

Michael Pietsch\*

## Zwischen Restauration und Resignation. Die Amnestie Jojachins (II Reg 25,27–30) als deuteronomistischer Programmtext?

DOI 10.1515/zaw-2017-0023

---

Ina Willi-Plein und Thomas Willi zum 75. Geburtstag

Die historiographische Pragmatik der Schlussverse der Königebücher ist in der alttestamentlichen Wissenschaft seit langem eine strittige Frage. Sie ist seit den einflussreichen *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* Martin Noths, die erstmals 1943 erschienen sind, unlöslich mit der Frage nach den geschichtshermeneutischen Implikationen des *Deuteronomistischen Geschichtswerks* verbunden, dessen Abschluss sie bilden. Noth selbst hatte die Intention des Geschichtswerks im Erweis der Gerechtigkeit Gottes angesichts der politischen Katastrophe des Untergangs Judas und der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier im Jahr 587/6 v. Chr. identifiziert. Gottes Zorn traf Israel resp. Juda um dessen eigener Schuld willen, mit der es Gottes vernichtendes Handeln hervorgerufen hatte.

Hatte Dt in der Situation seiner eigenen Gegenwart schlicht die von Gott in der Mosezeit gegebene und gewollte Ordnung der Dinge gesehen, ohne seinen Blick auf ein jenseits dieser Gegenwart liegendes Ziel der Geschichte zu richten, so war für Dtr die auch schon von Dt als Strafe für den Ungehorsam in das Auge gefaßte Möglichkeit eines Untergangs des Volkes nunmehr als geschichtlich vollzogene Wirklichkeit gegeben, und damit hatte für ihn die von Dt vorausgesetzte Ordnung der Dinge ein abschließendes Ende gefunden, das als göttliches Gericht verstehen zu lehren das eigentliche Anliegen seiner ganzen Geschichtsdarstellung war.<sup>1</sup>

Eine Aussicht auf eine künftige, neue Ordnung der Dinge stehe dem exilischen Verfasser nicht vor Augen. Sein Blick ist einzig auf die Vergangenheit und die von ihr bestimmte Gegenwart gerichtet.

---

<sup>1</sup> Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1957), 108 f.

---

\*Kontakt: Michael Pietsch, Augustana Hochschule, Neuendettelsau, Deutschland, michael.pietsch@augustana.de

Er [sc. Dtr] hat in dem göttlichen Gericht, das sich in dem von ihm dargestellten äußeren Zusammenbruch des Volkes Israel vollzog, offenbar etwas Endgültiges und Abschließendes gesehen und eine Zukunftshoffnung nicht einmal in der bescheidensten und einfachsten Form einer Erwartung der künftigen Sammlung der zerstreuten Deportierten zum Ausdruck gebracht.<sup>2</sup>

Es versteht sich von hier aus nahezu von selbst, dass Noth den Schlussversen der Königebücher keinerlei restaurative Erwartungen zuschreibt, sondern in ihnen lediglich den geschichtlichen Standort des Erzählers angegeben findet. Ihrer Stellung im Gesamtwerk komme kein besonderes Gewicht zu.

Es kann unter diesen Umständen keine Rede davon sein, daß die Mitteilung über die Verbesserung der persönlichen Lage des deportierten Königs Jojachin in 2.Kön 25,27–30 von Dtr in dem Sinne gemeint war, daß damit das Morgenrot einer neuen Zukunft erschienen sei. Denn abgesehen davon, daß das mitgeteilte Ereignis sachlich in keiner Weise geeignet war, einer solchen weitreichenden Deutung auch nur Vorschub zu leisten, fehlten Dtr nach dem Gesagten alle Voraussetzungen zu dieser Auffassung; er hat vielmehr mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit und Ehrfurcht vor dem tatsächlichen Geschehen dieses letzte ihm noch bekannte Faktum zum Thema der judäischen Königsgeschichte einfach als solches mitgeteilt.<sup>3</sup>

Bekanntlich war es kein Geringerer als Gerhard von Rad, der den Ansichten Noths hinsichtlich der Pragmatik des Deuteronomistischen Geschichtswerks entgegengetreten ist. Zwar stimmt von Rad mit Noth insofern überein, dass er das Werk als »eine große, aus dem Kultischen ins Literarische transponierte ›Gerichtsdoxologie‹«<sup>4</sup> versteht, er stellt jedoch dem Fluchwort des Deuteronomiums ein zweites, heilwirksames Gotteswort an die Seite: die davidische Dynastiezusage, die »wie ein Schutzengel durch die Zeiten gegangen [ist]« und die Existenz Judas selbst dort bewahrt hat, wo sie »vor Jahwe schon verwirkt war«.<sup>5</sup> An dieses göttliche Heilswort knüpfte der Verfasser an, wenn er die Notiz von der Begnadigung Jojachins an das Ende seines Werkes stellt. Sie halte »die Tür der

<sup>2</sup> *Ebd.*, 108. Solche Passagen, die eine künftige Sammlung des Gottesvolkes in Aussicht stellen, wies Noth entweder einem vordeuteronomistischen Stadium zu (Dtn 30,1–10, vgl. *ebd.*, 16) oder hielt sie für sekundäre Erweiterungen (Dtn 4,29 ff., vgl. *ebd.*, 38, Anm. 1).

<sup>3</sup> *Ebd.*, 108. Aus der Datumsangabe in V. 27a hatte Noth bekanntlich auf die Abfassungszeit des Deuteronomistischen Geschichtswerks »um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr.« geschlossen (*ebd.*, 12). Diese Argumentation erklärt sich von Noths Bestimmung der Eigenart der deuteronomistischen Historiographie her, gibt aber – wie Noth selbst konstatiert – nicht mehr als einen *terminus a quo* für die Entstehungszeit des Werkes.

<sup>4</sup> Gerhard von Rad, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Bd. 1, *Theologie des Alten Testaments* (München: Christian Kaiser, <sup>8</sup>1982), 355.

<sup>5</sup> *Ebd.*, 353.

Geschichte«<sup>6</sup> offen für ein neues Handeln Gottes an Israel, dessen Existenz nicht endgültig unter den Trümmern Jerusalems begraben liege, obgleich die Aufrichtung dieses Wortes noch ausstehe.

Aber Dtr sah noch ein anderes Wort in der Geschichte wirksam, nämlich die Heilszusage der Nathanweissagung, die ebenfalls wirkungskräftig durch die Geschichte gegangen ist. Aber hat auch sie schöpferisch in einer Erfüllung ihr Ziel erreicht? Das Geschichtswerk läßt diese Frage offen, es weist aber, indem es mit der Notiz von der Begnadigung Jojachins schließt [...], auf eine Möglichkeit hin, an die Jahwe wieder anknüpfen kann.<sup>7</sup>

Hans Walter Wolff hat gegenüber von Rad mit Recht den Einwand erhoben, »daß die Mitteilungen aus dem Jahre 561 in 2. Kön 25,27–30 keinerlei Bezug auf die Natansweissagung erkennen lassen«<sup>8</sup>. In der Tat vermögen die wenigen terminologischen Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten die Annahme einer planvollen kompositorischen Verknüpfung nicht hinreichend zu begründen. Darüber hinaus hat Wolff darauf hingewiesen, dass die Gültigkeit der Dynastiezusage in den Königebüchern an die Toraobservanz der Davididen gebunden ist (vgl. I Reg 2,3 f.; 9,5 f.), so dass mit der Missachtung der mosaischen Tora, die zum Untergang Judas geführt hat, auch die Nathanverheißung außer Kraft gesetzt ist. »Demnach wird man eine Anleitung zur Hoffnung schwerlich als den Verkündigungswillen des DtrG nachweisen können, am wenigsten auf Grund des spröden Schlußstückes von Jojachins Erhebung.«<sup>9</sup> Damit weist Wolff zwar in einer Hinsicht die Einwände von Rads gegen Noths Ansicht von der Pragmatik des Deuteronomistischen Geschichtswerks zurück, im Blick auf dessen resignative Geschichtshermeneutik pflichtet er jedoch dem Einspruch von Rads bei. Gerade die Schlussnotiz der Königebücher verweigere »zu meinen, DtrG wolle die Katastrophe Jerusalems von 587 lediglich als ein gerechtes und endgültiges Gottesgericht

<sup>6</sup> *Ebd.*, 355, Anm. 22.

<sup>7</sup> *Ebd.*, 355. Von Rad hat die doppelte Wirksamkeit des Wortes *Jhwhs* in der Geschichte dogmatisch in die Diastase von *Gesetz und Evangelium* gefasst: »Dieses Wort wirkt auf doppelte Weise: als Gesetz wirkt es zerstörend, als Evangelium wirkt es rettend.« (*ebd.*) Es sind nicht zuletzt solche theologischen Deutungsmuster, die ihn dazu bewogen haben, im Abschluss der Königebücher eine verhaltene Andeutung auf die Nathanweissagung zu postulieren, obwohl er klar gesehen hat, »daß Dtr. in der späteren Königszeit von der rettenden Funktion der Nathan-Verheißung nicht mehr spricht« (vgl. Gerhard von Rad, »Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern,« in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Ders., TB 8 [München: Christian Kaiser, 1971]: 189–204, 202).

<sup>8</sup> Hans Walter Wolff, »Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks,« in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Ders., TB 22 (München: Christian Kaiser, 1973): 308–324, 311.

