der Sache Urijas, des Hetiters«. Doch es wäre verkürzt, wenn man das durchweg strahlende Davidbild nur an dieser einen Stelle getrübt sähe. Die Darstellung Davids – auch wenn sie sich ansonsten eines expliziten negativen Kommentars enthält – ist so vielschichtig, dass Leserinnen und Leser sich immer wieder dazu herausgefordert sehen, Davids gute Absichten in Frage zu stellen. Ja, man kann sogar fragen, ob die positive Zeichnung Davids nicht gezielt so weit übertrieben wird, dass man den Verdacht entwickeln muss, David habe vielleicht doch mehr Übeltaten begangen als nur »in der Sache Urijas, des Hetiters« und seiner Frau Batseba, wie man korrekt ergänzen müsste. Als prägnantes Beispiel mögen die gezielt vermiedenen Verwicklungen Davids in den Tod mehrerer seiner Feinde gelten: Saul, Abner, Absalom sind immer weit weg von David, wenn sie zu Tode kommen. In jedem Fall stimmt David eine mehr oder minder emotional gefärbte Klage an, in der er nicht zuletzt seine Unschuld an diesen gewaltsamen Toden betont. In all diesen Fällen aber ist es

29 L. Rost, Überlieferung 128.

30 Zu David als herausragenden Gottesdeuter der Samuelbücher siehe I. Müllner, Samuelbücher 99 f.

David, der am meisten vom Tod der Betroffenen profitiert.³¹ Zu dieser subtilen Charakterisierung durch die Erzählstimme kommen unterschiedliche figurale Perspektiven auf David. Wenn Schimi in 2 Sam 16,7 hinter David herschreit und ihn als »Mann des Blutes« bezeichnet, dann drückt er eine mögliche Perspektive auf Davids Handeln aus, von der sich auch die Leserin und der Leser nicht ganz wird befreien können. So bleibt bei der Lektüre der Samuelbücher kein klarer Eindruck der Davidgestalt zurück.

»The ambiguity of David, found throughout Samuel, is represented in the conclusion because he is both God's anointed and a man of many failings. The extent and seriousness of these failings are left for the individual reader to judge.«³²

DYNASTIE – EINE ZUSAGE AUF DAUER

Die Zusage für die Davidsdynastie, wie sie in 2 Sam 7 entfaltet wird, lässt das Königtum als von Gott legitimiert dastehen und versichert David, dass der Thron seines Nachfolgers ewigen (עַד־עוֹלָם) Bestand haben wird (2 Sam 7,13). Doch auch in diesem Kapitel gibt es zwei Momente, die David nicht einfach ungebrochen dastehen lassen. Das erste ist Davids verhindertes Tempelbauprojekt, das zweite der Hinweis auf Verfehlung und Züchtigung der Nachfolger in V 14. Dass David keinen Tempel für JHWH baut, ist ein Abweichen von der im Alten Orient gängigen Praxis, wonach der König als Tempelbauer fungiert. Diese Funktion des Königs zielt auf die Sichtbarkeit der Sakralität seiner Herrschaft und ist im Alten Orient ikonographisch und textlich breit belegt.³³ Doch auch wenn mit David durch die Auswahl einer Residenzstadt und den Bau eines Palasts in der Darstellung der Samuelbücher die öffentliche Darstellung von Herrschaft beginnt (2 Sam 5,9–11) und er durch die Überführung des Schreins nach Jerusalem sakrale Maßnahmen einleitet (2 Sam 6), so bleibt doch für spätere Generationen die Frage offen, warum nicht David als Tempelbauer in die Geschichte eingegangen ist, sondern sein Sohn Salomo.³⁴ Während die Chronikbücher Davids Vorbereitungen zum Tempelbau betonen und ihn als Begründer der Tempelmusik in den liturgischen Bereich hineinholen, löst 2 Sam 7 das Problem des fehlenden Tempelbaus durch David in eine komplexe Auseinandersetzung zwischen JHWH und David hinein auf. Demnach

»ist Davids Plan, seinem Gott einen Tempel zu bauen, gemäß altorientalischer Tradition Ausdruck höchster Frömmigkeit und in keiner Weise verwerflich. [...] 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

³¹ Siehe z. B. I. Müllner, Dargestellte Gewalt; J. J. Qesada, King David.

