

Ernst Axel Knauf
1 Könige 1-14

Herders Theologischer Kommentar
zum Alten Testament

Begründet von

Erich Zenger †

Herausgegeben von

**Ulrich Berges, Christoph Dohmen,
Ludger Schwienhorst-Schönberger**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

1 Könige 1–14

Übersetzt und ausgelegt von

Ernst Axel Knauf



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Karten: Peter Palm, Berlin
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-26814-4

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 9 |
| Hinweise zur Benutzung des Kommentars | 11 |
| Literatur | 13 |
| 1. Textausgaben | 13 |
| 2. Zur Hebraistik und Semitistik | 13 |
| 3. Zur Geschichte und Archäologie Israels | 14 |
| 4. Kommentare zu 1–2 Kön | 19 |
| 5. Weitere Literatur | 20 |
| Allgemeines Abkürzungsverzeichnis für alle Bände des Kommentarwerkes | 25 |
| 1. Biblische Bücher und außerkanonische Schriften | 25 |
| 2. Abkürzungen der Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke | 30 |
| Einleitung | 37 |
| 1. Das »Buch der Könige« | 37 |
| 2. Vorhellenistische antik-jüdische normative Literatur lesen | 50 |
| 3. Die Gliederung von Kön. Strukturelemente | 64 |
| 4. Die Entstehung von Kön | 89 |
| 5. Zur Rezeptionsgeschichte | 99 |

Kommentierung

| | |
|--|------------|
| Vorbemerkungen zur Salomo-Geschichte 1 Kön 1–11 | 104 |
| 1 Könige 1,1 – 3,1: | |
| Natan und Batscheba bringen Salomo auf den Thron | 106 |
| Literatur | 106 |
| Text | 107 |
| Zu Text und Übersetzung | 113 |
| Analyse | 121 |
| Auslegung | 127 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 148 |
| 1 Könige 3,2 – 5,14: | |
| Ein Neustart führt zu weiser und ruhmreicher Herrschaft | 150 |
| Literatur | 150 |
| Text | 151 |
| Zu Text und Übersetzung | 155 |
| Analyse | 162 |
| Auslegung | 168 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 185 |
| 1 Könige 5,15 – 8,66: Bau und Weihe des Tempels | 187 |
| Literatur | 187 |
| Text | 189 |
| Zu Text und Übersetzung | 199 |
| Analyse | 217 |
| Auslegung | 231 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 274 |
| 1 Könige 9,1 – 10,29: Prophet und König auf Bewährung | 276 |
| Literatur | 276 |
| Text | 277 |
| Zu Text und Übersetzung | 281 |
| Analyse | 287 |

| | |
|--|------------|
| Auslegung | 295 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 310 |
| 1 Könige 11,1–43: Die Verwerfung Salomos | 315 |
| Literatur | 315 |
| Text | 316 |
| Zu Text und Übersetzung | 318 |
| Analyse | 323 |
| Auslegung | 328 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 341 |
| 1 Könige 12–14: Jerobeam ben Nebat – JHWHs zweiter und letzter Versuch, eine »ewige Dynastie« in dieser Welt zu gründen . | 343 |
| Literatur | 343 |
| Text | 344 |
| Zu Text und Übersetzung | 351 |
| Analyse | 367 |
| Auslegung | 375 |
| Zur Rezeptionsgeschichte | 406 |

Vorwort

Auch dieser Kommentar versucht, ein Prophetenbuch in dem Kontext zu verstehen, in dem und für den es geschrieben wurde: Tora und Propheten. Könige schildert den Ersten Tempel und seinen Untergang aus der Perspektive des Zweiten, der zusammen mit der Tora die beiden Brennpunkte der Ellipse ›Antikes Judentum‹ bildete. Wenn es zulässig wäre, die vielen Stimmen in diesem komplexen Buch in eine Hauptaussage zu kondensieren, dann würde diese lauten: Israel kann sehr gut – und eher besser – ohne Könige existieren, aber nicht ohne die Tora.

Der Hauptakzent der Auslegung liegt auf der Tora-zentrierten TNK-Exegese; Altes und Neues Testament werden nur gelegentlich gestreift – sozusagen zur Erinnerung, dass das Bedeutungspotential des Textes in dieser Auslegung eher gestreift als erschöpft wird. Auch die Qumran-Varianten und Chronik-Parallelen hätte ich gerne intensiver berücksichtigt, doch wäre dann ein Werk von doppeltem Umfang entstanden, dessen Erscheinen in den Sternen stünde.

Ich danke Erich Zenger R.I.P. für die ehrenvolle Beauftragung mit einem Projekt, das in den vergangenen Jahren mein Glück und Elend war und es voraussichtlich noch bis 2019 bleiben wird. Dem Bereichs-Herausgeber Christoph Dohmen und dem Verlag Herder danke ich für jenes sanfte Drängen, ohne das Kommentar-Projekte die Tendenz haben, unabgeschlossen hinterlassen zu werden. Der Abschluss dieses Bandes wurde durch ein Freisemester im HS 2015 ermöglicht, das ich am Harvard Semitic Museum verbringen konnte. Dafür danke ich der Theologischen Fakultät und Universitätsleitung Bern sowie Joseph Greene und Robin Brown, Cambridge/MA und Watertown. Mehr als aus Büchern habe ich im Gespräch mit Kollegen, Doktorandinnen und Studierenden gelernt, von dem vieles in diesen Band eingegangen ist. Stellvertretend für viele danke ich René Bloch und Silvia Schroer für die erste Gruppe, Eva Tyrell und Judith-Hélène Stadler für die zweite und meinem Hilfsassistenten Lukas Stucki für die dritte.