<sup>9</sup> *Ebd.*

und somit als den verschuldeten Abschluß der Geschichte Israels aufzeigen.«<sup>10</sup> Auf die Frage nach der Absicht, dem *Kerygma*, des Werkes antwortet Wolff mit dem Hinweis auf die Aufforderung zur Umkehr, die sich wiederholt in den programmatischen Reflexionstexten an Wendepunkten in der historiographischen Komposition des Deuteronomistischen Geschichtswerks findet (vgl. Jdc 2,6 ff.; I Sam 12; I Reg 8,46 ff.; II Reg 17,7 ff.). Besonders im sogenannten Tempelweihgebet Salomos wird die Situation des eingetretenen Gerichts reflektiert und erörtert, was Israel in dieser Lage zu tun habe.

Wenn sie sich an dir versündigen [...], und du wirst zornig auf sie und gibst sie einem Feind preis, und ihre Bezwingen führen sie in die Gefangenschaft ins Feindesland [...], und sie nehmen es sich zu Herzen in dem Land [...] und kehren um [שוב] und flehen zu dir im Land ihrer Bezwingen und sprechen: »Wir haben gesündigt und haben uns vergangen, wir sind schuldig geworden [...], dann erhöere du im Himmel, der Stätte, wo du wohnst, ihr Gebet und ihr Flehen, und verschaffe ihnen Recht, und vergib deinem Volk, das an dir gesündigt hat [...], und schenke ihnen Erbarmen von denen, die sie gefangen halten, dass diese sich ihrer erbarmen.«<sup>11</sup>

Die Umkehr, der Schrei zu *Jhwh*, und die Anerkennung der eigenen Schuld eröffnen Israel, dem Eigentumsvolk *Jhwhs*, eine Zukunft jenseits des Gerichts. Diese besteht zunächst lediglich darin, dass Israel Erbarmen bei den fremden politischen Machthabern findet – von einer Rückkehr der Gola (vgl. Dtn 30,1–10) oder einer Restauration des davididischen Königtums ist hier nicht die Rede. Zweifellos aber richtet sich der Blick des Abschnitts nach vorn, auf die künftige Existenz des Gottesvolks inmitten der Völkerwelt. Damit ist eine Perspektive eingenommen, die in vergleichbarer Gestalt in den Schlussversen der Königebücher wiederkehrt.

Die jüngere Debatte über die Intention des Deuteronomistischen Geschichtswerks und die narrative Pragmatik der Schlussnotiz der Königebücher führt über weite Strecken die oben skizzierte Diskussion mit geringen Modifikationen fort. Eine wichtige Differenz betrifft vor allem die literarhistorische Einordnung des Abschnitts: Gehören die Schlussverse der Königebücher zu einer spät- oder gar erst nachdeuteronomistischen Bearbeitung, oder liegt mit ihnen der ursprüngliche Abschluss des Deuteronomistischen Geschichtswerks vor?<sup>12</sup> Hat es ein

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> I Reg 8,46–50.

<sup>12</sup> Eine Übersicht über die verschiedenen Optionen und ihre Vertreter gibt Bob Becking, »Jehoiachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2Kings 25:27–30,« in *From David to Gedaliah: The Book of Kings as Story and History*, Ders., OBO 228 (Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007): 174–189, 184 f.

Deuteronomistisches Geschichtswerk im Sinne Noths überhaupt gegeben?<sup>13</sup> Die nachfolgenden Überlegungen beschränken sich auf den literarischen Horizont der Königebücher und versuchen, den geschichtshermeneutischen Ort ihrer Schlussnotiz im Anschluss an die Beobachtungen Wolffs näher zu bestimmen. Dazu bedarf es zunächst einer exegetischen Annäherung an den Text, bevor in einem zweiten Schritt nach dessen pragmatischer Einbettung in die Erzählkomposition der Königebücher gefragt werden soll.

## 1 Exegetische Erkundungen

Nach dem Bericht über die Einnahme und Zerstörung Jerusalems samt der Deportation ihrer Einwohnerschaft (vgl. II Reg 25,1–21)<sup>14</sup> und der Gedalja-Episode (vgl. II Reg 25,22–26), die den Blick auf die in Juda verbliebene Bevölkerung lenkt, schließen die Königebücher mit der Notiz über das Geschick des bereits ein gutes Jahrzehnt zuvor von Nebukadnezar II. in babylonische Gefangenschaft geführten, judäischen Königs Jojachin (vgl. II Reg 24,10–12).

Im 37. Jahr der Wegführung Jojachins, des Königs von Juda, im 10. Monat, am 27. des Monats, erhob Amel-Marduk, der König von Babel, im Jahr seines Regierungsantritts, das Haupt Jojachins, des Königs von Juda, aus dem Gefängnis. Und er redete Gutes mit ihm und setzte seinen Stuhl neben den Stuhl der Könige, die bei ihm in Babel waren. Er aber änderte die Kleidung seiner Gefangenschaft und aß täglich vor ihm, alle Tage seines Lebens. Aber sein Unterhalt, ein täglicher Unterhalt, wurde ihm vom König angewiesen, eine Tagesration am Tag, alle Tage seines Lebens.<sup>15</sup>

Der kurze Abschnitt enthält einige syntaktische und semantische Auffälligkeiten, deren Interpretation sein Verständnis maßgeblich mit bestimmt und die daher einer näheren Erörterung bedürfen, bevor über die Erzählpragmatik des Passus gehandelt werden kann. Die Verse werden durch die temporale Umstandsangabe

<sup>13</sup> Vgl. Christian Frevel, »Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch,« in *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung*, Hg. Udo Rüterswörden, BThSt 58 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2004): 60–95.

<sup>14</sup> Nach II Reg 25,11 ließ Nebusaradan die gesamte Einwohnerschaft Jerusalems deportieren, lediglich Angehörige der einfachen Landbevölkerung wurden zurückgelassen (vgl. V. 12). Von einer Entvölkerung des Landes ist hier also (noch) nicht die Rede (vgl. V. 22–26).

<sup>15</sup> II Reg 25,27–30. Eine eingehende Diskussion der textlichen Probleme des Abschnitts bietet Meik Gerhards, »Die Begnadigung Jojachins. Überlegungen zu 2.Kön 25,27–30 (mit einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon),« *BN* 94 (1998): 52–67, 52–54.

in V. 27a vom Vorkontext markant abgehoben.<sup>16</sup> Ist die kurze Erzählung in V. 22–26 durch die eher vage Zeitbestimmung »im 7. Monat« (V. 25a) enger an den Bericht über die Zerstörung Jerusalems durch Nebusaradan, einen hohen Beamten im Heer Nebukadnezar II., herangerückt worden, die »im 5. Monat« erfolgte (vgl. V. 8a),<sup>17</sup> so ereignete sich das hier Berichtete etwa ein Vierteljahrhundert später. Die strittige Frage, ob das 37. Jahr der Wegführung Jojachins, der laut II Reg 24,12 im 8. Jahr Nebukadnezar II. nach Babylon gebracht worden war, mit dem Jahr 562/1 v. Chr., dem letzten Jahr Nebukadnezar II., oder mit dem ersten Jahr seines Sohnes und Thronfolgers Amel-Marduk (561/0 v. Chr.) zu gleichen ist,<sup>18</sup> hängt mit der Deutung der Wendung בִּשְׁנַת מַלְכוֹ (»im Jahr seines Regierungsantritts«, V. 27b) zusammen. Rechnet man in V. 27 wie in II Reg 24,12 und 25,8 bei den Angaben zu den Regierungsjahren Nebukadnezar II. mit einer Vordatierung, d. h. einer Zählung des Akzessionsjahres als erstes Regierungsjahr des neuen Herrschers,<sup>19</sup> so bezeichnet der Ausdruck das erste Regierungsjahr Amel-Marduks und ist mit dessen Akzessionsjahr 562/1 v. Chr. zu identifizieren. Dieser Sprachgebrauch

**16** Der literarische Neueinsatz wird darüber hinaus durch den Wechsel des Ortes (Mizpa, V. 23.25) und der handelnden Personen signalisiert. Der Abschnitt kann in zwei Sequenzen unterteilt werden, die durch einen Wechsel in der Syntax und im handelnden Subjekt voneinander abgegrenzt werden: im ersten Teil werden die Handlungen des babylonischen Königs Amel-Marduk geschildert (Textvordergrund), im zweiten Teil deren Auswirkungen auf Jojachin, den König von Juda (Texthintergrund), vgl. Donald F. Murray, »Of all the Years of Hopes – or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27–30)«, *JBL* 120 (2001): 245–265, 250–252.

**17** Jer 52,30 erwähnt eine dritte Deportation von Judäern nach Babylon, die dort – nach babylonischer Zählung – in das 23. Jahr Nebukadnezar II. datiert wird, d. h. in das Jahr 582/1 v. Chr., und häufig mit den Ereignissen um die Ermordung Gedaljas in Verbindung gebracht wird, obwohl beides im Jeremiabuch nicht ausdrücklich korreliert wird. Die Datierung der Gedalja-Episode in Jer 41,1 folgt der zeitlichen Einordnung in II Reg 25,25 (vgl. Jer 39,2 mit II Reg 25,2f.8), in Jer 52 werden die Ereignisse dagegen übergangen.

