

# Stuttgarter Bibelstudien 105

Herausgegeben von  
Helmut Merklein und Erich Zenger

Christoph Levin

# Der Sturz der Königin Atalja

Ein Kapitel zur Geschichte Judas  
im 9. Jahrhundert v. Chr.



Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH  
Stuttgart

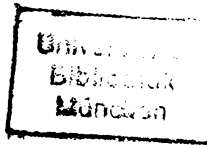
CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Levin, Christoph:**

Der Sturz der Königin Atalja: e. Kap. zur Geschichte Judas im 9. Jh. v. Chr./  
Christoph Levin. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1982.

(Stuttgarter Bibelstudien; 105)

ISBN 3-460-04051-3



2 - 5 - 1982

ISBN 3-460-04051-3

Alle Rechte vorbehalten

© 1982 Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: Wilhelm Röck GmbH, Weinsberg

Dem Freund und Widersacher  
Timo Veijola



Ich danke Herrn stud. theol. Stephan Frielinghaus für seine Hilfe beim Korrekturlesen.

*Ch. L.*

# Inhaltsverzeichnis

I.	Problemstellung . . . . .	11
II.	Der Text . . . . .	18
III.	Die frühchronistische Bearbeitung . . . . .	23
IV.	Die priesterliche Bearbeitung . . . . .	29
	Exkurs: Der Sabbat . . . . .	39
V.	Die bundestheologische Bearbeitung . . . . .	59
	Exkurs: Der Baal in Juda . . . . .	62
	Exkurs: Das Volk des Landes . . . . .	66
VI.	Die Quelle . . . . .	79
VII.	Der Sturz der Königin Atalja . . . . .	83
VIII.	Das Königszeremoniell . . . . .	91
IX.	Schlußfolgerungen . . . . .	95
	Zeittafel . . . . .	99
	Literaturverzeichnis . . . . .	101
	Bibelstellenregister . . . . .	107
	Sachregister . . . . .	109



*Der Bericht über die Verschwörung, die Atalja gestürzt hat, wie man ihn im 11. Kapitel des 2. Buches der Könige liest, ist voller Anachronismen. Er ist sicher erst nach dem Exil geschrieben oder zumindest in seine gegenwärtige Form gebracht worden. Was von der Tora und dem Bund gesagt ist (V. 12.17), ist sicher später als das Deuteronomium (Dtn 17,18f.). Die Organisation des Tempels mit einem Hohenpriester und zahlreichem Personal versetzt uns in die Zeiten des Triumphes Jeschuas, des Sohnes Jozadaks, über Serubbabel. Die Versammlungen im Tempel und die religiöse Zeremonie, die am Sabbattag stattfand (V. 7), sind offensichtliche Vorgriffe auf Späteres. Die Waffen Davids (V. 10) rufen in gleicher Weise den Einwand hervor. Diese ganze Geschichte im Buche der Könige ist kombiniert mit der Absicht, die wunderbare Bewahrung des Hauses Davids durch die Priester und den Tempel aufzuzeigen.*

Ernest Renan,  
Histoire du Peuple d'Israël II 324 Anm. 1. Aus dem Französischen.

*Schliesslich legt es der Stil hebräischer Prosa nicht im mindesten darauf an, die Darstellung der Sachen, so weit es geht, unabhängig zu machen von dem granum salis des Lesers. . . . Es liegt auf der Hand, wie sehr theils das stetige Rechnen auf die supplirende Selbstthätigkeit des Lesers, theils die Ungleichmässigkeit in der Behandlung des Stoffs, die nirgend auch nur den Schein von Objectivität sich gibt, es begünstigen mussten, dass die handschriftliche Überlieferung hebräischer Prosa es lange Zeit nicht zu der Festigkeit brachte, wie sie bei der classischen durch ihr geschlossenes und polirtes Wortgefüge bedingt ward, in welchem jedes Zuviel und Zuwenig auffällt. . . . In einem ganz auffallenden Maasse hat sich darum namentlich bei den geschichtlichen Büchern die Auslegung des Textes in die Überlieferung eingemischt und dieselbe so zu sagen durch und durch retouchirt.*

Julius Wellhausen bei Bleek, Einleitung in das Alte Testament 638f.

*Nur glaubwürdige Relationen sind Quellen der Geschichte, und es giebt eine Kritik der Glaubwürdigkeit. Es ist Pflicht des Historikers, nicht sklavisch an den gegebenen Relationen zu hängen, sondern sein freies Urtheil an ihnen zu üben, zu untersuchen, ob der Referent die Geschichte habe wahr liefern können und wollen, ob seine Berichte das Gepräge der Wahrheit tragen, oder ob Irrthümer und Partheilichkeiten in seine Relation eingegangen, und sodann zu versuchen, ob er die Falschheiten von der Wahrheit trennen könne. Aber die Resultate dieser Kritik können immer nur negative seyn, sie kann nur verwerfen, nicht das Verworfenen ersetzen, sie zeigt bloß Falschheiten auf, kann aber die Wahrheit nicht entdecken. Durch sie wird daher die Geschichte zwar geläutert und gereinigt, aber eben dadurch auch die Masse derselben verringert. Mit Verwerfung von Relationen geht allemal geschichtlicher Stoff verloren, denn nur in Relationen ist er zu finden.*

Wilhelm Martin Leberecht de Wette,  
Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II 3.

## Vorbemerkung

Folgende Kommentare werden ohne weitere Angabe zur Stelle zitiert: *Thenius* (KEH 9); *Klostermann* (KK A,3); *Benzinger* (KHC IX); *Kittel* (HK I,5); *Stade-Schwally* (SBOT 9); *Šanda* (EHAT 9/2); *Greßmann* (SAT II,1); *Eißfeldt* (HSAT(K)); *Montgomery-Gehman* (ICC); *Gray* (OTL).

Ebenso zitiere ich ohne weitere Angabe: *Wellhausen* bei *Bleek*, Einleitung in das Alte Testament<sup>4</sup> 258 Anm. 1, wiederabgedruckt in: *Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs 292f. Anm. 2; *Stade*, Miscellen 279–288, wiederabgedruckt in: ders., Ausgewählte Akademische Reden 186–192; *Joüon*, Notes de critique textuelle 480–482; *Ehrlich*, Randglossen zur hebräischen Bibel VII 305f.; *Rudolph*, Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja.

Die Umschrift des Hebräischen geschieht nach den Regeln des THAT.

## I. Problemstellung

Das Rahmenschema der Königsbücher weist für die Geschichte der Könige von Israel und Juda zwischen der sogenannten Reichsteilung 1 Kön 12 und dem Untergang Judas 2 Kön 25 nur an einer einzigen Stelle eine Lücke auf: bei der judäischen Königinmutter Atalja, die Mitte des 9. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Revolution des Jehu für kurze Zeit die Regelmäßigkeit der davidischen Thronfolge durchbrochen und in Jerusalem das Regiment übernommen hat. Zwar kann gelegentlich die einleitende Hälfte des Rahmens entfallen, wenn wie bei Salomo, Jerobeam I. und Jehu die außergewöhnlichen Umstände des Regierungsantritts aus den Quellen mitgeteilt sind. Um so mehr fällt ins Gewicht, daß bei Atalja auch der rückwärtige Rahmen fehlt. Ihre Regentschaft ist gar nicht datiert. Das bedeutet nicht, daß die Chronologie der Königszeit unterbrochen wäre: In der synchronistischen Datierung von Ataljas Nachfolger Joasch (2 Kön 12,2) sind die sieben Jahre der Atalja mitgezählt. Aber sie sollen nicht zählen. Auf solche unmöglich-mögliche Weise scheidet der Verfasser der Grundschrift des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH), von dem die Komposition der Königsbücher stammt, Atalja aus der eigentlichen Geschichte der davidischen Dynastie aus. Ihre Herrschaft soll lediglich ein Zwischenzustand, ein Interregnum gewesen sein.

Wer die Geschichte korrigiert, hat ideologische Gründe. Der einzige Fall von Diskontinuität in der Geschichte der Daviddynastie paßte nicht in das historiographische Konzept des Deuteronomisten. Das besagt umgekehrt: Die Kontinuität der Thronfolge von David bis Jojachin war für ihn mehr als historische Tatsache. Ihr kam heilsgeschichtliche Bedeutung zu. Als Faktum der Vergangenheit war sie Hoffnung für Gegenwart und Zukunft. Die neuere redaktionskritische Forschung am deuteronomistischen Geschichtswerk hat anhand der königsfreundlichen Texte in den Samuelbüchern nachgewiesen, in welchem Maße dem Erstredaktor DtrH an David und seiner Dynastie gelegen war<sup>1</sup>. Schon das Bild, das er von der

---

<sup>1</sup> Vgl. *Veijola*, Die ewige Dynastie, und ders., Das Königtum. *Veijolas* Näherbestimmung des *Nothschen* Deuteronomisten („DtrG“, seit *Dietrich*, David in Überlieferung und Geschichte 48 Anm. 11 „DtrH“) ist in meinen Augen der bedeutendste Einzelbeitrag zur alttestamentlichen Literaturgeschichte aus der jüngsten Zeit. Indem *Veijola* das, am klassischen Sinne gemessen, geradezu undeuteronomistische Gepräge des ersten, exilischen Deuteronomisten aufzeigt hat sowie den untheologischen, ja bisweilen sogar vorjahwistischen Charak-

vorköniglichen Zeit entwirft, gibt indirekt zu erkennen, daß das starke, dynastische Königtum ein Principium seiner Geschichtsschreibung gewesen ist. Diesem Thema sind die Zentralisation des Kultes und die gesamtisraelitische Idee kontrapunktisch zugeordnet. Der Deuteronomist übernimmt darin – mit einer gewissen Akzentverschiebung vom Kultischen aufs Politische – die Erwählungstheologie des Deuteronomiums. Deren Ideal ist der eine, von Jahwe erwählte Kultort (Dtn 12) für ein einiges „Israel“ aus Nord und Süd unter der von Jahwe erwählten Dynastie (Dtn 17, 14–20<sup>2</sup>). Dazu tritt später das ausdrückliche Bekenntnis zu dem einen Jahwe (Dtn 6,4). Für den deuteronomistischen Geschichtsschreiber gewinnt das Ideal Gestalt in der Idealfigur des Dynastiegründers David. Die Realisierung aber verbindet sich ihm mit den Königen Hiskija und Joschija. Hiskija hatte Juda durch die assyrische Katastrophe des 8.

---

ter seiner vorexilischen Quellen, hat er den „festen Punkt“ gewiesen, von dem ausgehend die alttestamentliche Literatur- und Religionsgeschichte hinfort geschrieben werden muß. Die von *Veijola* gar nicht beabsichtigte, durch seine unpräntöse Beweisführung um so unausweichlichere Folge, die diese Wasserscheide zwischen vorexilischer und nachexilischer Epoche für unser Geschichtsbild haben wird, ist bisher noch kaum gesehen: Die Entstehung der grundlegenden alttestamentlichen Theologumena ist von nun an zu Beginn der nachexilischen Zeit zu suchen. Möglichkeiten, dieser Erkenntnis auszuweichen, sind gering. So hat die (noch ohne Kenntnis der Ergebnisse *Veijolas*) von *Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26–45 114, und *Dietrich*, Prophetie und Geschichte 143, vorgeschlagene deuteronomistische Kurzzeitchronologie keine Wahrscheinlichkeit. Sie läßt die theologiegeschichtlichen Ereignisse in wenigen exilischen Jahrzehnten sich überstürzen, ohne daß sich unseres Wissens an den äußeren Lebensbedingungen in Juda während dieser Zeit Wesentliches geändert hätte.

<sup>2</sup> Ich wende mich entschieden gegen die weithin übernommene königskritische Interpretation des deuteronomischen Königsgesetzes Dtn 17,14–20 durch *Alt*, Die Heimat des Deuteronomiums 263–266. *Alt* verkennt die Aussage des Gesetzes, wenn er ihm das Erwählungsthema (und damit den Bezug auf Dtn 12) zu nehmen sucht. Fraglos ist in Dtn 17,14–20 vieles sekundär. Ich rechne dazu: V. 15b.16a<sup>2</sup>βb.17aβ.18–19.20aβ, vielleicht auch V. 17aα. Aber die Erwählung des Königs durch Jahwe (V. 15aβ) und die dynastische Form des Königtums (V.20b) können dem Grundtext nicht abgesprochen werden. Darum spricht Dtn 17 auch nicht für, sondern gegen die Heimat des Deuteronomiums im Nordreich. Wenn das Königsgesetz eine Reihe einschränkender Bestimmungen enthält, liegt darin keineswegs eine grundsätzliche Reserve der Institution des Königtums gegenüber. Auf dem Hintergrund einer Situation, die durch Texte wie 1 Kön 12 oder 1 Sam 8,11–17 gekennzeichnet ist, liegt in diesen Einschränkungen vielmehr die ausdrückliche Bejahung des Königtums als solchen. Vgl. auch *Veijola*, Das Königtum 49–50.68–70, zur Beziehung von 1 Sam 8,5; 10,24 auf Dtn 17.

Jahrhunderts geführt, der das Nordreich erlegen war. Und Joschija hatte Jahrzehnte später den Niedergang Assurs genutzt, um Juda zu neuer Blüte zu führen. In der Gegenwart des Geschichtsschreibers Mitte des 6. Jahrhunderts<sup>3</sup> war auch die babylonische Katastrophe über Juda hereingebrochen. Damals begann sich der Machtverfall der Babylonier abzuzeichnen. Angesichts der Ähnlichkeit der außenpolitischen Bedingungen mußte der Unterschied der inneren Lage Judas um so stärker ins Gewicht fallen, der das 6. Jahrhundert zu einer politisch so unfruchtbaren, literarisch so fruchtbaren Epoche gemacht hat: Juda war nicht mehr wie unter Assur Vasallenstaat, sondern babylonische Provinz. Zwar hatten die Babylonier die Judäer nicht in großer Zahl deportiert, wie seinerzeit die Assyrer die Bevölkerung des Nordreichs, aber sie hatten ihnen die Monarchie und einen Teil der staatstragenden Elite genommen. So fehlten die Kräfte, die den Wiederaufbau hätten in die Hand nehmen können. In der gegebenen Lage mußte sich das Augenmerk auf eine Restituierung der Monarchie richten. Die Hoffnung war nicht unbegründet: Im fernen babylonischen Exil hatte jener Teil des Hofes überlebt, der zehn Jahre vor der endgültigen Katastrophe zusammen mit Jojachin deportiert worden war (597 v. Chr.). Jojachin selbst war von Nebukadnezars Nachfolger Amel-Marduk (Ewil-Merodach) begnadigt worden (560 v. Chr.), wenn auch inzwischen gestorben (2 Kön 25,27–30). Der weitere Lauf der Dinge stand noch dahin. Damals bemühte der Deuteronomist die Geschichte als Beweismittel für die Fortdauer der davidischen Dynastie. Er demonstrierte, daß Jahwes Erwählungswille seit den Anfängen Israels in Ägyptenland auf Davids Königtum und den Tempel in Jerusalem gezielt habe, und daß, seit Jahwe seinen Namen in Jerusalem habe wohnen lassen, der Fortbestand der David-Dynastie gleichsam garantiert sei, in gehorsamen und ungehorsamen, guten und auch sehr schlechten Zeiten. Auch und gerade jetzt, als der Tempel in Trümmer gefallen war und nach dem Bauherrn aus Davids Geschlecht verlangte, als der letzte Davidide gestorben war, der in Jerusalem auf dem Thron gesessen hatte, und die Nachfolge offen blieb, und als Babylonien in die Krise zu geraten begann, mußte Jahwe die Wendung herbeiführen.

Wir wissen, daß die Hoffnung ins Leere ging. Als die Perser die Babylonier abgelöst hatten (539 v. Chr.), dachten sie nicht entfernt daran, Juda

---

<sup>3</sup> Ich gehe nach wie vor davon aus, daß der Terminus a quo für das deuteronomistische Geschichtswerk, genauer jetzt: die Grundredaktion DtrH, mit der Begnadigung Jojachins im Frühjahr 560 v. Chr. gegeben ist (vgl. *Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien 12.) Als Abfassungsort kommt nur das Land Juda in näheren Betracht (*Noth*, ebd. 110 Anm.).



mehr zu gewähren als religiöse Autonomie. Spätestens mit dem Ägyptenzug des Kambyzes (526 v. Chr.) lagen in Palästina die Machtverhältnisse zutage. Damals übernahm statt der Monarchie die Priesterschaft die Führung des jüdischen Gemeinwesens. Als König aber galt fortan Jahwe selbst. Ja, im Rückblick mußte die Einführung des historischen Königtums als Sündenfall gegen Jahwes Königtum erscheinen, der letztendlich das Scheitern der vorexilischen Geschichte verursacht hatte. An der Bearbeitungsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks ist abzulesen, wie das theokratische Ideal die monarchistischen Restaurationshoffnungen abgelöst hat, geistesgeschichtlicher Niederschlag der Tatsache, daß „Israel“ den politischen Untergang Judas als Kultgemeinde überlebt hat.

Unter den geschilderten historischen Voraussetzungen können wir ermes- sen, was es für den Geschichtsschreiber bedeutet haben muß, daß es Atalja nach Darstellung der von ihm gebotenen Quelle um ein Haar gelungen wäre, die davidische Sukzession zu unterbinden. Hier stand sein Geschichtsbild auf dem Spiel. So ergibt sich das Paradox, daß er gerade die Zeitspanne der Geschichte Judas, die eigentlich nicht sein durfte, in einer Ausführlichkeit dokumentiert, die ganz außergewöhnlich ist. Das Interregnum hätte sich wie die meisten der zahlreichen Thronwirren im Nordreich mit einer kurzen Notiz erledigen lassen. Stattdessen soll der Leser in jeder Einzelheit erfahren, wie es Jojada gelang, die normale Thronfolge wiederherzustellen. So ist in 2 Kön 11 ein größeres Dokument erhalten geblieben, von dem man mit einiger Sicherheit sagen kann, daß es jener Quelle entnommen ist, auf die der Redaktor meist als auf die „Tagebücher der Könige von Juda“ lediglich verweist. Da für die Zeit zwischen der Reichsteilung (926 v. Chr.) und dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges (733 v. Chr.) die jüdischen Quellen zwei Jahrhunderte lang sehr spärlich fließen, ist dies ein besonderer Glücksfall.

Um so betrüblicher, daß der Text von 2 Kön 11 nicht gut erhalten ist. „Der 2. Reg. 11,5ss. erzählte Sachverhalt ist gegenwärtig durch Verderbnis des Textes verdunkelt und von keinem Ausleger verstanden.“ *Well-hausens* Feststellung trifft nicht nur auf die Verse 5–7 zu, sondern kann, wenn auch nicht in derselben Schärfe, für das ganze Kapitel gelten. Die entgegengesetzte Behauptung, die *G. Hölscher* gewagt hat, ist dagegen angesichts der Textverhältnisse eine Kühnheit, wenn nicht Torheit: „Die Kritiker haben hier das Gras wachsen hören; von Widersprüchen ist in alle dem nichts vorhanden“<sup>4</sup>. Sie hat mit gutem Recht kaum ein Echo

---

<sup>4</sup> Das Buch der Könige 187.

gefunden: 2 Kön 11 ist ohne einen kräftigen Zugriff der kritischen Exegese ja nicht einmal obenhin zu verstehen<sup>5</sup>. Abgesehen von der massiven *crux* in V. 5–7 irritiert der doppelte Schauplatz im Tempel und in der königlichen Burg, der allerlei komplizierte Hinundherbewegungen erforderlich macht. Der Handlungsablauf ist sichtlich gestört, wenn zwischen Königsbund und Inthronisation der Tempel des Baal in Trümmer gelegt wird. Zahlreiche Einzelzüge werfen Interpretationsprobleme auf: die Örtlichkeiten, die Aufstellung der Garde, das Salbungszeremoniell, die Verurteilung der Atalja. Eine Reihe von Dubletten verwirrt den Text. Das Verhalten der Atalja zu Anfang des Berichts ist kaum zu erklären, die dominierende Rolle des priesterlichen Königsmachers Jojada in der vorexilischen Geschichte ohne Beispiel, das Geschehen ein merkwürdiges Gemisch aus Palastrevolution und gottesdienstlicher Veranstaltung.

Die moderne Exegese ist sich weithin einig, daß die Ursache der Widersprüche und Dunkelheiten in der Literargeschichte gesucht werden muß. Unter den Lösungsvorschlägen hat derjenige *Stades* geradezu kanonische Geltung erlangt<sup>6</sup>. *Stade* rechnet auf quellenkritische Weise mit zwei getrennten Berichten über ein und dasselbe Ereignis, die aus unterschiedlichem Blickwinkel entstanden seien. Ihre nachträgliche Verknüpfung erkläre das Problem des heutigen Textes. Nach *Stade* liegt der historisch verlässlichere, vollständig erhaltene Bericht in V. 1–12 und 18b–20 vor. Er stelle mit gutem Recht die Garde in den Mittelpunkt des Geschehens, während nach dem zweiten, in V. 13–18a fragmentarisch überkommenen Bericht die Obersten des Heerbanns und das Volk die Verbündeten Jojadas gewesen seien. Erst in dieser zweiten Quelle habe das Geschehen den spezifischen religiösen Akzent erhalten, indem nun der Jahwebund V. 17 zum Höhepunkt der Handlung geworden sei, die in der Zerstörung des Baalstempels ihr Ziel finde.

*Stades* Rekonstruktion kann eine Reihe von Dubletten und Unausgeglichheiten erklären, ist aber, wie fast alle Quellenkritik, viel zu künstlich, um literargeschichtlich wahrscheinlich zu sein. *Rudolph* hat sich darum

---

<sup>5</sup> Ein sicheres Zeichen der Deutungsbedürftigkeit sind oftmals die Anmerkungen in der *Zürcher Bibel*, hier zu V. 6.

<sup>6</sup> Er wird, mit gelegentlich etwas anderslautender Begründung, übernommen von *Benzinger*, *Kittel*, *Stade-Schwally*, *Šanda*, *Eißfeldt*, *Montgomery-Gehman*, *Gray*. Varianten dieser Hypothese vertreten *Greßmann* (V. 1–18a erster Bericht, V. 18b–20 zweiter Bericht) und *Hölscher*, *Das Buch der Könige 187* (V. 18b–20 Schluß eines redaktionellen Quellenexzerpts, dessen Anfang zugunsten des aus ebendieser Quelle nachgetragenen Abschnitts V. 1–18a verdrängt ist).

mit Recht für „die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja“ ausgesprochen. Er entspricht damit den grundlegenden Einsichten *M. Noth's* und *A. Jepsen's*, die die Unangemessenheit einer quellengeschichtlichen Deutung der Königsbücher schlüssig nachgewiesen haben<sup>7</sup>. „Einheitlichkeit“ kann bei den in 2 Kön 11 herrschenden Textverhältnissen allerdings nur Einheitlichkeit der zugrunde liegenden Quelle bedeuten. Daß der Text aus einem Guß wäre, kann niemand im Ernst behaupten. *Rudolph* muß sich denn auch damit behelfen, daß er die Zerstörung des Baalstempels an das Ende der Erzählung verrückt und, abgesehen von kleineren Emendationen, in V. 14 und 19 das „Volk des Landes“ als Zusatz entfernt. Mit dem Ausscheiden von Zusätzen war schon *Wellhausen* dem Text zu Leibe gerückt. Die Verse 6 und 10 werden seither fast allgemein dem ursprünglichen Text abgesprochen.

Der Versuch, die Schwierigkeiten in 2 Kön 11 mit Hilfe der Ergänzungskritik zu bewältigen, ist von vornherein naheliegend, in den genannten Beispielen aber über Notoperationen noch nicht hinausgekommen. Auf diesem Wege gilt es, weitere Schritte zu tun. Dabei sollte möglich sein, den zahlreichen Spannungen und Wiederholungen, auf denen die Quellenkritik basierte, nach wie vor Rechnung zu tragen. Doch soll es nicht lediglich auf eine andere Form der literarkritischen Flickschusterei hinauslaufen. Das Ziel ist ein literargeschichtliches Erklärungsmodell, das über die historischen Voraussetzungen der Textentstehung Auskunft zu geben in der Lage ist.

Im Folgenden lege ich eine Ergänzungshypothese vor, die in 2 Kön 11, von einigen Glossen abgesehen, vier aufeinanderfolgende Schichten unterscheidet: einen vorexilischen Grundtext, den der deuteronomistische Geschichtsschreiber den Tagebüchern der Könige von Juda entnommen hat; eine bundestheologische Bearbeitung in spätdeuteronomistischer Zeit; eine umfangreiche priesterliche Bearbeitung; und schließlich eine frühchronistische Bearbeitung. Die Hypothese wird in Form einer gekennzeichneten Übersetzung zunächst vorgestellt und anschließend in umgekehrter historischer Folge in Einzelschritten entwickelt. Abschließend gilt es, den Quellenwert des Grundtextes zu prüfen und seine historische Aussage festzustellen.

Der Verfasser gibt sich keinen Illusionen hin, daß die in den Kapiteln III bis V vorgeführten literarkritischen Argumentationsketten eine ansprechende oder auch nur einigermaßen leicht nachvollziehbare Lektüre seien.

---

<sup>7</sup> *Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien; *Jepsen*, Die Quellen des Königsbuches.

Es wäre viel erreicht, wenn der Leser sie auch nur ab und an nicht ausschließlich als notwendiges Übel empfände. Notwendig sind sie allemal. „So wie die Dinge im Alten Testament nun einmal liegen, lassen sich theologische und historische Untersuchungen nicht ohne vorausgehende literarkritische Arbeit durchführen. Sie stehen sonst auf unsicherem Grund oder beruhen auf falschen Voraussetzungen“ (*E. Würthwein*<sup>8</sup>). Zur Erleichterung sei empfohlen, zwischenein die Übersetzung zur Hand zu nehmen, in der das Endergebnis übersichtlich dargestellt ist.

---

<sup>8</sup> Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids 53.

## II. Der Text

In der nachstehenden Übersetzung ist der Grundtext durch **Fettdruck** gekennzeichnet. Die bundestheologische Bearbeitung ist in *Kursive*, die priesterliche Bearbeitung in Normaldruck wiedergegeben. Die frühchronistische Bearbeitung steht in dünnem Druck, andere Zusätze in KAPITÄLCHEN. Abweichungen vom Masoretentext oder der üblichen Übersetzungspraxis sind angemerkt.

**1 Als nun Atalja, die Mutter Ahasjas, sah<sup>1</sup>, daß ihr Sohn tot war, ging sie daran, die ganze thronberechtigte Nachkommenschaft auszurotten. 2 Doch Joscheba, die Tochter des Königs Joram, die Schwester Ahasjas, nahm Joasch, den Sohn Ahasjas<sup>2</sup>, stahl ihn aus der Mitte der königlichen Prinzen, die ermordet werden sollten<sup>3</sup>, und brachte ihn und seine Amme in die Bettenkammer. So verbarg sie<sup>4</sup> ihn vor Atalja, daß er nicht getötet wurde.** 3 Und er war bei ihr im Hause Jahwes sechs Jahre lang versteckt. **Atalja aber herrschte über das Land.**

**4 Aber im siebten Jahr sandte Jojada hin und nahm die Hundertschaftsführer der Karer und der Trabanten** und ließ sie zu sich in das Haus Jahwes kommen, **schloß mit ihnen einen Bund** und ließ sie schwören im Hause Jahwes **und zeigte ihnen den Prinzen.** 5 **Und er befahl ihnen folgendes: „Das ist's, was ihr tun sollt: Ein Drittel von euch,** die am Sabbat den Dienst antreten, **hält<sup>5</sup> Wache in der königlichen Burg 6 und ein Drittel im Tor Sur und ein Drittel im Tor hinter den Trabanten.** UND IHR SOLLT DIE WACHE DES HAUSES . . .<sup>6</sup> HALTEN. 7 Und zwei Abteilungen unter euch, alle, die am Sabbat vom Dienst abtreten, sollen Wache halten<sup>7</sup> im Hause Jahwes bei dem König. 8 **Und ihr sollt den König rings umgeben, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, und wer durch die Reihen einzudringen versucht, ist zu töten!** Und seid bei dem König, wenn er auszieht und wenn er einzieht!“ 9 Da taten die Hundertschaftsführer nach allem, was ihnen der Priester Jojada befohlen hatte, und nahmen ein jeder seine Leute, die am Sabbat antretenden samt den am Sabbat abtretenden, und kamen zum Priester Jojada. 10 Und der Priester gab den Hundertschaftsführern die Speere<sup>8</sup> und die Köcher<sup>9</sup> des Königs David, die sich im Hause Jahwes befanden. 11 **Da stellten sich die Trabanten auf, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand,** von der südlichen Seite des Hauses bis zur nördlichen Seite des Hauses vor dem Altar und dem Hause **rings um den König.** 12 Und er führte den Prinzen heraus und legte ihm das Diadem und das Gesetz auf. **Und sie machten**

**ihn zum König und salbten ihn, klatschten in die Hände und riefen: „Es lebe der König!“**

**13 Da hörte Atalja den Lärm DER TRABANTEN<sup>10</sup> des Volks** und kam zum Volk in das Haus Jahwes **14 und sah nach, und siehe, der König stand in der Säulenhalle<sup>11</sup>, wie es Brauch ist, und die Offiziere<sup>12</sup> und die Trabanten<sup>13</sup> bei dem König.** *Und das ganze Volk des Landes freute sich und stieß in die Trompeten.* **Da zerriß Atalja ihre Kleider und schrie: „Verrat! Verrat!“** **15** Und der Priester Jojada befahl den Hundertschaftsführern **DEN BEFEHLSHABERN DES HEERES<sup>14</sup>** und sagte zu ihnen: „Führt sie hinaus in das Innere der Reihen<sup>15</sup>, und wer ihr folgt, ist mit dem Schwert zu töten<sup>16</sup>!“ Denn der Priester hatte gesagt: „Sie soll nicht im Hause Jahwes getötet werden.“ **16 Und sie legten die Hände an sie<sup>17</sup>, und sie ging durch den Eingang für die Pferde in die königliche Burg und wurde dort getötet.**

**17 Jojada aber schloß den Bund zwischen Jahwe, dem König und dem Volk, daß es Jahwes Volk sein solle, und zwischen dem König und dem Volk.** **18 Da kam das ganze Volk des Landes in den Tempel des Baal und zerstörte ihn.** *Seine Altäre<sup>18</sup> und seine Götzenbilder zerbrachen sie gründlich.* *Und Mattan, den Priester des Baal, erschlugen sie vor den Altären.* Und der Priester stellte Wachen auf beim Hause Jahwes. **19** Und er nahm die Hundertschaftsführer und die Karer und die Trabanten und das ganze Volk des Landes, und sie führten den König hinab aus dem Hause Jahwes und kamen durch das Trabanten-tor in die königliche Burg. **Und er setzte sich<sup>19</sup> auf den Königsthron.** **20 Da freute sich das ganze Volk des Landes, aber die Stadt blieb still.** Atalja aber hatten sie in der königlichen Burg<sup>20</sup> mit dem Schwert getötet.

---

<sup>1</sup> Lies mit 2 Chr 22,10, LXX und Qere ohne Kopula. Dittographie des Waw.

<sup>2</sup> Nachdem unmittelbar zuvor zweimal die Langform des Namens zu lesen ist („Ahasjahu“), steht hier die Kurzform „Ahasja“. Sie ist möglicherweise mit 2 Chr 22,11 in die Langform zu korrigieren (Haplographie des Waw). LXX scheint die Kurzform vorgefunden zu haben. Sie liest ἀδελφοῦ αὐτῆς (*‘ahihā*).

<sup>3</sup> Das Ketib *hmmwttjm* ist verdorben, doch hat 2 Chr 22,11 den ursprünglichen Text bewahrt: *hammūmātīm wattittēn*. Vgl. *Klostermann*: „*wattittēn*, was in *wtjm* des H verloren ist“, ebenso *Rudolph*. Das Qere *hammūmātīm*, dem auch die LXX entspricht, ist nur die halbe Lösung. Das Part. hoph. ist wie lateinisches Gerundivum aufzufassen (GesK § 116e).

<sup>4</sup> Mit 2 Chr 22,11 und LXX lies 3.sg.fem. Die vorliegende Lesart der 3.pl. folgt dem Gefälle der Überarbeitung. Aber noch V. 3 *‘ittāh* sieht die Initiative ganz bei Josheba.

<sup>5</sup> Das Partizip *w‘šōm‘rē* scheint mir von den Masoreten zurecht als solches verstanden zu sein (gegen LXX: Fut.2.pl. entspr. jussivischem Perf.cons.

*wʿšāmʿrū*, vgl. V. 7). Nach der Einleitung: „Das ist’s, was ihr tun sollt“, geht es ausdrücklich um die proleptische Beschreibung des herzustellenden *Zustands*. Das Partizip steht als Prädikat. Die Verwirrung kommt zustande, weil der Einschub *bāʿē haššabbāt* eine *Eigenschaft* des ersten Drittels bezeichnet. S. u. S. 43f.