³² Gilmour, Representing 109, mit Bezug auf 2 Sam 21–24.

³³ Vgl. R. Lux, König; E. Kutsch, Dynastie; W. Oswald, Nathan 38–47; T. M. Steiner, Salomo 62–67. Zur Verweigerung eines Tempelbauprojekts durch eine Gottheit siehe T. Ishida, Royal Dynasties 85–87.

³⁴ Historisch ist die Frage umstritten, inwieweit das salomonische Tempelbauprojekt auf einen bereits vorhandenen Jebusiterempel zurückgegriffen hat. Siehe dazu u. a. W. Zwickel, Tempel.

im Gegenzug keineswegs in einem Verbot, sondern – wiederum ganz im Gegenteil – in der Erlaubnis, auf den Tempelbau verzichten zu dürfen.³⁵

Die Begründung dieser Zurückhaltung gegenüber dem Tempelbau durch David liegt darin, dass die für den Bau des Tempels zur Voraussetzung gemachte »Ruhe« für Israel noch nicht eingetreten ist. Erst mit Salomo ist dieser Moment erreicht (1 Kön 5,18; 8,56).³⁶ Damit ist der Wunsch Davids, ein Haus für JHWH zu bauen, nicht als unangemessen abqualifiziert, sondern die Erzählung erweist den Zeitpunkt für dieses Vorhaben als noch nicht gekommen. Mit Blick auf David und den Tempel wird zweierlei erreicht. Einerseits wird deutlich gemacht, warum er keinen Tempel gebaut hat, obwohl das für einen Herrscher wie ihn angemessen gewesen wäre. Andererseits wird aufgezeigt, dass die Grundlage für den Tempelbau bereits zu Davids Lebzeiten gelegt wurde.³⁷

In der Auseinandersetzung um die Angemessenheit des Tempelbaus spielt der Begriff des Hauses in seinen vielfachen Bedeutungen eine Schlüsselrolle. Auch wenn David selbst in einem Haus (Palast, V. 2) wohnt, soll er JHWH kein Haus (Tempel, V. 5.7.13) bauen, sondern umgekehrt will Gott David ein Haus (Dynastie, V 11.19) errichten und sichert diesem dauernden Bestand zu. Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs בית (Haus) steht hier im Dienst einer theologisch zentralen Aussage. Sie ermöglicht es, den Verzicht auf den Tempelbau und die Dynastiezusage aneinander zu koppeln. Diese Zusage verleiht der Herrschaft Davids weit bis über seine persönliche Lebenszeit hinaus Dauer. Hier werden die wesentlichen Stationen von Davids Königtum zusammengefasst und mit dem Handeln Gottes in Verbindung gebracht. Da die Rede 2 Sam 7,8–16 in besonders dichter Form die für die politische Theologie der Samuelbücher relevante Beziehung zwischen JHWH und David zusammenfasst, sei sie hier (nach der Einheitsübersetzung 2016) wiedergegeben:

⁸ Sag also jetzt meinem Knecht David: So spricht der HERR der Heerscharen: Ich habe dich von der Weide und von der Herde weggeholt, damit du Fürst über mein Volk Israel wirst, ⁹ und ich bin überall mit dir gewesen, wohin du auch gegangen bist. Ich habe alle deine Feinde vor deinen Augen vernichtet und ich werde dir einen großen Namen machen, der dem Namen der Großen auf der Erde gleich ist. ¹⁰ Ich werde meinem Volk Israel einen Platz zuweisen und es einpflanzen, damit es an seinem Ort wohnen kann und sich nicht mehr ängstigen muss und schlechte Menschen es nicht mehr unterdrücken wie früher ¹¹ und auch von dem Tag an, an dem ich Richter in meinem Volk Israel eingesetzt habe. Ich verschaffe dir Ruhe vor allen deinen Feinden. Nun verkündet dir der HERR, dass der HERR dir ein Haus bauen wird.

¹² Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern legst, werde ich deinen leiblichen Sohn als deinen Nachfolger einsetzen und seinem Königtum Bestand verleihen.

¹³ Er wird für meinen Namen ein Haus bauen, und ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen. ¹⁴ Ich werde für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein. Wenn er sich verfehlt, werde ich ihn nach Menschenart mit Ruten und mit Schlägen züchtigen.