**18** Vgl. die Diskussion der chronologischen Probleme durch Alfred Jepsen, »Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda. Eine Überprüfung,« in *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, Ders. und Robert Hanhart, BZAW 88 (Berlin: Walter de Gruyter, 1964): 1–48, 22f., und Erich Zenger, »Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins,« *BZ.NF* 12 (1968): 16–30, 18–21.

**19** II Reg 24,12 datiert die Übergabe Jerusalems durch Jojachin und seine Gefangenschaft in das 8. Jahr Nebukadnezar II. Dies entspricht nach babylonischer Zählung seinem 7. Regierungsjahr (vgl. Richard A. Parker und Waldo H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 BC–AD 75*, Brown University Studies 19 [Providence: Brown University Press, 1956], 27 f.). Die Eroberung und Zerstörung der Stadt im 11. Jahr Zedekijas setzt II Reg 25,8 entsprechend im 19. Jahr des babylonischen Königs an, das nach babylonischer Zähltradition folglich mit dem 18. Jahr Nebukadnezar II. gleichzusetzen wäre. Babylonische Nachrichten über die zweite Einnahme Jerusalems fehlen bekanntlich bislang. Vorausgesetzt ist bei dieser Rekonstruktion, dass der Jahresbeginn in Juda spätestens seit der Regierung Jojakims nach babylonischem Vorbild im Frühjahr lag.

ist sowohl mit der üblichen Verwendung der Wurzel מלך im Königsrahmen als auch mit dem spezifischen Datierungssystem in den beiden Schlusskapiteln der Königebücher kohärent und verdient daher den Vorzug. Damit erweist sich aber zugleich die angesprochene Alternative vom literarischen Befund her als Scheinproblem, denn eine Differenz zwischen Akzessionsjahr und dem ersten Regierungsjahr eines Königs tritt nur bei babylonischer Jahreszählung auf, die für II Reg 24 f. jedoch nicht vorausgesetzt werden kann. Berücksichtigt man die literarischen Konventionen der Textgestaltung, können somit die chronologischen Angaben des Textes mit den babylonischen Daten zu einem kohärenten Gesamtbild verbunden werden.<sup>20</sup> Das 37. Jahr der Wegführung Jojachins und das erste Jahr der Herrschaft Amel-Marduks nach der Zählung in II Reg 24 f. entspricht historisch dem 43. Jahr Nebukadnezar II., das zugleich das Akzessionsjahr Amel-Marduks war: 562/1 v. Chr.

Die chronologische Debatte spielt für das Verständnis der Schlussverse der Königebücher jedoch nur eine nachgeordnete Rolle. Wichtiger ist die Deutung der dreiteiligen Handlungssequenz in V. 27b–28, die einen Statuswechsel Jojachins zum Ausdruck bringt. Das erste Glied der Reihe besagt, dass Amel-Marduk »das Haupt Jojachins erhoben hat« (את־ראש יהויכין נשא) [...], V. 27b). Die genaue Bedeutung der idiomatischen Wendung נשא + ראש ist umstritten. Unter den knapp zwanzig Belegen der Verbindung<sup>21</sup> ist zwischen solchen Vorkommen, bei denen das handelnde Subjekt den eigenen Kopf erhebt,<sup>22</sup> und jenen, an denen das Haupt

**20** Vgl. Becking, »Amnesty«: 182f. Das chronologische System des Ezechielbuches bietet für das Verständnis der Datumsangaben in II Reg 24 f. keine Hilfe, sie stehen der hier vorgeschlagenen Interpretation aber nicht entgegen, vgl. Ernst Kutsch, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*, OBO 62 (Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985).

**21** Vgl. *DCH* V, 760f. – In I Chr 10,9 liegt kein idiomatischer Sprachgebrauch vor. Das gleiche gilt für Ps 24,79 (zum mythischen Hintergrund der Aussage vgl. Hermann Gunkel, *Die Psalmen*, HK II/2 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926], 102f.). Die Belege für die Konstruktion נשא + פנים (vgl. *DCH* V, 760) sind von dieser Gruppe zu unterscheiden (vgl. zu ihnen jetzt Edgar Kellenberger, »Begegnung mit Augenkontakt. Eine semantische Untersuchung zu מִצָּא הֵן בְּעֵינַי und zu נִשָּׂא פָּנִים,« in *Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, Hg. Hanna Jenni und Markus Saur, AOAT 439 [Münster: Ugarit-Verlag, 2016]: 233–243). Ps 110,7 ist ebenfalls aus der Liste bei Zenger, »Interpretation«: 22, Anm. 46, zu streichen, da dort ראש mit einer Verbalform der Wurzel רָוַם verbunden ist.

**22** Vgl. Jdc 8,28; Sach 2,4; Ps 83,3; Hi 10,15. An letztgenannter Stelle symbolisiert das Erheben des Kopfes die Schuldlosigkeit Hiobs vor dem göttlichen Richterspruch, die ihm jedoch verwehrt wird. An den drei übrigen Stellen wird die Wendung im kriegerischen Kontext gebraucht: negativ als Ausdruck der Niedrigkeit nach einer militärischen Niederlage (Jdc 8,28; Sach 2,4), positiv als Symbol des siegreichen Auftretens der Feinde Gottes/Israels (Ps 83,3). Aufschlussreich ist die soziopolitische Symbolik der Geste, die diese Belege mit jenen der anderen Gruppe verbindet.



eines anderen erhoben wird, zu unterscheiden. Die hier interessierende Stelle gehört zur zweiten Gruppe, für die Erich Zenger aufgrund akkadischer Parallelen die Grundbedeutung »vorladen, zitieren« vorgeschlagen hat. Dann wäre V. 27b dahin zu verstehen, dass der babylonische Großkönig den jüdischen König Jojachin, der sich in Gefangenschaft befand, zu einer Audienz einbestellt hätte. Der gleiche Sprachgebrauch liege dem mehrfachen Vorkommen der Wendung in Gen 40,9–23 zugrunde (vgl. V. 13.19f.). Dort deutet Josef die Träume zweier hoher ägyptischer Beamter, die mit ihm im Gefängnis sitzen, und kündigt beiden an, dass der Pharao »ihr Haupt erheben werde« – im einen Fall hat dies die Wiedereinsetzung in das zuvor ausgeübte Amt zur Folge, im anderen die Hinrichtung. Daher könne die Wendung in Gen 40 nicht wie üblich mit »begnadigen« wiedergegeben werden.<sup>23</sup>

Eine Durchsicht der akkadischen Belege ergibt jedoch ein differenzierteres Bild. In den Briefen assyrischer und babylonischer Gelehrter, die Zenger anführt, klagen diese, dass der König ihre Dienste nicht (mehr) wertschätzt und ihnen keine Geschenke (mehr) zukommen lässt. So beschwert sich der assyrische Beamte Bel-ušeziḫ bei seinem König Asarhaddon, dass dieser ihn bei der Versorgung seiner Omenexperten übergangen habe, obwohl er dessen Herrschaft durch günstige und verlässliche Orakel vorausgesagt hatte und ihm treu dient. Dafür ist er in der Vergangenheit durch Geschenke des Königs geehrt worden, die er jetzt nicht erhalten hat.

Why [did the king my lord take] care of prophets and prophetesses [...] [while I, who] [...] [we]nt to pay homage to the crown prince my lord [...], and who told the omen of the kingship of my lord the crown prince Esarhaddon to the exorcist Dadā and the queen mother, saying: »Esarhaddon will rebuild Babylon and restore Esaggil and [honour] me«, why did the king up until now not take care of me [*re-eš-a la iš-ši*]?<sup>24</sup>

Die Wendung *našū rēša* bezeichnet hier die königliche Fürsorge für seine Omenexperten, die sich in der Übergabe von Geschenken manifestiert, die im Rahmen einer königlichen Audienz überreicht werden konnten. Insofern letztere ein Ausdruck der königlichen Gunst ist, impliziert die Wendung das Erscheinen vor dem

<sup>23</sup> Vgl. Zenger, »Interpretation«: 22f. Er führt zur Bestätigung seiner These noch eine Reihe von Stellen an, an denen der Ausdruck den Auftrag zur Musterung (מקדש) des Volkes bezeichnet (vgl. Ex 30,12; Num 1,2.49; 4,2.22; 26,2; 31,26.49). Die idiomatische Wendung *našū rēša* bedeutet im Akkadischen aber auch »jemanden/etwas prüfen, inspizieren« (vgl. *AHw*, 763; *CDA*, 246), die an den genannten Stellen angesetzt werden kann.

<sup>24</sup> *ABL* 1216,8–16. Die Übersetzung folgt der Edition von Simo Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10 (Helsinki: Helsinki University Press, 1993), 86, der die Konstruktion *našū rēša* jedoch mit »to summon« wiedergibt (zur Bedeutung »to take care of someone/something« für *našū rēša* vgl. *CDA*, 246; *AHw*, 762f.).



König, dies ist jedoch nicht ihr primärer Sinngehalt.<sup>25</sup> Dieser besteht im Akt der Zuwendung, sei es, um einer Person Gunst zu erweisen, sei es, um einen Vorfall oder eine Situation zu überprüfen. Wie eng beide Aspekte beieinanderliegen, zeigt das Gesuch des babylonischen Gelehrten Marduk-šapik-zeri, der seit zwei Jahren vor dem König in Ungnade gefallen war, der König möge prüfen, ob seine breiten Kenntnisse der Vorzeichenkunde nicht nützlich für ihn wären, damit er künftig wieder als Berater des Königs hinzugezogen und von ihm alimentiert würde.