- <sup>6</sup> Das Wörtlein *massāh* hat sich bisher jedem Deutungsversuch entzogen. LXX übergeht es mit Schweigen. Es scheint das Klügste zu sein. Wem das nicht genügt, mag sich mit dem Vorschlag von P. Haupt bei *Stade-Schwally* befassen.
- <sup>7</sup> Perf. cons. nach Partizip (GesK § 112t), im Sinne eines Jussiv wiedergegeben (GesK § 112q). LXX liest wie der Masoretentext. Die Konstruktion ist strenggenommen nicht möglich, da das vorgehende Partizip *jōšʿē* als Attribut, nicht aber als Prädikat aufgefaßt werden muß. Vgl. die ähnlichen Schwierigkeiten in V. 5, oben Anm. 5. Meist behilft man sich mit einer Konjekture *Wellhausens*, nach der statt des Perf.cons. *wʿšāmʿrū* wie in V. 5 das Partizip *wʿšōmʿrē* zu lesen ist. Diese Lösung verstößt jedoch gegen die Grammatik: Der Stat.cs. des Partizips kann zwar einen Gen.obj. zu sich nehmen (wie in V. 5), aber kein Akkusativobjekt (GesK §§ 116g.130a). S. u. S. 33f.
- <sup>8</sup> Lies mit 2 Chr 23,9 und LXX den Plural. Um die Entstehung des Singulars durch Haplographie erklären zu können, plädieren *Klostermann*, *Šanda*, *Ehrlich*, *Rudolph*, *Montgomery-Gehman* und *Gray* für die reguläre weibliche Pluralform *hahʿnītōt* (mit Jes 2,4//Mi 4,3 gegen 2 Chr 23,9). Nach *Thenius* mit *Keil* ist diese Lesung „nicht unwahrscheinlich“.
- <sup>9</sup> Zur Übersetzung s. *Borger*, Die Waffenträger des Königs Darius.
- <sup>10</sup> Das unverbundene *hārāšim* ist Glosse, die an den Vorvers angleichen will. „Schon die aramäische Endung verrät den Einschub. Es ist die korrigierende Randnotiz eines Lesers, der sich über die plötzliche Einführung des Volkes wunderte“ (*Šanda*; ebenso *Stade*, *Benzinger*, *Kittel*, *Stade-Schwally*, *Greifmann*, *Eißfeldt*, *Montgomery-Gehman* und *Gray*; nur *Rudolph* streicht umgekehrt *hāʿām*). In anderer Weise hat LXX<sup>1</sup> den Übergang von V. 12 auf V. 13 zu erleichtern gesucht, indem sie den Priester Jojada zu Beginn von V. 12 das Volk des Landes in den Tempel einberufen läßt. All diese Verbesserungsversuche sind pedantisch und, wenn man die nachträgliche Lokalisierung im Tempel außer Betracht läßt, auch unnötig. *hāʿām* ist die politische Öffentlichkeit, die bei Anlässen wie dem hier geschilderten sogleich und ohne besondere Veranlassung zur Stelle ist. Vgl. auch 1 Kön 1,39f.
- <sup>11</sup> Der Bericht, daß der König und die ihn umgebenden Offiziere und Trabanten *ʿal hāʿammūd* „auf der Säule“ gestanden hätten, ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Es muß sich bei *hāʿammūd* vielmehr um einen größeren Gebäudeteil gehandelt haben, für den eine oder mehrere Säulen im wörtlichen Sinne „bezeichnend“ waren. Er lag erhöht (darum *ʿal*) und muß wie eine Tribüne für die Beteiligung des Volkes an dem Salbungszeremoniell und für den Blick Ataljas offengelegen haben. Vgl. die Deutungen durch *Josephus*, Ant. IX 151, (ἐπὶ τῆς σκηνης) und die Vulgata (super tribuna). Es hilft darum nichts, *ʿal* statt *ʿal* zu lesen („an der Säule“), zumal die Bezeugung in 2 Chr 23,13 und LXX eindeutig ist. Der Ort war von außen leicht zugänglich, da Jojada mit einem Mordanschlag rechnen mußte und den Offizieren deswegen besondere Anweisung zur persönlichen Deckung des Prinzen erteilt hat (V. 8a). Nach der zusätzlichen Angabe *kammišpāt* „wie es Brauch ist“ war *hāʿammūd* der

gewöhnliche Standplatz des Königs bei seiner Salbung, aber wohl auch bei anderen öffentlichen Regierungsgeschäften. Möglicherweise stand dort der königliche Thron, da der unbearbeitete Text vor V. 19a jedenfalls ausdrücklich keinen Szenenwechsel enthält.

Anders als der heutige Text erscheinen läßt, lag dieser Ort nicht im Tempel. Vielmehr ist diese Lokalisierung sekundär durch die spätere Bearbeitung zustande gekommen (s. u. Kap. IV). Stattdessen dürfte *hā'ammūd* im Bereich der königlichen Burg zu suchen sein. Dagegen kann die Parallelstelle 2 Kön 23,3 nicht ins Feld geführt werden, da sie 2 Kön 11 voraussetzt, s. S. 71 Anm. 30. Meines Erachtens ist *hā'ammūd* mit dem im salomonischen Baubericht erwähnten *'ūlām hā'ammūdīm* oder seinen Vorbauten in Verbindung zu bringen (1 Kön 7,6). Diese „Halle mit säulentrager Vorhalle (und Freitreppe?)“ wird seit *Watzinger*, *Denkmäler Palästinas I* 96, und *Galling*: ZDPV 55 (1932) 243, anhand der Paläste des Hilani-Typs gedeutet, die zur frühen israelitischen Königszeit im nordsyrischen Raum verbreitet waren. „Ein *Bit Hilāni* ist ein Palast mit zwei langen, schmalen Räumen, deren Hauptachse parallel zur Front verläuft; der vordere ist eine Eingangshalle mit einer bis zu drei Säulen, die meist auf der obersten einer flachen Flucht von Stufen stehen. . . Die Eingangshalle des *Bit Hilāni* war der Vorraum zu dem anschließenden langen Querraum, der Thronsaal genannt werden kann“ (*Kuschke*, BRL<sup>2</sup> 244). Eine solche Eingangshalle mit einer Säule auf einer Flucht von Stufen läßt sich vorzüglich als Szenarium der Königssalbung vorstellen. Vgl. die Grundrisse bei *Kuschke*, aaO. 243 (Abb. 62,4,5); *Galling*, aaO. Tafel 23,1 (entspr. v. *Oppenheim*, *Tell Halaf II* 70 Abb. 32); *Ussishkin*, *King Solomon's Palace* 177 Fig. 1 und 180 Fig. 2.

<sup>12</sup> Das Ketib *whšrjm/whšrjm* ist mehrdeutig und wird von LXX als καὶ οἱ ψδοί „und die Sänger“ gelesen (ebenso *Ehrlich* und *Rudolph*). Doch können hier nach dem Kontext nur die in V. 4 eingeführten Offiziere gemeint sein.

<sup>13</sup> Statt *w<sup>e</sup>hah<sup>a</sup>šōš<sup>e</sup>rōt* „und die Trompeten“ ist mit *Klostermann* *w<sup>e</sup>hārāšīm* „und die Trabanten“ zu lesen. „Erst als man *šrjm* von Sängern (. . .) verstand (. . .), verdarb das Wort in *hššrt* Trompeten“. Bei der Verderbnis dürfte auch der unmittelbare Folgetext eine Rolle gespielt haben. „Le mot *hššrwt* est dittographique du même mot, un peu plus bas“ (*Joüon*). Die meisten verstehen die Trompeten als „Trompeter“, so wie man in der Gegenwartssprache die Instrumente nennt und die Musiker meint. *Rudolph* ändert dazu sogar den Text. *Greifmann* und *Gray* streichen das Wort.

<sup>14</sup> Das unverbundene *p<sup>e</sup>qūdē hahājil* ist eine interpretierende Glosse, die durch die Mehrdeutigkeit des Ketibs *šrj/šrj* veranlaßt wurde, vgl. Anm. 12 zu V. 14. Es handelt sich sozusagen um eine Vokalisation mit anderen Mitteln. *Stade* und sein zahlreiches Gefolge (s. o. S. 15 Anm. 6) halten die Glosse für den Grundtext und streichen stattdessen *sārē hammē'ōt* – eine wacklige Krücke für die Zweiquellenhypothese! Vgl. dagegen *Thenius*, *Greifmann* und *Rudolph*. Statt *p<sup>e</sup>qūdē* ist mit LXX gegen 2 Chr 23,14 *p<sup>e</sup>qīdē* „die Aufseher, Befehlshaber“ zu lesen.

<sup>15</sup> Zur Entstehung dieser merkwürdigen Verbindung s. u. S. 49f.

<sup>16</sup> Lies mit 2 Chr 23,14 und LXX wie in V. 8a den Jussiv! Allerdings ist die vorliegende Lesart ebensowohl möglich, da der Inf. abs. den Jussiv vertreten kann (GesK § 113cc).

<sup>17</sup> Die Wendung *šjm jādajim l-* begegnet in dieser Form sonst nicht. Ich übersetze im Sinne der LXX. Anders verstehen *Thenius*, *Ehrlich* und *Rudolph* unter



Verweis auf das Targum: „Unser Satz heisst ‚da machte man ihr Platz‘, d. i., die in dichtgedrängten Reihen aufgestellten Trabanten liessen sie durch und in ihre Mitte ( . . . ) gelangen“ (*Ehrlich*). Bei dieser Deutung hat aber offensichtlich der später eingeschobene V. 15 stärkeres Gewicht als der tatsächliche Wortlaut der Wendung. Vgl. dagegen schon *Stade*: „Und doch läßt sich diese Auffassung von *šjm jdjm* auch nicht durch eine einzige Belegstelle stützen, während *šjm jd* in der Bedeutung ‚die Hand legen‘ in sehr verschiedenen Wendungen wiederkehrt, vgl. Ez. 39,2.  $\psi$  89,26. Gen.24,2.9. 47,26. 2 Sa. 13,19. Ri. 18,19.“ Ähnlich auch *Sanda*.

<sup>18</sup> Lies mit 2 Chr 23,17, LXX und Qere.

<sup>19</sup> Gemeint ist der König. 2 Chr 23,20 und LXX haben hier den Kausativ: „und sie setzten ihn“, vermeiden also den unvermittelten Wechsel des Subjekts. Das ist eine Erleichterung, die auf die nachträglichen Einschübe V. 18–19a Rücksicht nimmt. Freilich ergibt auch die ursprüngliche Verbindung mit V. 17 einen Subjektwechsel, der wenig plausibel ist. Vielleicht ist darum das Hifil dennoch korrekt, müßte jedoch im Singular stehen: „Und Jojada schloß den Bund zwischen dem König und dem Volk und setzte den König auf den königlichen Thron.“ Beweisen läßt sich eine solche Lesung nicht. Sie ist nur besser als alles Vorhandene. Vgl. auch *Josephus*, Ant. IX 156.

<sup>20</sup> Lies mit LXX und Qere *hammélek*.

### III. Die frühchronistische Bearbeitung

Ein erster Hinweis auf literarische Schichtung liegt in der unterschiedlichen Benennung der wichtigsten Schlüsselfigur, des Jojada. Beim ersten Auftritt (V. 4) erfahren wir nur den Namen, ohne daß Jojada förmlich eingeführt würde. Das ist leicht zu erklären: „Die Erwähnung Jojadas geschieht so, dass man annehmen muss, er sei ursprünglich schon vorher einmal genannt worden“ (*Benzinger*), nämlich in dem verlorenen Vortext der Quelle. Um so auffallender ist, „dass er bei der *ersten* Erwähnung *nicht*, nachher aber V. 9 ff. *wiederholt* als Hoherpriester bezeichnet ist“ (*Thenius*)<sup>1</sup>. Mehr noch: Neben dem Namen (V. 4.17) und der Verbindung „Jojada, der Priester“ (V. 9a. b. 15a) steht an drei Stellen auch der bloße Titel „der Priester“ (V. 10. 15b. 18b)<sup>2</sup>.

Wir beginnen mit den drei letztgenannten Belegen. Sie stehen untereinander in engem Zusammenhang. Die literarischen Verhältnisse sind am eindeutigsten in V. 15b: „Denn der Priester hatte gesagt: ‚Sie soll nicht im Hause Jahwes getötet werden.‘“ Das ist eine Erläuterung des vorangegangenen Befehls, Atalja in das Innere der Reihen hinauszuführen und ihre möglichen Anhänger umzubringen. Der Satz ist mit *kī* „denn“ und erneuter Redeeinleitung angeschlossen. Und zwar so, daß er außerhalb der Erzählfolge steht. Er findet sich nicht auf der Handlungsebene, sondern auf einer Deutungsebene<sup>3</sup>. Was Jojada angeordnet hat, wird von außen kommend interpretiert: Sein merkwürdiger Befehl, der den Exegeten auch heute noch viel Kopfzerbrechen bereitet<sup>4</sup>, geht darauf, daß das Heiligtum nicht durch die Ermordung Ataljas befleckt werde<sup>5</sup>. Diese „nachholende Parenthese“ (*Thenius*) ist ein deutlicher Stilbruch. Sie ist im Verhältnis zum Kontext literarisch sekundär.

Mit dem Nachtrag zu Jojadas Befehl hängt unmittelbar eine Notiz ganz

---

<sup>1</sup> Vgl. *Montgomery-Gehman*: „Strangely enough the fact that the latter was the priest appears only below in v. 9“.

<sup>2</sup> Die abweichenden Lesungen in 2 Chr 23 und LXX sind sämtlich sekundär und als Ausgleichsversuche zu deuten: LXX liest auch in V. 4 „Jojada, der Priester“ (ohne Vaticanus und Alexandrinus, die mit M gehen), ebenso die Chronik in V. 10. Statt „der Priester“ V. 18b liest 2 Chr 23,18 „Jojada“.

<sup>3</sup> Die ausgleichenden Übersetzungen machen das eher noch deutlicher: *Kittel*: „Der Priester wollte nemlich nicht“ (ähnlich *Greifsmann*); *Šanda*: „Der Priester hatte sich nämlich vorgenommen“; *Eißfeldt*: „Denn der Priester sagte sich“; *Rudolph*: „Denn der Priester dachte“.

<sup>4</sup> S. u. S. 49f.

<sup>5</sup> Ebenso deutet auch *Josephus*, Ant. IX 151: μή γὰρ βούλεσθαι μιάναι τὸ ἱερόν.

am Ende der Erzählung zusammen: „Atalja aber hatten sie in der königlichen Burg mit dem Schwert getötet“ (V. 20b). Auch dieser Satz gibt sich, diesmal durch voranstehendes Objekt, als Parenthese zu erkennen. Es verrät darum wenig Stilgefühl, wenn *Stade* hier einen Doppelbericht lesen will, der mit der in V. 16 erzählten Ermordung Ataljas nicht vereinbar sei. Die Behauptung, „daß Atalja im vorliegenden Texte zweimal getötet wird“ (*Hölscher*<sup>6</sup>), ist abwegig. Denn „erzählt wird der Tod der Königin nur in v. 16“ (*Rudolph*). V. 20b dagegen bezieht sich auf das Ereignis zurück und will einen in V. 16 nur beiläufig vorhandenen Umstand gesondert hervorheben: Atalja ist *in der königlichen Burg* ermordet worden<sup>7</sup>. Das will sagen: tatsächlich nicht im Tempel<sup>8</sup>. V. 20b ist der nachgetragene Erfüllungsbericht zu dem nachgetragenen Befehl V. 15b.

Die genaue Entsprechung von Befehl und Erfüllung belegt zur Genüge, daß wir es nicht mit gelegentlicher Glossierung zu tun haben, sondern mit einer gezielten Bearbeitung. Deren Interesse war offenbar auf die Integrität des Tempels gerichtet. Dieselbe Tendenz zeigt sich in einer dritten, ähnlichen knappen Ergänzung in V. 18b. Wieder ist Jojada mit dem bloßen Titel „der Priester“ benannt: „Und der Priester stellte Wachen auf beim Hause Jahwes.“ Sie sollen das Heiligtum bewachen, während die anwesende Versammlung in die königliche Burg zieht (V. 19a). Der Sinn der Maßnahme hat die Exegese seit je vor Probleme gestellt. Denn gegen wen soll der Tempel bewacht werden? Atalja ist tot, ihre Anhänger wagen sich nicht mehr hervor (V. 16). Soeben ist auch der Baalstempel zerstört und der dortige Priester erschlagen worden (V. 18a). Jojada und die Jahwetreuen haben den vollständigen Sieg erreicht. Die Chronikparallele 2 Chr 23,18 gibt deshalb eine Deutung, die von den konkreten Umständen vollkommen absieht. Sie läßt den Priester eine Reihe von Aufsichtsämtern am Tempel neu einrichten (so auch *Thenius* und ältere). Dies ist freilich die unwahrscheinlichste aller möglichen Deutungen, und *Stade* hat sich zurecht ausführlich gegen sie gewandt. Wenn allerdings er und alle Neueren darauf beharren, daß die Bewachung des Tempels gegen Atalja und ihre den Baal verehrende Anhängerschaft gerichtet gewesen sei, ist eine Textänderung unvermeidlich. Sei es, daß man mit *Stades*

---

<sup>6</sup> Das Buch der Könige 187.

<sup>7</sup> *Stade*: „V. 20b kann aber nicht auf V. 15.16 zurückgreifen, denn wenn Atalja bei der Auffahrt zum Palaste getötet wird, so geschah es eben nicht *im* königlichen Palaste.“ Das ist natürlich Pedanterie. Zudem stimmt die Übersetzung nicht; vgl. dieselbe Wendung in V. 19aß. Siehe auch die Kritik von *Rudolph*.

<sup>8</sup> 2 Chr 23,21 hat die Pointe nicht verstanden und *bēt hammələk* ausgelassen.

Quellenhypothese V. 13–18a ausscheidet und so Atalja bis V. 20b am Lebeh läßt<sup>9</sup>, sei es, daß man die Vernichtung des Baalskultes auf das Ende der Handlung verschiebt (*Rudolph*), sei es, daß man den Jahwetempel durch den in Trümmern liegenden Baalstempel ersetzt (*Joÿon*). Vergleicht man stattdessen, welche Absicht der Befehl „des Priesters“ in V. 15b verfolgt, behält die Maßnahme auch ohne Eingriff in den Text ihren Sinn. Die Integrität des Tempels war ja nicht nur in Ausnahmesituationen und durch gewaltsame Übergriffe bedroht. Wie sie durch den Mord an Atalja verletzt worden wäre, so kam es unter allen Umständen darauf an zu verhindern, daß ein Unbefugter das Heiligtum betrat<sup>10</sup>. Der Tempel durfte darum nie von Wachen völlig entblößt sein. Wenn also nach dem Bericht von V. 19a die Garde, die der Bearbeiter offensichtlich als die Tempelwache versteht, geschlossen in den Palast abzieht, trägt er zuvor Sorge, daß eine Bewachung zurückbleibt, „damit niemand in den Tempel käme, der in irgendeiner Hinsicht unrein war“ (2 Chr 23,19). Diese Deutung, die die chronistische Parallele an zweiter Stelle der Maßnahme gibt, trifft die Intention genau. Die nachträgliche Beziehung auf V. 19a und der Umstand, „daß V. 18b . . . überhaupt die naturgemäße Fortsetzung des V. 18a gegebenen Berichtes über die Zerstörung des Baaltempels nicht sein kann“ (*Stade*), weisen V. 18b als Ergänzung aus. Es bedarf keines Nachweises, daß er derselben Schicht angehört wie V. 15b. 20b. Ein letzter Bestandteil dieser Bearbeitung ist V. 10. Wieder ist es ein einziger Satz, wieder handelt „der Priester“: „Und der Priester gab den Hundertschaftsführern die Speere und die Köcher des Königs David, die sich im Hause Jahwes befanden.“ Der Vers ist von *Wellhausen* zutreffend als Interpolation beurteilt worden, und die meisten sind seither seinem Urteil gefolgt<sup>11</sup>. Die Sache liegt auf der Hand: „Die Leibwache muß doch bewaffnet gewesen sein und braucht nicht erst mit alten Tempelrequisiten versehen zu werden“ (*Eißfeldt*). Dies wird im Kontext auch vorausgesetzt. Vergleiche Jojadas Befehl V. 8: „ein jeder mit seinen Waffen in der Hand“, nämlich denen, die er jetzt und üblicherweise bei sich trägt. Dagegen setzt eine Bewaffnung eigens für den Putsch gegen Atalja voraus, daß die Garde, man muß wiederum verstehen: die Tempelwache, norma-

<sup>9</sup> So *Benzinger, Kittel, Stade-Schwally, Sanda, Eißfeldt, Montgomery-Gehman, Gray*. Auch *Greßmann* und *Hölscher*, Das Buch der Könige 187, nehmen zwischen V. 18a und b eine literarische Zäsur an.

<sup>10</sup> Vgl. dazu nur die priesterschriftlichen Gesetze Num 1,51; 3,10.38; 18,7.

<sup>11</sup> *Benzinger, Kittel, Stade-Schwally, Greßmann, Eißfeldt, Hölscher, Rudolph, Montgomery-Gehman*.

lerweise nicht bewaffnet war<sup>12</sup>. *Kittel* stellt denn auch fest, daß V. 10 viel eher in der Darstellung der Chronik am Platz wäre: „Sind dort die in des Priesters Auftrag Handelnden die Leviten, so versteht es sich von selbst, dass sie auch Waffen haben müssen. Sie werden ihnen also vom Hohenpriester geliefert, und zwar aus den Beständen des Tempels“. Man kann hinzufügen, daß auch die unvermittelte Erwähnung König Davids vorzüglich zur Chronik paßt. Denn wie David nach chronistischer Auffassung den Dienst der Leviten insgesamt eingerichtet hat, so soll offenbar auch die Bewaffnung der Leviten in besonderen Fällen auf ihn zurückgehen. *Kittel* hat den naheliegenden Schluß gezogen: „Der Vers muss wohl aus der Chronik in unsern Text eingedrungen sein.“<sup>13</sup> Indessen, so einfach liegt die Sache nicht. Denn der Parallelvers 2 Chr 23,9 ist an zwei Stellen erweitert<sup>14</sup>. Es ist wenig wahrscheinlich, daß die *Lectio brevior* in 2 Kön 11 sekundär ist. Auch müßte in dem Fall der Fluß der chronistischen Darstellung glatter sein. „Wenn er (sc. V. 10) aus Chr entlehnt wäre, so hätte der Chronist die Schilde und Speiße Davids an alle Priester und Leviten austeilen lassen“ (*Šanda*). Schließlich spricht der Schichtzusammenhang mit V. 15b. 18b. 20b gegen *Kittels* Lösung.

Dennoch ist das Urteil, V. 10 sei chronistischer Herkunft, im Grundsatz richtig. Ja, es gilt nicht für V. 10 allein, sondern wir müssen es auf die Bearbeitung V. 10. 15b. 18b. 20b insgesamt ausdehnen. Auch in V. 18b steht dem Bearbeiter, wie wir sahen, nicht die Königgarde, sondern die Tempelwache vor Augen, genauer jetzt: die levitische Tempelwache der spätnachexilischen Zeit. Und das Interesse am Tempel und seiner kulturellen Integrität, das die übrigen Zusätze bestimmt, bestätigt diese Zuordnung ebenfalls. Nur eben: Die chronistische Schicht, mit der wir es zu tun haben, lag der Redaktion des chronistischen Geschichtswerks bereits vor. Es handelt sich um eine frühchronistische Bearbeitung innerhalb des

<sup>12</sup> Es gibt eine Menge Mutmaßungen, um diesem Schluß zu entkommen: Es wurden besondere Waffen verwendet, „weil es sich um Wiederherstellung des *Davidischen theokratischen Königthums* handelte“ (*Thenius* mit *Ewald*). „Schwerter hatten die Leute selbst; aber die Speere u. die nach 1 K 14,26 milit. Autorität verleihenden Ringe der Schloßgarde mußten sie beim Abzuge von der Wache in der Thorhalle des Schlosses zurücklassen“ (*Klostermann*). „Ihres ehrwürdigen Alters wegen sollen sie ausnahmsweise bei der Inthronisation benützt werden“ (*Šanda*). „These may have been specially consecrated weapons for use only in the sacred precinct“ (*Gray*).

<sup>13</sup> Ebenso *Greifmann*, *Eißfeldt*, *Rudolph*, *Montgomery-Gehman*.

<sup>14</sup> Statt „der Priester“ liest 2 Chr 23,9 „Jojada, der Priester“, vgl. oben S. 23 Anm. 2. Zu den Speeren (*h<sup>a</sup>nūtīm*) und Köchern (*š<sup>l</sup>lātīm*, s. o. S. 20 Anm. 9) kommen die Schilde (*māginnōt*) hinzu.

deuteronomistischen Geschichtswerks. Der Befund ist keineswegs erstaunlich. Denn daß die Ausläufer der Ergänzungsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks, oder in der geläufigen, weniger präzisen Terminologie: der Redaktionsgeschichte, bis in diese späte Zeit reichen, ist nach Art der alttestamentlichen Literaturgeschichte geradezu zu erwarten. Für die Existenz chronistischer Schichten innerhalb des Königsbuches genügt es, auf die Beobachtungen *A. Jepsens* zu verweisen<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Die Quellen des Königsbuches 102–104: „Die levitische Redaktion“. Vgl. auch ders., Ahabs Buße. Es sei dahingestellt, ob die von *Jepsen* genannten Belege im Einzelfall richtig zugeordnet sind. Sicher falsch ist, diese gelegentlichen Kommentierungen als „Redaktion“ zu bezeichnen. Auch ist die Datierung auf das Ende des 6. Jh.s viel zu hoch gegriffen.



## IV. Die priesterliche Bearbeitung

Besteht die frühchronistische Bearbeitung nur aus vier kurzen Notizen, fast kann man sagen: aus vier zusammenhängenden Glossen, die den bis dahin vorliegenden Text eher kommentieren als verändern, so haben wir es bei der nächstälteren Bearbeitung mit einer umfangreichen Schicht zu tun, die mit dem ihrerseits älteren Text eng verwoben ist und seine Aussage in wesentlichem Maße korrigiert. Die Literarkritik hat es infolgedessen schwerer. Doch sind auch diesmal literarische Leitfossilien vorhanden: die Bezeichnung Jojadas mit Name und Titel: „Jojada, der Priester“ (V. 9a.b. 15a), und das bestimmende Interesse am „Hause Jahwes“ (verbleibende Belege: V. 3a.4aβ.ba<sup>2</sup>.7.13b.19a, sowie zweimal „Haus“ in V. 11a).

Beginnen wir in der Textfolge mit dem ersten Beleg: „Und er (Joasch) war bei ihr (Joscheba) *im Hause Jahwes* sechs Jahre lang versteckt“ (V. 3a). Auf den ersten Blick erscheint die Angabe, wo und wie lange Joasch verborgen blieb, plausibel und unproblematisch. Nichtsdestoweniger hat sie zu erheblichen Schwierigkeiten geführt; und zwar im Zusammenhang mit V. 2. Dort ist nämlich bereits vom Verbergen des Joasch die Rede: „Und sie (Joscheba) brachte ihn und seine Amme in die Bettenkammer. So verbarg sie ihn vor Atalja, daß er nicht getötet wurde.“ Beide Angaben sind zunächst nicht unvereinbar. Die Bettenkammer war sicherlich nur der Ort der ersten Zuflucht<sup>1</sup>; hingegen ist der Tempel als das langfristige Versteck gedacht. „Allein dann müßte . . . gesagt werden, daß Joas erst aus der *h<sup>a</sup>dar hammittöt* in den Tempel gebracht worden sei“ (Stade). In der Tat fehlt hier die Verbindung. Ein früher Versuch, die Lücke zu schließen, ist das Ketib *hmmwttjm*. Bereits LXX hat es vorgefunden. Darin ist das ursprüngliche Prädikat *wattittēn* „und sie brachte“ gleichsam verschluckt worden<sup>2</sup>, so daß der zugehörige Satz unter das vorhergehende Prädikat *wattignōb* „und sie stahl“ gerät: „Und sie (Joscheba) *stahl* ihn

---

<sup>1</sup> Man wird unter der „Bettenkammer“ nicht einen „zur Aufbewahrung der Lagerbedürfnisse bestimmten Ort“ (Thenius mit Keil), sondern das Schlafgemach zu verstehen haben (Kittel, Greßmann, Eißfeldt), und zwar in der königlichen Burg (gegen Šanda und Montgomery-Gebman). Es wurde tagsüber nicht bewohnt und wird überdies nur spärlich belichtet gewesen sein. So bot es vorübergehend ein ideales Versteck. Das Detail wird in einer Weise erwähnt, als sei es der Vorstellung des Lesers geläufig: Das Wort ist determiniert. Man sollte darum nicht zuviel hindeuten.

<sup>2</sup> S. o. S. 19 Anm. 3.



aus der Mitte der königlichen Prinzen, die ermordet werden sollten, ihn und seine Amme, in *der* Bettenkammer.“ Auf diese Weise wird aus dem vorläufigen Versteck der Ort der Mordtat, und die Konkurrenz zwischen Bettenkammer und Tempel fällt dahin. Unter den modernen Exegeten hat sich *Stade* für die Ursprünglichkeit dieser Lesart ausgesprochen. Allerdings bringt ihn dabei das zweite Objekt „ihn und seine Amme“ in Verlegenheit: „Die Amme konnte nicht wohl mit aus der Mitte der zum Tode geführten Prinzen gestohlen werden.“ Er muß es als Glosse streichen<sup>3</sup>. Nur so ergibt sich ein glatter Text: „Und sie stahl ihn aus der Mitte der königlichen Prinzen, die in der Bettenkammer ermordet werden sollten.“ Die Notwendigkeit des Eingriffs spricht jedoch entschieden gegen *Stades* Version. Wenn die Lösung eines Problems sogleich das nächste Problem gebiert, ist man selten auf dem richtigen Wege. Und „auf der andern Seite lässt sich doch auch schwer erklären, wie die Amme, ohne dass sie ursprünglich dastand, in den Text gekommen wäre“ (*Kittel*). Es muß also dabei bleiben, den Urtext nach 2 Chr 22, 11 wiederherzustellen<sup>4</sup> und im übrigen das Ketib als Indikator eines Problems zu nehmen, das mit textkritischen Mitteln nicht zu lösen ist.

Neben der Spannung zu V. 2 gibt auch V. 3a selbst Probleme auf. Schon das einleitende Hilfsverb *wajʿhī* „und er war“ wirkt, gemessen am hebräischen Erzählungsstil, wie ein Stolperstein. Ort und Dauer des Verstecks werden erst genannt, als das Ziel, „daß er nicht getötet wurde“ (V. 2 Ende), längst erreicht ist. V. 3a liest sich so von vornherein als ergänzende, den Vortext aufgreifende Erläuterung: „So verbarg sie ihn vor Atalja, daß er nicht getötet wurde. *Und zwar* war er bei ihr *im Hause Jahwes* sechs Jahre lang versteckt.“ Wie nun soll das praktisch zugegangen sein? Gewiß braucht es nur ein wenig Phantasie, sich den kleinen Prinzen im Tempel vorzustellen: „Er wurde jedenfalls für eine andere Person ausgegeben, was um so leichter war, als er bei der Katastrophe erst einige Monate zählte“ (*Šanda*). „He would escape detection as one of the priest’s children or perhaps as a devotee like the young Samuel at the sanctuary of Shiloh“ (*Gray*). Hingegen ist schwer begreiflich zu machen, wie die Prinzessin Joscheba sechs Jahre sich im Tempel aufgehalten habe. Als Ausweg hat man vorgeschlagen, *’ittāh* „bei ihr“ auf die Amme zu beziehen (dagegen ausführlich *Thenius*) oder, dem wahren Sachverhalt bemerkenswert nahe, *bēt Jhwh* „im Hause Jahwes“ zu streichen (*Šanda*)<sup>5</sup>. Die

<sup>3</sup> Ebenso *Benzinger, Stade-Schwally, Greßmann, Montgomery-Gehman*.

<sup>4</sup> Ebenso *Thenius, Klostermann, Kittel, Šanda, Eißfeldt, Rudolph, Gray*.

<sup>5</sup> Ähnlich schon die ursprüngliche LXX: Codex Vaticanus liest nur „im Hause“. In Syrohexapla steht  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\varsigma$  sub asterisco.

große Mehrheit der Exegeten übernimmt, eher aus Not als aus Einsicht, die Lösung der Chronik, die Joscheba zur Frau des Priesters Jojada erklärt (2 Chr 22,11)<sup>6</sup>, „wodurch das in v. 2 und 3 Erzählte erst ganz verständlich wird“ (*Rudolph*). Allein dabei handelt es sich um einen durchsichtigen Midrasch, wie schon *Thenius* in der nötigen Deutlichkeit festgestellt hat: „Die . . . Angabe der Chron. (*Joseph.*), dass Joseba dem Hohenpriester Jojada *vermählt* gewesen sei, gründet sich wahrscheinlich nur auf *traditionelle Auslegung* der WW. *'th bjt Jhwh*“. Alle genannten Beobachtungen besagen zusammengefaßt, daß V. 3a mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Zusatz ist, der dazu dient, die Handlung nachträglich im Tempel zu lokalisieren. Zur Gewißheit wird dies durch die weitere Feststellung, daß die Datierung des Verstecks nicht stimmt. *Ehrlich* weist darauf hin, daß die Rabbinen den Aufenthalt des Joasch im Tempel auf sieben Jahre gerechnet haben<sup>7</sup>, und hält die Angabe von sechs Jahren für „mehr als zweifelhaft“. Denn nach hebräischer Datierungsweise sind angebrochene Jahre mitzuzählen<sup>8</sup>. Wenn darum Atalja „im siebten Jahr“ gestürzt wurde (V. 4), muß auch Joasch sieben Jahre versteckt geblieben sein: Die „sechs Jahre“ sind durch nachträgliche Subtraktion zustande gekommen.

Die Lokalisierung des Geschehens im Tempel hat ihren Sinn nicht als einzelner Zusatz, sondern im Zusammenhang einer weitergehenden Bearbeitung. Sogleich in V. 4 zeigt sich dieselbe Tendenz erneut. Wieder nehmen die Zusätze auf ihre Weise das Berichtete auf, um es ausdrücklich in den Tempel zu verlegen: „Und er (Jojada) nahm die Hundertschafts-

---

<sup>6</sup> *Stade, Benzinger, Kittel, Šanda, Greßmann, Rudolph, Montgomery-Gehman, Gray.*

<sup>7</sup> Midrasch ExR 8, dort Zitat des Parallelverses 2 Chr 22,12.