¹⁵ Nie wird sich meine Huld von ihm entfernen, wie ich sie von Saul entfernt habe, den

³⁵ W. Oswald, Nathan 41 f.

³⁶ Vgl. T. M. Steiner, Salomo 62–81. Er greift dabei ein von G. Braulik, Konzeption, entwickeltes Konzept von Ruheaussagen im DtrG auf.

³⁷ Vgl. T. M. Steiner, Salomo 81.

ich vor dir entfernt habe.³⁶ Dein Haus und dein Königtum werden vor dir auf ewig bestehen bleiben; dein Thron wird auf ewig Bestand haben.

In dieser intensiven geschichtstheologischen Deutung der Davidsbiographie werden zentrale Begebenheiten aus Davids Lebensgeschichte, die im Lauf der Samuelbücher mit David als Protagonisten narrativ entfaltet werden, aus der Perspektive Gottes kurz nacherzählt. Der Fokus verschiebt sich von Davids Handeln zu Gottes Handeln, wobei diese theologische Sicht des Geschichtsverlaufs kein Kontrast zu den innerweltlich argumentierenden Erklärungsmodellen ist, sondern ein anderer Blick auf das Geschehen, einer, der Gott als Handelnden berücksichtigt.³⁸ Außerdem geschieht im Vergleich mit den gerade in der Aufstiegsgeschichte erzählten auch gewalttätigen und immer wieder politisch durchaus anrühigen Begebenheiten eine »Entdramatisierung« der Davidsgeschichte. »So kann man dieses Leben zwar sehen, aber es ist eine andere Sichtweise als die des Kontextes.«³⁹

Aus der in 2 Sam 7,8–16 entwickelten dichten Beschreibung von Davids Königtum seien an dieser Stelle einige Momente herausgegriffen, die m. E. für eine politische Theologie der Samuelbücher besonders relevant sind. David wird von Gott als sein Knecht bezeichnet, womit ein besonderes Näheverhältnis zum Ausdruck kommt. Dass Gott ihn von der Weide und der Herde wegholt, spielt innerhalb der Samuelbücher auf 1 Sam 16 an und ist auch dort schon als Vorgriff auf die königliche Berufung zu sehen. Denn der Hirte ist ein im altorientalischen Kontext weit verbreitetes Königsbild, das hier eingespielt wird. Zusammen mit dem Würdetitel des נָדִיב (EÜ: Fürst) und dem einschlägigen Wortfeld (Weide, Herde) liegt in 2 Sam 7,8 ein Verweis auf das königliche Hirtenbild vor.⁴⁰ Das Bild ist auch hier mit dem Feld militärischer Führung verbunden,⁴¹ das Thema der Feinde und im Kontrast dazu der Ruhe vor diesen Feinden ist in den folgenden Versen prominent. Sukzessive wird das Haus im Sinn der Davidsdynastie, die Gott aufbauen will, entfaltet. Die von Gott zugesicherte Dauerhaftigkeit der Herrschaft geht Hand in Hand mit einem besonderen Näheverhältnis. Während mit Blick auf David vom Knecht die Rede ist und damit ein Verhältnis von Vasallität angedacht ist, wird in Bezug auf Salomo die Vater-Sohn-Metapher eingeführt. Mit der Formel »Ich werde für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein.« (V 14) wird dieses wechselseitige Verhältnis beschrieben und den Königen der Davidsdynastie die Gottessohnschaft zugesprochen. Mit dieser Metapher knüpft 2 Sam 7 wiederum an altorientalische Königsideologie an und setzt innerhalb des biblischen Kontext besondere Akzente. Anders als in den Belegstellen im Psalter (2,7; 89,27; 110,2) wird hier eine Reziprozität formuliert, die als Anspielung auf die deuteronomistische Bundesformel verstanden werden kann.⁴² Dass es nicht um eine physische Sohnschaft geht, wird durch die Wortwahl im Ver-

38 Vgl. I. Müllner, Samuelbücher passim.

39 W. Oswald, Nathan 47.

40 Vgl. K.-J. Lee, Symbole, 205–215.

41 Gegen K.-J. Lee, Symbole 210 f., der diese Konnotation zwar für 2 Sam 5,2 annimmt, hier jedoch vor allem den Tempelbau in den Blick nimmt.