[...] let me die of the sword of the king, my lord, but let me not die in imprisonment and hunger! Let the king, my lord, examine me [*re-šá-a liš-ši*], and if I am to die, let me die; if I am to live, let me keep watching the stars of the sky, and if there is a portent that I see, let me report it to the lord of kings, my [lord].<sup>26</sup>

In Gen 40 spielt der Erzähler kunstvoll mit der Polysemie der Wendung נשא ראש, wenn er sie einerseits im idiomatischen Sinne für die prüfende Zuwendung des Pharaos gegenüber seinen Beamten gebraucht (vgl. V. 20), die für den Mundschenk mit der Wiedereinsetzung in sein Amt endet (vgl. V. 13.21), für den Bäcker dagegen mit dem Tode. Letzteres hatte ihm Josef mit den Worten angekündigt: »In drei Tagen wird der Pharaos deinen Kopf erheben, weg von dir (מעליך).« Die präpositionale Fügung macht an dieser Stelle den Übergang zum nicht idiomatischen Gebrauch der Konstruktion deutlich: der Bäcker wird vom Pharaos geköpft und gepfählt (vgl. V. 19.20).<sup>27</sup> Dieser Befund legt für den Vorgang in II Reg 25,27

<sup>25</sup> Vgl. *ABL* 1285,13–19 (= Parpola, *Letters*, Nr. 294). In einem fragmentarischen Brief eines namentlich nicht bekannten Gelehrten an den babylonischen König, den Zenger, »Interpretation«: 22, anführt, beklagt sich der Schreiber, dass der König sich nicht um ihn gekümmert habe, d. h. ihn nicht geehrt habe, wie er es mit seinen Kollegen getan hat, obwohl er ihm dies mündlich zugesagt hatte (vgl. *ABL* 954 = Parpola, *Letters*, Nr. 171). Die Klage des Beamten ist Ausdruck einer Minderung seiner sozialen Stellung, die sich – wie aus anderen Schreiben ersichtlich ist – im Ausbleiben von Geschenken zur materiellen Versorgung manifestiert und eine Gefährdung der ökonomischen Existenz nach sich ziehen kann. Eine Bedeutung »zur Audienz vorladen« könnte für *našū rēša* hier höchstens indirekt erschlossen werden (zur Wiedergabe mit »to honour« vgl. *CDA*, 246).

<sup>26</sup> *CT* 54,32–35 (= Parpola, *Letters*, Nr. 160); Übersetzung nach Parpola, *Letters*, 121f., der *našū rēša* jedoch konkordant mit »to summon« wiedergibt und so die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen nicht erkennen lässt (zur Bedeutung »to examine, inspect someone/something« vgl. *CDA*, 246 und oben, Anm. 23). Die gleiche Bedeutung hat die Wendung in *ABL* 48,r6–7 (= Parpola, *Letters*, Nr. 99), wo davon die Rede ist, dass der König einige Personen über die Ermordung seiner Beamten befragen soll (vgl. noch *ABL* 656,r21–22 = Parpola, *Letters*, Nr. 199).

<sup>27</sup> Vgl. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, ATD 2/4 (Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 304, der den Ausdruck נשא ראש jedoch rituell deutet (vgl. auch Mur-

die Deutung nahe, dass Amel-Marduk sich Jojachin zuwendet, um seinen Status als königlicher Gefangener zu überprüfen. Dass er dazu vor den König gebracht wird, versteht sich von selbst.

Die zweite Handlung, die von Amel-Marduk berichtet wird, führt die erste weiter: »und er redete Gutes (טבות) mit ihm«. Der Gefangene empfängt die Gunst des babylonischen Königs. Er urteilt ihn nicht ab, wie es die babylonischen Heeresführer mit seinem Nachfolger Zedekija getan hatten (vgl. II Reg 25,6). Die parallele Formulierung an beiden Stellen וידברו אתו משפט (II Reg 25,6b) // וידבר אתו טבות (II Reg 25,28a) dürfte kaum zufällig sein: Zedekija, der gegen Babylon revoltiert hatte, trifft das gerechte Urteil, in dem sich das Gericht *Jhwš* über Jerusalem abbildet (vgl. Jer 1,16; 4,12).<sup>28</sup> Sein Vorgänger Jojachin hingegen, der kapituliert und die babylonische Oberhoheit anerkannt hatte, erfährt schließlich die Wohltat des babylonischen Königs. Im Geschick der beiden judäischen Könige spiegelt sich eine politische Alternative wider, die für die Existenz Israels paradigmatisch ist.<sup>29</sup> Dies wird noch durch die Beobachtung unterstützt, dass die Wurzel טוב bereits in V. 24 Leitwortfunktion besitzt. Dort beschließt Gedalja, der von den Babyloniern als Statthalter über Juda eingesetzt worden war und einer einflussrei-

---

ray, »Years«: 253, Anm. 21). Eine literarkritische Aussonderung der präpositionalen Fügung מעליך, wie sie Zenger, »Interpretation«: 23, Anm. 48, vorschlägt, ist unbegründet und verstellt den Blick auf die kunstvolle Erzählweise des Textes. Wenn Murray (ebd.: 253 f.) im biblischen Gebrauch des Idioms eine Ambivalenz hinsichtlich seiner Pragmatik konstatiert, bleibt die präpositionale Erweiterung der Konstruktion in Gen 40,19 unberücksichtigt.

**28** Vgl. Zenger, »Interpretation«: 25; Murray, »Years«: 255. – Stefan Timm, »Wird Nebukadnezar entlastet? Zu 2Kön 24,18–25,21,« in »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3,9): *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels (Festschrift für Ina Willi-Plein)*, Hg. Friedhelm Hartenstein und Michael Pietsch (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007): 359–389, 375 f., macht jedoch mit Recht auf den Unterschied im Numerus des Nomens משפט in II Reg 25,6 aufmerksam und weist auf akkadisch *dīna dabābu* hin, das einfach »Rechtsklage erheben« bedeuten kann, ohne dass der Urteilspruch darin notwendig eingeschlossen sein muss.

**29** Vgl. Christopher R. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, BZAW 176 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989), 215–221. Juha Pakkala, »Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession,« *JBL* 125 (2006): 443–452, interpretiert den Antagonismus vor dem Hintergrund konkurrierender Ansprüche auf das davididische Königtum. Dagegen spricht jedoch, dass die Schlussverse der Königebücher keine Rückkehr Jojachins erwarten und auch von seinen Nachkommen nicht die Rede ist. Jakob Wöhrle, »Die Rehabilitierung Jojachins. Zur Entstehung und Intention von 2Kön 24,17–25,30,« in *Berührungspunkte: Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (Festschrift für Rainer Albertz), Hg. Ingo Kottsieper u. a., AOAT 350 (Münster: Ugarit Verlag, 2008), 213–238, deutet das Gegenüber von Jojachin und Zedekija vor dem Hintergrund des Auftretens, Serubbabels mit der Intention, Jojachin – und damit seinen Enkel Serubbabel und die Hoffnung auf Wiedererrichtung des davididischen Königtums in Jerusalem – zu rehabilitieren. Diese Tendenz ist den Schlussversen der Königebücher jedoch kaum eigen.

chen Jerusalemer Beamtenfamilie entstammte, seine Beschwörung der versprengten jüdischen Heerführer und Soldaten, im Land zu bleiben und die politische Oberhoheit der Babylonier anzuerkennen, mit der Aussicht, »damit es euch gut geht« (V. 24b). Stattdessen berichten V. 25 f., dass einer der Heerführer, Jišmael, der königlicher Abkunft war, Gedalja und seine jüdischen und babylonischen Beamte tötete, woraufhin das Volk nach Ägypten floh aus Angst vor den Babyloniern.<sup>30</sup>

In dieser Episode kehrt der Antagonismus zwischen Zedekija und Jojachin in modifizierter Gestalt wieder. Ein Vertreter der davidischen Königsfamilie rebelliert gegen die babylonische Oberhoheit, deren Anerkennung für das Volk eine Existenz unter dem Schutz und Wohlwollen der Fremdmacht bedeutet hätte. Die Folge ist der Verlust der Heimat (vgl. II Reg 25,21b!).<sup>31</sup> Die Gedalja-Episode liest sich kompositorisch geradezu als Gegenstück zu der Notiz über Jojachin, der die Oberhoheit Nebukadnezar II. anerkannt hatte und unter Amel-Marduk das Wohlwollen und die Gunst des babylonischen Königs erfährt, die Gedalja dem Rest Judas in Aussicht gestellt hatte.<sup>32</sup> Das »Gute«, das Amel-Marduk mit Jojachin redet, ist keine (gegenseitige) Loyalitätsverpflichtung im Rahmen eines Vasallenvertrags, wie Zenger vermutet hat,<sup>33</sup> aber auch mehr als bloß »freundlich

**30** Das Leitwort יָרַי verweist auf V. 24 zurück und unterstreicht den parallelen Aufbau der Verse 23 f. und 25 f. (vgl. Ankunft der Heerführer bei Gedalja, V. 23 // Ankunft der Attentäter, V. 25). Gedaljas Aufforderung, den Babyloniern zu dienen (עָבַד, V. 24), steht für den Erzähler kaum in Konkurrenz zur Alleinverehrung *Jhwhs*, wie Zenger, »Interpretation«: 29, vermutet hat.