<sup>8</sup> Der Sachverhalt ist jedem, der mit alttestamentlichen Datierungsfragen umgeht, geläufig. Ich gebe ein einziges Beispiel, und zwar aus einem alten Quellentext: „Und es vergingen drei Jahre, in denen kein Krieg war zwischen Aram und Israel. Aber im dritten Jahr zog Joschafat, der König von Juda, hinab zum König von Israel“ (1 Kön 22,1–2). Allerdings gibt es aus der späten Zeit neben der inklusiven auch Beispiele für exklusive Zählweise, vgl. nur 2 Chr 15,19 auf 16,1. Wollte man 2 Kön 11,3a in dieser Weise als regulär ansehen, käme dies ebenso auf den Zusatz hinaus. Das Datum von 11,4 wird in 12,2 sinngemäß wiederholt. Der Widerspruch zwischen dem dortigen Synchronismus (7. Jahr Jehus) und dem aus 10,36 und 13,1 zu erschließenden Synchronismus (6. Jahr Jehus als Regierungsantritt des Joasch) trägt zur Bestätigung von 11,3a nichts bei. Der Fehler von 12,2 (so entscheiden *Jepsen-Hanbart*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie) ist möglicherweise durch 11,4 veranlaßt (so *Benzinger*), er bestätigt so gesehen die Überlieferung des dortigen, von der synchronistischen Zählung abweichenden Datums.

fürher der Karer und der Trabanten – und er ließ sie zu sich *in das Haus Jahwes* kommen. Er schloß mit ihnen einen Bund – und er ließ sie schwören *im Hause Jahwes*.“ Die Doppelung ist im zweiten Fall immer aufgefallen, denn „eine nochmalige Erwähnung des Ortes, wo geschworen wurde, erscheint wenigstens sehr überflüssig“ (*Benzinger*). Doch gerade auf den Ort kommt es der Ergänzung ja an, weshalb die Besserungsversuche der LXX und ihrer Nachfolger allesamt gegenstandslos sind<sup>9</sup>. Auch die erste Doppelung ist eindeutig. Allein die Häufung der Sätze für ein und denselben Vorgang muß verwundern: Jojada sandte, nahm, ließ kommen. Wenn er die Hundertschaftsführer nimmt, sollten sie wenigstens schon bei ihm sein und nicht erst kommen müssen. In diesem unmittelbaren Sinne findet sich dieselbe Wendung in V. 19a. Ein Teil der LXX-Überlieferung streicht darum *’ēlāw* „zu ihm“<sup>10</sup>: „Jojada nahm die Hundertschaftsführer und brachte sie in das Haus Jahwes.“ Doch kann dies schon aus äußeren Gründen nicht der Urtext, sondern nur eine sekundäre Erleichterung sein. Ursprünglich hatte das Nehmen ein ganz anderes Ziel: „Jojada nahm die Hundertschaftsführer und schloß mit ihnen einen Bund.“

In den nun folgenden Befehl des Jojada (V. 5–8) haben die Zusätze des Bearbeiters so tief eingegriffen, daß darüber die Klarheit, ja geradezu die Lesbarkeit des Textes verlorengegangen ist. Schon die Textüberlieferung zeugt ausführlich für die *crux*, die denn auch von keinem Ausleger bestritten wird. Soll sich unsere Hypothese bewähren, so muß sie es hier. Die Schwierigkeiten sind sachlicher und sprachlicher Art: Jojada verfügt zunächst über drei Dritteile (*š’līšūt*) der Garde (V. 5–6). Anschließend aber gibt er Befehl für zwei weitere Abteilungen (*jādōt*, V. 7), so daß insgesamt nicht drei, sondern fünf Abteilungen im Spiel sind. Das kann so

<sup>9</sup> Der LXX-Urtext bietet nur „und ließ schwören“ (Codex Vaticanus und Syrohexapla). Diese Textform übernehmen *Klostermann*, *Stade-Schwally* und *Eißfeldt*. Nach *Klostermann* „ist *bbjt J’* nichts als eine aus *brjt J’* verdorbene Glosse zu *brjt* vorher“. Syrohexapla ergänzt sub asterisco „... sie auf den Bund Jahwes“. Diesen Text hat auch Codex Alexandrinus. Die Lukiangruppe liest „und ließ sie schwören vor Jahwe“ (so auch der Text von *Rahlfs*). Dementsprechend vermuten *Ehrlich* und *Rudolph* *b’Jhwh* statt *b’bēt Jhwh* als Urtext. *Benzinger*, *Šanda* und *Greßmann* übersetzen den unveränderten Masoretentext als „er ließ sie schwören beim Tempel“. Bei alledem ist übersehen, daß 2 Chr 23,3 den vorliegenden Masoretentext stützt: „Und die ganze Gemeinde schloß einen Bund im Hause Gottes.“

<sup>10</sup> *πρὸς αὐτόν* fehlt in Codex Alexandrinus und der armenischen Übersetzung. Syrohexapla bietet die beiden Worte sub asterisco. Codex Vaticanus freilich hat sie. Unter den modernen Exegeten streicht *Eißfeldt*.

nicht ursprünglich sein. Hinzu kommt als weitere Erschwernis eine Zweiteilung der Garde in diejenigen, die am Sabbat kommen (*bā'im*, V. 5), und diejenigen, die am Sabbat hinausgehen (*jōš'im*, V. 7). Der Befehl ist sprachlich eine seltsam uneindeutige Mischung aus befehlenden und beschreibenden Elementen, wobei die Grenze zwischen Jussiv und attributivem Partizip verschwimmt. Die Syntax ist ein Rätsel.

In diesem Dickicht hat der Spürsinn *Wellhausens* einen Pfad entdeckt, auf dem seither die meisten Exegeten, sei es aus Überzeugung, sei es aus Ratlosigkeit, getreulich hinterhertrotten<sup>11</sup>. Der Pfad ist allerdings gewunden und streckenweise gewaltsam freigezogen. Die allseitige Anerkennung macht erforderlich, die Hypothese eingehend zu diskutieren. *Wellhausen* sah den Schlüssel zum Verständnis in dem Ausführungsbericht V. 9. Dort bietet der Wortlaut keine Schwierigkeit und scheint Rückschlüsse auf Jojadas tatsächliche Absicht zu erlauben. Demnach wollte er die am Sabbat kommenden und hinausgehenden Männer im Tempel zusammenziehen, nicht aber sie abteilungsweise auf verschiedene strategische Punkte verteilen, wie V. 5b–7 zunächst erwarten lassen. *Wellhausen* beschränkt dementsprechend den *Befehl* auf V. 8: „Und ihr sollt den König rings umgeben . . .“, und läßt V. 5b–7 als *Beschreibung* des Wachplans lediglich die betroffenen Truppenteile bezeichnen: „Das Drittel von euch, die am Sabbat kommen und die Wache in der königlichen Burg halten, und die zwei Abteilungen bei euch, alle, die am Sabbat hinausgehen und die Wache im Hause Jahwes halten, sollen . . .“ Auf diese Weise gelingt es ihm, das sprachliche Zwielficht zugunsten einer klaren Scheidung zu beseitigen. Allerdings bedarf es dazu zweier Textänderungen: *Wellhausen* muß in V. 7b das jussivische Perf. cons. *w<sup>e</sup>šām<sup>rū</sup>* „und sie sollen wachen“ analog zu V. 5 in das Partizip *w<sup>e</sup>šōm<sup>rē</sup>* „und die, die wachen“ umvokalisieren und V. 6, der in jedem Fall als Befehl zu lesen ist, als Glosse entfernen. Der zweite Eingriff empfiehlt sich ihm aber auch deswegen, weil damit zwei der fünf Abteilungen, nämlich das zweite und das dritte Drittel, entfallen, so daß das erste Drittel (V. 5b) und die beiden Abteilungen (V. 7) die zu erwartenden drei Drittel bilden. Den Wachplan der Garde schließlich legte sich *Wellhausen* aus dem Blickwinkel der königlichen Burg zurecht. „Die Ausdrücke *b'* und *jš'* beziehen sich auf den natürlichen Standort der königlichen Leibwache, auf den Palast, und bedeuten *heimgehn* und *aufziehen*.“ Danach geht ein Drittel der Garde

---

<sup>11</sup> So *Benzinger*, *Kittel*, *Stade-Schwally*, *Šanda*, *Greifmann*, *Eißfeldt*, *Hölscher*, *Rudolph*, *Gray*. Ebenso BHK, BHS und *Zürcher Bibel*. Ausnahme bilden *Joön* und *Montgomery-Gehman*.

am Sabbat heim, nämlich aus dem Tempel, um in der königlichen Burg Wache zu tun, und zwei Drittel ziehen auf, nämlich in den Tempel, um am Sabbat dort die Wache zu übernehmen. „Die Pointe ist, dass auch die eine Compagnie, die Sabbaths im Palast den Dienst hat, diesmal im Tempel bleibt, damit der Athalia gar keine Truppen zur Hand seien. Die Aktion ist auf den Sabbath verlegt, weil nur da Gelegenheit war, sämtliche Truppen im Tempel zu vereinigen“.

*Wellhausens* Lösung ist trotz ihrer Kompliziertheit bestechend. Doch ist sie aus einer Reihe von Gründen unmöglich. Der wichtigste Einwand betrifft die Textänderung *w<sup>é</sup>šōm<sup>é</sup>rē* statt *w<sup>é</sup>šām<sup>é</sup>rū*. Sie verbietet sich wegen der Grammatik. Denn dabei kommt der Status constructus vor die Nota accusativi zu stehen. Das ist ganz und gar unmöglich<sup>12</sup>. Wollte man dem aber abhelfen, etwa den Status absolutus lesen oder die Nota accusativi streichen, müßte man nicht mehr nur die Vokalisation ändern, sondern sich vom überlieferten Text entfernen, wie es nicht vertretbar ist<sup>13</sup>. Die reinliche Scheidung zwischen Befehl und Beschreibung gelingt also nicht: V. 7b muß Jussiv bleiben. Dafür spricht auch, daß die Näherbestimmung *ʾel hammálek* „bei dem König“ sich nur auf die besondere Situation beziehen kann, dagegen in der Beschreibung des regulären Wachplans absurd ist<sup>14</sup>. Ist aber V. 7b Befehl, so gerät die ganze Rekonstruktion ins Wanken. Denn auch V. 5b ist eben nicht eindeutig nur Beschreibung des Wachplans. Trotz der Partizipialkonstruktionen scheint der Text vielmehr zu besagen, daß Jojada seine Rede an die Hundertschaftsführer sogleich mit konkreten Anweisungen beginnt. Warum sollte er auch den Offizieren, oder was dasselbe ist: der jüdische Geschichtsschreiber seinen damaligen Lesern, den ohnehin geläufigen Wachplan in solcher Breite auseinandergesetzt haben, zumal es im strategischen Detail dann doch nicht darauf ankam?! So kommt nun auch der

---

<sup>12</sup> GesK § 130a gibt ein einziges Gegenbeispiel: Jer 33,22 *m<sup>é</sup>šār<sup>tē</sup> ʾōtī*. Der Vers ist ein Nachtrag zu Jer 33,21. Dort liest man die reguläre Suffixform *m<sup>é</sup>šār<sup>tāj</sup>*. Der gesamte Abschnitt Jer 33, 14–26 war zur Zeit der LXX-Übersetzung noch nicht vorhanden. Wenn Jer 33,22 nicht ohnehin zu korrigieren ist (so GesK § 116g), liegt hier jedenfalls das allerspäteste biblische Hebräisch vor.

<sup>13</sup> Man beachte, wie genau LXX den vorliegenden Text bestätigt. In den annähernd gleichlautenden Sätzen V. 5bβy.6b.7b, bei denen in V. 6b und 7b die Nota accusativi steht, in V.5bβ dagegen fehlt, setzt LXX in V. 6b.7b zum Akkusativobjekt den Artikel. In V. 5bβ steht er nicht.

<sup>14</sup> Sie wird deshalb von *Wellhausens* Gefolgschaft meist als Glosse beurteilt, vgl. *Kittel, Stade-Schwally, Šanda, Greßmann, Eißfeldt, Rudolph, Gray. Montgomery-Gehman* streichen, obwohl sie sich gegen *Wellhausens* Hypothese entscheiden.

Befehl V. 6 wieder in näheren Betracht<sup>15</sup>. Es ist nämlich nicht einzusehen, wenn *Wellhausen* die beiden „Drittel“ von V. 6 für Zusatz erklärt, die „zwei Abteilungen“ von V. 7 aber dem Grundtext zuschreibt. Der Ergänzter, der die ursprünglich drei Abteilungen auf fünf erweitert hat, wird gewiß nicht von „Dritteilen“, sondern unspezifisch von „Abteilungen“ gesprochen haben, wobei ein Zusatz am Ende der Aufzählung auch viel wahrscheinlicher ist als mitten darin. Auch eine Verschiebung des Sprachgebrauchs spricht dafür, in V. 7 mit einem anderen Verfasser zu rechnen: Er schreibt *bākām* „bei euch“ statt wie V. 5 *mikkām* „von euch“<sup>16</sup>. Zuletzt ist die Rekonstruktion des Wachplans durch *Wellhausen* in keiner Weise überzeugend. Gewiß ist „Kommen“ und „Gehen“ eine Frage des Standorts, und es mag vertretbar erscheinen, daß *Wellhausen* für den allgemeinen Wachplan den Blickwinkel des Königspalastes unterstellt. Doch *Jojada*, der hier das Wort hat, befindet sich im Tempel. Das ist für seine Rede nicht gleichgültig. So kommt es, daß der hebräische Text seit *Wellhausen* notorisch im genau entgegengesetzten Wortsinn verstanden wird: *bw'* „abziehen“ = weggehen; *jš'* „aufziehen“ = kommen<sup>17</sup>. Wenn das nicht schlicht und einfach falsch ist, ist es jedenfalls eine Gehirnakrobatik, die man der alten Quelle nicht zumuten kann.

Aus der Kritik an *Wellhausens* Hypothese bleiben uns folgende Ergebnisse: Der Ausführungsbericht V. 9 stimmt mit dem Befehl V. 5–8 nicht überein. Er taugt jedoch nicht als Maßstab für die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlauts. Das eigentümliche Ineinander von konkretem Befehl und Beschreibung des ständigen Wachplans in V. 5–7 läßt sich nicht in der Weise auflösen, daß man die befehlenden Teile streicht (V. 6) oder korrigiert (V. 7b). Da eine Lösung in jedem Fall erfordert ist, wird man umgekehrt zu fragen haben, ob nicht die *beschreibenden* Teile als Zusatz zu bestimmen sind. Dabei ist von Belang, daß die Beschreibung des Wachplans, anders als *Wellhausen* es deuten wollte, aus dem Blickwinkel *des Tempels* geschieht. Schließlich liegt die nachträgliche Ergän-

<sup>15</sup> Man sehe nur, wie schweren Herzens *Rudolph* sich von V. 6 trennt: „Der Vers kommt nicht zu seinem Recht, wenn man ihn mit WELLHAUSEN nur als ‚ein Geröll verfehlter Glossen‘ bezeichnet. Dazu sind seine Angaben zu wertvoll.“

<sup>16</sup> *Thenius* weiß dafür eine komplizierte technische Begründung. *Greifmann* ändert V. 7 nach V. 5, vgl. aber LXX!

<sup>17</sup> Einzige Ausnahme ist *Joiön*, der den Widersinn klar beim Namen nennt: „*b'j hšbt* signifie *ceux qui entrent en semaine, ceux qui prennent la semaine*, et non *ceux qui sortent le jour du sabbat*. De même *jws'j hšbt* signifie *ceux qui sortent de semaine*.“ Näher am Urtext als die deutschen Kommentare bleiben die englischen Übersetzungen von *Montgomery-Gehman* und *Gray*.

zung von drei auf fünf Truppenteile nach aller Wahrscheinlichkeit nicht in V. 6, sondern in V. 7 vor.

Kommen wir nun auf unsere Bearbeitungsschicht zurück. Ihre Kennzeichen finden sich zunächst in V. 7, sofern es dort um die Wache im Tempel geht. Die stilistische Verwandtschaft mit den bisherigen Zusätzen ist offenkundig: Wieder wird der ältere Text, diesmal vorwegnehmend V. 8, zum Zwecke der Lokalisierung wiederholt: „Und sie sollen Wache halten *im Hause Jahwes* bei dem König. – Und ihr sollt den König rings umgeben.“ Das *'el hammélek* am Ende von V. 7 ist also nicht zu streichen<sup>18</sup>, sondern die übliche Dublette. Der Wortlaut des Befehls ist eine Nachahmung von V. 5. Der Sinn des Zusatzes ist eindeutig: Der Bearbeiter mußte die Garde über die vorhandene Mannschaft hinaus vermehren, damit er auch im nachträglich zugesetzten Tempel die nötigen Wachen zur Verfügung hatte. Ohne eine solche Veranlassung hätte niemand die heutige Verwirrung des Textes verursacht.

Stammt V. 7 von der Hand des Bearbeiters, so geht es in dem verbleibenden Befehl nur mehr um die Bewachung der königlichen Burg (V. 5b) und einiger weiterer angegebener Orte (V. 6) sowie um den persönlichen Schutz des Königs (V. 8). Dazu paßt der Ausführungsbericht V. 9 um so weniger. Nach ihm kommen die Hundertschaftsführer mit ihren sämtlichen Leuten bei Jojada, der bei der Gelegenheit zum erstenmal als Priester bezeichnet ist, zusammen. Schauplatz ist, obwohl nicht ausdrücklich gesagt, der Tempel. Die Verwirrung teilt sich jedem Leser mit. Sie wird durch die einleitende Bemerkung eher vermehrt als gemindert: „Da taten die Hundertschaftsführer nach allem, was ihnen der Priester Jojada befohlen hatte.“ Dieser Satz steht aber dafür, daß der Verfasser die Spannung, die er verursacht hat, durchaus empfunden hat. Wir werden auch V. 9 dem Bearbeiter zuzuschreiben haben, zumal da er mit dem ausgeschiedenen V. 7 am ehesten vereinbar ist. Die Wachordnung, die hier im Gegensatz zu V. 5–6 vor Augen steht, kann dies des näheren bestätigen.

In V. 9 tritt nämlich die Gliederung der Garde in drei oder fünf Abteilungen vollkommen zurück. Stattdessen wird unterschieden zwischen denjenigen, die am Sabbat kommen, und denjenigen, die am Sabbat hinausgehen. Die Zweiteilung besagt nicht mehr, als daß der Sabbat der Tag des Wachwechsels war: Die gegenwärtig im Dienst Befindlichen werden am

---

<sup>18</sup> S. o. S. 34 Anm. 14. Der Unterschied der Präpositionen *'el* und *'al* fällt nicht ins Gewicht. Ihn auszugleichen, verbietet sich wegen LXX. Vgl. auch V. 11 und 14 einschließlich LXX.

Sabbat abtreten, und andere werden am Sabbat den Dienst antreten. Joadab faßt beide zusammen. Er zieht also die am Sabbat Antretenden heran, ohne die am Sabbat Abtretenden zu entlassen<sup>19</sup>. Auf diese Weise steht ihm das doppelte Kontingent zur Verfügung. Betrachten wir von hier aus die Gliederung der Garde in dem Befehl V. 5–7. Auch hier sind ja die fünf Abteilungen, auf die als solche es V. 9 nicht ankommt, in die am Sabbat antretenden und abtretenden unterteilt. Liest man den Befehl unter *Wellhausen*s Bedingung, daß er mit der Ausführung V. 9 sich decken muß, doch ohne wie *Wellhausen* den Wortsinn der Verben ins Gegenteil zu kehren, so ist allein folgende Deutung möglich: „Das Drittel von euch, das am Sabbat *antritt* und (jetzt) die Wache in der königlichen Burg hält, und das Drittel im Tor Sur und das Drittel im Tor hinter den Trabanten . . . und die zwei Abteilungen unter euch, alle, die (weil sie jetzt im Hause Jahwes den Dienst versehen) am Sabbat *abtreten*, sollen (gemeinsam) Wache halten im Hause Jahwes bei dem König.“ Diese Lesung wird nicht zum wenigsten auch dadurch bestätigt, daß die Satzfunktion der Verben (jussives Perf. cons. bzw. attributives Partizip) anders als bei *Wellhausen* unverändert bleiben kann. Man sieht aber, daß *Wellhausen* das Richtige nur knapp verfehlt hat: Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der Tat in dem „natürlichen Standort“ der Wache. Nur daß dieser nicht im königlichen Palast, sondern im Tempel gesucht werden muß. Wir haben es nicht mit der Königswache, sondern mit der Tempelwache zu tun, genauer: mit der nachexilischen Tempelwache, die auch der frühchronistischen Bearbeitung vor Augen steht.

Wem dieser Beweisgang nicht ausreicht, der wird sich durch zwei weitere Argumente überzeugen lassen. Der Wachwechsel am Sabbat ist schwerlich ein *Wachentausch* zwischen Palast und Tempel und für diesen einen Tag gewesen, wie *Wellhausen* vorschlägt. Dieses Verfahren ist zu kompliziert, um wahrscheinlich zu sein. Außerdem paßt der Sprachgebrauch „am Sabbat antreten/abtreten“ nicht. Vielmehr weist die Erwähnung des Sabbats auf einen wöchentlichen Turnus hin. Je eine Abteilung war vom Sabbat bis zum folgenden Sabbat im Dienst. Dabei muß es sich nicht notwendig um eine Zweiteilung der Wache gehandelt haben, derart daß je eine Hälfte immer eine über die andere Woche an der Reihe war. Ebensowohl ist möglich, daß es weitere Abteilungen gab, solche, die erst

---

<sup>19</sup> So 2 Chr 23,8 ausdrücklich. Im Urtext der LXX ist daraus die Folgerung gezogen: Codex Vaticanus läßt „samt den am Sabbat Abtretenden“ aus, Syrohexapla bietet die Worte sub asterisco. Demnach bringen die Hundertschaftsführer nur die am Sabbat Antretenden in den Tempel. Die anderen sind ja bereits dort (V. 7). Codex Alexandrinus und andere gehen mit dem hebräischen Text.



den kommenden Sabbat antreten sollten, und andere, die schon den vergangenen Sabbat vom Dienst abgetreten waren, usw. Jojada hätte dann nicht sämtliche Wachen, sondern nur das Doppelte des üblichen Kontingents eingesetzt. Das mag sich so oder so verhalten, in jedem Fall haben wir es mit der Einrichtung der *Dienstwoche* zu tun. Dieses Reglement aber gibt nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn die Wache in der übrigen Zeit darauf angewiesen war, für den Lebensunterhalt aufzukommen. Für die Berufssoldaten der Königsgarde kommt das nicht in Betracht<sup>20</sup>. Der Verfasser von V. 9 hat demnach eine nebenamtliche Wache vor Augen. Unter dieser Voraussetzung ist von entscheidendem Gewicht, daß der von uns rekonstruierte Wachplan genau mit der Ordnung der levitischen Tempelwächter nach 1 Chr 9, 17–26 übereinstimmt. Aus diesem Text, obwohl er literarisch verworren ist, geht hervor, daß nur vier oberste Leviten – man denkt unwillkürlich an die Hundertschaftsführer – ständig im Dienst standen, während „ihre Brüder auf ihren Gehöften waren, um von Zeitpunkt zu Zeitpunkt für je sieben Tage mit ihnen zusammen anzutreten“ (1 Chr 9,25)<sup>21</sup>. Der Wachplan von 2 Kön 11,9 ist demnach exakt die Tempelwachordnung der fortgeschrittenen nachexilischen Zeit.

Damit hängt zweitens zusammen, wie in V. 9 der Sabbat erwähnt ist. Für den Wachplan, selbst wenn man ihn nicht anhand von 1 Chr 9,25 liest, ist nämlich ein fester Wochen-Rhythmus Voraussetzung. Das entspricht

---

<sup>20</sup> Die „Trabanten“ (*hārāšim*) waren die ständige persönliche Einsatztruppe des Königs. Sie hatten den König zu eskortieren (2 Sam 15,1; 1 Kön 1,5; 14,28; vgl. 1 Sam 8,11), bewachten die königliche Burg (1 Kön 14,27) und standen als Sonderpolizei zur Verfügung (1 Sam 22,17; 2 Kön 10,25). Absalom und Adonija legten sie sich zu, um ihren Anspruch auf den Thron anzumelden (2 Sam 15,1; 1 Kön 1,5), Saul, Rehabeam und Jehu werden sie zugeschrieben (1 Sam 22,17; 1 Kön 14,27 f.; 2 Kön 10,25). Bei David nahmen die Kereter und Peleter, nach üblicher Interpretation ausländische Söldner, dieselbe Funktion wahr (2 Sam 8,18; 20,23 u. ö.). Sie spielten beim Regierungsantritt Salomos eine wichtige Rolle (1 Kön 1,38.44). Ihr Befehlshaber war Benaja. Sonst sind Offiziere der Trabanten in 1 Kön 14,27 und eben in 2 Kön 11 erwähnt. Statt „Karer“ ist in 2 Kön 11,4 möglicherweise „Kereter“ zu lesen (vgl. 2 Sam 20,23 Qere). Doch wenn hier ein Fehler vorliegt, ist er jedenfalls sehr alt; denn die Ergänzungsschicht in V. 19a und LXX lesen den heutigen Text.

<sup>21</sup> Das Gesetz schreibt zwar vor, daß die Leviten durch den Zehnten versorgt werden sollen (Num 18,21.24), und Neh 10,38 berichtet die Einführung dieser Regelung durch Esra. Aber man fragt sich, wie es damit in der Praxis gestanden haben mag. Die späte Fiktion der Levitenstädte (Num 35,1–8; Jos 21) geht jedenfalls davon aus, daß die Leviten sich durch Viehzucht selbst versorgen mußten (Num 35,2–3). Vgl. zum Ganzen *Wellhausen*, Prolegomena 153–162.

dem Sabbat-Termin in der späten Zeit, der an einen strengen Sieben-Tage-Rhythmus gebunden ist. Es widerspricht aber den vorexilischen Verhältnissen. Denn damals war der Sabbat an den Mondlauf gekoppelt, und zwar als der Vollmondtag.

### *Exkurs: Der Sabbat.*

Bereits *J. Meinhold* hat hinreichende Gründe dafür vorgetragen, daß der Sabbat in vorexilischer Zeit der Vollmondtag gewesen ist<sup>22</sup>. Nach einer langen Debatte in der Zwischenzeit, bei der die konservative Seite zeitweilig der Meinung sein konnte, den Sieg davongetragen zu haben, hat jetzt *A. Lemaire* mit neuen Beweisgründen die These wieder in das Licht gerückt, das ihr zukommt<sup>23</sup>. Die Spätdatierung der Sabbat-Belege in 2 Kön 11 nimmt der konservativen Position eine weitere wichtige Stütze.

Für den vorexilischen Sabbat als Vollmondtag gibt es zunächst und vor allem eine starke inneralttestamentliche Evidenz. Wenn wir von den Belegen 2 Kön 11,5.7.9 absehen, um deren Interpretation es uns geht, und zugleich die deuteronomistische Herkunft des Dekalogs voraussetzen, nennen sämtliche vorexilischen Belege den Sabbat in einem Atemzug mit dem Neumond (*ḥôdæš*, 2 Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13; Am 8,5<sup>24</sup>). Der Befund kann ohne Deutelei nur das eine besagen: Sabbat und Neumond wurden in vorexilischer Zeit auf dieselbe Weise und in regelmäßigem Wechsel begangen. Die Belege im einzelnen zeichnen ein Bild, das sich in den Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte einfügt. An Sabbat und Neumond war die Gottheit, segensvoll wie bedrohlich, besonders nahe und aufmerksam. Darum traten die Hausgemeinschaften zum Gemeinschaftsopfer zusammen (1 Sam 20), und an den Kultstätten fanden Gottesdienste statt (Jes 1,13; Hos 2,13; vgl. Ps 81,4). Da die beiden Tage zur Erteilung von Orakeln günstig waren, suchte man an ihnen bevorzugt den Gottesmann auf (2 Kön 4,23; vgl. Jes 47,13). Gewisse Tätigkeiten wie der Handel waren tabu (Am 8,5). Soweit die Belege reichen, war aber der vorexilische Sabbat kein allgemeiner Ruhetag, wie wir es aus der späten Zeit kennen.

---

<sup>22</sup> Sabbat und Woche im Alten Testament.

<sup>23</sup> Le Sabbat a l'époque royale Israélite.

<sup>24</sup> Auch in späten Texten begegnen „Sabbat und Neumond“ mehrfach als Paar, meist sogar im Plural (vgl. nur Jes 66,23; Ez 45,17; 46,1.6). Während sie jedoch in den alten Texten offensichtlich gleichwertig sind (Man vergleiche die vier Belege im einzelnen!), müssen sie in den nachexilischen Texten notwendigerweise ungleich sein. Die fixe Zählung von je sieben Tagen nimmt ja auf die Mondphasen keinerlei Rücksicht, so daß der Neumond *neben* die vier Sabbate des Monats zu stehen kommt. Er kann sogar mit einem Sabbat zusammenfallen. Die Beachtung der Sabbatruhe betrifft den Neumond als solchen nicht, der denn auch in seiner kultischen Bedeutung verblaßt. Man hat gelegentlich den Eindruck, daß in dem Sprachgebrauch „Sabbate und Neumonde“ die ältere Sitte als Fossil fortwest, die durch das Sabbatgebot längst überholt ist. Dann läge hier eine zusätzliche Stütze für den vorexilischen Mond-Sabbat.

Für den Rhythmus des an den Neumond, also an den Mondlauf gekoppelten Sabbats kommt die Sieben-Tage-Woche, die den Sabbattermin in der späten Zeit bestimmt, in keiner Weise in Betracht. Denn der synodische Mondmonat von ca. 29,5305 Tagen ist mit einem Rhythmus von sieben Tagen nicht zur Deckung zu bringen. Wenn man unter dieser Bedingung auch nur annähernd mit dem späteren Rhythmus rechnen wollte, wären die Wochen ungleich lang, eine Vorstellung, die wegen der ständigen Schalttage weder praktikabel gewesen sein kann, noch mit der Vorschrift des Dekalogs oder der Theologie der Priesterschrift (vergleiche nur Gen 1,1–2,4a) vereinbar ist. Der einfachste und darum auch im praktischen Leben wahrscheinlichste Rhythmus ist vielmehr der direkte Wechsel von Sabbat und Neumond, derart daß der Sabbat auf die Mitte zwischen Wiedersichtbarkeit und folgender Wiedersichtbarkeit, das heißt auf den Vollmond fällt. „Und man kann getrost behaupten, daß es niemand eingefallen wäre, unter dem so gern in engster Verbindung mit *hds* auftretenden, also sich mit ihm ausschließenden *šbt* etwas Anderes als den Vollmondtag zu verstehn, wenn nicht der Blick auf die gesetzlichen Teile (. . .) hier das richtige Verständnis gestört hätte“ (*J. Meinhold*<sup>25</sup>).

Der inneralttestamentliche Beweisgang reicht zur Stützung der These bereits aus. Er findet im religionsgeschichtlichen Vergleich Bestätigung. *A. Lemaire* hat jetzt darauf hingewiesen, daß auch in Israels unmittelbarer Umgebung Neumond und Vollmond die beiden Feste waren, die in kurzfristiger, nicht jährlicher Periodik begangen wurden<sup>26</sup>. Wo man dafür Belege suchen kann, sind sie zu finden: In Ras-Schamra und auf einer Inschrift aus den phönizischen Kolonien. Sie ergänzen das Bild, das von den alttestamentlichen Belegen geboten wird.

Aufs stärkste wird der vorexilische Vollmond-Sabbat dadurch gestützt, daß im Akkadischen der 15. Monatstag, der in altbabylonischer Zeit als Vollmondfest begangen wurde, den Namen *šapattu* trägt<sup>27</sup>. Wie immer man das Nomen im genaueren ableitet, die direkte Übereinstimmung mit dem hebräischen *šabbāt* ist mit Händen zu greifen. Die Bedeutung dieser religionsgeschichtlichen Parallele kann auch damit nicht hinwegdebattiert werden, daß in der Hammurabi-Zeit weitere Mondphasentage belegt sind<sup>28</sup>, denn ein wöchentlicher „Sabbat“ nach Muster des jüdischen läßt sich aus ihnen nicht konstruieren. Und wenn nach den Hemerologien aus der Bibliothek Assurbanipals in der spätassyrischen Zeit die kultische Bedeutung der einzelnen Monatstage nicht mehr so sehr durch die Mondphasen als durch die Zahlenlehre bestimmt ist und die Sieben dabei als Unglückszahl eine herausragende Rolle spielt, entsteht doch auch daraus kein dem jüdischen vergleichbarer Wochen-Rhythmus, schon allein weil unter die Tabu-Tage der 19. Monatstag als der sieben mal siebte Tag des vergangenen Monats mitgerechnet wird<sup>29</sup>. Aus dem mesopotamischen Kulturkreis ist also ebenfalls nur der Vollmond-

---

<sup>25</sup> Sabbat und Woche 5.

<sup>26</sup> AaO. 167–170.

<sup>27</sup> S. *Landsberger*, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer 131.

<sup>28</sup> *Landsberger*, 97–100.

<sup>29</sup> *Landsberger*, 119–126.136 f.; *Lemaire*, 166 f.

tag, hier sogar unter dem Namen „Sabbat“, nicht aber der Ruhetag-Sabbat am siebten Tag zu belegen.

Der Sabbat als Vollmondtag in Israel ist mit dem Untergang Jerusalems verschwunden (Klgl 2,6). Damals beginnt in der alttestamentlichen Literatur das große Sabbat-Schweigen. Im gesamten deuteronomisch-deuteronomistischen Schrifttum – vom Dekalog abgesehen – ist der Sabbat nicht zu finden. In den Propheten beschränkt sich die Erwähnung auf die spätesten Schichten wie Tritojesaja, den Einschub Jer 17, 19–27, den Anhang des Ezechielbuches und Überarbeitungen im vorderen Ezechiel<sup>30</sup>, wobei bezeichnenderweise alle Belege das bisherige oder gegenwärtige *Nichtbeachten* des Sabbats zum Inhalt haben. Noch in den Ketubim findet sich der Sabbat neben Klgl 2,6 nur in der Überschrift von Ps 92. Alles weitere ist priesterschriftlich oder chronistisch. Wenn also Neh 13, 15–22 berichtet, daß Nehemia die Beachtung des Sabbatgebotes allererst durchgesetzt habe, findet dies in der Verteilung der Belege die Bestätigung. Der Anlaß für die Wertschätzung des Sabbats seit der priesterlichen Zeit ist fraglos der Dekalog gewesen.

Im Dekalog liegt denn auch die Ursache, weshalb man in der nachexilischen Gemeinde nach der mindestens hundertjährigen Unterbrechung nicht den vorexilischen Vollmond-Sabbat wiedereingeführt, sondern eine neue, vom Mondlauf unabhängige Ordnung geschaffen hat: den Sabbat am siebten Tag. Man kann die Entstehung dieser Regelung genau verfolgen. Das Sabbatgebot Ex 20,8–10 // Dtn 5,12–14 ist nämlich genau besehen sehr umständlich formuliert. Der Grund liegt darin, daß hier eine ältere Vorschrift wörtlich zitiert und dabei verändert worden ist: die Ruhetagforderung aus dem deuteronomistischen Gesetzeskatalog Ex 34, 21. Diese wiederum ist einschließlich des weiteren Kontextes eine Wiederholung aus dem erweiterten Bundesbuch (vgl. Ex 34,18–26 mit Ex 23, 12–19), so daß das Sabbatgebot des Dekalogs bereits die zweite Sekundärstufe der Ruhetagforderung bildet. Betrachten wir zunächst das älteste Ruhetagsgesetz Ex 23,12. Es ist keineswegs steinalt, sondern gehört zu den Ergänzungsschichten des Bundesbuches, die dem Geist des Deuteronomiums verwandt sind. Die Intention der Vorschrift ist keine kultische, sondern eine soziale: Wie ein Acker in jedem siebten *Jahr* brachliegen soll, damit die armen Volksgenossen davon sammeln können (Ex 23, 10–11), so soll an jedem siebten *Tag* die Arbeit ruhen, damit Vieh und Gesinde sich erholen können (V. 12). Die Wurzeln dieser Regelung können uns hier gleichgültig sein. Entscheidend ist, daß das Verb *šbt* „ruhen“ noch nicht im Sinne von „Sabbat halten“ einschlägig geprägt ist: Der kultische Festkalender folgt erst ab V. 14 und nennt nur die jährlichen Feste. Der Ruhetag am siebten Tag in Ex 23,12 ist nicht der Sabbat!