42 Vgl. W. Oswald, Nathan 56.

gleich zu 2 Sam 7,12 deutlich. Anders als das die Einheitsübersetzung insinuiert, ist in V 12 nicht von »Sohn« sondern von »Same« (זרע) im Sinn des leiblichen Nachkommens die Rede. 2 Sam 12,14 aber spricht von אב (Vater) und בן (Sohn).

Besondere Betonung findet in 2 Sam 7,12–16 die Dauer dieser Dynastiezusage. Das dreimalige עַד־עוֹלָם unterstützt diese Perspektive zeitlicher Unbegrenztheit. Diese Ewigkeitszusage ist jedoch nicht vom Beziehungsgeschehen losgelöst zu betrachten.

»Dynastie, Monarchie und Thron sind in Bezug auf Jhwh ewig, nicht etwa in Bezug auf die anderen Völker oder auch nur in Bezug auf das eigene Volk. Auch hier zeigt sich die durchgängige Charakteristik von 2 Sam 7, politische Größen, sei es die Festigkeit des Thrones oder die Zukunft des Volkes, allein in ihrem Bezug auf Gott zur Sprache zu bringen.«⁴³

NOTWENDIG UND GEFÄHRLICH – AMBIVALENZEN VON HERRSCHAFT

Auch wenn Gott nicht durchgängig auf der Bühne des erzählten Geschehens präsent ist, so ist es doch angemessen, in Bezug auf die Samuelbücher von *Theologie* zu sprechen. Naturgemäß konnten in Anbetracht der Begrenztheit des Beitrags nur einige Schlaglichter auf das Verhältnis von Theologie und Politik geworfen werden. Ich denke aber doch, dass auch diese exemplarischen Textbeispiele deutlich machen, wie intensiv in diesen Erzählungen eine theologische Reflexion des Politischen stattfindet.

Diese Erkenntnis ist aufschlussreich zunächst im Kontext einer Christentums-geschichte, die immer wieder dazu tendiert hat, ihre religiöse Reflexion und Praxis zu spiritualisieren und auf Bereiche jenseits dieser Welt auszurichten. Erich Zenger hat 1990 das Alte Testament als »heilsamen Stachel gegen die in der Christenheit immer wieder durchschlagende Versuchung, Erlösung und Heil in die individuelle Seele oder ins Jenseits zu verlagern«⁴⁴ bezeichnet. Die Diesseitigkeit dieses ersten Teils der christlichen Bibel lehrt gerade im Kontext der Geschichtserzählungen, dass die politischen Verhältnisse mit Gott zu tun haben und insofern auch Gegenstand der Theologie sind. Die Samuelbücher führen uns aber in der Politischen Theologie noch einen Schritt weiter. Wiederum mit Erich Zenger:

»Politisch« wird das AT vor allem in jenen Passagen, in denen es die Ambivalenz und die strukturelle Gefährlichkeit der politischen Institutionen aufdeckt und bekämpft.«⁴⁵

Erich Zenger denkt hier an die sogenannten oppositionellen Einzelpropheten, wie sie uns vor allem im Kontext der Schriftprophetie begegnen. Dasselbe gilt aber auch für die Samuelbücher, wenn wir ihre narrativen Potentiale zur Beschreibung politischer Herrschaftsverhältnisse wahrnehmen. Selbstverständlich haben wir in Bezug