**31** Nach der masoretischen Vokalisation in II Reg 25,21b hat Juda selbst die heimatliche דְּמָה verlassen (vgl. Timm, »Nebukadnezar«: 386–388), das gleiche wird in V. 26 vom »ganzen Volk« behauptet. Ist mit der Rückkehr des Volkes nach Ägypten eine *inclusio* mit dem Anfang der Volksgeschichte im Rahmen eines (dtr) Geschichtsepos von (Gen) Ex bis II Reg intendiert (vgl. Dtn 28,68)? Oder liegt darin eine polemische Spitze gegen die jüdische Diaspora in Ägypten? Die Erwähnung Ägyptens trägt jedoch nicht das Gewicht des Abschnitts und spiegelt eher den Antagonismus zwischen probabylonischen und antibabylonischen Kräften wider, von denen letztere auf die politische Unterstützung des Pharaonenreichs gehofft hatten (vgl. II Reg 24,7). In kanonischer Leseperspektive konnte der Text jedoch weitere Sinnhorizonte hinzu gewinnen, vgl. Konrad Schmid, »Buchtechnische und sachliche Prolegomena zur Enneateuchfrage,« in *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum (Festschrift für Hans-Christoph Schmitt)*, Hg. Martin Beck und Ulrike Schorn, BZAW 370 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006): 1–14, 10–12.

**32** Vgl. Christopher T. Begg, »The Significance of Jehoiachin's Release. A New Proposal,« *JSOT* 36 (1986): 27–48. Die diskursive Verknüpfung beider Texte stellt auch Murray, »Years«: 255 f., fest, interpretiert den Schwur Gedaljas im Licht seiner Ermordung jedoch als unzuverlässig, so dass damit auch die Worte Amel-Marduks in V. 28 f. in ein Zwielicht gerieten. Genau das Gegenteil ist der Fall: die Verweigerung der Davididen gegenüber dem babylonischen Herrschaftsanspruch ruft den Untergang Judas hervor (vgl. Ez 17,1–21).

**33** Vgl. Zenger, »Interpretation«: 23–25. Die akkadische Wendung *tābūta dabābu itti* bezeichnet in einigen Briefen der Amarna-Korrespondenz die gegenseitige Loyalitätserklärung zwischen

mit jemandem zu reden« (vgl. Jer 12,6).<sup>34</sup> Die Gunst Amel-Marduks bedeutet keine Wiedereinsetzung Jojachins als selbstständiger Vasall der Babylonier, sie hat keine politischen Auswirkungen für Juda.<sup>35</sup> Aber sie symbolisiert das Wohlwollen der babylonischen Machthaber, unter deren Herrschaft Israel »gut leben« kann. Dies findet seinen Ausdruck in einem Statuswechsel: der Wechsel vom Gefängnis an die königliche Tafel bedeutet die Aufhebung des Zustands tiefster sozialer Erniedrigung, wie er Gefangenen eignet. Jojachin hat Erbarmen bei dem Babylonier gefunden und ist darin der Repräsentant ganz Israels (vgl. I Reg 8,50).<sup>36</sup>

Die Bewegung der dreiteiligen Handlungssequenz, die am Ort der Gefangenschaft Jojachins einsetzte (V. 27b), hat ihren Zielpunkt an der königlichen Tafel,

---

dem König von Ḫatti und dem ägyptischen Pharaο, denen gewiss eine wechselseitige eidliche Verpflichtung zugrunde lag (vgl. EA 4,15.17; 8,9; 9,8; 17,15.51; 27,48; 136,27–32). Hier wie an den übrigen von Zenger aufgeführten Belegen handelt es sich jedoch nicht um Vasallenverträge, sondern um Verpflichtungsverhältnisse zwischen gleichberechtigten Parteien (zu den Sfire-Verträgen vgl. KAI II, 271 f.). – Eine Verbindung zur Nathanweissagung kann aus dem Vorkommen der Konstruktion דבר (Pi.) + טובה in beiden Stücken (vgl. II Sam 7,28) nicht erschlossen werden – weder im einen noch im anderen Fall liegt der Wendung eine *b<sup>r</sup>ît*-Konzeption zugrunde. Dagegen macht I Reg 8,66 den Rückbezug auf das Gebet Davids ausdrücklich kenntlich und sieht בלִי־טוֹבָה, über das *Jhwh* mit David geredet hatte, in der Herrschaft Salomos und der Einweihung des Tempels in Jerusalem erfüllt.

**34** Vgl. Gerhards, »Begnadigung«: 53, Anm. 6.

**35** Vgl. Begg, »Significance«: 52. Jojachin ist ein »König ohne Land«, aber kein bloßer Höfling (vgl. Felipe Blanco Wißmann, »*Er tat das rechte ...*«: Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12–2Kön 25, ATHANT 93 [Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008], 257, Anm. 1269) – weder in biblischer noch in babylonischer Sicht, wie die Rationenlisten aus dem Palast Nebukadnezar II. bestätigen, die Jojachin mit der vollständigen Königstitulatur nennen (vgl. Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 10 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010], Nr. 265–267).

**36** Der Vorgang einer königlichen Amnestie ist für den Alten Orient breit belegt (vgl. Becking, »Amnesty«: 177–181), und es gibt Indizien, die für eine Wende der babylonischen Politik gegenüber den eroberten Gebieten unter Amel-Marduk sprechen, vgl. Rainer Albertz, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7 (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 95. Ob diese mit dem ersten Neujahrsfest nach dem Regierungsantritt des Königs in Verbindung stand, wie die Datumsangabe in II Reg 25,27a nahelegt, ist jedoch nicht gesichert. Angesichts der babylonischen Nachrichten über Versorgungslieferungen an Jojachin und seine Familie aus der Regierungszeit Nebukadnezar II. stellt sich sogar die Frage, ob Jojachin überhaupt in besonderer Kerkerhaft war oder ob damit nicht lediglich der Status jedes deportierten Herrschers bezeichnet ist (vgl. II Reg 17,4; 24,8). Von den höfischen Verwaltungsdokumenten, die Jojachin erwähnen, ist lediglich auf einer Tafel ein Datumsvermerk erhalten, der das 12. oder 13. Jahr Nebukadnezar II. angibt (vgl. Gerhards, »Begnadigung«: 65, Anm. 44). Da das Archiv, aus dem diese Urkunden stammen, bislang jedoch nur bruchstückhaft publiziert ist, bleibt unklar, über welchen Zeitraum sich diese Versorgungsleistungen erstreckten. Im Blick auf die Notiz in II Reg 25,27–30 wäre daher zwischen der narrativen Pragmatik des Abschnitts und seinen historischen Hintergründen sorgfältig zu unterscheiden.

an der Amel-Marduk mit den Repräsentanten der (von Babylon unterworfenen) Königtümer speist.<sup>37</sup> Damit wird Jojachin ein Platz unter seinesgleichen angewiesen – ihm widerfährt so eine Behandlung, die seiner sozialen Stellung als König von Juda gebührt. Schwierig bleibt das Verständnis des präpositionalen Ausdrucks מֵעַל in V. 28b. Die Präposition מֵ, die häufig eine Bewegung von dem Ort weg bezeichnet, an dem sich das Objekt zuvor befunden hat, muss hier den Ort markieren, an den das Objekt platziert wird.<sup>38</sup> Von dieser Voraussetzung her wird die Aussage meist als Rangerhöhung Jojachins über die übrigen Könige interpretiert: »und er stellte seinen Stuhl *über* den Stuhl der Könige, die bei ihm in Babel waren.«<sup>39</sup> »Dies ist nicht buchstäblich zu verstehen, daß er ihm einen höhern Thronessel als den andern Königen angewiesen habe [...], sondern bildlich: *loco honestiore eum habuit* [...].«<sup>40</sup> Eine Bestätigung findet diese Auffassung in Est 3,1, wo davon die Rede ist, dass der persische König Xerxes den Höfling Haman mit besonderen Ehren versah und seinen Stuhl »über alle Beamte setzte [שָׁמַיִם], die bei ihm waren«. Daraus hat man darauf geschlossen, dass die Schlussverse der Königebücher über das Motiv der Erhöhung eines Angehörigen der jüdischen Gola zum zweiten Mann im Staate in enger Verbindung mit den übrigen Diasporaerzählungen stehen (vgl. Josef, Daniel).<sup>41</sup> Aber abgesehen vom Unterschied im literarischen Genus will auch die Fortsetzung der kurzen Episode in II Reg 25,27–30 nicht recht zu dieser Deutung passen. Die tägliche Versorgung durch den königlichen Hof (V. 30) betont vielmehr das zeitlebens bestehende Abhängigkeitsverhältnis Jojachins, von dem überdies nirgends erkennbar ist, dass er irgendeinen politischen Einfluss in Babylon besessen hätte, wie dies für die Protagonisten der Diasporaerzählungen sonst typisch ist. Vielleicht ist daher mit der Möglichkeit zu

**37** In einer Prisma-Inschrift Nebukadnezar II. aus Babylon (vgl. Eckhard Unger, *Babylon: Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier* [Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1931], 282–294) werden am Ende des fragmentarischen Textes eine Reihe von westländischen Vasallenkönigen genannt, die sich vielleicht ständig am babylonischen Hof aufhalten mussten (vgl. Timm, »Nebukadnezar«: 379 f.).