Bei der Übernahme nach Ex 34,21 setzt bereits eine Veränderung der Vorschrift ein. Jetzt ist die soziale Begründung ausgelassen. Stattdessen wird strenge Einhaltung gefordert, „auch in der Zeit des Pflügens und Erntens“. Den vollständigen Wandel bringt der Dekalog. Er zitiert die Ruhetagforde-

---

<sup>30</sup> Ez 20,12.13.16.20.21.24; 22,8.26; 23,38. Die Belege haben in der Debatte gelegentlich eine Rolle gespielt. Doch liegt der Zusatzcharakter in Ez 20,12.13aß; 22,8 zutage, und die integrierten Stellen stehen auf späteren Fortschreibungsstufen.

rung: „Sechs Tage sollst du arbeiten . . .“, um sie mit einem ganz neuen, nun ausschließlich religiösen Inhalt zu verbinden: „. . . aber der siebte Tag ist der *Sabbat* für Jahwe, deinen Gott.“ Was ist hier geschehen? Man muß es so lesen: „Was Jahwe, deinen Gott angeht, für ihn ist der (dir aus Ex 34, 21//23, 12 als Ruhetag geläufige und gebotene) siebte Tag (und nicht wie ehemals der Vollmond) der *Sabbat*.“ Mit Hilfe der Ruhetagforderung (*šbt* „ruhen“) wurde dem *Sabbat* für die nachexilische Gemeinde ein neuer Inhalt und ein neuer Rhythmus gegeben: Unter der Ausschließlichkeitsforderung des Ersten Gebots ging es darum, die frühere Ausrichtung des *Sabbats* auf den Mond zu entkoppeln. Erst jetzt kann es und jetzt muß es heißen: „Gedenke (wieder) des Sabbattages, daß du ihn heiligst!“ Dieses neue Gebot ist nicht der Sitte entnommen, sondern ist eine Konstruktion anti-natürlicher Theologie. Aus einem an Naturerscheinungen orientierten religiösen Brauchtum der Königszeit ist so ein Gebot geworden, das allein in Gottes souveränem und gnädigem Willen begründet und weder ableitbar noch hinterfragbar ist. Dem entspricht die mühsame Durchsetzung, von der die alttestamentlichen Quellen zeugen, aber auch die bewußte Bekenntnishaltung des jüdischen *Sabbat*-Gehorsams.

Die heilsgeschichtliche Verankerung des *Sabbat*gebotes blieb der Priesterschrift vorbehalten. Dabei beobachtet man durchgehend, daß die *Sabbat*-Thematik der Quelle P nicht von vornherein eigen war, sondern ergänzend hinzugefügt ist: Im Schöpfungsbericht steht sie erst in der zweiten Ergänzungsschicht (Gen 1,5b. 8b. 13. 19. 23. 31b; 2,2–3), in der Mannaerzählung Ex 16 nur in Zusätzen (V. 5. 22–30). Das Gesetz Ex 31, 12–17 ist ein Anhang an den Block Ex 25–31. Die Beispiele genügen, um die Spätdatierung des Ruhetag-*Sabbats* auch innerhalb der nachexilischen Zeit noch einmal zu untermauern.

Man sieht nach diesem Exkurs: Dem Verfasser von 2 Kön 11,9 steht der nachexilische *Sabbat* vor Augen. Zwar ist in der Theorie nicht undenkbar, daß der Wachwechsel auch auf den vorexilischen Vollmondtag datiert gewesen sein kann. Allein das ist kaum wahrscheinlich<sup>31</sup>. K. Budde hat es herausgestellt: „Es versteht sich für jeden, der einmal die Waffe geführt, früher sagte man ‚des Königs Rock getragen hat‘, von selbst, daß ein Kommando nicht von Vollmond zu Vollmond, also einen vollen Monat dauern kann, daß vielmehr die Ablösung jede Woche erfolgt sein muß“<sup>32</sup>. Wenn dieses Argument für Budde allerdings den wöchentlichen Rhythmus des vorexilischen *Sabbats* beweisen soll, bestätigt es tatsächlich die nachexilische Herkunft von 2 Kön 11,9. Es besteht somit kein Zweifel mehr, daß in V. 9 statt der Königsgarde des 9. Jahrhunderts die Tempel-

<sup>31</sup> Die theoretische Möglichkeit wurde von den Befürwortern des Vollmond-*Sabbats* bemüht, solange 2 Kön 11,9 für vorexilisch galt, so von Meinhold, *Zur Sabbathfrage* 123 f. Sie kann jetzt entfallen.

<sup>32</sup> *Sabbath und Woche* 208; auch ders., Antwort auf Johannes Meinholds „*Zur Sabbathfrage*“ 139.

wache des nachexilischen Tempels in ihrer Einteilung nach Dienstwochen gemeint ist. Und es kann ebensowenig verwundern, daß Jojada, die Schlüsselfigur, hier unversehens als Priester, sprich: Hoherpriester, fungiert. Zu der Verlegung des Geschehens in den Tempel tritt die Beförderung der Beteiligten zum Tempelpersonal.

Nachdem V. 7 und V. 9 dem Bearbeiter zugewiesen sind, bringt die Erwähnung des Sabbats auch den Anfang des Befehls in V. 5 in Verdacht. Zudem findet sich hier nach wie vor das verwirrende Nebeneinander von konkretem Befehl und Beschreibung des ständigen Wachplans, das wir bisher nicht aufgelöst haben. Der Wachplan betrifft „die am Sabbat Antretenden“, ist also wiederum die Tempelwachordnung von V. 9. Von V. 9 her, so haben wir gesehen, liest sich der ganze Vers als Beschreibung: „Das Drittel von euch, das am Sabbat antreten wird und jetzt die Wache in der königlichen Burg hält, soll . . .“; ebenso in *Wellhausens* Umdeutung: „Das Drittel von euch, das am Sabbat abtreten und dann die Wache in der königlichen Burg halten wird, soll . . .“. Dagegen kann LXX mit gleichem Recht den ganzen Vers als Befehl lesen: „Ein Drittel von euch soll am Sabbat antreten und die Wache in der königlichen Burg halten.“<sup>33</sup> Keine der beiden Möglichkeiten wird offenbar dem Text ganz gerecht, denn jede steht mit Teilen des Folgetextes in Spannung: Durchgehend als Befehl gelesen, ist V. 5 mit V. 7 und V. 9 unvereinbar, durchgehend als Beschreibung gelesen, entsteht ein Widerspruch zu V. 6 (der *Wellhausen* zur Streichung von V. 6 veranlaßt). Angesichts dessen scheint der tatsächliche Sinn in der Mitte zu liegen: „Das Drittel von euch, das am Sabbat antritt, soll Wache halten in der königlichen Burg.“ Allerdings entsteht bei dieser Lesung eine sprachliche Schwierigkeit: Die beiden Partizipien *bāʿē wʿšōmʿrē* haben verschiedene Satzfunktionen. Das erste ist Attribut, das zweite Prädikat. Für sich genommen ist jedes der Partizipien wohl am Platz; auch das zweite: unter der Voraussetzung: „Das ist’s, was ihr tun sollt“, beinhaltet es die befehlende Vorwegbeschreibung des herzustellenden Zustands. Die Kombination der Partizipien hingegen ist widersinnig, da sie den Unterschied verwischt (und damit dem Text die heutige Zweideutigkeit gibt). So sieht sich, wer diesem Verständnis folgt, gezwungen, den Text zu ändern: *Thenius*, *Joüon*, *Ehrlich* und *Montgomery-Gehman* setzen statt des zweiten Partizips *wʿšōmʿrē* analog zu V. 7 ein jussives Perf. cons. *wʿšāmʿrū*. Allein ein Eingriff in den überlieferten Text erübrigt sich, wenn man mit einer literarischen Schichtung rechnet: Zusammen mit V. 7 und V. 9 ist auch in V. 5 der Sabbat

---

<sup>33</sup> Ebenso *Klostermann*.

nachträglich eingefügt worden. Man streiche *bā'ē haššabbāt w<sup>e</sup>*- als Zusatz des Bearbeiters, und der Wortlaut gewinnt die Eindeutigkeit zurück.

Als Zusatz der Bearbeitung ist schließlich V. 8b auszumachen: „Und seid bei dem König, wenn er auszieht und wenn er einzieht!“ Gemeint ist der Auszug aus dem Tempel und der Einzug in die königliche Burg, jene Verlagerung des Schauplatzes mitten im Ablauf des Salbungszereemoniells, von der V. 19a berichtet. Die Prozession der Krönungsgesellschaft ist notwendig und möglich erst, seit der Tempel zum Schauplatz gemacht ist. Das einleitende Hilfsverb *wihjū* „und seid“ ist derselbe miserable Stil wie der Zusatz V. 3a. Die Wendung *hjh 'æt* „sein bei“ kann als Spracheigentümlichkeit des Bearbeiters gelten.

Im verbleibenden Text von V. 5–9 stört nun einzig V. 6b. Wegen der Doppelung zu V. 5 Ende gehört er schwerlich zum Grundtext<sup>34</sup>, wegen der Doppelung zu V. 7b ebenfalls nicht zur Bearbeitung. Positive Merkmale für seine Zuweisung gibt es, soweit ich sehe, nicht, zumal der besondere Inhalt schlechterdings unklar ist<sup>35</sup>. So bleibt nur, den Halbvers als isolierte Ergänzung auszuscheiden. Vielleicht liegt hier ein früher Versuch vor, das Schichtengeflecht zu harmonisieren. Er wäre gründlich mißlungen.

Abschließend die Gegenprobe. Der ursprüngliche Text V. 5 (ohne *bā'ē haššabbāt w<sup>e</sup>*-). 6a. 8a läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig: „Das ist's, was ihr tun sollt: Ein Drittel von euch hält Wache in der königlichen Burg und ein Drittel im Tor Sur und ein Drittel im Tor hinter den Trabanten. Und ihr sollt den König rings umgeben, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, und wer durch die Reihen einzudringen versucht, ist zu töten!“ Der Befehl Jojadas zerfällt in zwei Teile. Der Anfang handelt von der Aufstellung je eines Drittels der Leibgarde an drei strategisch wichtigen Plätzen. Zu diesem Teil gibt es keinen Erfüllungsbericht, sondern die Ausführung wird stillschweigend vorausgesetzt. Die Erzählung kommt auf die wachhabenden Gardisten nicht wieder zu sprechen. Anders der zweite Teil des Befehls. Er ergeht in der 2. Person Plural, das heißt Jojada wendet sich damit an die vor ihm stehenden Hauptleute selbst. Sie sollen (samt den bei ihnen verbliebenen Leuten, vergleiche V. 11 und V. 14 txt. em.) den jungen König, der übrigens während der

---

<sup>34</sup> Auch LXX scheint die Doppelung als unsinnig empfunden zu haben, weshalb sie V. 5b durch angehängtes, einschränkendes ἐν τῷ πυλῶνι „im Tor“ von V. 6b unterscheidet. Wegen 2 Chr 23,5 kann diese Lesart nur als Verbesserungsversuch gelten. Sie macht aber deutlich, daß es nicht angeht, beide Sätze dem Text gleichursprünglich zuzuschreiben.

<sup>35</sup> S. o. S. 20 Anm. 6.

ganzen Rede Jojadas vor ihnen steht (V. 4b $\beta$ ), schützend umringen und jeden niederschlagen, der gegen den König vorzudringen versucht. Zu diesem Befehl folgt der Ausführungsbericht sogleich.

Denn ohne Szenenwechsel wird darauf die Salbung des Joasch ins Werk gesetzt (V. 11–12)<sup>36</sup>. Die Gardisten stellen sich in der befohlenen Weise auf, „ein jeder mit seinen Waffen in der Hand . . . rings um den König.“ Auch hier hat der Bearbeiter wieder eingegriffen. Er läßt die Garde „von der südlichen Seite des Hauses bis zur nördlichen Seite des Hauses vor dem Altar und dem Hause“ Aufstellung nehmen. Eine Phalanx quer durch den Tempelvorhof war in Jojadas Befehl gar nicht vorgesehen. Den Sinn dieser Regie hat die Chronik erfaßt, die Jojada anweisen läßt: „Das ganze Volk soll in den Vorhöfen des Hauses Jahwes sein, und niemand soll das Haus Jahwes betreten außer den Priestern und den diensttuenden Leviten“ (2 Chr 23,5 f.). Demnach war die Aufgabe der Tempelwache in erster Linie, den Zugang zum heiligen Bereich abzusperren. Die Phalanx läßt sich mit der kreisförmigen Aufstellung „rings um den König“ (V. 11b) nicht wohl vereinbaren<sup>37</sup>. So ist die Angabe, die allein dem Befehl V. 8a entspricht, ins Abseits geraten und wird von den meisten gestrichen<sup>38</sup>. Sehr zu Unrecht: Sie ist das entscheidende Glied für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes.

Die übliche Streichung von V. 11b geschieht auch mit Rücksicht auf V. 12. Denn dort führt der Priester Jojada den jungen König (aus dem Tempel) hervor, als sei dieser nicht soeben von den Gardisten in die Mitte genommen worden, ja seit V. 4 ununterbrochen auf der Szene. Die Unstimmigkeit steht in Zusammenhang mit dem unvermittelten Numeruswechsel in der Mitte des Verses: Die beiden ersten Verben stehen im Singular, die übrigen vier im Plural. Jojada und die Garde müssen sich auf

---

<sup>36</sup> Zur Erinnerung: V. 9 hatten wir ausgeschieden. V. 10 gehört der frühchronistischen Bearbeitung an (oben S. 25 f.).

<sup>37</sup> Kittels Versuch ist nur eine Kuriosität: „Die Aufstellung der Leibwächter ist so, dass sie den Tempel . . . vollständig umzingeln. . . Sie treten somit an der Südseite des Tempelhauses im Vorhofe an, das ist, wenn sie vom Palaste, der südlich an den Tempel anschliesst, herkommen, der natürliche Aufmarsch. Sodann wenden sie sich teils nach rechts, also auf die Ostseite, wo der Altar steht, teils nach links, der Südseite entlang, und sodann um die Westseite herum der Nordseite entlang, bis sie wieder an der Ostseite und dem ihr vorgelagerten grossen Altar angekommen sind. Damit ist der Ring geschlossen.“

<sup>38</sup> Benzinger, Kittel, Stade-Schwally, Šanda, Greßmann, Eißfeldt, Gray. Ehrlich versucht einen Kompromiß: „*l hmlk* ist gegen die Accente mit *lbjt* zu verbinden. Die Trabanten stellten sich ringsum vor dem Tempel auf, in dem der König sich befand“. Aber wie soll man sich das „ringsum vor“ vorstellen?



eigentümliche Weise in die Handlung teilen. An Harmonisierungsversuchen hat es nicht gefehlt. Beliebte ist die Lesung der LXX, die die ersten vier Verben im Singular bietet, also Jojada nicht nur die Krönung, sondern auch die Salbung zuschreibt, und der Garde lediglich die Akklamation überläßt<sup>39</sup>. Das scheint auf den ersten Blick plausibler. Doch hat der Masoretentext ohne Zweifel den Urtext bewahrt, nicht allein weil er die *Lectio difficilior* bietet, sondern auch aus inhaltlichen Gründen: Es ist ohne Beispiel, daß die Priesterschaft in dieser Weise als Königsmacher fungiert hätte<sup>40</sup>. So erweist sich V. 12aα als ein weiteres Stück der Bearbeitung. Der verbleibende Text beweist ein übriges, denn er gibt einen vorzüglichen Zusammenhang: „Da stellten sich die Trabanten auf, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, rings um den König. Und sie machten ihn zum König . . .“

Der Bearbeiter läßt seinen Hohenpriester am Höhepunkt des Geschehens das Entscheidende tun: Er ist es, der der Garde den Prinzen zuführt. Mehr noch: Vor der Salbung legt er ihm *nēzār* und *‘ēdūt* auf. „Das Wort *‘ēdūt* ‚Zeugnis‘ wird sonst vom Gesetz als Bezeugung und Offenbarung des Gotteswillens gebraucht, so in dem Ausdruck: Lade der *ēdūt* oder in den deuter. Wendungen, wo von den *Tôrôt*, *Miṣwôt* u. s. w. die Rede ist. Demgemäss kann das Wort hier kaum etwas anderes als ein Gesetzbuch bedeuten“ (*Kittel*). Genauer noch: „Das Wort ist erst im sog. Priesterkodex gebräuchlich und steht dort für das göttliche Gesetz“ (*Šanda*), nämlich das in der Lade und mit ihr im Tempel befindliche Zweitafelgesetz<sup>41</sup>. Der priesterliche Begriff in einer Quelle des 9. Jahrhunderts, an

<sup>39</sup> So *Klostermann*, *Stade-Schwally*, *Šanda*, *Greifmann*, *Eißfeldt*, *Rudolph* und *Gray*. Codex Vaticanus und Codex Alexandrinus haben durchgehend den Singular. 2 Chr 23,11 dagegen bietet überall den Plural, nennt freilich „Jojada und seine Söhne“, das soll heißen: den höheren Klerus, als Subjekt.

<sup>40</sup> In diesem Sinne plädiert *Kutsch*, Salbung als Rechtsakt 54, ausführlich gegen die Änderung des Masoretentextes.

<sup>41</sup> Der det. St. abs. sg. *hā‘ēdūt* ist 39mal belegt, und zwar in Jos 4,16; 2 Kön 11,12/2 Chr 23,11; 2 Chr 24,6 sowie 35mal in Ex-Num. In Ex 31,18; 32,15; 34,29 bezeichnet er das Zweitafelgesetz, an allen übrigen Stellen das in der Lade bzw. mit ihr in der Stiftshütte befindliche Gesetz. Die Identifizierung von Zweitafelgesetz und Ladegesetz scheint dabei vorausgesetzt zu sein. Der Begriff gehört in den Traditionsbereich der Priesterschrift. Die Unterscheidung von den in der deuteronomistischen Literatur gelegentlich vorkommenden Pluralformen *hā‘ēdōt* oder aramaisierend *hā‘ēdwōt* (Dtn 4,45; 6,17.20; 1 Kön 2,3; 2 Kön 17,15; 23,3; Jer 44,23, davon nur Dtn 4,45/6,20 im St. abs.) ist immer eindeutig, selbst wenn sie nur auf masoretischer Systematisierung beruht und der künstliche Singular *hā‘ēdūt* ursprünglich als plurale tantum *hā‘ēdōt* zu lesen ist (so *Volkwein*, Masoretisches *‘ēdūt*, *‘ēdwōt*, *‘ēdōt* 38, und *Veijola*, Zu Ableitung und Bedeutung von *hē‘īd* I 348).

dem auch früher gelegentlich herumgerätselt worden ist<sup>42</sup>, hat namentlich seit der Spätdatierung der Priesterschrift durch *K. H. Graf*, *A. Kuenen* und *Wellhausen* Anstoß erregt. *Wellhausen* hat vorgeschlagen, *hā'ēdūt* in Anlehnung an die Königsinsignien Sauls in 2 Sam 1,10 als *hašš'ādōt* „die Armspangen“ zu lesen<sup>43</sup>. Die meisten Exegeten sind dem gefolgt<sup>44</sup>. Im Rahmen der Bearbeitung, in der an Priesterschriftlichem auch sonst kein Mangel ist, ist eine Änderung jedoch überflüssig, zumal wenn sie von der Überlieferung in keiner Weise gedeckt wird<sup>45</sup>. So werden wir unter *hā'ēdūt* wie die Priesterschrift des Zweitafelgesetz zu verstehen haben, das man aus Anlaß der Königssalbung aus der im Allerheiligsten befindlichen Lade hervorholte und „wie bei der römischen Bischofweihe dem neuen Könige irgendwie auf den Kopf legte“ (*Šanda*). Dazu paßt das in Parallele stehende *hannēzær*, wörtlich „das Zeichen der Weihe“, durchaus. In der Priesterschrift bezeichnet es einen Teil des hohepriesterlichen Ornaments: das Diadem am Turban (Ex 29,6; 39,30; Lev 8,9<sup>46</sup>). Die Krönung mit dem Diadem ist ein wichtiges Moment bei der Weihe Aarons und seiner

<sup>42</sup> S. dazu bei *Thenius*.

<sup>43</sup> Dort lautet das Wort allerdings *'aš'ādā*, nicht *š'ādā*. 2 Sam 1,10 ist historisch keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Der Bericht des Amalekiters in 2 Sam 1 ist eine Doppelüberlieferung zu 1 Sam 31. Beide Texte sind nicht zu versöhnen, und 1 Sam 31 ist zweifellos derjenige, der als alte Quelle in Betracht kommt. Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß das Gespräch zwischen David und dem Amalekiter sich ab V. 5 als Einschub erweist. An der rückweisenden Neueinführung mitten im Dialog ist das sicher zu erkennen: „Da sagte David zu dem Knappen, der ihm Botschaft brachte, . . .“ Mit 2 Sam 1,5–10 sind auch V. 13–15 und auf späterer Stufe V. 16 auszuscheiden.

<sup>44</sup> *Klostermann*, *Benzinger*, *Kittel*, *Stade-Schwally*, *Šanda*, *Ehrlich*, *Greifmann*, *Eißfeldt*.

<sup>45</sup> *V. Rad*, Das judäische Königsritual, will *'ēdūt* anhand ägyptischer Quellen als „Königsprotokoll“ deuten (so auch *Rudolph* und ähnlich *Gray*). Wie es sich in Ägypten verhält, weiß ich nicht. Aber in 2 Kön 11 ist doch offensichtlich, daß der Königsvertrag, der unter anderem Inhalt dieser Urkunde hätte sein müssen, erst in V. 17 geschlossen wird. Ein seltsames Ritual, wenn man *v. Rad* beim Wort nimmt!

<sup>46</sup> Im Sinne von „Diadem“ findet sich *nēzær* sonst in den Königspsalmen 89,40 und 132,18, außerdem in 2 Sam 1,10. Die beiden Psalmen sind auf keinen Fall vordeuteronomistisch, kommen darum für die Geschichte des vorexilischen Königtums nur mit erheblichen Einschränkungen in Betracht (s. u. S. 54 Anm. 63). Zu 2 Sam 1,10 s. o. Anm. 43. An weitaus den meisten Stellen bezeichnet *nēzær* das Weihöl (Lev 21,12; 14mal in Num 6), in Jer 7,29 das lange Haar der Frau. In Sach 9,16 findet es sich in einer unverständlichen Randglosse (vgl. *Wellhausen*, Die kleinen Propheten 190 f.; *Duhm*, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten 103; u. a.). Spr 27,24 ist zu emendieren (s. BHK/BHS und die Kommentare).

Söhne. Als letzter Akt der rituellen Bekleidung geht sie der Salbung unmittelbar voraus. Šanda hat beobachtet, daß genau dieser Ritus auch in 2 Kön 11,12 vollzogen wird: „Merkwürdigerweise wird die Krönung vor der Salbung erwähnt, ganz so wie bei der Weihe Aarons Ex 29,6.7; Lv 8,9.10 die Bekleidung und Aufsetzung des priesterlichen Turbans der Salbung vorhergeht.“ Der Bearbeiter läßt demnach die Salbung des Davids nach dem Vorbild der Weihe des Hohenpriesters geschehen. Und zuvor stellt er den König in einer vielsagenden Symbolhandlung unter das priesterliche Gesetz. Wie es zugegangen sein soll, daß man dem siebenjährigen Knaben das schwere Zweitafelgesetz auflegte, hat den Bearbeiter nicht gekümmert.

Mit der an dem König vollzogenen „Priesterweihe“ ist der Höhepunkt des Geschehens, wie es der Bearbeiter verstand, überschritten. Die drei Zusätze von seiner Hand, die noch folgen, sind nur Retuschen, die sich aus der Verlagerung der Handlung in den Tempel zwangsläufig ergeben. Atalja muß, damit sie vom Putsch überrascht werden kann, den Tempel aufsuchen (V. 13b). Gleich darauf muß sie aber wieder hinausgeführt werden (V. 15a), da sie nach dem ursprünglichen Text in der Burg stirbt. Schließlich ist zwischen dem Bund, der natürlich noch im Tempel geschlossen wird, und der Inthronisation die schon durch V. 8b vorbereitete Prozession in die Burg erforderlich (V. 19a): Der königliche Thron hätte sich nicht ebenfalls noch in den Tempel verlegen lassen.

An typischen Stilmerkmalen ist wiederum kein Mangel. Auch in V. 13b verdoppelt der Bearbeiter zum Zwecke der nachträglichen Lokalisierung den älteren Text, hier die Erwähnung des Volks: „Da hörte Atalja den Lärm des Volks – und kam zum Volk in das Haus Jahwes“<sup>47</sup>. Die Szene, die damit entsteht, ist nicht ohne Großartigkeit: „The boldness of the desperate woman in coming to face the people in the temple is magnificent“ (*Montgomery-Gehman*)<sup>48</sup>. Allein plausibel ist hier gar nichts. Wie soll Atalja in der königlichen Burg die in den Tempel verlegte Königsproklamation vernommen haben? Die Plötzlichkeit, mit der sie in diesem Augenblick im Tempel erscheint, ist von *Stades* Argumenten, mit V. 13 eine zweite Quelle einsetzen zu lassen, nicht das schlechteste. Man mag Burg und Tempel noch so nahe aneinanderrücken: Klar ist die Handlung

---

<sup>47</sup> *Greifmann* streicht darum das zweite *hā'ām* und liest: „kam sie zum Tempel Jahwes“.

<sup>48</sup> Man kann den Gang in die Höhle des Löwen natürlich auch so erklären, daß Atalja den Kopf verloren hatte. Vgl. *Josephus*, Ant. IX 150: τεταραγμένη σφόδρα τῇ διανοίᾳ.

nur, solange sie an einem einzigen Schauplatz spielt, und das heißt: in der Burg.

In V. 15a ist die Bearbeitung wieder an dem „Priester Jojada“ zu erkennen. Das Todesurteil, das er hier über Atalja ausspricht, gleichsam als sei eine Gerichtsverhandlung voraufgegangen, ist für den Ablauf des Putsches ganz überflüssig. Wie das abzulaufen pflegte, kann man an Jehus Revolution sehen (2 Kön 9). Ataljas Schicksal ist von vornherein besiegelt. Darum zerreißt sie ohne Zögern ihre Kleider. Ihr *qāšær*-Schrei ist nicht Mobilmachung, sondern das klagende Eingeständnis, überrumpelt zu sein. Man legt denn auch sogleich Hand an sie (V. 16). Noch eigentümlicher als das überflüssige Todesurteil ist das Verfahren, das der Priester befiehlt: „Führt sie hinaus in das Innere der Reihen!“ Der Nonsens liegt zutage: „Man kann nicht Jemand aus dem Tempel *heraus führen* in die im Tempel befindlichen *šdrwt* hinein. . . . Wer würde einen so unklaren Befehl geben?“ (*Stade*). Die Wendung *ʿel mibbēt laššē dērōt* ist darum stets Gegenstand exegetischer Bemühungen gewesen<sup>49</sup>. Schon der frühchronistische Zusatz V. 15b ist als Erklärungsversuch zu verstehen<sup>50</sup>. *Stade* streicht die Wendung als Glosse<sup>51</sup>, *P. Haupt* bei *Stade-Schwally* ändert in *ʿel mihūs lahāšērōt* „nach außerhalb der Vorhöfe“ und wendet damit den Text in sein Gegenteil<sup>52</sup>. Andere helfen sich mit Deutungen<sup>53</sup>. Die Lösung des Problems ist ganz einfach. Sie liegt im Kontext. Es ist verschiedentlich beobachtet worden, daß sich die Wendung mit der ähnlichen Anweisung Jojadas in V. 8a berührt<sup>54</sup>. Was dort, im älteren Text, als Schutzmaß-

---

<sup>49</sup> LXX zieht es vor, hier und V. 8 *šdērōt* lediglich zu transkribieren. Das kann nicht an unüberwindlichen etymologischen Schwierigkeiten gelegen haben. Allerdings ist die Vokabel sehr selten. Die Parallelstelle 2 Chr 23,14 wird von LXX umschrieben, in 1 Kön 6,9 fehlt das Wort im griechischen Text.

<sup>50</sup> S. o. S. 23.

<sup>51</sup> Ebenso *Benzinger* und *Stade-Schwally*. *Joüon* streicht nur *šdrwt*.

<sup>52</sup> Diese Lesung übernimmt auch *Eißfeldt*.

<sup>53</sup> *Kittel*: „Die Soldaten bilden Reihen, also Spalier; Atalja, wie sie erscheint, steht natürlich ausserhalb des Spaliers, bzw. sie wird von den Soldaten, da sie ohne Bedeckung erscheint, durchgelassen. Nun soll sie erst in die Reihen ‚hinein‘ (*ʿl mbbjt*) genommen und so von Soldaten eskortiert abgeführt werden.“ Ebenso *Ehrlich* und *Montgomery-Gehman*. Nach *Šanda* gibt die Wendung „den Ort an, zu dem man ‚Atalja aus dem Tempel hinausführen soll.“ *Rudolph* deutet „*bjt* ‚zwischen‘ wie im Syrischen“ und übersetzt: „führt sie hinaus durch die Reihen hindurch“. Ähnlich *Gray*. Dabei ist übersehen, daß Atalja, wenn sie in den Tempelbereich kam, außerhalb der Reihen stehen mußte, die nach V. 11a den Zugang zu Brandopferaltar und Tempelgebäude absperreten. „Durch die Reihen hindurch“ geht es also nur hinein.

<sup>54</sup> *Stade*, *Klostermann*, *Šanda*.

nahme für den König zu lesen war, wird von dem Bearbeiter in V. 15a als Verurteilungszereemoniell gedeutet: „Wer in die Reihen tritt, ist zu töten!“ Für die daraus entstehende Situation, die den Exegeten solche Mühe macht, hat er kein Auge besessen. Daß aber das Todesurteil über Atalja als Befehl an die Hundertschaftsführer ergeht, ist mit Anlehnung an V. 5 zu erklären.

Die Bearbeitung schließt mit der (Rück-)Verlegung des Schauplatzes vom Tempel in die königliche Burg (V. 19a). Sie ist durch den Zusatz V. 8b vorbereitet. Noch deutlicher als in V. 15a ist hier die Abhängigkeit vom älteren Text. „Dieser ganze Satz ist eine Parallele zu v. 4“ (*Klostermann*). Darum „tauchen plötzlich wieder die Karer auf“ (*Šanda*), die in der Zwischenzeit vollkommen aus dem Blickfeld geraten waren<sup>55</sup>. Im Unterschied zu V. 4 aber sind es hier nicht mehr nur „die Hundertschaftsführer der Karer und der Trabanten“, sondern neben den Offizieren die Gardisten selbst, und zwar sämtliche Gardisten, die sich im Tempel aufhalten. Das entspricht der Bearbeitung in V. 9 und widerspricht dem ursprünglichen Befehl in V. 5–6a. Mit Rücksicht auf V. 18a ist weiter das „ganze Volk des Landes“ hinzugenommen<sup>56</sup>. Der Einzug in die königliche Burg vollzieht sich nach dem Vorbild von V. 16, wobei der Eingang der Pferde durch das in V. 6a genannte „Tor hinter den Trabanten“, hier „das Trabantentor“, ersetzt ist<sup>57</sup>: Es konnte nicht angehen, die feierliche Prozession an der Mordstätte vorüberzuführen. Der Zusatz V. 19a schafft im Kontext gehörige Verwirrung, da durch ihn der Baalstempel, dessen Zerstörung zwischen Bund und Inthronisation die Abfolge der Königserhebung ohnehin empfindlich stört, in den Bereich des Jahwetempels

---

<sup>55</sup> *Šanda* weiter: „Ihre Hauptleute wurden v. 4 mit ins Einverständnis gezogen. Am Tempelplatz fanden aber nur die Trabanten Beschäftigung. Die Karer bildeten als Ausländer sicherlich eine Truppe für sich. Sie waren unterdessen anderweitig in Anspruch genommen, vielleicht als Wachtposten in der Stadt oder in der Nähe des Palastes.“ Zwischen den Zeilen dieser mühsamen und haltlosen Konstruktion liegt ein weiterer Beweis für die Sekundarität des Tempels. Vgl. auch *Kittel* über die Umgestaltung in 2 Chr 23: „Das Eindringen der profanen, vielleicht sogar z. T. heidnischen Krieger in den heiligen Raum war der spätern Auffassung ein Dorn im Auge“.

<sup>56</sup> *Stade*, *Benzinger*, *Kittel*, *Stade-Schwally*, *Šanda*, *Greßmann*, *Eißfeldt*, *Rudolph*, *Gray* sehen *wʾet kol ʿam hāʾāræš* als Einfügung an. Dafür gibt es keinerlei formales Argument. Die Wendung ist nur insoweit ein Zusatz, als der ganze V. 19a eingeschoben ist. Sie zeigt dagegen, daß die Bearbeitung von V. 19a den Einschub V. 18a schon voraussetzt. S. u. S. 59.61f.

<sup>57</sup> Das „Tor Sur“ kam möglicherweise nicht in Betracht, weil man es mit dem Pferdeeingang von V. 16 identifizierte.

gerückt wird (V. 18a). Es muß nicht gesagt werden, daß diese Lokalisierung historisch eine Unmöglichkeit ist. *Stade* und *Šanda* haben es gegen *Thenius* ausdrücklich festgestellt.