Bern/CH und Watertown/MA, Pessach AM 5776 /
am Tag des hl. Georg von Lydda AD 2016

Ernst Axel Knauf

Einleitung

1. Das »Buch der Könige«

In diesem Kommentar wird Kön als ein *Buch* ausgelegt mit einer intendierten Buchgestalt, in der Anfang (die Kapitel I 1–14) und Ende (II 17–25) aufeinander bezogen sind und beide auf die Mitte (I 17 – II 2), und zwar nach dem Text der Handschrift A. Mit der Entscheidung für den kanonischen Text des TNK ist auch die Entscheidung dafür gefallen, Kön als *ein* Buch zu lesen, das in der griechischen (3–4 Königreiche) und lateinischen Bibel (1–2 Regum) zweigeteilt ist.¹ Weil die Kapiteileinteilung der Bibel im 13. Jh. nC in der lateinischen Bibel entstanden und von dort in die anderen Bibeln eingedrungen ist, werden auch im TNK die Kapitel separat nach I und II gezählt, aber eine Schluss-Masora gibt es nur nach II 25. Sie teilt mit, dass Kön 1534 Verse enthält, genauso viele wie Genesis, und damit nach Versen das längste Prophetenbuch ist. Der TNK hat eine eigene, und ältere, Textgliederung in Abschnitte, die durch großen Abstand (im Codex A eine Leerzeile) voneinander geschieden sind, und innerhalb derer Unterabschnitte durch kleinen Abstand (in A eine Leerstelle von mehreren Worten innerhalb der Zeile, oder ein Einzug am Zeilenanfang). Diese Gliederung ist in der Übersetzung ebenfalls wiedergegeben, so dass sich die Leserschaft selbst ein Bild davon machen kann, wo sich lateinische und hebräische Textgliederung decken und wo nicht.

Könige –
ein Buch

Dass Kön hier als eigenständiges Buch mit einer eigenen theologischen Stellungnahme zu Fragen, die im antiken Judentum offen waren, behandelt wird (und die der Position von Sam diametral entgegengesetzt ist), heißt nicht, dass es kontextlos gelesen wird. Mit der Entscheidung für den hebräischen Text ist auch die Entscheidung für den Kanon des TNK gefallen. Danach ist Kön ein Prophetenbuch, und zwar das letzte der vier »vorderen Propheten«. Es setzt Josua, Richter und Samuel nicht nur fort, es leitet auch

Könige –
ein Propheten-
buch

¹ Erstens brauchen Übersetzungen in der Regel mehr Wörter als Originale, zweitens werden Texte länger, wenn nicht nur die Konsonanten (wie in den semitischen Sprachen) durch Buchstaben repräsentiert werden, sondern auch Vokale, drittens wurden Papyrus-Rollen (griechisch *biblos*, weil über Byblos aus Ägypten bezogen) in Standard-Längen gehandelt, und viertens sind überlange Rollen schwerer zu handhaben.

Einleitung

Jesaja und die anderen drei »hinteren Propheten« (Jer, Ez, XII) ein, deren Datierungen auf den in Kön enthaltenen israelitischen und judäischen Königslisten basieren.

Prophetenkanon
und Tora

R. G. Kratz, Einleitung* hat die Tora den »Mythos Israels« genannt, ich möchte präzisieren: den »großen Mythos Israels«, der jedem Israeliten überall auf der Welt sagt, was Israel ist, tun muss und lassen soll. Demgegenüber behandeln die Propheten insgesamt den »kleinen Mythos Israels« mit speziellem Blick auf Israel im Hl. Land, den Mythos von »Exil und Heimkehr«, der die Geschichte Judas und Israels von 597 vC bis 398 vC² plakativ, aber ereignisgeschichtlich ungenau und teilweise falsch aufarbeitet. Der Kanonteil »Propheten« setzt die Tora voraus und expliziert sie, wie entstehungsgeschichtlich auch die Endgestalt aller seiner Bücher sich auf die Tora (und nicht nur Dtn) rückbezieht. Die Mitte dieses Kanonteiils wird durch das Buch-Paar Kön und Jesaja gebildet, in dem es um die Katastrophe Jerusalems und seine Wiederherstellung geht.

Aber nicht nur makrostrukturell ist Kön ein Teil des Prophetenkanons, sondern auch mikrostrukturell. Das Königebuch im Prophetenkanon handelt von Königen und Propheten und am Ende vom Scheitern beider. Von den 47 Kapiteln von Kön kommt nur in 2 Kapiteln kein König vor (II 2 und 4; 4.26 %) und in 6 Kapiteln kein Prophet (II 11–12; 15–16; 18; 25; 12.77 %).

Tabelle 1: Propheten und ihre Könige.

| Abschnitte | Juda | Israel | Propheten in Kön | Hintere Propheten ³ |
|------------|-----------------|-----------------------|--|--------------------------------|
| I 1–2 | David Salomo | | Natan 1, 22–48 | |
| 3–10 | Salomo | | Salomo | |
| 11 | Salomo | | Ahija von Schilo | |
| 12–14 | Rehabeam | Jerobeam ben Nebat | Schemaja 12, 22–24 zwei anonyme Propheten 13 Ahija von Schilo 14, 1–18 | |

² Es gab in diesem Zeitraum drei Deportationen (597, 586 und 582), eine Zerstörung Jerusalems (586), einen Wiederaufbau der Akropolis (525? – 520), einen Wiederaufbau des Tempels (520–515), einen Wiederaufbau der Stadt Jerusalem (445/44) und die Einführung der Tora als Grundgesetz der persischen Militärkolonie Jerusalem/Judäa 398 vC. Was es nicht gab, war eine »Heimkehr« abgesehen von Beamten, Priestern und Soldaten für das persische Jerusalem, die ab 525 unter der judäischen Diaspora Babyloniers (also unter den Nachfahren der Deportierten) rekrutiert wurden.