**38** Dafür steht gewöhnlich die präpositionale Fügung מֵעַל + לַ wie in Jer 52,32. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Jer 52 kaum den ursprünglichen Textbestand repräsentiert (vgl. Timm, »Nebukadnezar«).

**39** Das Lexem כִּסֵּא ist hier besser mit »Stuhl« als mit »Thron« wiederzugeben. Zwar handelt es sich um Ehrenplätze an der königlichen Tafel, der »Thron« als Herrschaftssitz blieb jedoch dem babylonischen König vorbehalten. – Eine intertextuelle Verknüpfung des Abschnitts mit der Nathanweissagung (vgl. Zenger, »Interpretation«: 26) kann auf diesem Weg nicht begründet werden, wie bereits die vergleichbare Formulierung in Est 3,1 zeigt.

**40** Carl Friedrich Keil, *Die Bücher der Könige*, BC II,3 (Leipzig: Dörffling und Franke, 1876), 429.  
**41** Vgl. Murray, »Years«: 256; Thomas C. Römer, *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London/New York: T&T Clark, 2005), 177; Wißmann, *Rechte*, 243–245.

rechnen, dass die Präposition  $\text{לְ}$  an dieser Stelle nicht eine Position oberhalb des Stuhls der Könige indiziert, sondern den Stuhl Jojachins, *bei* den Königen, d. h. *inmitten* der übrigen Gäste an der königlichen Tafel, lokalisiert. Dies würde sich dem Duktus der dreiteiligen Handlungsfolge in V. 27b–28 und dem kompositorischen Gefüge in II Reg 25 gut einpassen.<sup>42</sup>

Die Zugehörigkeit von V. 29 zum ursprünglichen Textbestand ist umstritten.<sup>43</sup> Die Argumente, die für einen redaktionellen Einschub geltend gemacht werden, sind jedoch nicht zwingend: Der Wechsel im Tempusgebrauch von den Narrativformen zur wAK in V. 29 ist noch kein hinreichendes literarkritisches Indiz, und eine klassische Doppelung besteht zwischen den beiden Aussagen in V. 29 f. ebenfalls nicht. Die Verbalformen in V. 29 signalisieren zunächst einen Subjektwechsel.<sup>44</sup> Könnte dies für den Vorgang des Kleiderwechsels in V. 29a noch strittig sein, ist es für die Aussage in V. 29b eindeutig. Die Kongruenz der syntaktischen Fügung in beiden Sätzen spricht jedoch für die Annahme, der jüdische König sei jeweils als handelndes Subjekt vorausgesetzt. Mit V. 29 f. rücken die Konsequenzen für Jojachin aus der Initiative des babylonischen Königs in den Fokus des Interesses. Diese Vermutung wird noch dadurch unterstützt, dass das Ablegen degradierender Kleidung, als Symbol des geminderten Status ihres Trägers, in der Regel von diesem selbst vollzogen wurde.<sup>45</sup> Jojachin änderte seine Gefange-

42 Vgl. Murray, »Years«: 256–260, der betont, dass die Behandlung Jojachins in V. 29 f. sich nur graduell von der anderer Gefangener am königlichen Hof unterscheidet. Er zieht daraus jedoch keine Konsequenzen für seine Interpretation von V. 27 f. Zenger, »Interpretation«: 25 f., dachte an einen besonderen Ehrenplatz, den Amel-Marduk Jojachin im Rahmen einer Audienzfeier zum Regierungsantritt des babylonischen Königs angewiesen habe, und hat dazu auf eine Parallele im assyrischen Krönungsritual vom Ende des 2. Jt. v. Chr. hingewiesen. Abgesehen von der großen zeitlichen Distanz zwischen beiden Texten und der bloßen Vermutung, dass es in Babylon einen vergleichbaren Ritus gegeben habe, beruht Zengers Deutung der Aussage auf seiner These, II Reg 25,27–30\* berichteten von einer Wiedereinsetzung Jojachins in ein reguläres Vasallenkönigtum aus Anlass der Inthronisationsfeierlichkeiten Amel-Marduks am babylonischen Neujahrsfest, die jedoch auf freier historiographischer Spekulation beruht (kritisch dazu bereits Gerhards, »Begnadigung«: 53, Anm. 8; Timm, »Nebukadnezar«: 380, Anm. 82).

43 Vgl. Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige: 1.Kön. 17–2.Kön. 25*, ATD 11,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 481 mit Anm. 5; Erik Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003), 131, Anm. 73. – Zenger, »Interpretation«: 26 f., will die temporalen Umstandsangaben  $\text{וּבְיָמֵי חִיִּי}$  und  $\text{וּבְיָמֵי חִיִּי}$  in V. 29b streichen, weil er die wAK-Formen in V. 29 als funktionsgleich mit den vorangehenden Narrativen versteht. Der textliche Befund belegt jedoch das Gegenteil.

44 Vgl. Murray, »Years«: 250–252; Becking, »Amnesty«: 175, der aus der syntaktischen Struktur folgert, dass V. 29 f. »are to be construed as the direct speech of the Babylonian king Evil-Merodach to Jehoiachin«. Sollte man in diesem Fall nicht eine Anredeform erwarten?

45 Vgl. Claudia Bender, *Die Sprache des Textilen: Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*, BWANT 177 (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 146 f.



nenkleidung und gibt damit der vom babylonischen König vollzogenen Statusänderung ihren sozial lesbaren, symbolischen Ausdruck. Die Wahl des Tempus deutet dabei an, dass der Akzent der Aussage nicht auf dem einmaligen Akt des Kleiderwechsels liegt, sondern auf dessen dauerhaftem Vollzug: Jojachin blieb in der Gunst des babylonischen Königs, sein neuer Status wird im Text quasi *sprachlich festgeschrieben* (vgl. שָׁנָה Pi.).<sup>46</sup> Dass Jojachin zum Ausdruck seiner Hoheitsstellung ein königliches Ornat anlegte, wird nicht gesagt. Alles Gewicht liegt auf der Aufhebung des Minderungszustandes.

Dem Wechsel der königlichen Gewänder folgt die Aussage, dass Jojachin täglich an der königlichen Tafel speiste. Die Syntax und die adverbiale Näherbestimmung תָּמִיד unterstreichen, dass der Erzähler an einen sich regelhaft wiederholenden Sachverhalt denkt: Kleiderwechsel und Speisung am königlichen Hof versinnbildlichen das Wohlergehen der Judäer unter der babylonischen Herrschaft. Dieser Status bleibt bis zum Lebensende Jojachins bestehen (בְּלִימֵי חַיָּיו, V. 29b). Damit ist zwar nicht notwendig der Tod des Königs vorausgesetzt,<sup>47</sup> in jedem Fall impliziert die Aussage jedoch, dass er den Rest seines Lebens am babylonischen Hof, d. h. in der Gola, verbringt. Dies ist jedoch gerade nicht mehr Ausdruck des Mangels oder der Erniedrigung, sondern des Erbarmens, das Israel bei den Babyloniern gefunden hat.

Die Notiz über die täglichen Versorgungsleistungen für den König und seine Entourage durch die höfische Verwaltung beschließt den kurzen Abschnitt (V. 30). Sie enthält eine Hintergrundinformation, die das zuvor Gesagte ergänzt, nicht wiederholt, denn die Versorgungslieferungen an den König und seine Familie sind von der Beteiligung des Königs am höfischen Bankett unterschieden und schließen sämtliche Güter des täglichen Bedarfs ein, wie dies etwa die Lieferungen von Sesamöl an Jojachin und sein Gefolge auf Dokumenten der babylonischen Palastverwaltung aus der Zeit Nebukadnezar II. belegen.<sup>48</sup> Das Nebeneinander

<sup>46</sup> Die masoretische Schreibung וְשָׁנָה verrät aramaisierenden Einfluss (vgl. Thr 4,1; Koh 8,1; Sir 9,18; 12,18), braucht jedoch nicht nach Jer 52,33 in וְשָׁנָה geändert zu werden. – Alternativ ließe sich V. 29a als Umstandssatz zur Haupthandlung in V. 28b deuten: der Kleiderwechsel wäre dann eine Begleit- oder besser: Folgehandlung zur Einladung Jojachins an die königliche Tafel und ein einmaliger Akt. Der frequentative Gebrauch der wAK in V. 29b würde in diesem Fall durch das Zeitadverb תָּמִיד eigens kenntlich gemacht (vgl. Murray, »Years«: 251).

<sup>47</sup> In diese Richtung interpretiert jedoch bereits der Verfasser von Jer 52,34 den Text, wenn er vor dem zweiten Vorkommen der Wendung כָּל יְמֵי חַיָּיו hinzufügt מוֹתוֹ עַד-יְמֵי (»bis zum Tag seines Todes«). Obwohl Murray, »Years«: 260, Anm. 46, auf den Unterschied beider Wendungen hinweist, schließt er aus der Formulierung in V. 29b.30b zweifelsfrei, dass der Erzähler den Tod Jojachins bereits voraussetze (ebd.: 259 f.; vgl. auch Wißmann, *Rechte*, 244).