43 W. Oswald, Nathan 58.

44 E. Zenger, Unser Erstes Testament 137.

45 E. Zenger, Unser Erstes Testament 138.

auf die Samuelbücher mit einer hoch komplexen literarischen Wachstumsgeschichte und – wie die Vergleiche des Masoretentext, der Septuaginta und der Handschriftenzeugen aus Qumran zeigen – mit einer nicht weniger komplizierten Textüberlieferungsgeschichte zu rechnen.⁴⁶ Dennoch ist es sinnvoll, die in den Samuelbüchern zu Tage tretenden Ambivalenzen in Bezug auf das Königtum nicht ausschließlich literargeschichtlich aufzulösen, sondern danach zu fragen, wie das vorliegende Ineinander von Ablehnung und Unterstützung dieser Herrschaftsform zu verstehen ist. Zwei Herausforderungen stellen sich in diesem Zusammenhang, eine historische und eine theologische. Die historische Aufgabe besteht darin, einen politischen und sozialen Ort in der Geschichte des biblischen Israel auszumachen, an dem eine solch uneindeutige Darstellung der Herrschaftsform sinnvoll gedacht werden kann. Diese Diskussion im Detail zu führen, ist hier nicht möglich. Mit Sicherheit ist aber spätestens mit der Exilszeit von einem Ineinander der verschiedenen Tendenzen auszugehen.⁴⁷ Bemerkenswert ist, dass gerade die Verquickung von Kritik und Affirmation einen Beitrag zur Verarbeitung der traumatischen Erfahrung des Verlusts der Eigenstaatlichkeit zu liefern imstande ist.⁴⁸ Die widersprüchlichen Erfahrungen, die Israel mit dem Königtum und seinen Protagonisten gemacht hat, sind in diesem Ursprungsnarrativ aufgehoben, sodass bereits die Erzählungen vom frühen Königtum ein Licht auf die kommenden Vertreter dieser Herrschaftsform werfen. Gleichzeitig wird aber auch verständlich, dass das Königtum nicht nur ins Exil führt, sondern sein doch einige Jahrhunderte langes Bestehen den positiven Aspekten dieser Herrschaftsform, den zu würdigenden Eigenschaften und Handlungen seiner Vertreter und letztlich der Zusage Gottes verdankt. Aus dieser Ambivalenz speist sich m. E. die Entstehung einer Hoffnungsgestalt des davidischen Königtums, wie sie in späteren Schriften entwickelt wird. Die Transformation einer realen politischen Herrschaftsform in ein Hoffnungsbild – ohne einfach auf restaurative Tendenzen zu setzen – vermag die starken Seiten des Königtums zu bewahren und ihre theologische Kraft weiter zu entwickeln, ohne durch die Niederungen der Realpolitik irritiert zu werden.

Von diesen historischen Überlegungen zu einer theologischen Reflexion, die immer auch ein gewisses Maß an Gegenwartsorientierung aufzuweisen hat, führen Spuren der Rezeptionsgeschichte. Sie gibt Zeugnis davon, dass von der Wachstumsgeschichte des biblischen Texts an über die theologischen und künstlerischen Rezeptionen einzelner Figuren und Motive ein starkes Interesse daran besteht, diese Inhalte für jeweilige neue Kontexte fruchtbar zu machen. Die Figur des David wurde nicht nur theologisch immer wieder als Präfiguration Christi verstanden, sondern

46 Siehe zur Textgeschichte insbesondere die Beiträge in P. Hugo / A. Schenker, *Archaeology*. Der Titel dieses Sammelbands bringt die in den letzten Jahrzehnten gewachsene Einsicht auf den Punkt, dass man Literargeschichte und Textüberlieferung zwar heuristisch trennen kann, dass aber im historischen Prozess enge Verbindungen zwischen beiden bestehen.

47 Zu den Diskussionen um die Literargeschichte der Samuelbücher siehe W. Dietrich, *Tendenzen; ders., Ethan*. Dass auch nach einer im großen und ganzen abgeschlossenen Endredaktion von Ergänzungen auszugehen ist, zeigen die Beiträge des Sammelbands von U. Becker / H. Bezzel, *Rereading*.

48 Für D. Janzen, *Gift*, ist der Traumabegriff ein Schlüssel zum Verständnis des DtrG gerade in seinen Widersprüchlichkeiten.

sie galt auch als – durchaus ambivalente – Identifikationsfigur im Kontext politischer Theoriebildung in Zeiten von Reformation und früher Neuzeit.⁴⁹