In den beiden letzten Zusätzen war der Bearbeiter deutlicher als sonst bestrebt, sich wo immer möglich vorgefundener Formulierungen zu bedienen. So hat er V. 19a aus V. 4. 18a. 16. 6a regelrecht zusammengestüekelt, ähnlich V. 15a aus V. 5. 8a. Dieses Verfahren gibt Einblick in sein Verhältnis zum ihm vorliegenden Text. Mit Mangel an Phantasie oder gestalterischer Fähigkeit ist es am wenigsten zu erklären. Anders nämlich als zuvor war der Bearbeiter in V. 15a. 19a genötigt, ganze Szenen neu zu erfinden: die Entfernung Ataljas aus dem Tempel und die Rückverlegung der Handlung vom Tempel in die königliche Burg. Beides jedoch *wollte* er offenbar nicht erfunden haben. Darum weicht er aus ins Zitat. Derselben Geisteshaltung entspricht das andere Verfahren, das wir in V. 3a. 4(bis). 7. 13b beobachten konnten: die den älteren Text wiederholende Anknüpfung. In diesen Fällen ging es nicht um die gänzliche Neugestaltung der Handlung, sondern um die Hervorhebung und genaue Beschreibung von Umständen, die in der bisherigen Darstellung nicht ausdrücklich enthalten waren, so vor allem des Schauplatzes im Tempel. In ähnlicher Weise sind ohne wiederholende Anknüpfung die genaue Aufstellung der Garde (V. 11a ab *mikkátæf*) und die führende Beteiligung des Hohenpriesters Jojada an der Salbung (V. 12a) nachgetragen worden. Weiter vom älteren Text entfernt hat sich der Bearbeiter nur mit der Erweiterung des Befehls V. 5–8, der jedoch nicht unmittelbar zur Handlung zählt, und mit dem Aufmarsch der Wache im Tempel V. 9. Doch man spürt auch hier: All dies hat der Bearbeiter nach seinem Verständnis auf keinen Fall erfunden, sondern ebenso sehr aus dem Text herausgelesen, wie er es hineingeschrieben hat. Es war ihm demnach nicht um Vermehrung oder gar Korrektur der Schrift zu tun (obwohl er genau das betrieb), sondern darum, ihren verborgenen Sinn, so wie er die Gegenwart betraf, ans Licht zu bringen. Es ist diese Art der aus der Tiefe des Textes schöpfenden, schöpferischen Auslegung, die man in ihrer späteren Form „Midrasch“ nennt<sup>58</sup>. Ihr entspricht eine Haltung dem überkommenen Text gegenüber, die man als schlechthinnige Pietät kennzeichnen muß. Nur ein Text, der als verbindliche Richtschnur des Glaubens, als „Kanon“ galt, war imstande, einen derartigen Aufwand an Exegese (oder besser: *Eisegese*) hervorzurufen. Dies ist der Grund, weshalb sich Bearbeitung ausschließlich als Addition

---

<sup>58</sup> S. auch *Seeligmann*, Voraussetzungen der Midraschexegese.

vollzog und jedes Jota, das einmal dastand, stehen blieb, mochte es im neuen Zusammenhang noch so störend sein. „Die neuen Aussagen sollen nicht ohne die alten sein, sollen diese vielmehr gerade in Geltung halten und bekräftigen“ (R. Smend<sup>59</sup>). Für die moderne Literarkritik ist dieser Umstand von unschätzbarem Vorteil, nicht allein wegen der vielen Unebenheiten im Text, die der Methode erst den Hebelpunkt bieten, sondern weil er ihre Aufgabe auf eine simple Reduktion beschränkt, die darauf ausgehen kann, unter den Zusätzen den ursprünglichen Text unverseht wiederzufinden.

Im Rückblick bietet sich folgendes Gesamtbild: Der Bearbeiter versteht den zentralen Teil des ihm vorliegenden Berichts als im (zweiten) Tempel geschehen. Dort wird Joasch vor Atalja gerettet und sechs Jahre versteckt gehalten. Dort findet in feierlichem Gottesdienst seine Salbung zum König statt. Dort wird schließlich der Bund mit Jahwe erneuert. Die beteiligten Figuren werden in den Augen des Bearbeiters zum Tempelpersonal: Jojada zum Hohenpriester und die Königsgarde zur Tempelwache, die im Vorhof als Phalanx Aufstellung nimmt. Zugleich wird die Garde aus ihrer früheren Schlüsselposition verdrängt. Daß sie den König salbt, ist eine Inkonsequenz, die in der Bindung an den vorgegebenen Text gründet und von 2 Chr 23,11 und LXX sogleich korrigiert worden ist. Die entscheidende Funktion hat stattdessen der Hohepriester, der den König der Salbung zuführt, ihm das Diadem auflegt und vor allem ihn unter das in der Bundeslade aufbewahrte Gottesgesetz (*hā'ēdūt*) stellt. Dabei folgt das Zeremoniell der Ordnung für die Weihe des Hohenpriesters, wie sie im priesterschriftlichen Gesetz vorgeschrieben ist. Mit all dem gerät dem Bearbeiter das Geschehen des 9. Jahrhunderts in das Licht seiner eigenen Gegenwart. Diese Gegenwart wird man als die Epoche der etablierten Jerusalemer Hierokratie seit der Mitte des 5. Jahrhunderts bestimmen müssen. Auf fortgeschritten nachexilische Verhältnisse weisen auch Einzelheiten wie der wöchentliche Rhythmus des Sabbats, die Einrichtung der Dienstwoche für die Tempelwache und der strenge Schutz des Tempels vor unbefugtem Zutritt. Die Nähe zur priesterschriftlichen Gesetzgebung berechtigt, von einer „priesterlichen“ Bearbeitung zu sprechen. Da der chronistische Redaktor im Rahmen seines Geschichtsbildes den ihm vorliegenden Text nicht mehr grundlegend ändert, sondern im Gegenteil in der größeren Freiheit, die ihm ohne die unmittelbare Vorlage gegeben war, die Tendenz der Bearbeitung verdeutlicht und bekräftigt und dabei, wie wir gesehen haben, mehrfach geradezu

---

<sup>59</sup> Das Gesetz und die Völker 503.

kongenial verfährt, wird man die priesterliche Bearbeitung wie schon die spätere frühchronistische Nachbearbeitung nicht allzu weit von der Abfassung der Chronik als dem *Terminus ad quem* abrücken dürfen<sup>60</sup>. Die größte Wahrscheinlichkeit hat meines Erachtens die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts<sup>61</sup>.

Die Übermalung der aus dem 9. Jahrhundert stammenden Quelle in den Farben der nachexilischen Epoche kann nicht um ihrer selbst willen geschehen sein. Welches sind der Anlaß und das Ziel der Bearbeitung? Warum wird gerade dieser Text bearbeitet und zu welchem Ende? Ich sehe zwei Möglichkeiten. Der erste Anlaß mag darin liegen, daß der vorgegebene Text die Wiedereinsetzung der davidischen Dynastie berichtet. Man weiß, welche Bedeutung die heilsgeschichtliche Figur König Davids für das Selbstverständnis der Priesterschaft am zweiten Tempel besaß. Er galt als der Begründer des Kultes. Was Mose auf dem Sinai von Gott empfangen hatte, hatte David auf dem Zion ins Werk gesetzt. „Was hat die Chronik aus David gemacht! Der Gründer des Reichs ist zum Gründer des Tempels und des Gottesdienstes geworden“ (*Wellhausen*<sup>62</sup>). Der Dynastie Davids aber oblag nach dieser Auffassung die weitere Sorge für den Tempel. So wird es möglich, daß die Kontinuität der Daviddynastie zwei Jahrhunderte nach dem deuteronomistischen Geschichtsschreiber DtrH für die Jerusalemer Priesterschaft unter ganz anderen Vorzeichen erneut zum Heilsgut wird. Der Bestand des Hauses Davids steht jetzt nicht mehr wie Mitte des 6. Jahrhunderts für die alsbaldige Restauration des zerstörten jüdischen Staates, sondern für die Gegenwart Jahwes auf dem Zion. An die Stelle der politischen Hoffnung tritt die Kultätiolo-

---

<sup>60</sup> Der wesentliche Unterschied zwischen 2 Chr 23 und dem heutigen Text von 2 Kön 11 ist allein die eindeutige Benennung und Hervorhebung des Levitenklerus, der in 2 Kön 11 zumindest ausdrücklich noch nicht auf der Bühne ist. Alles andere, was die Chronik in grellen Farben ausmalt, ist in 2 Kön 11 in nuce vorhanden. Der bearbeitete Text steht zur Chronik in einem ähnlichen Verhältnis wie die Priesterschrift, in deren Grundschrift aller Wahrscheinlichkeit nach die Leviten ebenfalls noch fehlen. Die „schreienden Dissonanzen“, die *Wellhausen*, Prolegomena 190–193, im Anschluß an *de Wette*, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament I 91–98, zwischen 2 Kön 11 und 2 Chr 23 beobachtet, bestehen bei näherer Hinsicht in weit größerem Maße zwischen dem Grundtext von 2 Kön 11 und der priesterlichen Bearbeitung. Am Bild der Literaturgeschichte ändert sich damit gegenüber *Wellhausen* im Grundsätzlichen nichts. Es wird nur differenzierter.

<sup>61</sup> Nach *Welten*, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern 199 f., ist die Abfassung der Chronik in der ersten Hälfte des 3. Jh.s anzusetzen.

<sup>62</sup> Prolegomena 176.



gie. Man kann das am deutlichsten in der vielfältig und spät überarbeiteten Davidverheißung 2 Sam 7 sehen, wo der Bau des Hauses Jahwes durch David und der eben darum viel wichtigere Bau des Hauses Davids durch Jahwe so seltsam und doch so eindeutig verquickt sind. Ganz ähnlich wird in Ps 132 an Davids Tempelgründung und Jahwes Dynastieverheißung erinnert, um damit zu bekräftigen, daß Jahwe für immer auf dem Zion Wohnung genommen habe<sup>63</sup>. So dürfte der Chronist das Ziel des Bearbeiters durchaus getroffen haben, wenn er Jojada den Sturz der Atalja mit dem Verweis auf 2 Sam 7 begründen läßt: „Siehe, der Sohn des Königs soll König sein, wie Jahwe gesagt hat betreffs der Söhne Davids“ (2 Chr 23,3). Der Bearbeiter will demnach „die wunderbare Bewahrung des

---

<sup>63</sup> „Die Dynastieverheißung wird begründet . . . mit der Erwählung des Zion als Wohnplatz für alle Zeiten. . . . Zionserwählung und . . . Erwählung der Davidsfamilie durch Gott . . . scheint dem Wesen nach ein und dasselbe zu sein, nur nach zwei Seiten hin interpretiert“ (*Gese*, Der Davidsbund und die Zionsverheißung 119 f., der allerdings Ps 132 als frühen vorexilischen Text ansieht). Mit Ps 132 eng zusammen gehört Ps 89, der durch den Schlußabschnitt V. 39–52 eigentümlich gebrochen ist.

Auch die Chronik vertritt diese späte David-Theologie. Sie greift zweimal an zentraler Stelle auf Ps 132 zurück (1 Chr 28,2; 2 Chr 6,41–42). „Königtum und Tempel gehörten für Chr offenbar eng zusammen und bedingten sich in ihrer Legitimität gegenseitig“ (*Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien 174 Anm. 4). Deshalb schreibt die Chronik „die Geschichte der Davididen als der einen und einzigen Repräsentanz des staatlichen Israel“ (*Willi*, Die Chronik als Auslegung 92). Dabei erhalten nicht allein 2 Sam 7 und der Davidsbund eine zentrale Bedeutung, die im Aufriß der Chronik viel deutlicher heraustritt als im deuteronomistischen Geschichtswerk, sondern ebenso werden Schlüsseltexte für die Geschichte der Davididen wie 1 Kön 12 und 2 Kön 11 ausführlich wiedergegeben und durchaus eigenständig im Sinne von 2 Sam 7 gedeutet (vgl. 2 Chr 13,5; 23,3). Für die theologische Begriffsgeschichte vergleiche 2 Chr 21,7 mit der Vorlage 2 Kön 8,19. Dazu auch *Perlitt*, Bundestheologie 50–52.

Selbst in der Priesterschrift könnte diese Verbindung von Kult und Königtum anklagen. Vgl. die (an ihrer Stelle schwer zu deutenden) Königsverheißungen Gen 17,6.16; 35,11 mit 1 Kön 8,19.

Die jüngsten Belege einer David-Theologie im Alten Testament finden sich in Jer 33,14–26. Die letzten Anhänge des großen heilsprophetischen Buchteils Jer 29–33 fehlen noch in LXX und sind anhand dieses äußeren Kriteriums sicher in die 2. Hälfte des 2. Jh.s zu datieren. In den ältesten Abschnitten 33,14–17 und 19–21a (Sekundärparallelen zu Jer 23,5–6 und 1 Kön 8,25 bzw. zu Jer 31,32.35–36) fehlt der kultätologische Aspekt der David-Erwählung. Wie einst im 6. Jh. steht die politische Theologie im Vordergrund. Thema ist allerdings wohl nicht die Hoffnung auf die Wiedereinsetzung der David-Dynastie, sondern die Jeremia in den Mund gelegte Legitimierung des regierenden Königshauses. Wahrscheinlich nämlich muß man diese Texte mit der Zeitgeschichte Judas im 2. Jh. in Zusammenhang bringen.

Hauses Davids durch die Priester und den Tempel“ aufzeigen (*E. Renan*), und mehr noch, er will zeigen, wie durch die Bewahrung des Hauses Davids das Haus Jahwes selbst bewahrt wurde und Jojadas Tat das ewige Wohnrecht Jahwes auf dem Zion in Geltung gehalten hat.

Damit sind wir bei dem zweiten möglichen Anlaß der Bearbeitung. Der dem Bearbeiter vorliegende Text berichtet, daß nach der Erneuerung des Jahwebundes das Volk des Landes den Baalskult vernichtet habe. Nichts lag näher, als der negativen Aktion die positive folgen zu lassen. Im Horizont des Bearbeiters konkretisiert sich dabei die Erneuerung des Jahweverhältnisses unwillkürlich in der Wiederherstellung des Tempels. Er hat sie im folgenden Kapitel 2 Kön 12 berichtet, und die Inthronisation des Joasch ist im heutigen Zusammenhang das Vorspiel dazu. Bereits in der Notiz, daß „der Priester Jojada“ den Joasch gelehrt habe (12,3b), finden wir die bekannte Handschrift wieder. Der Zusatz innerhalb der Frömmigkeitsnotiz des deuteronomistischen Geschichtsschreibers DtrH (V. 3a.4) ist sicher auszugrenzen. Nachdem der Bearbeiter den König vor der Salbung symbolisch unter die Gesetzestafeln gestellt hat (11,12), schließt er hier die praktische Pädagogik an, nämlich die Unterweisung im Gesetz (*jrb* hi.). Der Lernerfolg zeigt sich sogleich. Joasch tut, was nach der späten Auffassung das Amt des Davididen ist: Er veranlaßt die Wiederinstandsetzung des Tempels. Der in V. 5–17 eingeschobene Bericht ist nicht nur seiner ganzen Art nach ein Spätling, sondern steht auch in direkter Konkurrenz zu dem ursprünglichen Annalenauszug V. 18–19, auf den er sich in V. 5.14 sekundär bezieht. Von den späteren Zusätzen V. 5 (ab *késaf* 2°). 7–9.10ba (ab *bijjāmīn*). 17 abgesehen geht er vollständig auf den priesterlichen Bearbeiter zurück. Kennzeichnend ist wiederum die bewußt gesuchte Unselbständigkeit: Die Darstellung ist eine wörtliche Vorwegnahme des Berichts über die Ausbesserung des Tempels unter Joschija (2 Kön 22,4–7)<sup>64</sup>. An die Stelle des Schreibers Schafan und des Hohenpriesters Hilkija tritt „der Priester Jojada“ (V. 10),

---

<sup>64</sup> Die bisherige Exegese schreibt entweder 2 Kön 12 und 22 ein und demselben Verfasser zu, so etwa *Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs 293, oder sie folgt dem Gefälle des Geschichtsablaufs und rechnet, in der Regel nur teilweise, selten vollständig und eindeutig, mit „Abhängigkeit von XXII gegenüber Cap. XII“, so *Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments 1/2 83, gegen *Wellhausen*, jetzt wieder *Würthwein*, Die Josianische Reform und das Deuteronomium 400 f., und die meisten Kommentare. Einen detaillierten Beweis führt *Dietrich*, Josia und das Gesetzbuch 19–22: „Zweifelloos ist xii 10 ff. das Original, xxii 4 ff. die Nachahmung.“ Zweifel an dieser Zuordnung sind aber sehr wohl angebracht. Den Beweis der umgekehrten Abhängigkeit werde ich an anderer Stelle nachholen.

allerdings sehr bewußt nicht als Befehlsempfänger des Königs (vergleiche dagegen V. 5): Er überwacht die Kollekte, indem er neben dem Altar einen Geldkasten aufstellt. So bringt sich die Priesterherrschaft der Spätzeit in steigendem Maße zur Geltung. Sie hat sich nicht erst in der Chronik die Geschichte des Tempels nach ihrem Bilde erschaffen.

Die Projektion der spätnachexilischen Gegenwart auf die überkommenen Texte ist in 2 Kön 11–12 kein Einzelfall. Wir haben in der älteren Literatur des Alten Testaments überall mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks gibt es drei natürliche Schwerpunkte. Der erste ist die Landnahmezeit, in der sich die Einrichtungen der mosaischen Theokratie gelegentlich noch ebenso finden wie in den mittleren Büchern des Pentateuchs. Es war nicht ohne Sinn, daß die Quellenkritik einmal mit der Fortsetzung der Priesterschrift im Buche Josua gerechnet hat<sup>65</sup>. Im Gefolge der grundlegenden redaktionsgeschichtlichen Hypothese *Noth's* wird man die entsprechenden Texte als „Zusätze im Stile und im Sinne von P“ zu deuten haben<sup>66</sup>. Der zweite natürliche Schwerpunkt liegt im Umkreis des salomonischen Tempelbaus (1 Kön 5–9), der dritte in der Geschichte des getrennten Juda, soweit sie die Geschehnisse des Tempels betrifft. Es gibt im 2. Königsbuch zwei weitere Textkomplexe, deren Verwandtschaft mit der Bearbeitung von 2 Kön 11–12 augenfällig ist. Es sind dies die Erzählung vom Austausch des Brandopferaltars durch Ahas (2 Kön 16,10–18) und der Bericht über die Kultreform des Joschija (2 Kön 22,3–23,24 ohne den ursprünglichen Kern des Reformberichts in 23,4 ff.<sup>67</sup>). *Wellhausen* hat die enge Zusammengehörigkeit dieser Texte deutlich gemacht: „Die Verbindung ist nicht bloss eine sachliche, sondern auch die Ausdrücke von Kap. 12 kehren in Kap. 22 wieder, und es kann nicht der geringste Zweifel walten, dass 2. Reg. 11. 12. 22. 23 aus der selben Feder geflossen und folglich erst nach dem Jahre 621, vielleicht erst nach dem Tode Josias geschrieben sind. Ein Gleiches muss auch von der schwer abzugrenzenden Erzählung 16,10ss. gelten, die ganz in dem selben Geiste und Stile von König und Priester und Tempel handelt. Die Vermutung liegt nahe, dass zwischen diesen Stücken und der Beschreibung des salomonischen Tempelbaus ein

---

<sup>65</sup> Vgl. zuletzt *Fohrer*, Einleitung in das Alte Testament 220–222.

<sup>66</sup> Das Buch Josua 11. Vgl. ders., Überlieferungsgeschichtliche Studien 182–190. Die priesterlichen Zusätze dürften nach meinem Eindruck wesentlich umfangreicher sein, als *Noth* es sich vorstellte.

<sup>67</sup> Zur Literarkritik von 2 Kön 22–23 vgl. vorläufig *Levin*, Die Anfänge des Propheten Jeremia 434 Anm. 9.

enger Zusammenhang statt finde“<sup>68</sup>. Diese Sätze sind für das Verständnis der Spätgeschichte des Königsbuches grundlegend, wenn auch die literarischen Verhältnisse im einzelnen viel komplizierter sind und sich nicht einfach durch ein und dieselbe Feder erklären lassen. Auch greift die Datierung viel zu hoch. Das war freilich vor hundert Jahren verzeihlicher als heute. Die bisherige Exegese hat *Wellhausens* Feststellung kaum ernsthaft zur Kenntnis genommen und betrachtet diese Texte nach wie vor als Auszüge aus den jüdischen Annalen, das heißt als authentische vorexilische Quellen. Erst neuerdings versetzt man Teile in den Bereich der deuteronomistischen Redaktionen des 6. Jahrhunderts<sup>69</sup>. Aber auch das greift, wie gezeigt, nicht weit genug.

---

<sup>68</sup> Die Composition des Hexateuchs 293.

<sup>69</sup> Vgl. jetzt für 2 Kön 22–23: *Würthwein*, Die Josianische Reform und das Deuteronomium; *Dietrich*, Josia und das Gesetzbuch.



## V. Die bundestheologische Bearbeitung

Mit dem Ausschneiden der umfangreichen priesterlichen Bearbeitung sind nicht alle literarischen Schwierigkeiten in 2 Kön 11 bewältigt. Erhebliche Härten in der zweiten Hälfte des Kapitels bleiben bestehen. Das größte Problem bildet die Stellung von V. 18a. Die Zerstörung des Baalstempels „konnte unmöglich zwischen die Thronbesteigungszeremonien hinein geschehen, die in v. 17 und 19 nach der Störung durch Atalja ihren Fortgang nahmen“ (*Rudolph*). „Sie kann nur den Schluss von Maassnahmen gegen Atalja und die Partei derselben bilden, nicht eine Episode“ (*Stade*). „Chronologisch gehört 18a hinter 20b“ (*Šanda*). Man sollte denken, daß das Problem durch eine einfache Umstellung von V. 18a hinter V. 20 zu erledigen ist (so *Rudolph*). Allein dabei bleibt unberücksichtigt, daß „V. 17 und 18a sichtlich untrennbar . . . zusammenhängen. Die Zerstörung des Baaltempels ist die Erfüllung der vom Volke nach V. 17 übernommenen Verpflichtung *lhjw l'm lj*“ (*Stade*). Der Zusammenhang zwischen V. 17 und V. 18a kann in der Tat nicht eng genug gesehen werden. Er gibt die einzig sinnvolle Begründung für die jetzige Abfolge des Textes: „Der Verf. schliesst die Wirkung, welche die Erneuerung des Bundes mit dem Herrn alsbald hervorbrachte, sofort an den Bericht über diese Erneuerung an“ (*Thenius*). *Rudolph* sieht sich denn auch genötigt, im Zuge der Umstellung den Text von V. 17 grundlegend zu ändern, freilich ohne daß sich in der Überlieferung eine Handhabe böte. Richtiger ist darum die Vermutung *Klostermanns*, „daß v. 17. 18 als Einschub an dieser Stelle anzusehn sind, die der Vf. aus anderem Zshge exzerpiert hat“, will man der Quellenhypothese *Stades* nicht folgen, der den Einschub ab V. 13 rechnet.

Auch V. 17 ist nicht ohne Probleme. Die bundeschließenden Parteien werden überflüssigerweise zweimal aufgeführt: „zwischen Jahwe und zwischen dem König und zwischen dem Volk . . . und zwischen dem König und zwischen dem Volk“. 2 Chr 23,16 und der größere Teil der LXX-Überlieferung<sup>1</sup> haben die zweite Nennung nicht, so daß man an einen Textfehler des Masoretentextes denken könnte, „due to vertical dittography“ (*Stade-Schwally*): „Der Schreiber irrte von *lhwh* zu dem vorangehenden *Jhwh* zurück und schrieb noch einmal was dort folgte“

---

<sup>1</sup> Der vollständige Text findet sich in Codex Vaticanus, Codex Alexandrinus und in Syrohexapla sub asterisco.

(*Klostermann*<sup>2</sup>). Doch bei einer so ausgedehnten Dublette ist mechanische Dittographie wenig wahrscheinlich. Unter textkritischem Gesichtspunkt ist mit der *Lectio difficilior* gegen die *Lectio brevior* zu lesen. Denn: „Wenn dem Chronisten und dem Septuagintaübersetzer der schon erweiterte Wortlaut von 2. Kön. 11, 17 vorlag . . . dann ist ohne weiteres begreiflich, daß die . . . Worte als Wiederholung weggelassen wurden“ (*M. Noth*<sup>3</sup>). Durch die Doppelung zerfällt der einmalige Bundesschluß genau besehen in zwei Bünde: in einen eigenartigen Dreiecksbund zwischen Jahwe, dem König und dem Volk, der bestimmt ist durch die Bundesformel „Jahwes Volk zu sein“, und in den Bund zwischen König und Volk. Mit anderen Worten: Nebeneinander stehen „die *heilige* (theokratische) und die *bürgerliche*, die Rechte des Volkes und des Königs schirmende Verfassung“ (*Thenius*<sup>4</sup>). Die eine Berit „ist rein religiöser Natur und zielt auf die Beseitigung des Fremdgottesdienstes v. 18a; die andere zwischen König und Volk für sich: sie ist politischer Art“ (*Kittel*). Freilich betrifft die Aufteilung den Inhalt des Bundes, nicht den Ablauf der Handlung. Geschlossen wird ein einziger Bund. Dieser Bund wird überdies mit Artikel als determinierte Größe eingeführt. Der Erzähler kann also voraussetzen, daß der Leser das Zeremoniell kennt und weiß, welcher Bund an dieser Stelle zu folgen hat. Es kann nur der Bund zwischen König und Volk sein. Denn die Bundesformel, die den Bund allererst als Jahwebund definieren will, steht zu der vorhandenen Determination in Spannung. Wohlweislich haben denn auch 2 Chr 23,16 und LXX den Artikel von *habb<sup>h</sup>rūt* gestrichen<sup>5</sup>. „Zudem ist es sonderbar, daß als Zweck des Bundes angegeben wird: ‚Jahwes Volk zu sein‘, während man doch bei der Inthronisation des Königs erwartet, daß, unbeschadet seines jugendlichen Alters, von *seinen* Aufgaben, nicht von denen des Volkes die Rede sei“ (*Rudolph*). Auch wären bei einem von vornherein intendierten Jahwebund die Bundespartner eigenartig, ja falsch aufgelistet. Denn der Jahwebund besteht nicht als Dreieck „zwischen Jahwe und zwischen dem König und zwischen dem Volk“, sondern zwischen Jahwe

<sup>2</sup> Neben *Klostermann* und *Stade-Schwally* wird V. 17b auch von *Greßmann*, *Eißfeldt* und *Rudolph* gestrichen.

<sup>3</sup> Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes 151 Anm. 23.

<sup>4</sup> Ähnlich *Kittel*, *Šanda* und *Montgomery-Gehman*. *Gray* rechnet gar mit einem dreifachen Bund: „that between Yahweh and the king, that between the people and Yahweh, and that between king and people.“

<sup>5</sup> Vgl. die unwillkürlich korrigierenden Übersetzungen von *Greßmann*, *Eißfeldt* und *Montgomery-Gehman*, ebenso die Lutherbibel. Die Entlehnung in 2 Kön 23,3 ist der Beweis, daß der Masoretentext im Recht ist. S. u. S. 71 Anm. 30.

einerseits und König und Volk andererseits. In der Formulierung „... zwischen dem König und zwischem dem Volk“ klingt vielmehr die ältere Bestimmung des Bundes an – die an zweiter Stelle, ins Abseits gedrängt, auch noch erhalten ist. Die Dublette in V. 17 erklärt sich also damit, daß die nachklappenden Worte „gerade ein Element des ursprünglichen Bestandes darstellen, so daß im Gegensatz dazu die Nennung des Gottesnamens und die Bemerkung über Israels Stellung als Volk Jahwes als nachträgliche Randbemerkung anzusehen“ sind (*M. Noth*<sup>6</sup>). Veranlaßt durch das Stichwort *habb<sup>e</sup>rit*, hat ein Bearbeiter den Vertrag zwischen König und Volk nachträglich zum Bund zwischen Jahwe und Israel erweitert. Aus dem verfassungsrechtlichen Akt machte er eine religiöse Reformation.

Es ist keine Frage, daß die anschließenden Maßnahmen gegen den Baalkult (V. 18a), die die Handlungsfolge so empfindlich stören, derselben Bearbeitung angehören. In ihnen wird die Reformation anschaulich. Das Volk schickt sich an, die soeben eingegangene Verpflichtung, „Jahwes Volk zu sein“, in die Tat umzusetzen: Es vernichtet den Kult der fremden Götter. Die Einzelheiten der Aktion sind leicht als sekundäre Konstruktionen erkennbar. Zu Anfang handelt es sich um einen Abklatsch der Zerstörung des Baalstempels von Samaria durch Jehu, die im vorhergehenden Kapitel ausführlich erzählt wird (vergleiche besonders 2 Kön 10, 26–27). Das Weitere dürfte ergänzend hinzugekommen sein. Darauf deutet der additiv-aufzählende Stil mit voranstehendem Objekt<sup>7</sup>. Das Zerschlagen der Altäre und Bilder erinnert wortwörtlich an 2 Kön 18,4//23,14. Der Sturz der Atalja wird so zu einem Glied in der Kette der Kultreformen, die sich von Asa (1 Kön 15,12–13) über Joschafat (1 Kön 22,47) und Hiskija (2 Kön 18,4) bis Joschija (2 Kön 23,4–24) durch die Geschichte Judas zieht<sup>8</sup>. Zuletzt ist die Ermordung des Baalspriesters

---

<sup>6</sup> Das alttestamentliche Bundschließen 151 f. Bezeichnend ist, daß *Noth* unwillkürlich von „Israel“ spricht, wo es sich im Zusammenhang um die Judäer des 9. Jh.s handelt.

<sup>7</sup> Zu Anfang der Aufzählung, vor *’et mizb<sup>e</sup>hōtāw*, fehlt im Masoretentext sogar die Kopula. 2 Chr 23,17 und LXX haben sie hinzugefügt.

<sup>8</sup> Für die Datierung des Zusatzes V. 18a ist wichtig, daß die Konstruktion einer Geschichte der Kultreformen in dieser Form jünger ist als die Grundredaktion DtrH. In 1 Kön 15 ist das deutlich: V. 12–13 trennen Frömmigkeitsurteil und Höhennotiz, sind also in das Rahmenstück des DtrH nachträglich eingeschoben. Ebenso die mit 1 Kön 15,12–13 korrespondierende Notiz 1 Kön 22,47: Sie steht nach dem redaktionellen Quellenverweis, an den sie sich anlehnt (*w<sup>e</sup>jētār*), völlig deplaziert. Komplizierter liegen die Verhältnisse in 2 Kön 18 und 23. Hier ist wegen 2 Kön 21,3a wenigstens mit dem Ansatz zweier Kultreformen zu rechnen,



Mattan<sup>9</sup> hinzugefügt worden. Sie geschieht, beziehungsreich, „vor den Altären“, auf denen der Priester dem Baal geopfert hatte. Daß dieselben Altäre zuvor längst zerbrochen worden sind, kann dabei nicht stören. Es scheint, daß der Baalspriester als Gegenfigur zu dem Jahwepriester Jojada ins Spiel gebracht worden ist. Die letzte Stufe der bundestheologischen Bearbeitung würde dann bereits in die priesterliche Bearbeitung hineinragen.

### *Exkurs: Der Baal in Juda.*

Die Ausscheidung von 2 Kön 11, 18a nimmt der Rekonstruktion der Religionsgeschichte des vorexilischen Juda eine wichtige Stütze. Dies ist von weitreichender Bedeutung, weil auch die übrigen Belege für einen Baalskult in Juda nicht aus vorexilischer Zeit stammen. Soweit wir wissen können, hat es die Verehrung des Baal in Juda nicht gegeben. Oder vorsichtiger: Wir sind darüber ohne jede positive Nachricht.

Nach der biblischen Darstellung, der die wissenschaftliche Geschichtsschreibung bisher ausnahmslos folgt, wurde der Baalskult als Folge der omridischen Heiratspolitik unter der Regentschaft Joram ben Joschafats (852–845), des Gatten der Atalja, im Südreich eingeführt als die „Sünde des Hauses Ahab“

---

die sich allerdings bei DtrH auf den Gehorsam gegen das deuteronomische Zentralisationsgesetz beschränkt haben. In 2 Kön 18,4 sind die Erweiterungen an den aramaisierenden Perfecta copulativa zu erkennen. Keimzelle des großen Reformberichts 2 Kön 23,4 ff. ist wahrscheinlich nur V. 8a, ebenfalls von der Hand des DtrH. Aus vorexilischer Quelle stammt in 2 Kön 23 kein halbes Jota.

<sup>9</sup> Namen der Form *mtn(-)* „Gabe (der Gottheit)“ – es sind theophore Danknamen als Genitivverbindung – sind im Alten Orient gebräuchlich und im Akkadischen, Ugaritischen, Phönizischen, Aramäischen u. a. belegt (s. die zahlreichen Verweise in HAL). Im Alten Testament verteilen sie sich (in den Formen „Mattanja/Mattanjahu/Mattenai“) eigentümlicherweise fast ausschließlich auf das chronistische Geschichtswerk. Es gibt nur einen einzigen vorexilischen Beleg: den ersten Namen des nachmaligen Königs Zidkija 2 Kön 24,17. In dieselbe Zeit gehört Lachisch I 5. Jer 38,1, das einzige weitere alttestamentliche Vorkommen der Kurzform „Mattan“, wurde jetzt von *Pohlmann*, Studien zum Jeremiabuch 69–76. 183–191, ebenfalls in die chronistische Zeit verwiesen. In 2 Kön 11,18 fehlt das theophore Element natürlich mit Bedacht.

Wer die Angabe von Eigennamen für ein Kennzeichen der Historizität hält, sollte sich durch die Chronik eines besseren belehren lassen. Von den Hundertschaftsführern aus 2 Kön 11,4 weiß sie Anzahl, Namen und Vatersnamen, allesamt frei erfunden. Um dies vollends zu begreifen, vergegenwärtige man sich, daß die Geschichtserzählung der mittleren Bücher des Pentateuchs, anerkanntermaßen die nachträgliche Ausgestaltung des Credo, um Eigennamen nie verlegen ist. Ähnliches beobachtet man in Texten wie 2 Kön 22–23 oder Jer 26; 36 u. a., so daß sich geradezu zur Regel erheben läßt: Je genauer die Erzählungen bei der Beschreibung des Personals, desto ferner stehen sie den Ereignissen.

(2 Kön 8,18.27) und im Zusammenhang des Putsches gegen Atalja nach wenigen Jahren wieder ausgerottet (2 Kön 11,18). Anfang des 7. Jahrhunderts lebte er unter Manasse wieder auf (2 Kön 21,3), wurde aber durch Joschijas Reform ein zweitesmal vernichtet (2 Kön 23,4.5). Die Propheten Zefanja und Jeremia richteten gegen den Baalskult eine Reihe von Schelt- und Drohreden (Zef 1,4; Jer 2,8.23; 3,24; 7,9; 9,13; 11,13.17; 12,16; 19,5; 23,13.27; 32,29.35), die größtenteils mit der joschijanischen Reform in Verbindung stehen, aber auch aus der allerletzten Zeit Judas unter Zidkija stammen.