<sup>48</sup> Vgl. Weippert, *Textbuch*, Nr. 265–267; zur Etymologie und Semantik des Lexems אֲרוּחָה vgl. Murray, »Years«: 258 f.



beider Vorgänge hat eine Parallele in II Sam 9,1–13.<sup>49</sup> David ruft dort Mephibošet, den Sohn Jonatans und einzig verbliebenen, männlichen Angehörigen des Hauses Sauls zu sich, um ihm Barmherzigkeit zu erweisen. Er gewährt ihm nicht nur tägliche Tischgemeinschaft mit dem König, sondern übereignet ihm darüber hinaus den gesamten (Land)Besitz des Hauses Sauls, von dessen Ertrag er leben soll (vgl. V. 9f.). Die Tischgemeinschaft mit dem König ist Ausdruck einer besonderen Ehrerweisung, steht aber nicht in sachlicher Spannung zur Versorgung mit den lebensnotwendigen Gütern – erst beides zusammen ist Ausdruck der königlichen Barmherzigkeit. Wie David gegenüber dem Haus Sauls tritt hier Amel-Marduk als Wohltäter auf, der Jojachin Barmherzigkeit erweist.<sup>50</sup>

## 2 Historiographische Pragmatik

Die exegetische Spurenlese hat das Urteil Hans Walter Wolffs bestätigt, dass die Notiz über die Begnadigung Jojachins weder geeignet scheint, restaurative nationale Erwartungen auf eine Wiederherstellung des davididischen Königtums in Juda und Jerusalem zu begünstigen, noch als Mitteilung von bloß antiquarischem Interesse aufgefasst werden kann. Worin aber besteht dann ihre historiographische Pragmatik? Die Antwort auf diese Frage hängt nicht zuletzt mit derjenigen nach dem historischen Ort des Textes zusammen. Es ist verschiedentlich geäußert worden, dass der Abschnitt erst sekundär an das Ende der Königebücher angehängt worden sei.<sup>51</sup> Dafür wurden sowohl stilistische als auch kompositionskritische Argumente vorgebracht. So erscheint die kurze Notiz in II Reg 25,27–30 als unbefriedigender Abschluss des Deuteronomistischen Geschichtswerks<sup>52</sup> und zeige überdies keine spezifisch deuteronomistische Idiomatik. Der Zeitsprung, den die Datumsangabe in V. 27a signalisiert, spreche zudem für eine spätere Hinzufügung des Stückes, die durch eine stilistische Nähe zu perserzeitlichen Texten bestätigt

<sup>49</sup> Vgl. Jeremy Schipper, »Significant Resonances« with Mephibosheth in 2 Kings 25:27–30. A Response to Donald F. Murray,« *JBL* 124 (2005): 521–529.

<sup>50</sup> Murray, »Years«, 257, Anm. 33, weist zu Recht darauf hin, dass die Aktion Davids nicht zuletzt der politischen Kontrolle der Sauliden gedient habe, eine vergleichbare Sorge aufseiten Amel-Marduks scheint jedoch ausgeschlossen.

<sup>51</sup> Vgl. Würthwein, *Könige*, 484; Römer, *History*, 177; Wißmann, *Rechte*, 243–245; 257, Anm. 1269.

<sup>52</sup> Römer, *History*, 162f., rechnet mit einem Abschluss der exilischen Erstausgabe des Deuteronomistischen Geschichtswerks in II Reg 25,21 (vgl. 17,23). Dagegen betrachtete Würthwein, *Könige*, 475, alles nach 25,7 für spät- oder nachdeuteronomistisch. Was in den Augen des modernen Lesers als ein befriedigender Abschluss eines antiken Literaturwerks gelten kann, dürfte jedoch ein mehr als fragiles Kriterium für literarkritische Entscheidungen sein – und wäre überdies von den späteren Ergänzern widerlegt.

würde. Das Motiv des Aufstiegs eines Mitglieds der judäischen Diaspora zum zweiten Mann im Staat und die Abwehr einer Rückkehr der Gola nach Palästina machen eine Einordnung der Episode in die Diasporaliteratur wahrscheinlich.

Der kurze Abschnitt [...] zeigt so eine für Texte aus den Königebüchern ganz außergewöhnliche sprachliche Nähe zu typischer Diasporaliteratur. [...] 2Kön 25,27–30 ist ein kleines Stück Diasporaliteratur, das beschreibt, wie ein Judäer, selbst wenn er einmal König Jojachin war, ein gutes Leben in der Fremde führen kann [...].<sup>53</sup>

Bei näherer Betrachtung erweist sich die Argumentation jedoch als brüchig. Die Analyse der sprachlichen Idiomatik der Verse konnte keine signifikanten Berührungen mit (spät)perserzeitlicher Literatur nachweisen. Umgekehrt ist der Mangel an Deuteronomistik in V. 27–30 ein gemeinsames Merkmal der beiden Schlusskapitel der Königebücher (mit Ausnahme der Rückverknüpfungen in II Reg 24,2–4.20) und für literarkritische Schlüsse kaum geeignet.<sup>54</sup> Im Gegenteil, sowohl die Antithetik der beiden letzten judäischen Könige, Zedekija und Jojachin, als auch die gemeinsame probabylonische Haltung verbinden die Schlussverse der Königebücher mit den voranstehenden Abschnitten.<sup>55</sup> Gleiches gilt für die Kenntnis babylonischer Sprache und Kultur.<sup>56</sup> Schließlich spricht die szenische Antithetik des Schlussabschnitts mit der Gedalja-Episode in V. 22–26 dafür, dass beide Stücke auf dieselbe Hand zurückgehen.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Wißmann, *Rechte*, 244.

<sup>54</sup> Vgl. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), und zum Problem des Deuteronomismus in den Königebüchern Wißmann, *Rechte*, 235–238, der mit Recht auf den sekundären Charakter derjenigen Passagen hinweist, in denen sprachlich und konzeptionell Anklänge an das deuteronomistisch redigierte Deuteronomium begegnen.

<sup>55</sup> Murray, »Years«: 248–250, arbeitet überzeugend die diskursive Funktion der Schlusssequenz für die Erzählpragmatik der Darstellung in II Reg 25 heraus, bezieht jedoch das vorangehende Kapitel nicht in seine Analyse mit ein.

<sup>56</sup> Vgl. Timm, »Nebukadnezar«.

<sup>57</sup> Dagegen hat Jon D. Levenson, »The Last Four Verses in Kings«, *JBL* 103 (1984): 353–361, in den Schlussversen der Königebücher eine Anpassung der älteren davididischen Königsideologie an die soziopolitischen Gegebenheiten der Diaspora vermutet. Das Königtum Jojachins werde hier als das eines babylontreuen Vasallenkönigtums interpretiert, in dem davididische und babylonische Hoheitsrechte verbunden seien (vgl. Ez 17,11–18). Abgesehen von der problematischen Deutung der Handlungen Amel-Marduks als Begründung eines Vasallenvertrags mit Jojachin vermag die Gleichsetzung der Loyalitätsverpflichtung gegenüber dem babylonischen Vertragspartner mit der Verpflichtung zur Toraobservanz in den spätdeuteronomistischen Reformulierungen der Nathanweissagung (vgl. I Reg 2,3 f.; 8,25), wie sie Levenson annimmt, kaum zu überzeugen (vgl. Murray, »Years«: 260–263).

Bezieht man im Anschluss an Wolff den auffälligen Befund mit in die Betrachtung ein, dass in den Schlussversen der Königebücher weder von der Rückkehr der Gola noch von der Restitution des davididischen Königtums die Rede ist, legt sich der Gedanke nahe, dass der Verfasser bewusst jegliche Hoffnung auf eine Wiedereinrichtung der judäischen Monarchie, wie sie unter seinen Zeitgenossen virulent gewesen sein mag, abwehren wollte. Weder auf Zedekija, von dessen Geschick nach II Reg 25,7 nichts mehr verlautet, noch auf Jojachin – oder seine Nachkommen – konnte sich eine restaurative Erwartung gründen.<sup>58</sup> Darin ist gewiss etwas Richtiges gesehen, insofern die unverhohlene Kritik an der Ermordung Gedaljas durch ein Mitglied der Königsfamilie in V. 22–26 und das vorbildliche Geschick Jojachins die probabylonische Einstellung des Erzählers nachdrücklich unterstreichen. Man wird jedoch noch einen Schritt weitergehen dürfen und die Pragmatik der Schlussverse der Königebücher nicht allein in der Abwehr national-restaurativer Strömungen – sei es in der Gola oder in Judäa,<sup>59</sup> sondern in einer klaren Parteinahme für die Anerkennung der babylonischen Oberhoheit sehen müssen. Nur in dieser Haltung kann Israel gut leben, weil *Jhwh* es Barmherzigkeit bei seinen Feinden hat finden lassen, wie es am Schluss des sogenannten Tempelweihegebets Salomos in I Reg 8 heißt (vgl. V. 46–51). Dort wird die Situation des Exils als Konsequenz der Schuld Israels bedacht, die *Jhwhs* Zorn hervorgerufen hat (V. 46). In dieser Lage soll das Gottesvolk umkehren (שוב) und seine Verfehlungen vor *Jhwh* bekennen, damit er seine Schuld vergibt und ihm Erbarmen schenkt bei denen, »die sie gefangen halten« (V. 50).

Von diesem Abschnitt fällt ein klares Licht auf den Abschluss der Königebücher: das, worum Salomo einst gebeten hatte, ist hier erfüllt. Das Gottesvolk hat trotz der vernichtenden Wucht, mit der *Jhwhs* Zorn es wegen seiner Verfehlungen getroffen hat, eine Zukunft. Wie die Jojachin-Notiz erwähnt auch der Schluss des Gebets Salomos weder die Rückkehr der Gola noch die Wiederherstellung des davididischen Staates – die Zukunft Israels liegt in Babylon, genauer: im

<sup>58</sup> Vgl. Becking, »Amnesty«: 187f.