Der Spur einer jeder Herrschaftsform inhärenten Ambivalenz kann m. E. auch gegenwärtige Politische Theologie folgen. Königliche Herrschaft wird in den Samuelbüchern weder als Idealbild entworfen noch abgelehnt, sondern in ihrer kontextuellen Notwendigkeit wie Gefährlichkeit dargestellt. Die Samuelbücher zeigen allerdings, dass der eigentliche Bezugspunkt von Herrschaft Gott ist. Mit den aus dem altorientalischen Kontexten bekannten religiösen Legitimationsmodellen königlicher Herrschaft gibt es eine Menge Überschneidungen, aber eben auch Differenzen, entlang derer sich ein kritisch-affirmatives Bild des Königtums entfalten lässt. So ist es dieser Erzählung möglich, einen Gesellschaftsentwurf zu zeigen, der in keinem Utopia angesiedelt, sondern sehr real in dieser Welt verankert ist. Gleichzeitig ist diesem Modell eine dauerhafte Aufforderung zur Selbstkritik inhärent, die in der Orientierung an Gott als eigentlichem König Israels liegt. M. E. ist diese Weise der Beschreibung einer politischen Herrschaftsform durchaus auch für andere Systeme fruchtbar zu machen. Nicht nur das altorientalische Königtum ist voller Ambivalenzen. Jede Form institutionalisierter Macht ist auch kritisch zu sehen und muss sich an Maßstäben messen lassen, die nicht aus ihr selbst entstammen. Diese Erkenntnis kann bis in die Gegenwart hinein enorm befreiend sein. Die letzte Verantwortung von Christinnen und Christen gilt nicht dem jeweils in einer Gesellschaft etablierten Herrschaftssystem und seinen Protagonisten, sondern allein Gott. Damit bieten die Samuelbücher keine entfaltete politische Theorie, die unterschiedliche Systeme miteinander in Abwägung bringen würde. Wohl aber sind sie ein erzählerischer Anstoß zu einer Weltwahrnehmung, die Macht und Herrschaft nicht auspart, sondern auf dem Hintergrund einer Orientierung an je noch Größeren kritisch zu beleuchten versteht.

LITERATUR

Die Bibel. Einheitsübersetzung, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

Assmann, Jan: Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. Erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 14. Oktober 1991, München 1992.

Bachtin, Michail M.: Das Wort im Roman, in: Ders.: Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt a. M. 1979, 154–300.

Becker, Uwe / Bezzel, Hannes (Hg.): Rereading the relecture. The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel (FAT 2/66), Tübingen 2014.

Becking, Bob: David Between Ideology and Evidence, in: Ders. / Grabbe, Lester L. (Hg.): Between Evidence and Ideology. Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap, Lincoln, July 2009 (Oudtestamentische Studiën 59), Leiden 2011, 1–30.

49 Siehe besonders S. Kipfer, David; N. L. DeLapp, Reformed David(s), aber auch schon einzelne Beiträge in W. Dietrich / H. Herkommer, König David.

- Blum, Erhard: Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, in: Adam, Klaus-Peter (Hg.): *Historiographie in der Antike* (BZAW 373), Berlin und New York 2008, 107–130.
- Bodner, Keith: *David Observed: A King in the Eyes of His Court*, Sheffield 2008.
- Braulik, Georg: Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: Ders.: *Studien zur Theologie des Deuteronomium* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 219–230.
- Braulik, Georg: Das Buch Deuteronomium, in: Zenger, Erich / Frevel, Christian (Hg.): *Einführung in das Alte Testament* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 92016, 152–182.
- DeLapp, Nevada Levi: *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny. Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries* (The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies), London 2014.
- Dietrich, Walter: Samuel. Kapitel 1–12 (BKAT), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Dietrich, Walter: Tendenzen neuester Forschung an den Samuelbüchern, in: Dietrich, Walter (Hg.): *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II* (BWANT 201), Stuttgart 2012, 51–59.
- Dietrich, Walter: Stefan Heyms Ethan ben Hoshaja und der Hauptverfasser der Samuelbücher, in: Ders. (Hg.): *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History. Congress Volume Leuven 2014* (BETL 284), Leuven 2016, 3–38.
- Dietrich, Walter / Herkommer, Hubert (Hg.): *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Stuttgart 2003.
- Eslinger, Lyle: *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164), Sheffield 1994.
- Fischer, Irmtraud: Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung, in: Strohmaier, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2013, S. 381–397.
- Frevel, Christian: *Geschichte Israels* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016.
- Gilmour, Rachelle: *Representing the past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel* (VT.S 143), Leiden/Boston 2011.
- Green, Barbara: *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship. An Introduction* (SBL Series 38), Atlanta 2000.
- Hugo, Philippe / Schenker, Adrian (Hg.): *Archaeology of the books of Samuel. The entangling of the textual and literary history* (VT.S 132), Leiden u. a. 2010.
- Ishida, Tomoo: *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin 1977.
- Janzen, David: *The Violent Gift. Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative* (Library of Hebrew bible Old Testament studies, 561), London 2012.
- Kajewski, Marie-Christine, *Im Anfang war das Heilige. Zum Wesen Politischer Theologie*, in: Dies. / Manemann, Jürgen (Hg.): *Politische Theologie und politische Philosophie*, Baden-Baden 2016, 103–110.
- Kipfer, Sara: *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1 Sam 16–1 Kön 2* (Studies of the Bible and its Reception 3), Berlin/Boston 2015.
- Koschorke, Albrecht: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt am Main 32013.
- Kutsch, Ernst: Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathansweissagung in 2 Sam 7, in: *ZThK* 58 (1961), 137–153.
- Lee, Keung-Jae: *Symbole für Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David* (BWANT 210), Stuttgart 2017.