³ Die Zusammenstellung ist rein bibelkundlich und lässt unberücksichtigt, inwieweit die Datierung, insbesondere der Hinteren Propheten, historisch zutreffend ist.

| Abschnitte | Juda | Israel | Propheten in Kön | Hintere Propheten |
|------------|--|--|---|---|
| 15–16 | Abija Asa Jehoschafat | Nadab Bascha Ela Zimri Omri | Jehu ben Hanani 16, 1–4.7 | |
| 17–22 | Jehoschafat | Ahab | Elija anonymer Prophet 20, 13–42 Micha ben Jimla 22, 5–28 | [Micha ben Jimla = Micha von Moreshet 22, 28e = Mi 1, 2a] |
| II 1–8 | Jehoschafat Joram | Ahasja Joram | Elischa | |
| 9–10 | Ahasja | Joram Jehu | Elischa | |
| 11–13 | [Atalja] Joasch | Jehu Joahas Joash | Elischa | |
| 14 | Amazja Jotam | Jerobeam ben Nimschi | Jona ben Amittai 14, 25 | Hos 1, 1; Am 1, 1; 7, 10; Jes 1, 1; 6, 1 |
| 15–16 | Jotam Ahas | Sacharja Schallum Menahem Pekahja Pekah Hosea | | Hos 1, 1; Am 1, 1; Mi 1, 1; Jes 1, 1; 7–8 |
| 18–20 | Hiskija | | | Jes 36–39 [Mi nach Jer 26, 18–19] |
| 21 | Manasse Ammon | | anonyme Propheten 21, 10–15 | |
| 22–23 | Joschija | | Hulda 22, 14 | Jer 1, 1; Zef 1, 1 |
| 24–25 | Joahas Jojakim Jojachin Zidkija | | | Jer 1, 1 |

Während sowohl in der Hebräischen »Bibel« wie der christlichen Bibel Kön auf Sam folgt, ist die Fortsetzung unterschiedlich und im TNK überdies eine doppelte. 1 Kön 1 setzt 2 Sam 24⁴ fort, und Jes 1 setzt ein, wo 2 Kön 25 endet, mit dem zerstörten Jerusalem. Während die Lesefolge der Buchrollen

Der Kontext von Kön in TNK und AT

⁴ Genauer 2 Sam 20; 2 Sam 21–24 gehören zur Buchredaktion von Sam.

Einleitung

Jos – Ri – Sam – Kön durch die Chronologie der erzählten Zeit gegeben ist, wurde Kön mit Jes durch die Vorab-Wiederholung von Jes 36–39 in II 18–20 dergestalt verknüpft, dass die Katastrophe Jerusalems, die in diesen Texten noch einmal abgewendet wird, in 2 Kön 21 – Jes 35 durch sie gerahmt, geradezu in eine Zeitschleife verbannt wird. Andererseits wurde das Gebet Hiskijas Jes 38, 9–20 in Kön unterdrückt, weil es auf der individuellen Ebene Jerusalems Untergang und Wiederherstellung nach Jes 40–48 vorwegnimmt.

Wer wollte, konnte die Lektüre nach Kön aber auch mit Esra/Neh fortsetzen; zwar ist dieser Bezug in Kön nicht (oder kaum) angelegt, aber Esra/Neh wurde als Supplement zu Sam/Kön angelegt und erst sekundär durch Chr »bevorwortet« (Knauf, Verhältnis*). Bei der historischen Lektüre antijüdischer Schriften darf nie vergessen werden, dass es noch keine Codices gab, sondern nur Buchrollen in einem Columbarium-artigen Regal neben-, über- und untereinander. Ein ähnlich einseitiger Bezug bindet Jer an Kön zurück durch die verbesserte Wiederholung von 2 Kön 25 als Jer 52, wodurch die kanonische Lese-Ordnung

Kön ← [zweiseitige Bindung] → Jes ← [einseitige Bindung] Jer

etabliert wird. Im AT folgt auf Kön die Chronik, also die Rekapitulation der Geschichte Israels von Gen – Jos in den Genealogien 1 Chr 1–9 und von Saul bis Kyros in 1 Chr 10 – 2 Chr 36. Das geht einerseits auf die Verknüpfung von 2 Chr 36 mit Esra 1 durch 2 Chr 36, 22–23 zurück⁵ und andererseits auf die (irreführende) Bezeichnung der Chr in der LXX als »Paralipomena« (so das latinisierte griechische Fremdwort im Deutschen, mit dem Goethe-Leser vertraut sind), »Ausgelassenes, Übersprungenes« mit Blick auf das Sondergut der Chr, das nur in ganz wenigen Fällen auf Daten zurückgreift, die Kön unberücksichtigt gelassen hat (s. die Analyse zu 2 Kön 21), meistens aber Midrasch zu Kön ist.

Könige zwischen
Prophetie und
Geschichte

Ein hebraistisch gebildeter christlicher Leser des TNK führt gewissermaßen einen ständigen jüdisch-christlichen Dialog in Personalunion, denn er (oder sie) kann niemals vergessen, dass ihm die in Kön erzählte Geschichte eben auch aus dem AT bekannt ist, dessen christliche Endgestalt⁶ im lateinischen Text (der Vulgata, nicht der Neo-Vulgata) vorliegt. Dort steht das Buch im Kontext der *libri historici*, nicht der *Prophetae* bzw. *libri*

⁵ Wodurch aber kein »chronistisches Geschichtswerk« entstand, sondern ein »hasmonäisches Geschichtswerk«, zu dem ursprünglich noch 1 Makk als Fortschreibung von (Chr und) Esra/Neh gehörte. Die irrtümliche Bezeichnung geht auf die pharisäische Ablehnung von 1 Makk zurück (schon am Zweiten Tempel unter Sölamسیون/Salome Alexandra 76–67 vC oder erst nach 70 nC?); immerhin will Hieronymus 1 Makk noch aus dem Hebräischen übersetzt haben, was der Vulgata größere Bedeutung bei der Rekonstruktion des Originals zukommen lässt.

⁶ Erst jetzt hat Daniel 14 Kapitel, und Mal 3, 22–24 steht – im Gegensatz zur kanonisch minderwertigen (s. u.) Septuaginta – wieder am Ende der Propheten.