Dieses Geschichtsbild ist für die vorexilische Zeit ohne Quellenwert; denn es entstammt der Werkstatt der deuteronomistischen Theologen des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts. Betrachten wir zunächst die Belege im Bereich des 9. Jahrhunderts. Wir haben gesehen, daß die Ausrottung des Baalskultes beim Putsch gegen Atalja eine sekundäre Konstruktion ist. Dasselbe gilt für seine Einführung. Sie ist mitgeteilt ausschließlich in den redaktionellen Frömmigkeitsurteilen des deuteronomistischen Geschichtsschreibers DtrH, und zwar bei Joram ben Joschafat (2 Kön 8, 18) wie bei Ahasja ben Joram (2 Kön 8, 27). Man kann sicher ausschließen, daß dem Geschichtsschreiber dazu irgendwelche Quellen vorgelegen haben; denn die synchronistische Chronik enthält derartige religionsgeschichtliche Nachrichten überhaupt nicht<sup>10</sup>, und andere Quellen standen bei Joram und Ahasja nicht zur Verfügung. Vielmehr handelt es sich auch der Formulierung nach um einen Rückschluß anhand der Verhältnisse im Nordreich, der wegen der Verschwägerung von Omriden und Davididen und vor allem wegen ihres gemeinsamen Schicksals unter Jehu nahelag. Wenn über beide Dynastien dasselbe Strafgericht erging, mußte auch ihre Sünde dieselbe gewesen sein. Nimmt man hinzu, daß hier zwischen Geschichte und Geschichtsschreibung drei Jahrhunderte liegen, wird man um so weniger mit einer historischen Nachricht rechnen können.

Dasselbe Bild zeigt sich für das 7. Jahrhundert. Auch bei Manasse findet sich der Baal allein in der deuteronomistischen Frömmigkeitszensur (2 Kön 21,3). Diesmal jedoch stammt die Erwähnung nicht von DtrH. Die Angaben in V. 3b $\alpha$  betreffend Baal und Aschera sind vielmehr von späterer Hand nachgetragen. Sie sind wörtlich dem Rahmen für Ahab von Israel entnommen (1 Kön 16, 32–33<sup>11</sup>). Dagegen bezog sich das Urteil des Geschichtsschreibers, seiner Doktrin entsprechend, nur auf Manasses Verstoß gegen das deuteronomische Zentralisationsgebot (V. 3a), wahrscheinlich außerdem auf den pauschal genannten Gestirnkult der assyrischen Zeit (V. 3b $\beta\gamma$ ), von dem er im 6. Jahrhundert aus der Überlieferung noch gewußt haben kann. Das ganze übrige Sündenregister in 2 Kön 21, 3–9 hält der Literarkritik nicht stand. Man hat es dem angeblich schlimmsten aller jüdischen Könige nach und nach angehängt. Was aber Manasse eingeführt hatte, mußte Joschija in seiner

---

<sup>10</sup> Vgl. die Rekonstruktion bei *Jepsen*, Die Quellen des Königsbuches 30–36, die das Ergebnis der Literarkritik im großen und ganzen zutreffend wiedergibt.

<sup>11</sup> Es ist leicht zu sehen, daß 1 Kön 16,33 eine erweiterte Wiederholung der Frömmigkeitszensur V. 30 ist. Der Ahab-Rahmen besteht demnach aus zwei Schichten: V. 29–32 (DtrH einschließlich seiner synchronistischen Quelle) und V. 33. Die Zusammenfassung von V. 32 und 33 in 2 Kön 21,3b $\alpha$  steht schon auf einer dritten Stufe.

Reform ausgerottet haben. Deshalb findet sich die Abgöttereiliste 2 Kön 21, 3 im Reformbericht 2 Kön 23 wieder, zunächst fast wörtlich (V. 4), ein zweitesmal variiert und ergänzt (V. 5). In diesen Versen ist alles aus den seinerzeit vorliegenden Texten herausgesponnen.

Betrachten wir schließlich die Belege im Jeremia- und im Zefanjauch. Das Zefanjauch, erst spät und pauschal in die Joschijazeit datiert (Zef 1,1a//Jer 1,2aß), enthält in 1,4–5 ein Drohwort gegen die Verehrer des Baal, der Gestirne und des Milkom. Darin liegen eindeutig sekundäre Entlehnungen aus 2 Kön 23 und Jer 19 vor, die Zefanja wie schon Jeremia sekundär zum Wegbereiter der Reform machen sollen<sup>12</sup>. Im Jeremiauch ist „der Topos ‚Baal‘ . . . theologischer Generalnenner für alles Götzendienerische“ (*J. Meyer*<sup>13</sup>). Er gehört damit von vornherein in den Zusammenhang der spätdeuteronomistischen Abgöttereipolemik. So zählen die Belege 9,13; 11,13.17; 12,16; 19,5; 32,29.35 zu den deuteronomistischen Prosareden<sup>14</sup>, ebenso auch 7,9. Der Einfluß von 2 Kön 21,3 auf Jer 11,13 und 19,5 ist deutlich erkennbar. Beide Stellen haben wiederum auf 11,17 und 32,29.35 eingewirkt. 3,24 ist an seiner Stelle ein Einschub, der von 32,35 beeinflusst ist. Auch 2,8 und 23,13 sind redaktionellen Schichten zugewiesen worden<sup>15</sup>. Bleiben 2,23 und 23,27, die nach Sprachgebrauch und Inhalt ebensowenig der Verkündigung eines vorexilischen Propheten angehören können. 2,23 bietet eine typische deuteronomistische Wendung. „Baalim“ ist lediglich ein Synonym für das theologische Abstraktum „fremde Götter“. Die Polemik gegen die falschen Propheten 23,13 gehört nicht der aktuellen Auseinandersetzung an, sondern der nachträglichen theoretischen Bemühung um die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie. Zusammenfassend wird man den Belegen für den Baal im Jeremiauch manches über die Entwicklung des theologischen Denkens in der deuteronomistischen Epoche entnehmen können, aber nichts über die Religionsgeschichte der vorexilischen Zeit.

Zum Träger der Kultreform erklärt der Bearbeiter „das ganze Volk des Landes“ (V. 18a Anfang). Von ihm konnte er in der Quelle lesen, daß es im Gegensatz zur Stadt, die sich abwartend oder ablehnend verhielt, den Sturz der Atalja begrüßt hat (V. 20a). Der Vorgriff macht den Handlungsablauf unübersichtlich und kompliziert. Bringt er doch einen Akteur ins Spiel, von dessen Beteiligung der Leser bisher nichts hat ahnen können (zu V. 14aß siehe sogleich). Der Bezug auf V. 20a ist demnach nicht ohne weitergehenden Sinn gesucht worden: Die Spaltung der Bevölkerung in Parteien gegensätzlicher Interessenlage, die in der Quelle angedeutet ist, greift der Bearbeiter auf, wendet sie vom Politischen ins Religiöse und verleiht ihr grundsätzliches Gewicht. In seiner Vorstellung scheidet sich

---

<sup>12</sup> S. *Levin*, Die Anfänge des Propheten Jeremia 437–439.

<sup>13</sup> Jeremia und die falschen Propheten 75.

<sup>14</sup> So nach *Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, und ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45.

<sup>15</sup> So von *Meyer*, aaO. 73–76. 119–122.

das Volk in die jahwefromme Gemeinde, hier also „das Volk des Landes“, und in die anderen, bestenfalls lauen und unentschiedenen, die schlimmstenfalls den Fremdkult aktiv betreiben. Der Jahwebund von V. 17 aber betrifft demnach nicht wie der zugrundeliegende Königsbund das Volk als ganzes, sondern nur eine Gruppe, womöglich die Minorität. Unter der Feder des Bearbeiters wird der Putsch gegen Atalja zum siegreichen Aufstand der jahwetreuen Kräfte gegen das synkretistische Unwesen. Darum tritt „das ganze Volk des Landes“ nun auch im Verlauf des Putsches selbst aus seiner Zuschauerrolle, in der es sich nach Auskunft der Quelle (V. 20a) befunden hat. Nicht erst im Nachhinein, sondern bereits bei der auf die Salbung folgenden Akklamation, als der neue König vor die Öffentlichkeit trat und es sich zeigen mußte, wie stark die Position der Atalja nun war, läßt der Bearbeiter es beteiligt gewesen sein und in die Königsfreude eingestimmt haben. Der Satz: „Und das ganze Volk des Landes freute sich“ (V. 14aß), ist wörtlich „ein verfrühter Einschub aus v. 20a, um den *‘m h’rš* von Anfang an bei der Königskrönung anwesend sein zu lassen“ (*Rudolph*). Die Richtigkeit der Ausgrenzung wird durch die Begriffsverschiebung bestätigt, da nämlich „*‘am hā’āræš* V. 20 zweifellos in anderer Bedeutung gebraucht wird als V. 14. V. 20 bezeichnet es das Landvolk im Gegensatz zu *hā’ir*. V. 14 hat dieser Gegensatz gar keine Stelle“ (*Stade*). Stattdessen steht dem Bearbeiter hier wie in V. 18a (und wie von daher in der späteren priesterlichen Bearbeitung V. 19a) die Jahwegemeinde vor Augen<sup>16</sup>. Alle Versuche, durchgängig in V. 14.18.19.20 mit ein und demselben Begriff zu rechnen, sei es, daß man wie *Šanda* an allen Stellen gemäß V. 20 „die Landbevölkerung“ liest, sei es, daß man wie *Eißfeldt* auch in V. 20 allgemein „die Bevölkerung“ setzt, gehen am Sinn des Textes vorbei<sup>17</sup>. Unter Voraussetzung eines einheitlichen Textes ist einzig die Entscheidung *Rudolphs* die richtige, der „das ganze Volk des Landes“ in V. 14 wie in V. 19 streicht und V. 18a hinter V.

<sup>16</sup> *Stade* sah den Gegensatz zwischen dem *Heerbann* und der Landbevölkerung. Er fand hier zweifellos ein gutes Argument für die quellenkritische Ausgrenzung von V. 13–18a.

<sup>17</sup> Die Sache wird noch dadurch kompliziert, daß *‘am* schon in der Quelle dreifach verschiedene Bedeutung hat: In V. 13 ist es die Plebs, die politische Öffentlichkeit, die bei der Salbung vor der königlichen Burg zusammenströmt (so ausdrücklich auch *Thenius*). In der ursprünglichen Fassung von V. 17 meint *hā’ām* das Volk im verfassungsrechtlichen Sinn als den Vertragspartner des Königs; es deckt sich natürlich nicht mit der zufällig anwesenden Menge (vgl. ähnlich *Kittel*). Am Ende der Quelle ist *kol ‘am hā’āræš* einschränkend die rechtsfähige Bevölkerung der jüdischen Landschaft (V. 20a; so alle außer *Thenius* und *Eißfeldt*).

20 versetzt<sup>18</sup>. Solche Textzerstörung widerlegt indessen sich selbst und beweist damit endgültig das Gegenteil: daß der Text geschichtet ist. Mit der Übernahme von V. 20 nach V. 14aß läßt es der Bearbeiter nicht bewenden. Zu der Freude des Volkes des Landes fügt er das Trompetenblasen, in dem sie sich äußert (V. 14ay). Die Trompeten (*ḥ<sup>a</sup>šōš<sup>e</sup>rōt*) haben „in den Händen des *Landvolkes* etwas sehr Verwunderliches“ (*Thenius*). Da sie aus Edelmetall getrieben (Num 10,2; 2 Kön 12,14) und so besonders kostbar waren, handelt es sich um keine gewöhnlichen oder militärischen (*Stade*, *Šanda*) Musikinstrumente, die man etwa dem Horn (*šōfār*) vergleichen könnte. Vielmehr blieben sie ausschließlich der kultischen Musik vorbehalten. Nach der Verteilung der Belege zu schließen, waren sie ausschließlich am nachexilischen Tempel in Gebrauch<sup>19</sup>. Danach ist offenbar, was der Bearbeiter hier inszenieren will: nicht einfach eine Verstärkung des Akklamationslärms, sondern ein kultisches Zeremoniell. Das Volk Jahwes – wie er „das ganze Volk des Landes“ ohne die Anlehnung an V. 20 wohl nennen würde (vergleiche V. 17!) – begeht den Umsturz samt Jahwebund und Kultreform als Gottesdienst.

*Exkurs: Das Volk des Landes.*

Die Literarkritik von 2 Kön 11 führt zu einer nicht unwichtigen Präzisierung des Begriffs „Volk des Landes“ (*‘am ḥā’āraš*), der für die Soziologie Judas in der Königszeit scheinbar eine so große Bedeutung besitzt. In der Quelle (V. 20a) ist das Volk des Landes einzig durch den Gegensatz zur Stadt, also zu Jerusalem, näher bestimmt. Danach beschreibt der Begriff die rechtsfähige Bevölkerung der judäischen Landschaft, und zwar natürlich in ihrer Gesamtheit (*kōl*). Wir erfahren, daß das Volk des Landes die Inthronisation des rechtmäßigen Davididen im Gegensatz zu den Stadtbewohnern begrüßt hat.

<sup>18</sup> Eine ähnliche Lösung hat *Kittel* vor Augen, der in V. 14 und V. 18 *ḥā’āraš* streicht. In V. 19 wird „und das ganze Volk des Landes“ seit *Stade* von nahezu allen gestrichen. S. o. S. 50 Anm. 56.

<sup>19</sup> Einzige Ausnahme ist Hos 5,8. Von den 29 Vorkommen verteilen sich 19 auf das chronistische Geschichtswerk, fünf auf die Priesterschrift. Es bleiben Ps 98,6; 2 Kön 12,14 und die beiden Belege in 2 Kön 11,14. Der Hymnus Ps 98 ist fraglos spät. Der erste Beleg in 2 Kön 11,14 scheidet aus textkritischen Gründen aus, s. o. S. 21 Anm. 13. 2 Kön 12,14 gehört unserer priesterlichen Bearbeitung an, s. o. S. 55.

Nach dem priesterschriftlichen Gesetz Num 10,8 war das Blasen der Trompeten den Priestern vorbehalten. Dafür gibt es zahlreiche Belege; besonders deutlich ist 2 Chr 5,12. Die Einschränkung galt aber nicht von Anfang an, denn V. 8 ist innerhalb von Num 10,1–10 ein deutlicher Zusatz. In 2 Kön 11,14 ist sie noch nicht vorausgesetzt.

An dem Putsch selbst war es jedoch nur als Zuschauer beteiligt. Es sah sich von den Hofparteien und der Garde vor vollendete Tatsachen gestellt<sup>20</sup>.

In der bundestheologischen Bearbeitung ist das „ganze Volk des Landes“ nichts weniger als die Gesamtheit, auch nicht eingeschränkt die Gesamtheit der rechtsfähigen Bewohner der Landschaft. Dem Bearbeiter steht nur eine Gruppe vor Augen: die jahwetreue Gemeinde. Transponiert man dieses Bild auf die Verhältnisse des vorexilischen Juda, so wird daraus: der *‘am hā’āraēš* als eine besondere gesellschaftliche Klasse des jüdischen Gemeinwesens. Das Bild ist unerhört suggestiv, zumal es zu soziologischen Konstruktionen vielfältiger Art veranlaßt. Man kann *diesen ‘am hā’āraēš*, einmal auf die Fährte gesetzt, in allen Belegen in 2 Kön, Jer und Ez ohne besondere Mühe wiederfinden. Entsprechendes liest man in der älteren Literatur, wobei zwischen dem *‘am hā’āraēš* als Unterschicht und als Oberschicht die Wahl ist. Weit verbreitet ist die Rede von dem jüdischen „Landadel“<sup>21</sup>.

In seiner monographischen Begriffsuntersuchung hat *E. Würthwein* dagegen in aller Deutlichkeit festgestellt, daß „das Volk des Landes“ nichts anderes ist als „die Gesamtheit der jüdischen Vollbürger“ und insofern identisch mit den „Männern Judas“ oder dem „ganzen Volk Judas“<sup>22</sup>; man muß hinzufügen: mit dem Volk als politischer Größe schlechthin. Denn wer nicht Vollbürger, nämlich einheimisch und besitzend und von daher rechts-, kult- und wehrfähig war, gehörte im rechtlichen Sinne nicht zum Volk: Frauen, Hörige, Fremdlinge und Beisassen. Anders gesagt: Zieht man den *‘am hā’āraēš* von der politischen Allgemeinheit ab, so bleibt – nichts. Es gibt neben dem *‘am hā’āraēš* keine weiteren politisch zählenden Gesellschaftsklassen, und das heißt: Es gibt den *‘am hā’āraēš* als Klasse nicht. Es ist *das Volk*, das Volk des Landes. Genau das sagt der Name. Als konkurrierende Machtfaktoren treten allein der Hof, das stehende Militär und ausländische Übermacht in Erscheinung.

Man kann die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung unschwer nachprüfen, indem man an den Belegstellen statt „das Volk des Landes“ jeweils „die Bevölkerung“ liest, und zwar je nach Kontext unter verschiedenem Aspekt: die einheimische Bevölkerung (Ex 5,5; Num 14,9); die besitzende Bevölkerung (2 Kön 23,35); die rechtsfähige Bevölkerung (2 Kön 15,5); die Rechtsgemeinde (Gen 23,7.12.13; Lev 20,2.4); die Versammlung der rechtsfähigen Männer (2 Kön 21,24; 23,30); die kultfähige Bevölkerung (Lev 4,27; 2 Kön 16,15); die wehrfähige Bevölkerung (2 Kön 25,19); die Bevölkerung schlechthin (Gen 42,6; 2 Kön 24,14; 25,3). Dabei wird die Bezeichnung mit Selbstverständlichkeit auch außerhalb Judas verwendet. Überdies scheint die Kohärenz des Begriffs nicht sonderlich groß zu sein (vergleiche auch die mehreren Synonyma wie „Volk Judas“, „Männer Israels“ und andere). So können in Jer

---

<sup>20</sup> Anders *Würthwein*, *Der ‘amm ha’arez im Alten Testament* 22–25; *Soggin*, *Der jüdische ‘am-ha’areš und das Königtum in Juda*; *Ihromi*, *Die Königinmutter und der ‘amm ha’arez im Reich Juda*; u. v. a.

<sup>21</sup> Nach *Würthwein*, aaO. 3, stammt diese Prägung von *Max Weber*. Ähnlich selbst noch der ausgewogene Artikel von *Hulst* in: THAT II 300: „führende Kreise der Landbevölkerung außerhalb Jerusalems“.

<sup>22</sup> AaO. 12–18

und Ez mit „das Volk des Landes“ mindestens auch die im Lande Juda Verbliebenen im Unterschied zur Gola bezeichnet sein, und 2 Kön 11,20 gebraucht den Begriff im Gegensatz zu den Stadtbewohnern, so daß sich geradezu das Volk des Landes des Landes und das Volk des Landes der Stadt gegenüberstehen. Man tut gut daran, den Begriff „das Volk des Landes“ mit Ausnahme jener Fälle, in denen das Attribut „des Landes“ eine konkrete Einschränkung bedeutet (Ex 5,5; Num 14,9; 2 Kön 11,20; Jer; Ez), aus dem Vokabular der Geschichte Israels zu streichen und stattdessen „die rechtsfähige Bevölkerung“ zu setzen, zumal in dem deutschen „Bevölkerung“ der territoriale Aspekt ebenso enthalten ist.

Bedauerlicherweise hat *Würthwein* selbst am wenigsten die Konsequenz aus seiner Begriffsbestimmung gezogen. In einer „Geschichte des jüdischen ‘amm ha’arez“ versucht er nach wie vor, das „Volk des Landes“ als besondere Gesellschaftsklasse, als die staatstragende, konservative Oberschicht zu verstehen, indem er es von den „Plebejern“ einerseits, Kaufleuten, Handwerkern, Beamten und Priestern andererseits abhebt. Dabei bildet der unterschiedliche Rechtsstatus Jerusalems und der jüdischen Landschaft, der für die innere Struktur Judas fraglos eine große Bedeutung besessen hat, das Hauptargument. Es ist jedoch weder in den alten Quellen zu belegen, noch im geringsten wahrscheinlich, daß der Gegensatz darin bestand, daß die Bevölkerung Jerusalems „nicht den jüdischen Vollbürgern zuzuzählen war“. Soweit sie sich „aus Beamten des Königs, Kaufleuten und Handwerkern und aus dem Rest der ehemaligen jebusitischen Bevölkerung“ zusammensetzte, folgt daraus keineswegs, daß dies alles Menschen waren, „denen keine selbständigen politischen Rechte zustanden“<sup>23</sup>. Die Beamten, deren Zahl kaum besonders groß gewesen ist, hatten nach 1 Sam 8,14 Landbesitz, erfüllten also die Bedingung der Vollbürgerschaft. Urija der Hetiter, Einwohner von Jerusalem, kämpfte im Heerbann, war also jüdischer Vollbürger (2 Sam 11). Der Gegensatz, der hier bemüht wird, existiert in den vorexilischen Texten nicht. *Würthwein* muß darum angesichts der Belege immer wieder e silentio argumentieren. Wenn Jotam anstelle seines erkrankten Vaters Asarja das Volk des Landes = die rechtsfähige Bevölkerung richtet, das heißt nach dem Sprachgebrauch: die Regierungsgeschäfte wahrnimmt (2 Kön 15,5), möchte *Würthwein* annehmen, „daß der ‘amm ha’arez entsprechend seiner Bedeutung im Staate Juda auch im Rechtsleben eine exzeptionelle Stellung einnahm“. Wenn Ahas anordnet, daß das Opfer des Königs und der ganzen am Kult beteiligten Bevölkerung (*kol ‘am hā’āraes*) auf dem neuen Altar darzubringen sei (2 Kön 16,15), stellt *Würthwein* fest, daß „über die Opfer des übrigen Volkes, z. B. der Bevölkerung von Jerusalem, nichts verlautet.“ Wenn Jojakim den an den Pharaos zu entrichtenden Tribut auf die besitzenden Vollbürger umlegt (2 Kön 23,35), schließt *Würthwein*, „daß der ‘amm ha’arez einseitig belastet wird, während die Besitzer aus dem Beamtenstand frei ausgehen.“ Wenn der im belagerten Jerusalem eingeschlossenen Bevölkerung die Lebensmittel versiegen (2 Kön 25,3), besagt das für *Würthwein*, „daß auch der ‘amm ha’arez nichts mehr zu essen hatte“<sup>24</sup>. Das ständige Bemühen nicht vorhandener

---

<sup>23</sup> AaO. 25.

<sup>24</sup> AaO. 29.8.36.10.

Gegensätze widerlegt sich selbst. In summa: Den *'am hā'āræš* im eingeschränkten Sinne hat es nicht gegeben. Er ist ein exegetisches Phantom. Dieses nicht existierende Volk des Landes hat folglich auch keine besondere religiöse Qualifikation besessen. Daß es (wie auch die Rechabiter, die Elischa-Jünger und andere Gruppen) eine Art „wahres Israel“, Bewahrer des vor- und antistaatlichen theokratischen Ideals inmitten einer kanaaniserten Gesellschaft und Vorläufer der nachexilischen Bundesgemeinde gewesen sei, beruht, wie wir sahen, auf der Rückprojektion späterer, genauer: nachstaatlicher Bedingungen. Dieses Bild widerspricht außerdem dem historischen Wahrscheinlichkeitskalkül und ist wie in 2 Kön 11 auch in den übrigen vorexilischen Quellen nicht zu belegen, wenn es auch von einer nach ideologischen Schematismen gierenden Geschichtsschreibung, die sich kritisch wähnt, ohne doch ihre Quellen gebührend unter die Lupe zu nehmen, immer noch und immer wieder übernommen und mit den Mitteln moderner Soziologie komplettiert wird.

Die Herkunft des Bearbeiters und seine Absicht ersieht man aus dem Wandel, den der Bundesschluß in V. 17 unter seiner Hand erfährt. In der Quelle meint die *b<sup>e</sup>rīt*, wie wir gesehen haben, den Königsvertrag, die Bestimmung über die beiderseitigen Rechte und Pflichten von König und Volk. *b<sup>e</sup>rīt* ist dabei einerseits der Vertragsinhalt, nämlich eine mehr oder minder einseitige oder wechselseitige Verpflichtung, andererseits der förmliche Vollzug dieser Verpflichtung als Vertragsschluß, und schließlich und vor allem das durch die Verpflichtung begründete Vertragsverhältnis. Wir können *b<sup>e</sup>rīt*, ohne den nuancenreichen Begriff zur Gänze erfassen zu wollen, bestimmen als ein durch förmliche Verpflichtung begründetes Verhältnis zweier oder mehrerer Partner. Diese Definition läßt sich bei sämtlichen sicher vorexilischen oder durch die spätere theologische Begriffsentwicklung unberührten Belegen mühelos anwenden<sup>25</sup> und gilt auf eine Weise ebenso, wenn *b<sup>e</sup>rīt* im theologischen Gebrauch das Verhältnis Jahwes zu Israel oder Israels zu Jahwe bezeichnet. Die deutsche Übersetzung „Bund“ (gelegentlich auch „Vertrag“) dürfte dem Bedeutungsfeld von *b<sup>e</sup>rīt* nach wie vor am besten entsprechen. Eine Eigenart des hebräischen Sprachgebrauchs besteht lediglich darin, daß der Vertragsschluß nicht notwendig die für modernes Verständnis konstitutive Wechselseitigkeit voraussetzt. Darin zeigt sich aber keine wirkliche Besonderheit, sondern nur die größere Nähe des hebräischen Denkens zur tatsächlichen Praxis. Denn Verträge sind nach Initiative ihres Zustandekommens und Bedeutung der vertragsschließenden Parteien selten ausgewogen, wie auch der heute übliche wechselseitige Vertragsab-

<sup>25</sup> ZB. Gen 21,27.32; 26,28; 31,44; 1 Sam 11,1.2; 18,3; 20,8; 23,18; 2 Sam 3,12.13.21; 5,3; 1 Kön 5,26; 15,19; 20,34; 2 Kön 11,4.17; Jes 28,15.



schluß nicht besagt, daß die Beteiligten für den Vertrag gleichursächlich sein oder gleichen Nutzen und gleiche Pflichten aus ihm haben müßten. Von diesem Umstand abstrahiert das hebräische Denken nicht. Deshalb treten in der Bundesschlußterminologie *kr̄t b̄rīt* „einen Vertrag schließen“ die Parteien in den meisten Fällen in ein Subjekt-Objekt-Verhältnis: Es ist die eine Seite, die mit (*ʾet/im*) der anderen den Vertrag schließt („sie in Vertrag nimmt“), oder je nach Lage noch einseitiger: für (*l̄-*) die andere („ihr den Vertrag diktiert“). So auch die Bundesschlüsse in 2 Kön 11: Mit dem Abkommen, das Jojada mit den Hundertschaftsführern trifft (V. 4), nimmt er sie von sich aus in Pflicht (*kr̄t l̄-*). Und den Königsvertrag schließen nicht König und Volk gemeinsam, sondern Jojada in Stellvertretung des noch unmündigen Königs „zwischen König und Volk“ (*kr̄t b̄rīt b̄n . . ūb̄n*). Im Normalfall ist der König das Subjekt (vergleiche 2 Sam 5,3). Wenn dagegen die Initiative zu einem Bund auf beiden Seiten liegt<sup>26</sup>, wird dies gelegentlich eigens festgestellt: „beide schlossen einen Bund“ (*wajjikr̄tū š̄nēhām b̄rīt*<sup>27</sup>). Die Art solcher Feststellung zeigt jedoch, daß der zweiseitige Bundesschluß eine zwar seltene, aber reguläre Form der *b̄rīt* ist. Daraus folgt noch einmal: Die Vorherrschaft des einseitigen Bundesschlusses ist allein in der Praxis begründet und besagt nichts über das Wesen der *b̄rīt* an sich. Aus der Terminologie geht nicht einmal hervor, welcher Art die einzelne *b̄rīt* ist, da die einseitige Initiative sowohl die Verpflichtung des in Vertrag Genommenen unter Begünstigung des Vertragschließenden wie umgekehrt dessen Selbstverpflichtung zugunsten des Vertragnehmers besagen kann, einschließlich aller Zwischenstufen bis zur gegenseitigen Ausgewogenheit. Ein Bund, eine „Bindung“ des Verpflichteten oder sich Verpflichtenden an den jeweils anderen entsteht in jedem Falle<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Nur Gen 21,27.32; 31,44; 1 Sam 23,18; 1 Kön 5,26; vgl. 1 Kön 15,19.

<sup>27</sup> Gen 21,27; 1 Sam 23,18; 1 Kön 5,26.

<sup>28</sup> Es ist ein Kurzschluß, aus der Vorherrschaft der einseitigen Vertragsschlußterminologie zu folgern, die *b̄rīt* sei ihrem Wesen nach einseitig und „ursprünglich immer ein Verhältnis zwischen zwei ungleichen Partnern“, so daß die zweiseitige *b̄rīt* auf sekundärer Umbildung beruhe, so *Begrich*, Berit 56. Die Häufigkeit der zweiseitigen Vertragsschlüsse gerade unter den vorexilischen Belegen ist ein klarer Gegenbeweis. Noch weniger richtig ist die Folgerung, *b̄rīt* bezeichne auf Grund seiner Einseitigkeit gar kein Verhältnis, sondern „die Verpflichtung, die ich selbst übernehme, die ich einem anderen auferlege oder die gegenseitige Verpflichtung“, so *Kutsch*, Verheißung und Gesetz 39. In dem berechtigten Anliegen, das Mißverständnis abzuwehren, der Bund zwischen Jahwe und Israel beruhe sozusagen auf gegenseitiger Absprache, schießt *Kutsch* weit über das Ziel hinaus, wenn er *b̄rīt* als ursprünglichen Verhältnisbegriff überhaupt bestreitet.

In der Bearbeitung von V. 17 wird der Bundesschluß vom Königsbund auf den Gottesbund bezogen. Eher beiläufig erfährt dabei auch der Begriff *b<sup>e</sup>rīt* eine bezeichnende Nuancierung. Um nämlich den neuen Bezug unmißverständlich zu machen, führt der Bearbeiter ihn eigens aus: Inhalt der Jahwe-*b<sup>e</sup>rīt* ist, „Jahwes Volk zu sein“. Man kennt die Wendung: Sie ist die Israelhälfte der Bundesformel<sup>29</sup>. Mit ihr wird das durch die Verpflichtung im Rahmen einer *b<sup>e</sup>rīt in jedem Fall* begründete Verhältnis, hier also das Verhältnis zu Jahwe, als der besondere Inhalt *dieser b<sup>e</sup>rīt* herausgestellt. Das bringt aber unwillkürlich mit sich, daß der Verhältnis-Aspekt aus dem Bedeutungsfeld *b<sup>e</sup>rīt* herausgestellt wird: Er geht ihm verloren. *ker b<sup>e</sup>rīt* heißt jetzt nicht mehr: „sich durch eigene oder fremde oder gegenseitige Verpflichtung in ein Verhältnis setzen oder setzen lassen“, sondern allein: „sich einer Verpflichtung unterziehen“, nämlich eben jener, sich ins Verhältnis zu setzen, hier: „Jahwes Volk zu sein“. In diesem (sekundären!) theologischen Gebrauch ist überdies die Einseitigkeit der Verpflichtung, hier auf Seiten Israels, geradezu eine Denknwendigkeit. Die Folge der Begriffsverschiebung zeigt sich in 2 Kön 23,3. Der von Joschija nach der Auffindung des Gesetzbuches geschlossene Bund ist, wie man ohne weiteres erkennt, eine Kopie des Jojadabundes aus 2 Kön 11,17<sup>30</sup>. Hier ist von Bundespartnern gar nicht mehr die Rede. Obwohl das Jahwe-Verhältnis fraglos im Hintergrund steht, besagt

---

Man wird seiner Definition nur folgen können, wenn *b<sup>e</sup>rīt* als Verpflichtung immer als in ein Verhältnis setzend gedacht wird. Das gilt gerade auch für den theologischen Gebrauch: *b<sup>e</sup>rīt* als „Verheißung“ ist eben jene Verheißung, mit der Jahwe sich aus freien Stücken an sein Volk Israel gebunden hat. Und *b<sup>e</sup>rīt* als „Gesetz“ ist jene Gnadengabe, der gehorchend Israel sich zu Jahwe ins Verhältnis setzt. Man sieht, daß *b<sup>e</sup>rīt* als bloße Verpflichtung hier eine geradezu gefährliche Verkürzung wäre. Falls aber das Verhältnis als Ziel der Verpflichtung notwendig mitzudenken ist, ist nicht einzusehen, weshalb man das auf (keineswegs notwendig gegenseitiger) Verpflichtung beruhende Verhältnis nicht im Deutschen als das bezeichnen sollte, was es ist: als Bund. In summa: Es geht nicht an, die wenigen Ausnahmen, bei denen für die *b<sup>e</sup>rīt* nicht ausdrücklich ein Partner angegeben ist (dazu oben im Folgenden), als Kriterium für den ganzen Begriff zu nehmen!

<sup>29</sup> Vgl. Smend, Die Bundesformel.

<sup>30</sup> Die Abhängigkeit von 2 Kön 11,14.17 zu Beginn von 2 Kön 23,3 steht außer Zweifel. Sogar die determinierte Form *habb<sup>e</sup>rīt* ist übernommen, die hier ja nun schlechterdings keinen Sinn mehr gibt. Der Zusammenhang 2 Kön 11,14 und 17 mit 18 wird auf die joschijanischen Reformmaßnahmen 2 Kön 23,4 ff. angewandt. Ich vermute übrigens, daß der Joschijabund ursprünglich ebenfalls nicht im Tempel stattfand: V. 2a scheint ein Einschub zu sein. Vgl. Würthwein, Die Josianische Reform 406.411, der allerdings nur V. 2aβγ ausscheidet.

Joschijas Bundesschluß nichts als die Selbstverpflichtung, dem deuteronomischen Gesetz zu gehorchen. Der Verpflichtung tritt das anwesende Volk bei<sup>31</sup>. Mit diesem Sprachgebrauch finden wir uns mitten in der spätdeuteronomistischen Gesetzestheologie. Es ist von hier kein weiter Schritt, daß *b<sup>e</sup>rīt* mit *tōrā* synonym wird.