<sup>59</sup> Vgl. Albertz, *Exilszeit*, 97–112. Der politische Status Judas in der babylonischen Epoche ist ungeklärt. Sollte das Gebiet weder zu einer Provinz des babylonischen Reiches umgewandelt noch einer anderen Provinz zugewiesen worden sein, konnte man die Hoffnung auf eine Wiederherstellung eines selbstständigen Vasallenkönigtums hegen, die sich an die davidische Königsfamilie anschloss. Der archäologische Befund zeigt kaum signifikante Spuren babylonischer Präsenz in Juda, geschweige denn Hinweise auf eine differenzierte babylonische Verwaltungsorganisation (vgl. Ephraim Stern, *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods*, Bd. 2, *Archaeology of the Land of the Bible* [New York u. a.: Doubleday, 2001], 301–350). Am Beginn der Perserzeit scheint Juda zunächst unter samaritischer Verwaltungshoheit zu stehen – reicht dies bis in die babylonische Zeit zurück?

Einverständnis mit der *translatio imperii* auf das babylonische Königtum.<sup>60</sup> Liest man den Schluss der Königebücher von den Aussagen in I Reg 8,46–51 her, dann steht er auch nicht im Widerspruch zur Umkehrforderung als Voraussetzung der künftigen Existenz des Gottesvolkes, sondern ist deren sachliche Entsprechung: das Erbarmen der babylonischen Fremdmacht ist die Folge der Umkehr Israels, seines Schuldbekenntnisses (wie es in der *narratio* der Königebücher literarisch entfaltet wird!) und der Vergebung *Jhwhs*. II Reg 25,27–30 erweisen sich so gesehen als kongruentes Schlusswort deuteronomistischer Historiographie, die den Aufweis des gerechten Gerichts *Jhwhs* mit der Umkehrforderung an Israel verbindet und die Zukunft des Gottesvolkes in dessen Koexistenz mit der babylonischen Fremdherrschaft erblickt.<sup>61</sup> Sie steht darin den deuteroterjemianischen Stücken im Jeremiabuch nahe, in denen die gleiche geschichtstheologische Antithetik begegnet wie am Ende der Königebücher (vgl. Jer 42,7–18).

Wie die Schlussbitte im Tempelweihgebet gehören auch II Reg 25,27–30 nicht zur (spät)vorexilischen Erstfassung der Königebücher, sondern zu deren exilischer Neuausgabe.<sup>62</sup> Diese ist nicht (mehr) von der dynastischen Kontinuität der Davididen in Jerusalem bestimmt, die in der Nathanweissagung (vgl. II Sam 7) ihren Rückhalt besaß, blickt aber auch nicht nur resignativ auf die Trümmer des jüdischen Staates zurück. Vielmehr betrachtet sie die gegenwärtige Existenz Israels unter den babylonischen Machthabern als Ausdruck seiner erneuerten Gottesgemeinschaft. Im Erbarmen des babylonischen Königs erfährt Israel die Zuwendung und Güte seines Gottes. Ob sich diese Haltung einer babylonischen, golaorientierten Herkunft dieser Textpartien verdankt, kann hier ebenso offen bleiben wie die Frage, ob die Notiz über Jojachins Amnestie historische Erinne-

<sup>60</sup> Vgl. Begg, »Significance«: 53 f.; Murray, »Years«: 264 f., der aber die Unterschiede zwischen I Reg 8,46–51 und den Schlussversen der Königebücher stärker betont. Diese relativieren sich jedoch, wenn der König wie sonst in den Königebüchern primär als Repräsentant des Volkes agiert.

<sup>61</sup> Vgl. Wolff, »Kerygma«: 316 f. Aurelius, *Zukunft*, 127–134, hält dagegen I Reg 8,46–51 für eine golaorientierte Erweiterung des Gebets, die den Schlussabschnitt der Königebücher bereits voraussetze und ihn sekundär zum Erfüllungsvermerk stilisiere. Der Einschätzung, dass die Schlussbitte des Tempelweihgebets nicht zum ältesten Textbestand gehört, kann zugestimmt werden, ihre Einstufung als perserzeitliche Fortschreibung ist dagegen kaum zwingend. Sie beruht auf der Annahme, dass bereits der ältere Text in V. 38 f. von einer Rückkehr der Gola spreche. Dies ist aber angesichts des Umstands, dass diese Verse die Unversehrtheit des Jerusalemer Heiligtums voraussetzen scheinen, wenig wahrscheinlich (vgl. Martin Noth, *I Könige 1–16*, Bd. 1, *Könige*, BKAT IX,1 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983], 186 f.).

<sup>62</sup> Vgl. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 118–120. Vielleicht ist der Abschluss einer älteren Version der Königsbücher in II Reg 24,16 (und 20a?) zu suchen (vgl. Seitz, *Theology*, 164–200; Wöhrl, »Rehabilitierung«, 214–223).

nung bewahrt oder »historiographischer Phantasie« entstammt.<sup>63</sup> Im Geschick des Königs von Juda bildet sich für den Erzähler paradigmatisch das Modell der künftigen Existenz des Gottesvolkes ab. Das Ende der Gefangenschaft vollzieht sich *in* der Gefangenschaft.<sup>64</sup>

**Abstract:** The significance of the last four verses in the Book of Kings regarding the historiographic ideas of the so-called *Deuteronomistic History* has been heavily debated from the beginning. Martin Noth considered them to be no more than a chronological appendix without any hope for restoration of the people or the Davidic kingdom. On the other hand, Gerhard von Rad claimed, that the passage alludes to the Nathan Oracle (II Sam 7) opening up the possibility for some new salvific acts of *Yhwh*. This paper presents a fresh approach to the literary pragmatic of the notice on Jehoiachin's release in II Reg 25,27–30 within the narrative framework of the closing chapters of the Book of Kings. Especially the intertextual relations with the aforementioned assassination of Gedaliah indicate that the episode neither supports any restorative hopes for the Davidic line nor restricts them to some antiquarian interest, but expects Israel's future to be save under the mercy of Babylonian hegemony. Therefore, Solomon's prayer in I Reg 8,46–51 became fulfilled as has been observed already by Hans Walter Wolff.

**Zusammenfassung:** Die Bedeutung der Schlussverse der Königebücher für die Geschichtstheologie des sogenannten *Deuteronomistischen Geschichtswerks* ist seit jeher eine strittige Frage gewesen. Hatte Martin Noth in ihnen lediglich einen chronologischen Nachtrag erblickt, der ungeeignet sei, eine restaurative Erwartung des Geschichtswerks zu begründen, so widersprach ihm Gerhard von Rad darin entschieden. Nach von Rad knüpft der Erzähler in II Reg 25,27–30 an die Heilszusage der Nathanweissagung (II Sam 7) an und hält auf diese Weise die Tür der Geschichte für ein neues Handeln *Jhwhs* offen. Der vorliegende Beitrag fragt erneut nach der historiographischen Pragmatik der Notiz über die Amnestie Jochachs im literarischen Horizont der beiden Schlusskapitel der Königebücher. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Schlussverse der Königebücher weder geeignet erscheinen, restaurative Hoffnungen zu nähren, noch sich rein antiquarischem Interesse verdanken. Gerade die kompositorische Verknüpfung mit der unmittelbar vorausgehenden Gedalja-Episode spricht dafür, dass der Erzähler die Zukunft des Gottesvolkes Israel in der Anerkennung der babylonischen Oberhoheit als

<sup>63</sup> Weippert, *Textbuch*, 431, Anm. 3.

<sup>64</sup> Vgl. dazu bereits die Überlegungen zu den verschiedenen soziopolitischen Formen der Existenz Israels im Übergang der Epochen seiner Geschichte bei Wolff, »Kerygma«: 323 f.

der von *Jhwh* legitimierten Herrschaft begründet sieht. Im Anschluss an Überlegungen von Hans Walter Wolff kann festgehalten werden, dass die Amnestie Jojachins Ausdruck jenes Erbarmens ist, um das Salomo mit Blick auf die babylonische Gola in I Reg 8,46–51 gebeten hatte.

**Résumé:** Le sens des derniers versets du livre des Rois (2 R 25.27–30) pour la théologie de l'histoire de la soi-disante *Histoire deutéronomiste* est débattu depuis longtemps. Martin Noth considère ces versets comme un simple appendice chronologique n'impliquant aucun espoir de restauration du peuple ou du royaume davidique. D'un autre côté, Gerhard von Rad prétend que le passage fait allusion à l'oracle de Nathan (2 Sam 7), débouchant sur la possibilité de nouvelles interventions salvifiques de *Yhwh*. Cet article présente une approche nouvelle sur la fonction littéraire de la notice de Yoyakîn dans le cadre narratif des derniers chapitres du livre des Rois. Les liens intertextuels avec la mention de l'assassinat de Guedalias indiquent que cet épisode ne contient ni des espérances de restauration de la lignée davidique, ni aucun autre intérêt nostalgique. Il entrevoit plutôt un avenir pour Israël sous la bienveillance de l'hégémonie babylonienne. Cette interprétation rejoint la remarque de Hans Walter Wolff qui voyait dans ces derniers versets l'accomplissement de la prière de Salomon (1 R 8,46–51).