Prophetarum. Was im Fall von Josua ganz und Richter größtenteils ein vom Christentum geerbtes Missverständnis des hellenistischen Judentums war (s. u.), ist es für Sam/Kön nur zur Hälfte. Der das Könige-Buch strukturierende und konstituierende ›Rahmen‹ (bzw. das »synchronistische Annalen-Exzerpt« mit *Ch. Levin*) mit seinen Angaben zur Person der Herrscher von Israel und Juda und ihren Regierungszeiten ist formal wie inhaltlich als Historiographie intendiert und als solche auch nach den Eingriffen der Prophetenredaktionen erkennbar, wobei diese Geschichtsschreibung ihr Vorbild in den neubabylonischen Chroniken des ausgehenden 7. und 6. Jh. hat (*Blanco Wissmann*, »Er«*). Diachron haben Sam/Kön als (ein einziges) Geschichtsbuch begonnen und sind dann durch Prophetenredaktionen, vorwiegend des 4. Jh., zu Prophetenbüchern geworden (s. u. 4 Entstehung). Dieser Doppelnatur muss auch die synchrone Interpretation des Buches Rechnung tragen.

Über diese Feststellung hinaus wird auf die Debatte, was Geschichtsschreibung sei, was ›wirkliche/eigentliche‹ Geschichtsschreibung sei, wann und wo sie angefangen habe, woran man sie erkennen kann etc. hier nicht eingegangen. Wie in wohl jedem Eigentlichkeits-Diskurs werden eher Ideologien spazieren geführt als Sachfragen geklärt. Weiter unten wird dargestellt, welche Verfahrens- und Denkweisen des Alten Orients in Sam/Kön aufgenommen wurden. Von Geschichtswissenschaft im Sinne der Neuzeit kann man ohnehin nur dort reden, wo für das ganze Fach verbindliche und allgemein anerkannte, empirische und rationale Falsifikationskriterien vorliegen. Der erste Denker, der das Prinzip der empirischen Falsifikation im antiken Judentum einführte, war bekanntlich Kohelet im 3. Jh., und der hielt von Sam/Kön bzw. ihrer Lektüre nicht viel (Koh 7, 10).

Exkurs: Geschichtswissenschaft heute

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Geschichte basiert auf der Unterscheidung von ›Vergangenheit‹ und ›Geschichte‹. Die Vergangenheit der realen Welt, in der wir leben, ist seit dem Urknall (hoffentlich) ein Singular; Geschichten als mentale Repräsentanz, Selektion und Deutung von Vergangenheit dagegen gibt es nur im Plural. Geschichte wird traditionell als Erzählung mit Wahrheitsanspruch mitgeteilt; damit stellt sich der Wahrheitsanspruch aber selbst ein Bein. In allen mir bekannten Sprachen sind die hauptsächlichsten Verbformen zur Bezeichnung vergangener Sachverhalte zugleich die Verbformen der Fiktion; ich kenne keinen Science-Fiction-Roman, der im Futur statt Präteritum geschrieben ist. Auch mit Wahrheitsanspruch will erzählte Geschichte erklären und begründen, sie ist (unbeschadet ihres faktischen Gehalts) der Intention nach Mythos.

Heute dient ›Geschichtsschreibung‹ der (hoffentlich) bildenden und fördernden Unterhaltung anspruchsvoller Leser. Der Historiker ist nicht mehr, wie im 19. Jh.,

Einleitung

der Chefideologe (oder auch Haus-Prophet) des europäischen Nationalstaats wie im 19. und frühen bis mittleren 20. Jh.; er oder sie ist ein empirischer Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler, der die Vergangenheit mithilfe eines raumzeitlichen Koordinatensystems vermisst und kartiert (*Gaddis, Landscape**). Dass er oder sie ihren Forschungsgegenstand nicht zum Zwecke der Autopsie bereisen kann, teilt die Geschichtswissenschaft mit der Astrophysik und Astrobiologie. Erst wenn Gesellschaften und Territorien der Vergangenheit durch ein hinlänglich dichtes Netz von Messpunkten fassbar werden, ist es möglich, den Faktengehalt überlieferter Erzählungen abzuschätzen und einzuordnen. In der Geschichte Israels ist dies seit ungefähr 20 Jahren möglich geworden. Um ein Bild zu gebrauchen: der TNK/die Bibel ist als ›historische Quelle‹ ein Museum mit vielen sehr interessanten, wenn auch unterschiedlich alten und unterschiedlich wertvollen Stücken. Leider wurden bei der Hälfte der Exponate die Beschriftungen vergessen und bei der anderen Hälfte die Legenden vertauscht. Um was es sich bei den Stücken wirklich handelt, versucht die Bibelwissenschaft mit mehr oder weniger großem Erfolg seit 300 Jahren herauszufinden. Von diesem Standpunkt ist die Geschichtsschreibung nicht nur des Alten Orients, sondern auch die Herodots und Thukydides, Rankes und Gibbons obsolet.

Die Haltungen des Historikers und die des Theologen sind einander diametral entgegengesetzt: der Theologe weiß (hoffentlich), was er glaubt, der Historiker will wissen, wie glaubwürdig eine überlieferte Textaussage zu einem Stück Vergangenheit ist. Dabei ist das Urteil solange zu dispensieren, wie nicht genügend Gesichtspunkte zur Entscheidung gefunden wurden.⁷ Im Zweifelsfall kann er oder sie eine Frage auch als offen stehenlassen, während in der Theologie Agnostizismus selten zielführend ist. Der christliche Exeget führt, wenn er weiterhin nach dem Verhältnis von Bibeltexten zur realen Vergangenheit fragt (was nicht mehr alle tun), neben dem jüdisch-christlichen einen weiteren inneren Dialog, den zwischen *fides* und *ratio*. Da beide sich ergänzen, geht es hier weitgehend um Abgrenzungen: was fällt in wessen Gebiet? – Aber der Perspektivenwechsel zwischen der Haltung des Forschenden und der Haltung des Glaubenden ist permanent, wobei Gläubige u. U. sogar die besseren Forscher sein können, denn sie haben es nicht nötig, an das Werk ihrer Hände (und Hirne) zu glauben. Daraus folgt zugleich: ein Urteil über historische Theorien und Hypothesen (etwas anderes produziert keine empirische Wissenschaft) steht dem kirchlichen Lehramt so wenig zu wie ein Urteil über Astrophysik. Umgekehrt gilt, dass die zentralen Glaubenssätze von der Inkarnation und Auferstehung Christi historisch nicht zu falsifizieren sind.⁸ Allerdings ist zu hoffen, dass die Dogmatik in ihrem Bezug zur Geschichte sich von den Eierschalen ursprungs-