Damit haben wir bereits einen Hinweis für die Datierung der bundestheologischen Bearbeitung von 2 Kön 11. Es ist unschwer nachzuweisen, obwohl es hier im einzelnen nicht geschehen kann, daß der deuteronomistische Geschichtsschreiber DtrH die Vorstellung von einem Bund Jahwes mit Israel oder Israels mit Jahwe entweder noch nicht gekannt oder jedenfalls nicht auf sie zurückgegriffen hat. Sämtliche Belege (Jos 7,11.15; 23,16; 24,25; Ri 2,1.20; 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,23.24; 23,5; 1 Kön 8,21.23; 11,11; 19,10.14; 2 Kön 11,17; 13,23; 17,15.35.38; 18,12; 23,3) sind ohne Ausnahme Zusätze zur ursprünglichen Fassung des Geschichtswerks. Der Geschichtsschreiber schließt sich damit dem „Bundesschweigen“ an, das *L. Perlitt* bei den Propheten des 8. Jahrhunderts und *W. Thiel* darüber hinaus bei der gesamten vorexilischen Prophetie festgestellt haben<sup>32</sup>. Da aber der Geschichtsschreiber seine theologischen Leitgedanken wiederum dem Deuteronomium entnommen hat, wird man von hier aus schließen müssen, daß auch das Deuteronomium bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts an dem Bundesschweigen teilhatte. In der Tat findet sich die Bundestheologie im ältesten deuteronomischen Korpus Dtn 12,1–26,15 nur in Zusätzen<sup>33</sup>, wenn freilich in der häufigen, betonten Wendung „Jahwe, dein Gott“ das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk als theologisches Problem bewußt zu werden beginnt. Dennoch stellen wir aufs Ganze gesehen fest, daß die ausgeprägte Bundestheologie weder in den vorexilischen Propheten noch im urdeuteronomischen Gesetz noch in den Mitte

---

<sup>31</sup> Vgl. in ähnlicher Weise die wiederum durch 2 Kön 23,3 veranlaßte, durch und durch konstruierte, paradigmatische Szene Jer 34,8–22, in der König Zidkija mit dem ganzen Volk einen Bund schließt, was nichts anderes besagt, als daß er das Volk auf die Einhaltung von Dtn 15,12 verpflichtet.

<sup>32</sup> *Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament 129–155; *Thiel*, Die Rede vom „Bund“ in den Prophetenbüchern 13.18.

<sup>33</sup> Als solche Zusätze kommen in Betracht Dtn 13,2–14,2; 17,2–7; 21,8; 23,2–9; 26,15. Dabei kommt es auf das Stichwort „Bund“ nicht allein, sondern auf die Sache an. Die Literarkritik ist so schwierig nicht. So ist der ursprüngliche Zusammenhang von Dtn 16,18–20 mit 17,8–13, also der Zusatzcharakter von 16,21–17,7 ohne weiteres ersichtlich; ebenso der ursprüngliche Zusammenhang von 14,3–21 mit 12,13–28, also der Zusatzcharakter von 12,29–14,2. Beachte auch die Warnung *Perlitts*, Bundestheologie 54, „die dt Theologie im ganzen als eine Bundestheologie zu verstehen“.

des Exils verfaßten Geschichtsbüchern, und das besagt: in der bis dahin vorliegenden Literatur überhaupt nicht bezeugt ist.

Will man den Zusammenhang von Bewußtsein und Sein nicht gänzlich bestreiten, so wird man anhand dieses Terminus a quo das Aufkommen der Bundestheologie mit jener geschichtlichen Wende verbinden müssen, die wir als das Ende des Exils zu bestimmen pflegen: die Konstituierung der nachexilischen Gemeinde zu Beginn der persischen Zeit. Tatsächlich ist in der Bundestheologie, oder besser: in dem sich in den Kategorien der Bundestheologie selbst begreifenden Bundesglauben – denn die Differenz liegt nicht etwa zwischen religiöser Naivität und theologischem Bewußtsein – der für die Religionsgeschichte wesentliche Unterschied zwischen vorexilischer und nachexilischer Zeit zu greifen. Für die Bevölkerung der vorexilischen Staaten Israel und Juda war ihr Verhältnis zu Jahwe Angelegenheit einer „natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus“ (*L. Perlitt*<sup>34</sup>). Die natürliche Synthese wurde zwar durch die Propheten radikal bestritten (womit sie die entscheidende Voraussetzung für die nachmals völlig andere Synthese schufen), von den Judäern aber, wie denn auch anders, bis zum bitteren Ende natürlich in Anspruch genommen. Dann war freilich der Patriotismus und mit ihm die Grundlage der Natürlichkeit am Ende. Es dauerte eine Weile, bis man das endgültig wahrnahm, wie noch 30 Jahre nach der Katastrophe die restaurative Theologie des deuteronomistischen Geschichtsschreibers DtrH belegt. Dennoch mußte von nun an in zunehmendem Maße das nicht mehr natürliche Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk eine Angelegenheit ausdrücklicher Entscheidung werden. Auf Seiten Jahwes verstand man die Entscheidung als durch die Erwählung Israels, durch die Gnadengabe des Gesetzes und durch die Verheißung, namentlich die Verheißung des neuen Gottesverhältnisses (des „neuen Bundes“) geschehen. Auf Seiten der nachexilischen Gemeinde geschah die Entscheidung durch die Wahrnehmung ihres Erwähltseins in Glauben und Gehorsam. Wo aber Glaube erfordert ist, da ist auch Zweifel. Darum beginnt man jetzt, jetzt erst eigentlich, die Heilsgeschichte zu schreiben. Und wo Gehorsam erfordert ist, da ist auch Ungehorsam. Darum schießt jetzt, jetzt erst eigentlich, die Paränese gewaltig ins Kraut, insonderheit soweit sie das Erste Gebot betrifft. Denn jetzt gibt es neben Jahwe mögliche andere Götter. „Israel“ lebt ein Sonderdasein als Gottesvolk in einer durch Synkretismus und Fremdreigionen bestimmten Umgebung. Seither erst eigentlich gibt es eine alttestamentliche Theologie.

---

<sup>34</sup> Bundestheologie 114. Auch das Folgende im Gespräch mit *Perlitt*, ebd.

Das nicht mehr natürliche Verhältnis zwischen Jahwe, dem Gott Israels, und Israel, dem Volk Jahwes, wurde in den grundlegenden Jahrzehnten zu Beginn der persischen Zeit auf mannigfache Weise beschrieben. Die Kategorie des Bundes ist nur eine unter vielen Möglichkeiten, und nicht einmal die geeignetste. Für den Beginn einer theologischen Verwendung von *b'rit* hat meines Erachtens *Perlitt* das Richtige gesehen, als er ihn mit dem sogenannten „Landtag zu Sichem“ (Jos 24) verband<sup>35</sup>; wenngleich *Perlitt* die zum Paradigma verdichtete „geschichtliche Stunde der Entscheidung“ im 7. Jahrhundert sucht, wo der Text schon deshalb nicht hingehört, weil er wie alle seinesgleichen der Redaktion Mitte des 6. Jahrhunderts noch nicht vorlag, sondern jüngerer Einschub ist. In Jos 24 stellt Josua das Volk vor die Wahl zwischen Jahwe und den fremden Göttern. Israel entscheidet sich für Jahwe. Daraufhin ruft Josua das Volk gegen sich selbst zum Zeugen an und schließt einen Bund<sup>36</sup>. Die durch und durch konstruierte Szene ist von unüberbietbarer Künstlichkeit: Die im Grunde undenkbare freie Gotteswahl wird als Nicht-Nicht-Wahl vollzogen. Schauplatz ist Sichem, und „die Nennung Sichems in einem . . . Text von so grundsätzlichem Gewicht muß ihre Ursache haben“. Die exegetisch unumgängliche Beobachtung bringt *Perlitt* in Schwierigkeiten; denn „welchen Assoziationswert Sichem für die Zeitgenossen hatte, läßt sich natürlich nicht mehr ermitteln“. Das gilt im 7. Jahrhundert. Am Ende des 6. Jahrhunderts jedoch wußte der Leser des deuteronomistischen Geschichtswerks sehr genau, was er mit Sichem zu verbinden hatte: Sichem war der Ort der Königswahl (Ri 9; 1 Kön 12). Das besagt aber nichts anderes, als daß in Jos 24 jene ideale Herrschaft Jahwes über sein Volk begründet wird, die Israel durch die Einführung des menschlichen Königtums später verworfen hat<sup>37</sup>. Man kann in dieser heilsgeschichtlichen Konstruktion mit Händen greifen, wie der zu Anfang unserer Untersuchung skizzierte Epochenwechsel von den monarchistischen Restaurationshoffnungen des exilischen Geschichtsschreibers DtrH zu

---

<sup>35</sup> Bundestheologie 239–284. Die folgenden Zitate 271.273.275.

<sup>36</sup> Ursprünglicher Faden in der zweiten Hälfte des Kapitels: Jos 24,14a.15a (bis *ta<sup>a</sup>bōdūn*). b–16.18b.22.25a.

<sup>37</sup> Vgl. auch die Ablehnung der Königswürde durch Gideon mit Hinweis auf die Gottesherrschaft (Ri 8,22–23), unmittelbar bevor *in Sichem* Abimelech zum König gemacht wird (Ri 9,6 mit dem nachgetragenen königskritischen Kommentar V. 7–16a.19bα.20a), und die Reaktion Jahwes auf das Ersuchen der Ältesten Israels nach einem König (1 Sam 8,7b). Der Nachweis, daß diese Königskritik jünger ist als die Redaktion DtrH, findet sich bei *Veijola*, Das Königtum.

dem theokratischen Ideal der nachexilischen Zeit auf die theologische Begriffsbildung Einfluß genommen hat. Denn wie die Gotteswahl in Jos 24 die Königswahl zum Vor- und Gegenbild hat, so der Gottesbund den Königsvertrag. Man wende nicht ein, daß die Analogie von Königsvertrag und Gottesbund in dieser Szene, wenn tatsächlich vorhanden, nicht geglückt wäre. Denn es hätte gegen die heilsgeschichtliche Periodisierung verstoßen, Jahwe nach der Landnahme als Bundespartner auf der Bühne erscheinen zu lassen, wie heilsgeschichtlich früher und theologiegeschichtlich später am Sinai. Deshalb muß Josua als der Bundschließende agieren. Das aber ändert am Sinn des Aktes nichts. Die Unstimmigkeit der Szene zwingt nur um so mehr, nach einem Vorbild für den Gottesbund zu suchen. Der judäische Königsvertrag mußte seinerzeit in der Erinnerung an die politische Praxis der vorexilischen Zeit<sup>38</sup>, in den vorliegenden historischen Dokumenten und in der sich ausprägenden Vorstellung vom „Königtum Jahwes“ zum Greifen nahegelegen haben und jedenfalls näher als jedes außerisraelitische Vertragsformular<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> S. u. S. 93.

<sup>39</sup> Die Ableitung des Jahwebundes vom vorexilischen Königsvertrag ruft sogleich die Frage auf, wie sich unter diesen Umständen das Aufkommen der Vorstellung vom „Königtum Jahwes“ verhält. In der Tat besteht der engste Zusammenhang. Die Frage *Alts*: „Besteht am Ende ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der Vorstellung von Jahwes Königtum und dem Aufkommen des menschlichen Königtums in den Reichen Israel und Juda . . ., etwa gar so, daß das erstere nur ein nachgeformtes und in die Sphäre des Göttlichen hinaus projiziertes Abbild des letzteren ist?“ (Gedanken über das Königtum Jahwes 348), ist gegen *Alt* zweifellos zu bejahen, und zwar derart, daß die ausgeprägte und theologisch verarbeitete Vorstellung von Jahwes Königtum über Israel das Ende des menschlichen Königtums in Juda und das Ende der Hoffnung auf die Wiedererrichtung dieses Königtums zur Voraussetzung hat. Die negative Wechselbeziehung ist greifbar in der Beurteilung des Aufkommens des menschlichen Königtums durch die deuteronomistische Theologie am Ende des 6. Jh.s, die durch einfachen Umkehrschluß ihren tatsächlichen Hintergrund verrät (s.o. Anm. 37.). Hier liegen neben Deuterojesaja auch die ältesten Belege.

Diese Ableitung ist nur insofern einzuschränken, als von vornherein „alle semitischen Völker nicht nur sich ihre Götter als Könige vorstellen, sondern auch für sie dasselbe Epitheton verwenden, nämlich *mlk*, d.h. daß diese Vorstellung und diese Benennung ursemitisch ist“ (*Eißfeldt*, Jahwe als König 174). Für das vorexilische Israel und Juda ist dies wie für seine Umgebung in den Eigennamen greifbar (*Eißfeldt*, 175–179, mit reichem Belegmaterial). *Eißfeldt* hat jedoch sehr wohl gesehen, daß dieses ursemitische Königtum Gottes von dem mit Bundestheologie und Erstem Gebot einhergehenden Königtum Jahwes über Israel fundamental unterschieden ist, weshalb er ersteres der vormosaïschen Epoche, das besagt für unsere Zuordnung von Heilsgeschichte und Realgeschichte: der vorexilischen Epoche Israels zuweist. Vergleichbare Äuße-

Mit diesen Erwägungen zur theologiegeschichtlichen Lage am Ende des 6. Jahrhunderts gerät nun auch die bundestheologische Bearbeitung von 2 Kön 11 in ein deutliches Licht. Es mußte sich damals geradezu aufdrängen, den (neben der Notiz 2 Sam 5,3) einzigen in den Quellen ausgeführten Königsbund zum Jahwebund zu ergänzen. Wie in Jos 24 besagt dieser Jahwebund die verpflichtende Entscheidung Israels für Jahwe als seinen Gott. Im Rückbezug auf Jos 24 erscheint 2 Kön 11,17 als Bundeserneuerung, als Wieder-Wahrnehmung des Verhältnisses zu Jahwe in der Entscheidung erneuten Gehorsams. Der Gehorsam wird sichtbar in der entschlossenen Erfüllung des Ersten Gebots mit der Zerstörung des Baalstempels, das heißt in der Abkehr von der Fremdreigion, die nach dem Zerbrechen des vorexilischen Juda und nach dem Scheitern der Restaurationshoffnungen zur Möglichkeit geworden ist. Der Entscheidungscharakter des Gottesverhältnisses bringt das Volk Jahwes in die Minderheit einer Gemeinde, wie man sie an der Rolle des „Volkes des Landes“ ablesen kann. In all dem spiegelt sich die für die Theologie des Alten Testaments grundlegende „theologische Bewältigung der Krise“ (*Perlitt*<sup>40</sup>), die man als das Wesenselement der Bundestheologie bestimmen muß, und zwar der Krise von 587<sup>41</sup>: Die Wiederherstellung des durch Niederlage, Zerstörung und Exil, aber nach der deuteronomistischen Aussage ebenso durch

---

rungen über die Einzigartigkeit des Königtums Gottes in Israel, spricht: in der alttestamentlichen Theologie der nachexilischen Bundesgemeinde, bei *Schmidt*, Königtum Gottes in Ugarit und Israel 72–76, der den Blick einseitig auf das ugaritische Vergleichsmaterial gerichtet hält. Soviel ist aber deutlich (und durch den Vergleich mit Ugarit erwiesen), daß in den Vorstellungen der vorexilischen, gemeinsemitischen Religion die Wurzeln der Metaphorik liegen, die bei Deuterocesaja und in den Psalmen theologisch virulent und damit literarisch geworden ist.

Als das Faustpfand der Frühdatierung, „das älteste originale und sicher datierbare Zeugnis für die Bezeichnung Jahwes als König“ (*Alt*, 349, und sinngemäß alle anderen), gilt bisher der Ausruf Jesajas bei seiner Berufungsvision Jes 6,5. Dieser Beleg ist ein sekundärer Zusatz, der für die Datierung nichts austrägt. Der dritte *kī*-Satz (V. 5b) fügt dem „Wehe mir, ich vergehe!“ nach der Erkenntnis der eigenen Unreinheit eine zweite Begründung an, die im Kontext weder erforderlich ist noch wie das Thema der Unreinheit die gebührende Verarbeitung erfährt. Sie ist offenbar durch das Thronen Jahwes (V. 1) hervorgerufen und bringt eine Vorstellung ins Spiel, die einer viel späteren Zeit entstammt, und deren Vorhandensein die Entstehung von Jes 6 von vornherein verhindert hätte: daß der Mensch nicht am Leben bleibt, wenn er Jahwe gesehen hat (Gen 32,31; Ex 33,20; Ri 6,22 ff.; 13,22 f.; vgl. Dtn 34,10, alle nachexilisch).

<sup>40</sup> Bundestheologie 279–284.

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch die erhellende Studie von *Perlitt*, Anklage und Freispruch Gottes.

Israels Ungehorsam verlorenen, zumindest aufs äußerste gefährdeten Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel. Die Erzählung vom Sturz der Atalja wird in diesem Rahmen zum Paradigma, was es bedeutet, wieder und jetzt entschieden Volk Jahwes zu sein.





## VI. Die Quelle

Nun zur Deutung des Grundtextes. Nach Abzug der Ergänzungen lautet er folgendermaßen:

**1 Als nun Atalja, die Mutter Ahasjas, sah, daß ihr Sohn tot war, ging sie daran, die ganze thronberechtigte Nachkommenschaft auszurotten.**

**2 Doch Joscheba, die Tochter des Königs Joram, die Schwester Ahasjas, nahm Joasch, den Sohn Ahasjas, stahl ihn aus der Mitte der königlichen Prinzen, die ermordet werden sollten, und brachte ihn und seine Amme in die Bettenkammer. So verbarg sie ihn vor Atalja, daß er nicht getötet wurde. 3 Atalja aber herrschte über das Land.**

**4 Aber im siebten Jahr sandte Jojada hin und nahm die Hundertschaftsführer der Karer und der Trabanten, schloß mit ihnen einen Bund und zeigte ihnen den Prinzen. 5 Und er befahl ihnen folgendes: „Das ist’s, was ihr tun sollt: Ein Drittel von euch hält Wache in der königlichen Burg 6 und ein Drittel im Tor Sur und ein Drittel im Tor hinter den Trabanten.**

**8 Und ihr sollt den König rings umgeben, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, und wer durch die Reihen einzudringen versucht, ist zu töten!“**

**11 Da stellten sich die Trabanten auf, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, rings um den König. 12 Und sie machten ihn zum König und salbten ihn, klatschten in die Hände und riefen: „Es lebe der König!“**

**13 Da hörte Atalja den Lärm des Volks 14 und sah nach, und siehe, der König stand in der Säulenhalle, wie es Brauch ist, und die Offiziere und die Trabanten bei dem König. Da zerriß Atalja ihre Kleider und schrie: „Verrat! Verrat!“ 16 Und sie legten die Hände an sie, und sie ging durch den Eingang für die Pferde in die königliche Burg und wurde dort getötet.**

**17 Jojada aber schloß den Bund zwischen dem König und dem Volk. 19 Und er (der König) setzte sich auf den Königsthron. 20 Da freute sich das ganze Volk des Landes. Aber die Stadt blieb still.**

Der Text ist Fragment. Ohne die Rahmenstücke für Ahasja (2 Kön 8,25–27) und Joasch (2 Kön 12,1–4) und ohne den Bericht über die Revolution des Jehu (2 Kön 9–10), der die Umstände von Ahasjas Tod enthält (9,27), wären der Anlaß und größere Zusammenhang des Berichteten unbekannt, und vieles bliebe unverständlich. „Die Beziehung auf des Ahasja Ermordung in 11,1 liefert den zwingenden Beweis, dass

derselbe Verfasser, dem wir Kap. 11 verdanken, zuvor schon über Ahasjas Ende, somit wohl auch über seine Regierung und über Jehus That berichtet hatte“ (*Kittel*). Und auch über Jojada und seine Funktion innerhalb des jüdischen Gemeinwesens muß der Leser im Vortext ins Bild gesetzt worden sein, da er nicht wie Atalja, Joscheba und Joasch, die anderen drei Protagonisten, ausdrücklich eingeführt, sondern als bekannt vorausgesetzt wird<sup>1</sup>. Für seine Person fehlt uns die anderweitige Kunde, und wir erkennen, wie schmal der Ausschnitt der Geschichte ist, den die Quelle ins Licht rückt.

Damit ist angedeutet, daß der Bericht vom Sturz der Atalja die Fortsetzung des Berichts über die Revolution des Jehu nicht sein kann, der im biblischen Zusammenhang voraufgeht<sup>2</sup>. Dieser fügt sich als besonders großartiges Beispiel in die Reihe der Dokumente der im Nordreich Israel gepflegten hohen Erzählkunst<sup>3</sup>. Die Ataljaerzählung aber spielt in Jerusalem und ist aus genauer Kenntnis der dortigen Verhältnisse geschrieben.

Die Art der Darstellung ist denn auch in beiden Quellen ganz verschieden. Es genügt in unserem Zusammenhang, die Funktion der wörtlichen Rede zu vergleichen, da aus ihr die Eigenart der jüdischen Quelle deutlich hervorgeht. Bereits der quantitative Unterschied ist signifikant: Mehr als ein Drittel des Revolutionsberichtes besteht aus wörtlicher Rede<sup>4</sup>. In der Ataljaerzählung ist es etwa ein Fünftel. Zugleich ist die Funktion der Rede eine andere. Im Revolutionsbericht ist wörtliche Rede das bevorzugte Gestaltungsmittel einer hochstehenden Kunstprosa. Sie ist bewußt eingesetzt: Ein bloßer Tatsachenbericht hätte weitgehend auf sie verzichten können. Die Erzählung hebt sich so über die bloße Notierung des Geschehenen hinaus. Sie will nicht die Vergangenheit als solche festschreiben, sondern sie vergegenwärtigen, den Leser nicht lediglich informieren, sondern zum unmittelbaren Zeugen werden lassen. Der

---

<sup>1</sup> So *Rudolph*, vgl. *Benzinger*.

<sup>2</sup> So ausdrücklich *Kittel*, *Eißfeldt* und *Montgomery-Gehman*.

<sup>3</sup> Vgl. sonst 1 Kön 12,1.3b-14.16a.18; 20,1-12.15-21.23-27.29-34; 22,1-4.29-37; 2 Kön 3,4-7.21-27; 6,24-26.28-30; 7,3-5.8-16; ebenso Ri 3,16-26; 9,1-3. 6.26.28-41.50-54 (Die grobe Ausscheidung ist keine exakte Literarkritik!).

<sup>4</sup> Zum ursprünglichen Bestand der Erzählung von Jehus Revolution: rechne ich derzeit: 2 Kön 9,1-5.6 (ohne <sup>ʿ</sup>lōhē Jisrāʿēl und <sup>ʿ</sup>al ʿam Jhwō). 10b-13. 15b-16a.17-21ba.22aba.23-24.27.30-35; 10,1-6a.7-9.12a.13-14ba.15.17a. Zu 10,12-17 s. u. S. 86 Anm. 9. Zur Analyse vgl. *Dietrich*, Prophetie und Geschichte.

Bericht wird zum Drama. Beispielsweise durch Dialoge, die an entscheidender Stelle der Handlung voraufgehen (9,11–12; 10,13.15), oder durch knappe Befehle, denen unmittelbar die Ausführung folgt (9,17–18.21.33.34; 10,14). Die Akteure geben ihren Affekten Ausdruck (10,4) oder legen, wie Isebel in ihren sterbensmutigen Worten, ihren Charakter bloß (9,31). Die hohe Kunst des Schriftstellers zeigt sich besonders ausgeprägt, wenn er das dramaturgische Mittel der Teichoskopie anwendet. Dies geschieht in der großartigen Szene vom Jagen Jehus, wo der Leser gleichsam neben den beiden Königen unter dem Turm von Jesreel steht und wie sie aus dem Munde des Wächters erfährt, was draußen in der Ebene vor sich geht (9,18.20).

In der Ataljaerzählung findet sich von alldem nichts. Die wörtliche Rede beschränkt sich auf zwei konventionelle Exklamationen: die Königsproklamation und den *qésær*-Schrei, sowie auf den Befehl Jojadas an die Offiziere. Jedesmal ist wörtliche Rede unerlässlich. Als Gestaltungsmittel dient sie nicht. Wieviel hätte sich auch in 2 Kön 11 dramatisch gestalten lassen: der Mord an den Prinzen und die Rettung des Joasch (vergleiche dagegen 10,12–14), die Salbung (vergleiche dagegen 9,11–13), der Mord an Atalja (vergleiche dagegen 9,30–35)! Stattdessen müssen wir uns mit der bloßen Aufzählung des Geschehenen begnügen, die an keiner Stelle die Perspektive des historischen Berichts verläßt. Selbst den Befehl des Jojada gäbe es wohl nicht, wäre es nicht darum gegangen, Jojadas maßgebliche Beteiligung festzuhalten. Die zahlreichen Befehle im Revolutionsbericht sind ganz anderer Art.

Die Gattung des historischen Berichts zeigt sich zugleich in einer peniblen Exaktheit in den Einzelheiten. So sind die Örtlichkeiten jeweils genau notiert: Die Rettung des Joasch geschah in der Bettenkammer. Die Garde bezieht Wache in der königlichen Burg, im Tor Sur und im Tor hinter den Trabanten. Die Salbung geschieht in der Säulenhalle, der Mord an Atalja hinter dem Pferdeeingang in der königlichen Burg. All das ist freilich in einer Weise erwähnt, daß, wer es nicht vor Augen hat, mit den Angaben wenig anfangen kann. Der Verfasser setzt voraus, daß der Leser mit der Topographie vertraut ist. Neben den Örtlichkeiten kommt es sehr darauf an, die maßgeblichen Personen festzustellen: Joscheba, die ausführlich als „Tochter des Königs Joram und Schwester Ahasjas“ eingeführt wird, und den aus dem verlorenen Vortext bekannten Jojada. Der Akt, in dem Jojada die Offiziere der Garde durch Vertrag an sich bindet, ihnen den künftigen König vorführt und Befehl erteilt, wird in allen Einzelheiten dargestellt. Auffallender noch, daß ein üblicher Vorgang wie das Königszeremoniell in jedem Schritt beschrieben wird, obwohl zugleich voraus-

gesetzt ist, daß der Leser weiß, „wie es Brauch ist“ (V. 14, vergleiche auch die Determination von *habb'rit* in V. 17).

Die teilweise Über-Genauigkeit offenbart neben dem historischen ein legitimierendes Interesse: Es soll alles mit rechten Dingen zugegangen sein. Eben darum wird das Zeremoniell so exakt festgehalten. Eben darum auch wird Jojada so ins Licht gerückt, der am äußeren Ablauf des Putsches: der Erhebung des Königs und der Ermordung Ataljas, gar nicht beteiligt ist, sondern nur abschließend den Vertrag zwischen König und Volk vermittelt, womit er sich schlagartig als der eigentliche neue Machthaber herausstellt. Die Legitimation rangiert sogar deutlich höher als die exakte Berichterstattung. Wir werden sehen, daß die Darstellung in einem Punkt der historischen Wahrscheinlichkeit durchaus widerspricht. An dieser Stelle kann die scheinbare Exaktheit nur als Kaschierung gelten. In allem findet die aus Gründen der Redaktionsgeschichte zu Anfang geäußerte Vermutung ihre Bestätigung, es bei der Quelle in 2 Kön 11 mit einem Abschnitt aus den „Tagebüchern der Könige von Juda“ zu tun zu haben. Die Darstellung trägt das Gepräge einer Chronik, die die Begebenheiten festhalten will. Sie zeigt im Blick auf die Geschichte des jüdischen Königshauses legitimierende Absicht. Sie wendet sich an eine Leserschaft, die mit den rechtlichen und den örtlichen Verhältnissen im zeitgenössischen Jerusalem vertraut ist<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Vgl. *Wellhausen*, Composition des Hexateuchs 292: „An ästhetischem und ideellem Werte stehn sie sehr weit hinter den samarischen zurück, aber historisch sind sie zuverlässiger, nicht aus der Tradition, sondern wol aus schriftlichen und amtlichen Quellen geflossen“. Gemeint sind die Texte 2 Kön 11; 12; 16,10 ff.; 22–23. Ich kann *Wellhausens* Urteil über die historische Zuverlässigkeit freilich allein für die Quelle innerhalb 2 Kön 11 gelten lassen.

## VII. Der Sturz der Königin Atalja

*Die 6jährige Herrschaft dieses Weibes scheint auf den ersten Blick auffallend, da wir sonst in der ältern Geschichte Israels kein Weib als Königin finden. Allein das Weib war überhaupt im alten Morgenlande noch nicht bis zu der Abhängigkeit und Unbedeutendheit herabgesunken zu welcher es der Islâm herabdrückte: und die Phönikische Dido, welche dem Zeitalter und dem Ursprunge nach nicht weit von 'Athalja abliegt, war nicht die einzige berühmte Herrscherin des alten Morgenlandes.* Heinrich Ewald<sup>1</sup>

Atalja<sup>2</sup> war eine Tochter Omris von Israel (2 Kön 8,26)<sup>3</sup> und gehörte damit der zweiten Generation der bedeutendsten Dynastie des Nordreiches an. Wenn sie in normalem Alter verheiratet worden ist, wurde sie um 880 geboren<sup>4</sup>, zur Zeit, als ihr Vater noch um die Konsolidierung seiner Herrschaft ringen mußte (1 Kön 16,21–22), und war bei ihrer Machtüber-

<sup>1</sup> Geschichte des Volkes Israel bis Christus III/1 281.

<sup>2</sup> Der Name „Atalja“ ist nach *Noth*, Die israelitischen Personennamen 21, einer der in der Königszeit außerordentlich häufigen Verbalsatznamen mit Wortfolge Perfekt – Nomen. Die Wurzel *'tl* ist im erhaltenen Bestand des Hebräischen nicht belegt. Doch kennt das Akkadische das Nomen *etellu* „Herrscher, Fürst“, vorzugsweise als Gottesprädikation (AHw I 260; CAD E 381–383). Demnach kann der Name „Atalja“ gedeutet werden als „Jahwe hat sich als Herrscher erwiesen“, vgl. *Noth*, 191, ebenso bereits *Kittel*. Anders *Bauer*, Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle 78, der von arabischem *'adala* „gerecht sein“ ableitet, „wobei das *t* dem stimmhaften ersten und dritten Radikal assimiliert wäre“.

<sup>3</sup> Über die Abstammung erhalten wir widersprüchliche Auskunft. Nach 2 Kön 8,18 war Atalja Tochter des Ahab, nach 2 Kön 8,26 Tochter des Omri. Die Angaben sind jedoch von unterschiedlichem Wert: V. 26 ist die Annalennotiz über Namen und Herkunft der Königinmutter, V. 18 das Frömmigkeitsurteil des Deuteronomisten. V. 26 ist also quellenhaft, V. 18 redaktionell. Die leichte Retouche ist in dem vorrangigen Interesse des Deuteronomisten an der Person des Ahab begründet. Die Omridynastie tritt bei ihm nur als „Haus Ahab“ in Erscheinung (2 Kön 8,18. 27(3)).

Nach der Chronologie freilich wäre möglich, daß Atalja eine Tochter Ahabs gewesen ist. Auf keinen Fall aber war Isebel ihre Mutter. Denn es erscheint ausgeschlossen, daß Omri vor der endgültigen Konsolidierung seiner Herrschaft den Vertrag mit Phönizien geschlossen haben soll, der Isebel nach Israel gebracht hat. In dieser Zeit aber muß Atalja geboren sein. Ebenso *Katzenstein*, *Who Were the Parents of Athaliah?*, der zusätzlich die tyrische Königsliste des *Menander* heranzieht.

<sup>4</sup> Alle absoluten Jahresangaben richten sich nach *Jepsen-Hanhart*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie. Siehe auch die *Zeittafel* am Schluß dieses Bandes S. 99.

nahme 35, bei ihrem Ende 40 Jahre alt. Die Verheiratung nach Jerusalem ist zur Regierungszeit ihres Bruders Ahab geschehen und stand im Zeichen der omridischen Koalitionspolitik. In ähnlicher Weise hatte Omri bereits Isebel, eine Tochter Etbaals von Tyrus, als Ahabs Gemahlin nach Samaria geholt (1 Kön 16,31), um die Verbindung mit den Phönikern zu besiegeln. Für Juda war der Friede mit dem Nordreich mit dem Erstarken der Omriden alsbald zum Gebot der politischen Vernunft geworden. Doch galt es zunächst, den Tod des Königs Asa (908–868) abzuwarten, der viele Jahre mit Israel im Krieg gelegen hatte (1 Kön 15,16) und im Alter nicht nur im wörtlichen, sondern auch im politischen Sinne fußkrank geworden war (1 Kön 15,23). Als er nach 40 langen Regierungsjahren die Augen schloß, handelte sein Sohn Joschafat (868–847) prompt und kam mit Ahab überein. Spätestens im folgenden Jahr (867) wurde Atalja an den Jerusalemer Hof gebracht und mit dem Thronfolger Joram vermählt. Joram war damals mit 16 Jahren verhältnismäßig jung. Doch sollte der politische Handel darum nicht aufgeschoben werden<sup>5</sup>. Wieder ein Jahr später wurde Ataljas Sohn Ahasja, der neue Thronfolger, geboren (2 Kön 8,26). Joram übernahm, weil Joschafat erkrankte, im Jahre 852 die Regentschaft (2 Kön 8,16), nach Joschafats Tod im Jahre 847 wurde er König (1 Kön 22,42.51). Für Atalja war wichtiger als diese beiden Ereignisse der Regierungsantritt ihres Sohnes Ahasja im Jahre 845 (2 Kön 8,25). Denn damit erhielt sie die Stellung der Königinmutter (*g<sup>e</sup>bīrā*), die im Hofzeremoniell und bei den Regierungsgeschäften beträchtliche Bedeutung genoß<sup>6</sup>. Doch brach nach wenigen Monaten in Gestalt des Jehu die Katastrophe herein. Nicht nur, daß Jehu im Nordreich die Omridynastie ausrottete, der Atalja entstammte, und damit dem engen Miteinander von Nord und Süd, dessen lebendiger Ausdruck die Anwesenheit Ataljas in Jerusalem war, nach wenig mehr als zwei Jahrzehnten ein jähes Ende setzte. Auch der junge König Ahasja, der sich gerade in Jesreel aufgehalten hatte, wurde von Jehu erschlagen (2 Kön 9,27). Schlimmer noch: Sämtliche Brüder Ahasjas, die für die Thronfolge in Betracht gekommen wären, fielen Jehu in die Hände und wurden gleich ihm ermordet (2 Kön 10,12–14). Ahasjas Sohn Joasch aber war gerade erst geboren (2 Kön 12,1). So war der Davidsthron auf Jahre hinaus verwaist.

<sup>5</sup> Vgl. die Aufstellung bei *Jepsen-Hanhart*, 43. Das Durchschnittsalter der jüdischen Könige bei der Geburt des als König folgenden Sohnes lag bei 20 Jahren, das daraus zu schließende Heiratsalter also bei 19 Jahren.