- Levinson, Bernard M.: The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah, in: *VT* 51 (2001) 511–534.
- Lux, Rüdiger: Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament, in: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume; fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin 2002, 99–122.
- Manemann, Jürgen / Wacker, Bernd: »Politische Theologie«. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, in: Kajewski, Marie-Christine / Manemann, Jürgen (Hg.): *Politische Theologie und politische Philosophie*, Baden-Baden 2016, 9–54.
- Markl, Dominik: *Gottes Volk im Deuteronomium (BZAR 18)*, Wiesbaden 2012.
- Müller, Reinhard: *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (FAT 2/3)*, Tübingen 2004.
- Müller, Reinhard: Israel's King as Primus Inter Pares: The »Demo-cratic« Re-conceptualization of Monarchy in Deut 17:14–20, in: Ben Zvi, Ehud / Edelman, Diana V. (Hg.): *Leadership in Biblical Memory and Judean Discourse in the 5th–2nd Centuries BCE*, Sheffield 2016, 57–76.
- Müllner, Ilse: Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figurationen in den Davidserzählungen, in: Fischer, Irmtraud (Hg.): *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254)*, Freiburg i. Br. 2013, 286–317.
- Müllner, Ilse: Die Samuelbücher – Gott in Menschen, Tieren und Dingen erzählen, in: Eisen, Ute E. / Dies. (Hg.): *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82)*, Freiburg i. Br. 2016, 88–123.
- Nihan, Christophe: 1 Samuel 8 and 12 and the Deuteronomistic Edition of Samuel, in: Edenburg, Cynthia / Pakkala, Juha (Hg.): *Is Samuel among the Deuteronomists. Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic history (SBLAIL 16)*, Atlanta 2013, 225–273.
- Oswald, Wolfgang: Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 12 und 1 Könige 1 (ATHNT 94), Zürich 2008.
- Pioske, Daniel D. / Miura, Yuzuru / Flint, Peter W. / Langer, Gerhard / Diamond, James A. / Davids, Joseph et al.: Art.: David, in: Allison, Dale C. u. a. (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and its Reception Bd. 6 (Aaron – Aniconism)*, Berlin/ New York 2009, 190–242.
- Polak, Frank: Negotiations, Social Drama and Voices of Memory in Some Samuel Tales, in: Brenner, Athalya / Ders. (Hg.): *Performing Memory in Biblical Narrative and Beyond*, Sheffield 2009, 46–71.
- Polzin, Robert: *David and the Deuteronomist. 2 Samuel*, Bloomington 1993.
- Polzin, Robert: *Samuel and the Deuteronomist. 1 Samuel*, Bloomington 1993.
- Quesada, Jan Jaynes: King David and Tidings of Death. »Character Response« Criticism, in: Linafelt, Tod / Camp, Claudia v. / Beal, Timothy Kandler (Hg.): *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon (OTS 500)*, New York 2010, 3–18.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.
- Rost, Leonhard: Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, in: Ders.: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119–253.
- Steiner, Till Magnus: Salomo als Nachfolger Davids. Die Dynastieverheissung in 2 Sam 7,11b–16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11 (BBB 181), Göttingen 2016.
- Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010. – URL: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>
- Zenger, Erich: *Unser Erstes Testament*, in: *BiLi* 63 (1990) 130–141.
- Zwickel, Wolfgang: *Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83)*, Mainz 1999.