⁷ Das dispensierte Urteil hilft bei der Navigation zwischen ›Maximalismus‹ (alles ist in der Bibel historisch, was nicht als unhistorisch erwiesen ist) und ›Minimalismus‹ (nichts ist in der Bibel historisch, was nicht durch zeitgenössische Dokumente explizit bestätigt wird). Beide Einstellungen sind eher dogmatisch als empirisch.

⁸ Dazu bräuchte es ein Skelett, das durch DNA-Vergleich mit lebenden Verwandten Jesu als

mythischen Denkens befreit und die Gottesgegenwart, nicht seine wirkliche oder vermeintliche Vergangenheit, zum Ausgangspunkt auch ihres Denkens macht. Dass sich Gott in der Tora inlibriert hat und in Christus inkarniert, weiß ich, weil er in Hl. Schrift und Sakrament gegenwärtig ist. Als gegenwärtige und vergegenwärtigende Erzählung hat dann auch der Mythos sein spezifisches Recht, ohne den die Religion weitgehend sprachlos würde; dann ginge vergessen, dass jene Welt, die alles ist, was der Fall ist – also die Welt der Natur-, Sozial- wie Kulturwissenschaften, nicht alles ist. Israel ist aus Ägypten ausgezogen, um am Sinai durch Moses die ganze Tora zu empfangen, auch wenn die schriftliche Tora erst von Esra und die mündliche erst unter Jehuda ha-Nasi⁹ aufgeschrieben wurden. »Offenbarung« ist nicht etwas, das geschieht oder gesagt wird, es ist die Qualifikation von Geschehenem und Gesagtem durch eine Rezeptionsgemeinschaft, in der Kirche vermittelt durch den Hl. Geist. »Inspiration« liegt nicht nur auf der Ebene der Produktion hl. Schriften vor, sondern ebenso auf der Ebene der Rezeption. Erst damit, dass Israel zu ihr Ja sagt, ist die Tora abgeschlossen (Ex 19, 8; Jos 1, 16–18; 24, 16–18.21); erst durch die vom Hl. Geist vermittelte Erkenntnis aufgrund der hl. Schriften, dass die Endzeit angebrochen und auf einen anderen Messias nicht mehr zu warten war, wurde durch die Auferstehung Christi sein Leben im Rückblick zur Selbstoffenbarung Gottes. Ohne diese Neudeutung wäre die Auferstehung nicht mehr als eine Schlagzeile im römischen *Speculum* gewesen (*Hierosolyma: corpus latronis regem Iudaeorum appellati ante crucificationem non in sepulchro – resurrexit?*) und danach vergessen worden, falls es eine derartige Zeitschrift gegeben hätte.

In diesem Kommentar wird die Frage nach dem historischen Gehalt bzw. Hintergrund der Texte (jeweils in der Analyse) gestellt und nach bestem Wissen beantwortet, weil sie nun einmal durch eine konfessionell oder durch historische Unbildung naive Bibel-Lese-Praxis, keineswegs nur von Gläubigen, im Raum steht und immer wieder hineingestellt wird. Als der TNK an der Schule des Zweiten Tempels entstand, waren diese Texte ein Lehrbuch der Theologie, Philosophie, Kosmologie, Biologie, Anthropologie, Geographie und Geschichte. Heute haben wir auf allen diesen Gebieten andere Lehrbücher, aber für Religionsphilosophie, theologische Anthropologie und Moralthologie m. W. kein besseres.

Es ist aber nötig, kurz auf das Verhältnis dieses Kommentars zur Hypothese eines »deuteronomistischen Geschichtswerks« einzugehen, da sie den exegetischen Diskurs der letzten 70 Jahre dominiert hat und in manchen Kreisen immer noch dominiert. Die Ursprungshypothese *Martin Noths*, wonach ein einzelner Verfasser kurz nach 562 (2 Kön 25, 27) eine von Dtn

Zum »deuteronomistischen Geschichtswerk«

das seine identifiziert wäre. Dass dieser Vergleich jemals möglich sein wird, darf bezweifelt werden.

1 bis 2 Kön 25 reichende ›Geschichte Israels‹ vorgelegt habe, die dann sekundär auf verschiedene Kanontteile aufgeteilt wurde, ist unhaltbar (cf. K. Schmid, Deuteronomy*; R. G. Kratz, Headings*). Die Diskussion hat bald zur Aufspaltung in zwei Modelle geführt, das Block-Modell (überwiegend in den USA) und das Schichten-Modell (überwiegend in Deutschland). Das Block-Modell nimmt an, dass eine unter Joschija (oder Hiskija) entstandene Grundschrift von einer zweiten Hand im Exil (oder unter Joschija, was für den unzweifelhaft nach 562 entstandenen Teil dann eine dritte Hand erforderlich macht) fortgeschrieben worden sei. Das Blockmodell rechnet zu einem großen Teil mit diesem Datum für die Endgestalt von Jos – 2 Kön (etwa Sweeny*); diese Annahme ist angesichts der Septuaginta, die für alle diese Bücher redaktionelle Arbeit am MT bis in die zweite Hälfte des 2. Jh. vC belegt (Auld, Response*, 135.141) sowie aufgrund der Beobachtung von massiver Redaktionstätigkeit im 4. Jh. in Jos, Ri und Sam/Kön (Levin, Verheißung*, 251–255) unhaltbar. Das Schichten-Modell⁹ rechnet mit einem im ›Exil‹ schreibenden ›Historiker‹ DtrH, dessen Werk von einem immer noch ›exilischen‹ oder auch ›nachexilischen‹ Nomisten überarbeitet worden sei, dem in der Perserzeit noch ein prophetischer Redaktor DtrP gefolgt sei, und natürlich fehlt es nicht an Versuchen, in allen drei Siglen weitere Schichten zu unterscheiden wie DtrN₁, DtrN₂ und DtrN₃. Einen Versuch, das Konzept zu retten, macht T. Römer, So-called*, indem er aufgrund der wenigen guten Argumente und brauchbaren Interpretationen beider Schulen ein Drei-Schichten Modell vorschlägt mit einer dtr Bibliothek unter Joschija (mit Dtn*, Jos* und Salomo* als eigenständigen Werken), die in Babylon im 6. Jh. für den Schulbetrieb unter den Deportierten in einer durchlaufenden Erzählung zusammengefasst wurde und in der Perserzeit weiter ergänzt und überarbeitet. »Schulbetrieb« ist ein wegweisendes Stichwort, aber das Problem bei der ›dtr Bibliothek‹ ist, dass ein eigenständiges Josua-Buch erst bei der Schlussredaktion der Tora entstand (Knauf, Josua*) und ein ›Salomo-Buch‹ des ausgehenden 7. Jh. kaum mehr als einen Umfang von 3 Kapiteln MT gehabt haben würde (s. u. zu I 1–11). K. Schmid bezeichnet den Enneateuch (Gen – Ex – Lev – Num – Dtn – Jos – Ri – Sam – Kön) bisweilen als DtrG, während R. G. Kratz, Grundriss* Sam/Kön als DtrG bezeichnet. Dieser Position könnte ich mich anschließen, möchte aber aufgrund der geschilderten terminologischen Verwirrung den Begriff DtrG ganz vermeiden und spreche lieber von Sam/Kön als dem gemeinsamen Vorläuferwerk von Sam und Kön. Mit »DtrG« ist in jedem Fall ein hypothe-

⁹ Eine gewisse Affinität zu diesem Modell ist im hier vorliegenden Verständnis von Sam/Kön insofern gegeben, als D₀ hier in etwa DtrH dort entspricht (allerdings mit geringerem Umfang), während D₁ eine Abspaltung von DtrH darstellt (unter der Annahme, dass die ›Kult-zentralisation‹ ein Programm des Zweiten Tempels in der 1. Hälfte des 5. Jh. war) und D₂ bzw. die jüngeren Prophetenredaktionen DtrN/P ersetzen.

tischer Vorläufer der jetzt real existierenden Bücher (Dtn), Jos, Ri, Sam und Kön gemeint, der für die Auslegung der Endgestalten im MT wenig abwirft.

Weitgehend vergessen ist heute aufgrund der Auflösung des klassischen Prophetenbildes infolge der Aufklärung (*Donner, Spinoza**) die Tatsache, dass zu einem Prophetenkanon ein in diesem Kanon implizit mitkonstruiertes »kanonisches Prophetenbild« gehört, das sich postkritisch als »implizite Autorenschaft« des Kanons verstehen lässt. Mit den Prophetenbildern der historisch-kritischen Forschung hat der »kanonisch implizite Prophet« nichts zu tun. Dominierte im 19. Jh. die idealistisch-romantische Auffassung vom Propheten als religiösem und dichterischen Genie, dessen menschheitsgeschichtlich weichenstellende Vision eines »ethischen Monotheismus« von Priestern und Schriftgelehrten mit der Tora domestiziert worden ist, so im 20. Jh. die sozial-romantische Vorstellung als »Oppositionellen«, »Volks-tribun« und Prediger »sozialer Gerechtigkeit«. Die Vertreter dieses Prophetenbildes bemühen sich bisweilen immer noch, möglichst große Teile der Hinteren Propheten als *ipsisima verba* der in den Überschriften genannten Prophetengestalten zu »retten« und übersehen dabei, dass vorhellenistisch das »Buch der Tora des Moses« ein Buch *über* die Moses-Tora war (Genetivus obiectivus), dementsprechend das »Buch Jesajas« ein Buch über den Propheten Jesaja, während im hellenistischen Judentum (in Chr und bei Flavius Josephus, s. u.) daraus ein Genetivus subiectivus wurde, also von Moses bzw. Jesaja verfasste Bücher. Davon ging dann das klassische Prophetenbild der jüdisch-christlichen Tradition aus, das sich in diesem einen Punkt – prophetischer Abfassung von Büchern – vom impliziten Prophetenbild in Tora und Propheten unterscheidet, aber dem Selbstverständnis der Schreiber und Schriftgelehrten nahekommen dürfte, in denen wir heute die realen Verfasser des größten Teiles von Jes – XII in der Perserzeit sehen.

Prophetenkanon
und kanonisches
Prophetenbild

Im rabbinischen Judentum hat der Hellenismus zwar ebenfalls auf das Prophetenverständnis eingewirkt, aber nicht ohne Erinnerungen an vorhellenistische Zustände. »Moses schrieb sein Buch [die Tora], die Bileamperikope und Ijob; Josua schrieb sein Buch und die letzten 8 Verse der Tora [ab dem Tod des Mose] ... Jeremija schrieb sein Buch und Könige [während Sam von Samuel verfasst wurde]« (bBabaBathra 14b/15a), aber sowohl Jes wie Ez wurden von Redaktionskomitees verfasst, deren Vorsitzende in einem Fall Hiskija, im anderen Esra waren. »Freie Schriftstellerei« außerhalb autorisierter Kreise an Tempel- und Palastschulen hat es im vorhellenistischen Judentum wahrscheinlich nicht gegeben.

Vom 9. bis 7. Jh. sind aus Assyrien (und indirekt aus dem ganzen großsyrischen Raum) amtliche Aufzeichnungen von Prophetie inschriftlich erhalten, aus denen die soziale Realität der Prophetie in dieser Zeit und in diesem Raum (einschließlich Israels) ebenso hervorgeht wie ein Motiv für Anlage von Sammlungen von Prophetensprüchen (*Nissinen, Prophecy**; *Weippert, Götterwort**). Prophetie, d. h. der gesellschaftlich akzeptierte Sachverhalt,

dass eine Person eine Erscheinung einer Gottheit gehabt hat und von dieser mit einer Botschaft an den König beauftragt wurde, war ein parasoziales Element, sie konnte jedem und jeder passieren ohne Rücksicht auf Stand und Vorbildung. Personen, denen dies öfters geschah, traten in den Dienst an Tempeln. Schreibkundige Prophetinnen richteten Briefe an den König, die Äußerungen illiterater Propheten wurden von Beamten aufgezeichnet. Am Anfang der Verschriftlichung von Prophetie steht die Aktennotiz. Zu kritischen Ereignissen der assyrischen Geschichte wie Assarhadons irregulärer Thronfolge wurden Sammlungen von einschlägigen Texten veranstaltet und in der Schreiberschule überliefert, damit die zukünftigen Beamten nichtautorisierten, anderslautenden Erinnerungen, die noch umlaufen mochten, entgegentreten konnten. Das ›Heilsorakel für den König‹ (›Fürchte dich nicht. Ich bin Ishtar von Arbela ...‹) erweist sich so in den kanonischen Propheten als altes Erbe, die Kombination von ›Drohwort und Scheltwort‹ hingegen als schriftgelehrte Fortschreibung (bzw. Produktion) von Prophetie, die in Judäa ab 597/586/582 u. a. die Funktion hatte, JHWH angesichts des Untergangs der eigenen Herrschaft zu rechtfertigen. Eine Sammlung von Worten verschiedener Propheten und Prophetinnen aus dem Jahr 734 bildet die Grundlage für Jes 7–8 und damit des Jesaja-Buches (*Knauf*, Prophetinnenwort*), eine Aktennotiz über den Auftritt eines gewissen Amos auf Tekoa am Tempel von Jerusalem (Am 1, 1aR1 + »zwei Jahre vor dem Erdbeben«; 9, 1; *Knauf*, Never Were*). Da Prophetie ein parasoziales Phänomen ist, können unter den Prophetinnen und Propheten auch schreibkundige Personen gewesen sein, die ihre Visionen und Auditionen selbst notierten; aber Bücher gab es in den Königreichen Israel und Juda außerhalb von Tempel und Palast, deren Archiven und Schulen, nicht. Die Prophetenbücher stammen aufgrund des eben beschriebenen archivalischen Inputs aus den Händen mehrerer Generationen professioneller Schreiber, von denen die allermeisten im 6., 5. und 4. Jh. wirkten und nur wenige bereits im 7. Dass es im 9. Jh. bereits in Nord-Israel ein Buch des Sehers Bileam gab, ändert an diesem Befund nichts, denn dieses Buch ist nicht in die biblische Tradition eingegangen, sondern ist von ca. 760 an unter Erdbeben-Versturz begraben gewesen und erst durch die Ausgrabungen vom Tell Dēr ‘Allā im letzten Drittel des 20. Jh. wieder bekannt geworden. Der schreibende Prophet (Ex 17, 14; 24, 4; Num 33, 2; Dtn 31, 9.19.22.24; Jos 24, 26; 1 Sam 10, 25; Jes 8, 1; 30, 8) ist eine Selbstprojektion der realen Verfasser der Prophetenbücher auf ihre Subjekte, Jer 36 sogar die Rückprojektion der Fortschreibung auf den Offenbarungsempfänger (vgl. *Bosshard-Nepustil*, Schriftwerdung*).

Im Gegensatz zu den historischen Prophetinnen und Propheten ist der kanonische Prophet nicht Diener, sondern Vorgesetzter seines Königs. Er repräsentiert die vergessene Tora, die er auslegt und anwendet. Er hat die Gabe des Vorauswissens und kann mit blinden Augen sehen. Zu seiner Be-

glaubigung wirkt er Wunder; er ist ein Wunderheiler, sogar Totenerwecker noch als Toter (2 Kön 13, 21). Er kann bei Gott wirksame Fürbitte einlegen und als Priester fungieren, was der König nicht darf. Als Kreatur seines Buches ist er ein Mann, weil von den ausschließlich männlichen Lehrern der Tempelschule kreiert (wenn einmal von einer Prophetin die Rede ist, liegt wahrscheinlich eine Überlieferung aus der Königszeit vor; Ausnahme: Ex 15, 20; Ri 4, 4; Neh 6, 14). In einem wichtigen Punkt unterscheidet er sich von der späteren Tradition: das Prophetenwort entspricht einem Gotteswort, aber die Propheten zitieren Gott in vielen Fällen nicht wörtlich. Am deutlichsten wird dies an der Gestalt des Moses in der Tora, dem Ur-Propheten schlechthin. Von Ex 21 bis Num 36 sagt ihm Gott, was er den Israeliten sagen soll. Nach einer langen Vorrede in Dtn 1–11 fängt er in Dtn 12 an, es ihnen auch zu sagen, und ist mit seiner Zusammenfassung der Tora vom Sinai in Dtn 26 fertig. Dass ein kanonisches Prophetenwort Gotteswort und Menschenwort zugleich ist, wusste schon die Tora (deren Schlussredaktionsteam zugleich gewusst haben wird, wer in den letzten hundert Jahren an Tora und Propheten geschrieben hatte).

Auch wenn sich diese »Religionsparteien« der Sadduzäer und Pharisäer erst in hellenistischer Zeit herausgebildet haben, stehen sie doch in der Tradition von Vorfahren, die an der Endredaktion der Tora, dann der Propheten beteiligt waren. Vorfahren der Sadduzäer waren die P-Komposition in der Tora und Josua (P nicht nur wie »Priesterschrift« sondern auch wie »Perserkönig-loyal« und »kosmo-politisch«) sowie Koh. Vorfahren der Pharisäer, deren Meditations- und Theologiebuch als Psalter Aufnahme in den Kanon gefunden hat, waren die Träger der D-Tradition (D wie »deuteronomistisch«, aber auch »davididisch-nationalreligiös«). Für die Sadduzäer war nur die Tora Gottes Wort, die Hoffnung auf einen Messias und eine »zukünftige Welt« lehnten sie ab. Koh 7, 10 verwirft mit der Ablehnung der Vorstellung eines Goldenen Zeitalters unter David und Salomo die Vorderen Propheten, mit 1, 9 die Vorstellung von einer neuen Schöpfung im Eschaton. Für die Pharisäer waren Eschatologie und der Messianismus zentral, spätestens seit dem 1. Jh. vC auch die Auferstehungshoffnung. Der Psalter ist das messianischste aller Bücher im TNK. Ihre hl. Schriften umfassten Tora und Propheten sowie den Psalter. »Sadduzäisch« ist das Tora-Kolophon Dtn 34, 10–12 zur Unvergleichlichkeit des Propheten Moses, »pharisäisch« Dtn 18, 15, 18, wo Moses eine Reihe von Propheten »wie er« eröffnet. Dtn 18, 15, 18 ist die Basis für die Beschränkung der »Zeit der Offenbarung« auf die Reihe der Propheten von Moses bis Esra im rabbinischen Judentum, Dtn 34, 10–12 die Basis für den Kompromiss zwischen beiden Positionen im TNK, indem allein der Tora halachische Bedeutung zukommt.

Die Haltung von P zur Prophetie geht aus Gen 6, 13 hervor, der Mitteilung von der bevorstehenden Sintflut an Noach: »Ein Ende allen Fleisches ist gekommen«. Dabei zitiert »Ein Ende ist gekommen« sowohl Ez 7, 2.6 wie

Die Propheten
zwischen
»Sadduzäern« und
»Pharisäern«

Am 8, 2 (»Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel«), d. h. den letzten wie den ersten der Untergangspropheten des assyrisch-babylonischen Zeitalters, das durch die Sintflut (u. a.) symbolisiert wird. Der Assyrer-König Sanherib bezeichnete das von ihm zerstörte Babylon als Opfer einer Sintflut. Mit dem Bogen des Kriegs- und Wettergottes, den JHWH in Gen 9, 12–16 an den Nagel in die Wolken hängt (Zenger, Gottes Bogen), ist dieses Zeitalter – nach der Hoffnung von P für immer – vergangen und die friedliche Koexistenz der Völker unter ihren achämenidischen Hirten angebrochen. Damit ist aber auch die Prophetie nur noch von historischem Interesse, und die Hinteren Propheten werden im gleichen Maße zu »Geschichtsbüchern« wie die Vorderen. Gegen Prophetenbücher im Bildungskanon hatten auch Sadduzäer nichts einzuwenden; sadduzäische Beteiligung am Prophetenbuch »Könige« zeigt z. B. 1 Kön 13, 11–32.

In dieser von P vorgespurten Richtung schreibt die hellenistische Chr, die anders als Sam/Kön das Konzept individueller Autorschaft inzwischen kennt, die einzelnen Abschnitte ihrer Quelle Sam/Kön jeweils den Propheten zu, die im Zusammenhang mit einem König erwähnt werden:

- 1 Chr 29, 29 Die Begebenheiten des Königs David, das Frühere wie das Spätere, da – sie sind aufgeschrieben in den Annalen des Schauers Samuel und den Annalen des Propheten Natan und in den Annalen des Sehers Gad.
- 2 Chr 9, 29 Das Übrige der Begebenheiten Salomos, das Frühere und das Spätere – sind sie nicht aufgeschrieben in den Annalen des Propheten Natan und in der Prophetie Ahijas von Schilo und in der Visionierung des Sehers Jedo/Iddo bezüglich Jerobeams Nebat-Sohnes?
- 2 Chr 12, 15 Die Begebenheiten Rehabeams, die früheren wie die späteren – sind sie nicht aufgeschrieben in den Annalen des Propheten Schemaja und des Sehers Iddo für die Genealogie?
- 2 Chr 13, 22 Der Rest der Begebenheiten Abijas, sein Lebenswandel wie seine Taten, sind aufgeschrieben in den Historien des Propheten Iddo.
- 2 Chr 20, 34 Der Rest der Begebenheiten Jehoschafats, das Frühere wie das Spätere – da, sie sind aufgeschrieben in den Annalen Jehus Hanani-Sohns, die aufgenommen wurden in das Buch der Könige Israels.
- 2 Chr 26, 22 Den Rest der Begebenheiten Usijas, das Frühere wie das Spätere, schrieb der Prophet Jesaja Amoz-Sohn.
- 2 Chr 32, 32 Der Rest der Begebenheiten Hiskijas und seine Freundlichkeitserzeigungen – da, sie sind aufgeschrieben in der Vision des Propheten Jesaja Amoz-Sohn, im Buch der Könige Judas und Israels.

So wird die Frage, ob in Kön Historiographie oder Prophetie vorliegt, gegenstandslos, weil aus den Propheten mittlerweile inspirierte Historiographen geworden sind. Damit ist der klassische Kanonbegriff implizit gegeben, den Josphus in *Contra Apionem* 1.37–43 formulierte und der im Christentum bis in die frühe Neuzeit maßgeblich blieb (vgl. Donner, Auflösung):