<sup>6</sup> S. dazu *Donner*, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, der die biblischen Nachrichten an Hand neuassyrischer, ugaritischer und hettitischer Quellen illustriert.

In dieser Lage bewies Atalja ihr omridisches Blut und nahm die Regierung in die Hand.

Die Darstellung, die 2 Kön 11 von den nun folgenden Geschehnissen gibt, ist für den Historiker nur mühsam zu interpretieren<sup>7</sup>. Atalja habe die Katastrophe, die im Norden über das jüdische Königshaus hereingebrochen war, benutzt, ihrerseits in Jerusalem sämtliche möglichen Thronfolger zu ermorden, die Daviddynastie also endgültig auszurotten. Nur der einjährige Joasch sei ihr dank der Geistesgegenwart der Joscheba entkommen. Wenn dieser Bericht zutrifft, hätte Atalja in der gegebenen Situation keine größere Torheit begehen können. Soeben hatte Jehu die Dynastie ihrer Herkunft vernichtet und ihr damit den Rückhalt geraubt, den sie hätten haben müssen, sollte sie eigene Pläne verfolgt haben. Unter dieser Voraussetzung sollte sie unter den Davididen mordend gewütet haben, um die Alleinherrschaft zu erlangen? Man darf zwar annehmen, daß es in der Bevölkerung Gruppen gab, die mit Atalja sympathisierten, so daß sie nicht vollständig auf sich selbst gestellt gewesen wäre. So scheint der Gegensatz zwischen Jerusalem und der Landschaft eine Rolle gespielt zu haben, indem die Jerusalemer auf Ataljas Seite standen (V. 20a). Doch selbst wenn dies ausgereicht haben sollte, ihre Herrschaft zu stabilisieren, mußte Atalja für die Zukunft auf eine dynastische Regelung dringend angewiesen sein, wenn ihre Tat nicht ein blinder Machtakt gewesen sein sollte, der auf die Weiterungen nicht sah. Aber solche Blindheit kann man einer Tochter Omris, die überdies ganz und gar in dynastischen Verhältnissen lebte und denken mußte und als Königinmutter eine dynastisch begründete Stellung innehatte, schwerlich zutrauen. Ganz abgesehen von der berechtigten Frage, wer ihr am königlichen Hof zu der beschriebenen Bluttat die Hand geliehen haben mochte.

Nun ist die Tendenzkritik der Quelle aus 2 Kön 11 nicht ohne Handhabe. Denn es gibt für einige Einzelheiten einen zweiten, unabhängigen Infor-

---

<sup>7</sup> Ein seriöses historisches Urteil kann an dieser Stelle nur das „ignoramus“ sein, so bei *Wellhausen*, *Israelitische und jüdische Geschichte* 82, der lakonisch feststellt: „man weiss nicht aus welchen Gründen“. Damit wollen sich freilich die wenigsten begnügen, nehmen ihre Unwissenheit stattdessen zum Anlaß der seltsamsten Spekulationen: „Welche näheren Pläne sie hegte, wissen wir nicht. Die Frage der Sukzession mußte sie sich für den Fall ihres eigenen Todes von Anfang gestellt haben. Als Enkelin Etbaʿals war sie aufs engste mit ihrem Vetter Mettenos von Tyrus liiert“ (*Šanda*). „Der Grund für das Vorgehen der Atalja ist unbekannt. Sollte es die Antwort auf Jehus Morden in ihrer nordisraelitischen Heimat sein, indem sie in Jerusalem die Dynastie auszurotten suchte? Oder hoffte sie als Königin an Jehu Rache nehmen zu können?“ (*Fohrer*, *Geschichte Israels* 143). *Greifmann* weiß es ganz genau: „Unbändige Herrschsucht trieb sie“.



manten: den Bericht über die Revolution des Jehu. Für die Voraussetzungen der Herrschaft der Atalja liegt hier eine Doppelüberlieferung vor, die ein durchaus anderes Bild zeigt als die jüdische Quelle. Es betrifft den Tod der 42 Brüder des Ahasja (2 Kön 10,12–14). Er wird nämlich in 2 Kön 11 mit keiner Silbe erwähnt. Ja, genau besehen ist er nicht vorausgesetzt. Vielmehr ist für Ataljas Mordpläne ausdrücklich der Tod des Ahasja das auslösende Moment<sup>8</sup>. Wer darum die Quelle in 2 Kön 11 ohne den biblischen Zusammenhang liest, bekommt vom Hergang ein anderes Bild: Atalja hat nicht nur eine Anzahl unmündiger Prinzen ermorden lassen, sondern vor allem auch die unmittelbaren Thronprätendenten aus Ahasjas eigener Generation. So gesehen bekommt das geschilderte Vorgehen allererst den rechten Sinn: Atalja hat den Tod des Ahasja als Gelegenheit genommen, sich auf blutige Weise selbst an die Macht zu bringen.

Welche Überlieferung ist im Recht? War Jehu oder war Atalja der Mörder der Brüder des Ahasja? Die Frage war zeitweilig durchaus umstritten<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> LXX (ohne Vaticanus) sucht den Gegensatz auszugleichen, indem sie den Plural liest: „Als Atalja sah, daß ihre Söhne tot waren“.

<sup>9</sup> *Stade*, Miscellen 276–278 (= Anmerkungen zu 2 Kö. 10–14 183–185), hat erkannt, daß in 2 Kön 10 die literarischen Verhältnisse nicht in Ordnung sind, und auch dieses Kapitel einer Quellenkritik unterzogen. Er sucht den Faden der ursprünglichen Jehu-Erzählung in einer direkten Verbindung von V. 12a mit V. 17: *wajjāqom wajjābō šom'rōn* „und er machte sich auf und kam nach Samaria“. V. 12–16 sei ein Einschub aus anderer Quelle, wenn auch als Bericht „nicht unwahrscheinlich“. Für diese Entscheidung spricht neben dem holperigen Übergang in V. 12–13, daß der Zug der jüdischen Prinzen nach Samaria mit dem vorhergehenden Mord an den Söhnen Ahabs in Samaria weder chronologisch noch geographisch vereinbar ist. *Stades* Hypothese wurde von *Benzinger*, *Kittel* und *Stade-Schwally* übernommen, von *Sanda* ernstlich erwogen, aber abgelehnt. *Sellin*, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I 226, sah sich gar veranlaßt, den Mord an den 42 jüdischen Prinzen für „ganz unmöglich“ zu erklären: „Und was sollte dann eigentlich noch die Athalja in 11,1 zu töten nötig gehabt haben?“ *Stades* Hypothese kommt m. E. dem tatsächlichen Sachverhalt außerordentlich nahe. Man muß dazu sehen, daß der Revolutionsbericht mit dem Einzug Jehus nach Samaria V. 17 αα seinen Kulminationspunkt und zugleich sein Ende erreicht. Die Szene von der Zerstörung des Baalstempels V. 18–27 ist ein völlig andersgerarteter Anhang, und die Ausrottungsnotiz V. 17aβb ist wie V. 11.14bβ ohnedies redaktionell (dazu *Dietrich*, Prophetie und Geschichte 83, der diese Stellen freilich noch für quellenhaft hält). Vor Jehus Ankunft in Samaria lag also der natürliche Ort für eventuelle Ergänzungen von zweiter Hand, die im ältesten Revolutionsbericht fehlten. Sie mußten das in V. 12 ursprünglich erreichte Ziel nach V. 17aα verschieben. V. 13 gibt sich denn auch durch invertierten Verbal-satz als außer der hiesigen Handlungsfolge stehender Nachtrag zu erkennen, der

Doch läßt sie sich eindeutig beantworten: Man wird derjenigen Quelle Glauben schenken dürfen, für die das geringere Interesse an einer Korrektur der Tatsachen anzunehmen ist. Dies trifft zweifellos für den Bericht von der Revolution des Jehu zu, der im Nordreich geschrieben wurde und in irgendwelchen Jerusalemer Interna schwerlich Partei genommen hat. Der Mord an der Zisterne von Bet-Eked paßt denn auch gut zu den übrigen Bluttaten des Jehu. Und er hat einen politischen Sinn: Bei der engen Verbindung von Omriden und Davididen machte es für Jehu keinen Unterschied, er mußte sich, soweit er ihrer habhaft werden konnte, beider Dynastien entledigen, um seiner Herrschaft sicher zu sein. Allenfalls kann man darum die Reihenfolge der geschilderten Ereignisse und die hohe Zahlenangabe mit einem Fragezeichen versehen<sup>10</sup>. Die Tat selbst ist historisch.

Dagegen liegt in der Art der „Tagebücher der Könige von Juda“, daß sie als offizielle judäische Geschichtsschreibung ohne Zögern und ohne Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit Partei ergriffen haben: die Partei der Sieger, die seither an der Macht waren, also des Jojada beziehungsweise des Joasch und der nachgeborenen Daviddynastie. Es muß geradezu als Aufgabe derartiger Geschichtsschreibung gesehen werden, die Herrschaft der Herrschenden zu legitimieren und damit zu stabilisieren. Das tat sie, indem sie dem Mord an dem unterlegenen Gegner den Rufmord folgen ließ. Aus Atalja wurde nachträglich eine blutdürstige Hexe<sup>11</sup>. Dabei hat man auch hanebüchene Ungereimtheiten in Kauf genommen. Denn ausgerechnet der direkte Thronfolger, auf den sich das Augenmerk der Atalja an erster Stelle hätte richten müssen, kann als einziger der

---

vorzeitig übersetzt werden muß: „Jehu war (zuvor auch noch) auf die Brüder Ahasjas gestoßen“ (V. 12b ist ein späterer Ausgleichsversuch, der aus V. 14 schöpft). Damit ist das historische Argument entkräftet, daß V. 12–14 nicht in die Handlungsfolge passe: Der literarische Ort ist gar nicht als der historische gedacht. Da aber im übrigen dieser Nachtrag sowohl unerfindlich scheint wie zum ganzen Revolutionsbericht vorzüglich paßt, muß erst bewiesen werden, daß er nicht auf zutreffende Information zurückgeht!

<sup>10</sup> *Guthe*, Geschichte des Volkes Israel 202, sieht m. E. eine richtige Möglichkeit: „Doch muß man dieses Ereignis unmittelbar nach den Vorgängen in Jesreel II Reg 9,16–27 ansetzen.“ Die „zweiundvierzig“ hat *Herrmann*, Die Zahl zweiundvierzig im AT, als „Totenzahl“ erkannt, vgl. Ri 12,6; 2 Kön 2,24; Esr 2,24// Neh 7,28. Sie entspricht der Zahl der 42 Totenrichter im 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches (die ihrerseits von den 42 Gauen Ägyptens abzuleiten sind). Möglicherweise liegt hier ägyptischer Einfluß vor.

<sup>11</sup> Dasselbe ist, aus anderen Gründen und in anderem historischen Zusammenhang, der Isebel widerfahren.

angeblichen Mordaktion entkommen. Das glaube, wer kann<sup>12</sup>. Wir werden darum vielmehr anzunehmen haben, daß Atalja auf Grund ihrer Schlüsselstellung als Königinmutter angesichts der durch Jehus Revolution entstandenen Notlage ohne weiteres die Regierung antrat, um sie, wenn es an der Zeit war, ihrem Enkel zu übergeben. Dazu ist es dann nicht mehr gekommen.

Denn nach Ablauf von sechs Jahren wurde der Thronfolger Joasch ben Ahasja von einem Teil des Hofes, für den in der Quelle Joscheba, eine Tochter Jorams, des Gemahls der Atalja, namhaft gemacht wird, dem Jojada als Faustpfand in die Hand gespielt. Dies wurde Atalja zum Verhängnis. Denn unter Verweis auf den Prinzen gelang es Jojada, die Offiziere der Garde auf sich zu verpflichten. Und nachdem die Militärs als die Inhaber der tatsächlichen Gewalt im Staate gewonnen waren, waren die Voraussetzungen für einen erfolgreichen Putsch gegen Atalja erfüllt. Die Begleitumstände sind in der Menschheitsgeschichte bis heute dieselben geblieben. Zuerst werden strategisch wichtige Plätze vom Militär unter Kontrolle genommen: die königliche Burg, das Tor Sur und das Tor hinter den Trabanten (V. 5b.6a)<sup>13</sup>. Anschließend heben in einem sorgfältig abgesicherten Überraschungscoup die Soldaten im Zentrum der Macht den neuen König auf ihre Schultern (V. 11a\*b.12aβb). Eine begeisterte Menge strömt zusammen und akklamiert. Durch die öffentliche Zustimmung wird der Machtwechsel endgültig Wirklichkeit (V. 13a). Daraufhin sieht die bisherige Inhaberin der Macht sich überrumpelt und fällt den Aufständischen in die Hände. Sie wird sogleich ermordet (V. 14aαb.16). Irgendwelcher Widerstand gegen die neuen Machthaber kommt nicht mehr auf. Abschließend werden die durch den Umsturz geschaffenen Verhältnisse verfassungsrechtlich sanktioniert (V.17\*). Dabei ist Jojada, der die Sache ins Rollen gebracht, sich aber seither im Hintergrund gehalten hatte, wieder zur Stelle. Der Bericht endet damit, daß in erstaunlicher Offenheit die Reaktion der Bevölkerung vermerkt wird. Sie war nämlich geteilt: „Da freute sich das ganze Volk des Landes, aber die Stadt blieb still“ (V. 20a).

---

<sup>12</sup> Auch *Renan*, *Histoire du Peuple d'Israël* II 322, erklärt die Mordtaten der Atalja für ein Gerücht.

<sup>13</sup> Über die beiden Tore läßt sich nichts Weitergehendes ausmachen. Sie können wichtige Stadttore gewesen sein. Wahrscheinlicher handelt es sich um Eingänge der königlichen Burg. An den Namen zu deuteln, lohnt sich nicht. Schon die nachexilische Bearbeitung war nicht klüger als wir (vgl. V. 19a), erst recht nicht die Chronik oder die LXX. Die Rekonstruktion von *Galling*, Die Halle des Schreibers, ist unbrauchbar, da sie nicht mit der Eigengeschichte der biblischen Quellen rechnet.

Diese eher rätselhafte Schlußnotiz stellt uns vor die Frage nach den eigentlichen, den Hinter-Gründen des Umsturzes. Die Auskunft, die die Quelle hierzu an die Hand gibt, ist äußerst dürftig. Eindeutig kann man zunächst sagen, worum es beim Sturz der Atalja *nicht* ging. Es ging nicht darum, eine außerordentliche Gewaltherrschaft zu beseitigen. In diesem Fall hätte man nicht den Mord an den Prinzen schlecht erfinden müssen. In diesem Fall wäre auch die Reaktion der Bevölkerung nicht geteilt, sondern einhellig positiv gewesen. Ebenso wenig kann es darum gegangen sein, die rechtmäßige Herrschaft der Davididen wiederherzustellen. Atalja selbst gehörte durch ihre Heirat der Daviddynastie an. Auch ist ihr Regiment verfassungsmäßig gewesen, da die Rechtsstellung der Königinmutter nach dem Tode des regierenden Sohnes andauerte, solange kein anderer Thronfolger zur Verfügung stand<sup>14</sup>. Diese Voraussetzung hat bis zum Ende ihrer Herrschaft bestanden: Joasch, den man an Ataljas Stelle auf den Thron hob, war nach wie vor unmündig. Jojada mußte für ihn den Königsvertrag mit dem Volk vermitteln<sup>15</sup>.

Was aber ist stattdessen als Grund für Ataljas Sturz zu erkennen? Der Vertragsschluß zwischen König und Volk stellte ins Licht, wer fortan bis auf weiteres die Fäden der Macht in der Hand halten würde: Jojada. Er war es auch, der nach Darstellung der Quelle den Umsturz eingefädelt hat. Was durch den Kontrast zu Ataljas angeblicher Mordaktion als staaterhaltende Ehrentat erscheinen soll, hat zumindest auch den Effekt gehabt, daß Jojada sich selbst an die Macht brachte. Wer war dieser Mann? Er wird in der Quelle nicht vorgestellt. Aus der Darstellung geht jedoch hervor, daß er schon vor dem Umsturz eine maßgebende Stellung innegehabt haben muß. Er stand in direkter Verbindung mit dem Hof und konnte ohne Schwierigkeit die Offiziere der Garde befehligen. Und nach dem Putsch stand seine Schlüsselposition von vornherein außer Frage, als hätte er sie längst innegehabt. Man kann daraus mit einiger Vorsicht folgern, daß Jojada eine Art Staatskanzler gewesen ist, also das Amt des „Schreibers des Königs“ (*sōfēr hammélæk*) innehatte, das sonst verschie-

---

<sup>14</sup> Der Rechtsverhalt geht aus dem Bericht von der Revolution des Jehu hervor: Der Machtwechsel ist erst perfekt, nachdem Jehu nicht allein den regierenden König, sondern anschließend auch die Königinmutter getötet hat. Demnach war die Königinmutter nach dem Tode ihres Sohnes die offizielle Inhaberin der Macht. Sie wurde abgelöst, wenn ein neuer König und mit ihm eine neue Königinmutter eingesetzt wurden.

<sup>15</sup> Eine ähnliche Situation ist bei Joschija anzunehmen, der mit acht Jahren auf den Thron kam (2 Kön 22,1), ebenfalls nach einem Putsch (2 Kön 21,23–24). Hier fehlen jedoch alle weiteren Nachrichten.

dentlich erwähnt wird<sup>16</sup>. In dieser Position war er an die Weisungen des Königs, in seinem Falle der Königinmutter Atalja, gebunden. Die Geschichte, die sich daraus konstruieren läßt, ist einigermaßen trivial: Jojada war es überdrüssig, der im Umgang mit der Macht vermutlich erfahrenen Frau zu gehorchen. Er machte sich die Rivalitäten an dem von Männern entblößten Jerusalemer Hof zunutze, um den unmündigen Thronfolger in die Hand zu bekommen, setzte ihn auf den Thron und bestimmte von nun an selbst die Richtlinien der Politik.

Diese Geschichte ist, wie gesagt, trivial, zu trivial, um die wirklichen Zusammenhänge zu erfassen. Daß es solche Zusammenhänge gab, wird möglicherweise deutlich an der gespaltenen Reaktion der Bevölkerung. Jojada scheint Exponent einer Partei gewesen zu sein. Die Gegenüberstellung Jerusalems und der Landschaft, die wir hier finden, ist in der Geschichte Judas seit den Tagen Davids bis in die letzte Zeit vor dem Untergang durchgängig zu beobachten<sup>17</sup>. Der Dualismus, wenn man ihn so nennen will, gründet in einer unterschiedlichen Geschichte und einer daraus folgenden unterschiedlichen staatsrechtlichen Stellung der beiden Teile des Südreiches: Jerusalem war Davids Eroberung, die Männer Judas aber hatten sich ihm durch Vertrag angeschlossen. Daraus entstand offenbar eine unterschiedliche Haltung zum Königshaus. So läßt sich erklären, daß die Judäer den Umsturz bejubelten, während er den Jerusalemern im besten Falle gleichgültig war. Wenn es für die Judäer nicht nur um die äußere Tatsache ging, daß wieder ein männlicher Davidide auf dem Thron saß – was freilich ebenfalls möglich ist –, sollte man denken, daß dabei handfeste Interessengegensätze im Spiel waren. Allein hier endet unser Wissen definitiv, da die Quelle über inhaltliche Unterschiede zwischen der Herrschaft Ataljas und Jodas keinerlei Auskunft gibt. Die Frage hat sich für den Chronisten seinerzeit nicht gestellt. Sie hätte seiner Parteilichkeit nicht im Wege gestanden, im Gegenteil. Vielleicht aber wird nicht nur die Quelle, sondern wird das Selbst-Bewußtsein der antiken Geschichtsschreibung überhaupt mit unserer modernen Frage nach dem sozio-ökonomischen Hintergrund überfordert. Wo darum wie in 2 Kön 11 nicht der Schatten eines Anhaltspunktes vorhanden ist, tut man besser daran, sich aller Spekulation zu enthalten.

---

<sup>16</sup> Vgl. 2 Sam 8,17; 20,25; 1 Kön 4,3; 2 Kön 18,18; 22,3; Jer 36,10.12; 37,15. Das teilweise recht späte Alter der Belege muß nicht gegen zutreffende Erinnerung an diese Institution sprechen.

<sup>17</sup> Dabei muß man freilich berücksichtigen, daß die territorialen Eingriffe der Assyrer des Jahres 701 für die letzte Zeit der Geschichte Judas eine erhebliche Verschiebung verursacht haben dürften.

## VIII. Das Königszeremoniell

Abgesehen von den Ereignissen des Jahres 840 ist 2 Kön 11 auch in weitergehendem Sinne als Geschichtsquelle von Interesse. Denn in diesem Text wird das jüdische Königszeremoniell in allen Einzelheiten geschildert<sup>1</sup>. Ein ähnlich ausführlicher Bericht liegt uns nur noch für die Salbungen Salomos (1 Kön 1,38–40) und Jehus (2 Kön 9,5–6.10b–13) vor<sup>2</sup>. Die drei Texte zusammengenommen ergeben ein anschauliches Bild vom üblichen Ablauf der Erhebung zum König. Mit ihrer Hilfe läßt sich eine große Zahl von Nachrichten illustrieren, die uns lediglich als summarische Notizen erhalten sind<sup>3</sup>.

Das Königszeremoniell (*mlk hi.* „zum König machen“<sup>4</sup>) wird eröffnet mit der *Salbung*<sup>5</sup>. Sie wird in 2 Kön 11,12 von der Garde als der zum König erhebenden Gruppe vollzogen, an anderer Stelle durch das Volk (2 Sam 2,4; 5,3; 19,11; 2 Kön 23,30). Im praktischen Vollzug handelt es sich um ein einzel-

---

<sup>1</sup> Vgl. *Mowinkel*, Psalmenstudien II 6–8, und *v. Rad*, Das jüdische Königsritual. Auf die jeweils tiefgreifenden Differenzen muß ich nicht eigens hinweisen.

<sup>2</sup> Die breit geschilderten Salbungen Sauls und Davids durch Samuel kommen als historische Nachrichten nicht in Betracht. Für 1 Sam 16, 1–13 ist das evident wegen der Konkurrenz zu 2 Sam 2,4; 5,3. In 1 Sam 9–10,16 aber sind 9,15–17 und 10,1 Zusätze aus der Feder des Redaktors DtrH. Die ursprüngliche Quelle berichtete nicht die Salbung, sondern die Geistbegabung Sauls.

Auch die Erzählung von Sauls Königswahl (1 Sam 10,17.20–24.25b–27a) ist keine vorexilische Quelle, sondern redaktionelle Konstruktion (*Veijola*, Das Königtum 39–52). Die Einzelheiten stammen aus Jos 7,16–18; 1 Sam 9,2; Dtn 17,15 und 1 Kön 1,39.

<sup>3</sup> Eine Differenzierung zwischen Nord- und Südreich scheint mir dabei nur mit Einschränkung erforderlich.

<sup>4</sup> Es machen zum König (*mlk hi.*): die Bürger von Sichem den Abimelech (Ri 9,6); das ganze Volk den Saul (1 Sam 11,15); Abner den Ischbaal (2 Sam 2,8f.); ganz Israel den Jerobeam (1 Kön 12,20) und den Omri (1 Kön 16,16); die Hälfte des Volks den Tibni (1 Kön 16,21); die Edomiter einen König (2 Kön 8,20); das ganze Volk von Juda den Asarja (2 Kön 14,21); das Volk des Landes den Joschija (2 Kön 21,24) und den Joahas (2 Kön 23,30); Pharao Necho den Jojakim (2 Kön 23,34); Nebukadnezar den Zidkija (2 Kön 24,17). Vgl. 1 Kön 12,1: Ganz Israel will Rehabeam zum König machen, besinnt sich dann aber eines anderen. Mit *mšh* „salben“ noch 2 Sam 2,4; 5,3: Die Männer Judas bzw. alle Ältesten Israels salben David zum König; das ganze Volk in allen Stämmen Israels hatte Absalom zum König gesalbt (2 Sam 19,11). Ohne diese ausdrücklichen Angaben ist die förmliche Königserhebung natürlich auch überall sonst vorauszusetzen, auch wo es sich um die direkte Thronfolge handelt.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch *Kutsch*, Salbung als Rechtsakt 52 ff.

ner im Auftrag der Gruppe. Als solcher wird in 1 Kön 1,39 Zadok genannt, doch ist diese Hervorhebung eine Ausnahme. Ein Ausnahmefall ist auch die Salbung im prophetischen beziehungsweise göttlichen Auftrag, wie sie in den Quellen lediglich für Jehu bezeugt ist, in der heilsgeschichtlichen Konstruktion auch für Saul und David<sup>6</sup>. Die Salbung als initiierender und wichtigster Teil des Königszeremoniells kann in den summarischen Erwähnungen für das Ganze der Erhebung zum König stehen<sup>7</sup>. Dieser Sprachgebrauch läßt darauf schließen, daß die Salbung und das ihr nachfolgende Zeremoniell nicht nur in besonderen Fällen, sondern bei jedem Regierungsantritt eines Königs vollzogen wurden. Eine vorgezogene Salbung wie bei Saul und David ist nicht historisch. Auf die Salbung folgt, gelegentlich durch eine besondere *Huldigung* eingeleitet (2 Kön 9,13), sogleich die *Proklamation*, wiederum durch die zum König erhebende Gruppe. Sie geschieht durch die Formel *j'ēhī hammálak* „Es lebe der König!“ (2 Kön 11,12; vergleiche 2 Sam 16,16), die durch den Namen des Königs erweitert sein kann (1 Kön 1,25.39), oder durch die Formel *mālak* mit Nennung des Namens: „Abschalom ist König!“ (2 Sam 15,10; 2 Kön 9,13). Letztere Formel wird kaum zufällig beidesmal bei einem Aufstand gegen den Throninhaber gebraucht. Mit dem Proklamationsruf verbunden ist der Proklamationslärm, der in der Regel durch Schofarblasen erzeugt wird (2 Sam 15,10; 1 Kön 1,39; 2 Kön 9,13), in 2 Kön 11,12 durch Händeklatschen, wohl um nicht vorzeitig durch den Lärm Ataljas Aufmerksamkeit zu erregen und den Putsch zu gefährden. Königsproklamation und Lärm gehen gegebenenfalls über in die *Akklamation* durch das ganze Volk (2 Sam 15,10; 1 Kön 1,39; vergleiche 2 Kön 11,13) und sind in actu von dieser kaum zu unterscheiden. Aus der Akklamation wird die *Königsfreude* (*šmh*). Sie ist weniger eine Angelegenheit des spontanen Affekts als des Zeremoniells. Bei Salomos Salbung wird sie in drastischer Übertreibung geschildert (1 Kön 1,40). Doch ist die Freude nicht nur wiederum mit gewaltigem Lärm, sondern je nach Lage mit Opfer und Gemeinschaftsmahl verbunden (1 Sam 11,15; 1 Kön 1,9.19.25). Hier liegt, wenn man es suchen will, das religiöse Element des Königszeremoniells. Die Königsfreude ist nicht immer ungeteilt (2 Kön 11,20) und läßt damit die politischen Hintergründe des

<sup>6</sup> S. o. Anm. 2. Die Salbung Salomos, die im Zusammenhang auf Davids Veranlassung hin erfolgt (1 Kön 1,33–35), scheint mir keine derartige Auftragshandlung zu sein. Hier handeln die Hofparteien, die Garde und das Volk. David ist auch nicht durch seinen Rechtsvertreter präsent, wie Jahwe bei der Salbung des Jehu.

<sup>7</sup> Ri 9,8; 1 Sam 15,17; 2 Sam 2,4; 5,3; 12,7; 19,11; 1 Kön 5,15; 19,15 f.

Königemachens durchscheinen (vergleiche auch 1 Kön 1!). Jotam sah allen Anlaß, sie den Bürgern von Sichem gehörig zu vergällen (Ri 9,19)<sup>8</sup>. Als vierter Akt des Zeremoniells folgt in 2 Kön 11,17 der *Königsvertrag* (*b<sup>c</sup>rit*). Er wird hier von Jotada zwischen dem noch unmündigen König und dem Volk geschlossen. Aus der determinierten Nennung „*der Bund*“ geht hervor, daß es sich ebenfalls um einen förmlichen Bestandteil der Königserhebung gehandelt hat. Eigentümlich ist die Reihenfolge. Man sollte erwarten, daß der Königsvertrag der Salbung vorausgeht<sup>9</sup>. Eigentümlich ist auch, daß der Vertrag nicht auf Verhandlungen beruht. Offensichtlich hat es sich unter Voraussetzung der davidischen Thronfolge um eine reine Formalität gehandelt. Um so sicherer wird man für Juda den förmlichen Bundesschluß als regelmäßigen Teil des Königszeremoniells betrachten dürfen, auch wenn er außerhalb des detaillierten Berichts von 2 Kön 11 kein zweitesmal erwähnt wird<sup>10</sup>. Denn es gibt keine zweite Quelle, in der man ihn suchen und vermissen könnte. Für das Nordreich ist in diesem Punkt die Sachlage anders. Hier lesen wir in 1 Kön 12 von Verhandlungen, die der Erhebung zum König vorausgingen, und diese Szene ist schwerlich ein Einzelfall gewesen<sup>11</sup>. Denn nicht die Verhandlungen sind die Sensation, deretwillen die Quelle geschrieben wurde und erhalten blieb, sondern ihr Scheitern. Die Männer Israels haben in der Anfangszeit wiederholt den Inhaber der Monarchie bestimmt (2 Sam 5,3; 19,11; 1 Kön 16,16.21), sofern sie nicht, wie es später die Regel wurde, durch die Erbfolge oder durch die vom Militär inszenierten Usurpationen vor vollendete Tatsachen gestellt waren. Aller-

<sup>8</sup> Die Jotamfabel einschließlich ihres Rahmens (Ri 9,7–21) gehört allerdings nicht zur alten Quelle von Ri 9. S. o. S. 74 Anm. 37, und *Veijola*, Das Königtum 103–108.

<sup>9</sup> So auch in 2 Sam 5,3, wo die ausdrückliche Erwähnung des Königsvertrags (V.aß) freilich ein Einschub ist.

<sup>10</sup> Anders *Fohrer*, Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel 13, der annimmt, daß der Königsvertrag in Juda ein für allemal mit der Dynastie, nicht mit den einzelnen Throninhabern geschlossen worden sei. 2 Kön 11,17 muß dann eine Ausnahme sein: „Nach der Herrschaft der ausländischen – nichtjudäischen und nicht davidischen – Königin mußte die angestammte Dynastie mit Hilfe eines Vertrages von Juda wieder anerkannt werden.“ Weder ist damit die Herrschaft der Atalja zutreffend charakterisiert, noch läßt sich 2 Kön 11,17 ein derart gewichtiger Akt entnehmen.

<sup>11</sup> In solchen Verhandlungen um den Königsvertrag hat möglicherweise die polemische Warnung vor den mit dem Königtum verbundenen Steuerlasten ihren Sitz im Leben, die sich in 1 Sam 8 erhalten hat. Zum ursprünglichen Text dieses wichtigen Dokuments rechne ich 1 Sam 8,11b.13–14.16 (ohne *w<sup>c</sup>at h<sup>a</sup>mō-rēkēm*).



dings muß man fragen, ob die Verhandlungen notwendigerweise in einen Bundesschluß münden mußten, und nicht vielmehr die Salbung derjenige Akt gewesen ist, in dem das Verhältnis von König und Volk rechtsverbindlich vollzogen wurde.

Als letzten Akt des Königszeremoniells nennt 2 Kön 11,19b die *Inthronisation*. Auch sie wird sonst in den alten Quellen nicht eigens erwähnt<sup>12</sup>. Doch geht aus der häufigen Rede vom „Sitzen auf dem Thron“, namentlich „auf dem Thron Davids“, hervor, daß der Thron im Hofzeremoniell, und dann natürlich zuallererst im Akt der Thronfolge, eine hervorgehobene Bedeutung gehabt hat. Die Wendung „Sitzen auf dem Thron des N.N.“ ist bedeutungsgleich mit „Regieren in dynastischer Erbfolge“. Zumal innerhalb des dynastischen Königtums dürfte darum der Regierungsantritt mit dem Akt der Thronbesteigung, den man sich notwendig an einer festen Residenz zu denken hat, verbunden gewesen sein. 2 Kön 11,19b besagt genauer, daß es „Brauch war“, daß die Inthronisation des Davididen in der Säulenhalle der königlichen Burg (oder in der dahinterliegenden Thronhalle, vergleiche 1 Kön 7,7 (?)) stattfand<sup>13</sup>. Für die Davididen in Jerusalem ist die Thronbesteigung neben 2 Kön 11 vor allem in 1 Kön 1,13–48 (passim); 2,12.24 mittelbar bezeugt. Auch wo im Nordreich Dynastie und Residenz vorhanden sind, findet sich die förmliche Inthronisation angedeutet, wie im Samaria der Omriden und der Jehu-Dynastie (2 Kön 10,3; 13,13).

---

<sup>12</sup> 1 Kön 1,35 ist nicht quellenhaft, sondern gehört zur Redaktion DtrH, s. *Veijola*, *Die ewige Dynastie* 16–17.

<sup>13</sup> S. o. S. 20f. Anm. 11.

## IX. Schlußfolgerungen

Wir kehren abschließend von der Realgeschichte noch einmal zur Literaturgeschichte zurück. Unsere Literarkritik hat den Text der Atalja-Erzählung 2 Kön 11 in vier Schichten zerlegt. Älteste Grundlage ist ein Fragment aus den „Tagebüchern der Könige von Juda“, das aus naheliegender Kenntnis der Ereignisse des Jahres 840 geschrieben wurde, wenn auch mit einseitiger Tendenz. Als Teil der Tagebücher hat die Quelle drei Jahrhunderte unverändert überdauert, bis sie zwischen 660 und 639 von dem deuteronomistischen Geschichtsschreiber DtrH in sein Geschichtswerk übernommen wurde. Die Übernahme geschah zunächst ohne Eingriff in die Quelle selbst: Der Geschichtsschreiber hat hier wie sonst „die positive Haltung des ehrlichen Maklers eingenommen“ (*M. Noth*<sup>1</sup>). Doch solcherart in den Zusammenhang der (zunächst proköniglichen) Heilsgeschichtsschreibung geraten, hat der Text in den beiden folgenden Jahrhunderten an der Theologiegeschichte der nachexilischen Bundesgemeinde teilgehabt und die Spuren der beiden großen Epochen dieser Geschichte, der deuteronomistischen und der priesterlich-chronistischen, in reichem Maße davongetragen. Der heutige Textbestand stammt nur noch zu 45% aus der alten Quelle, das Übrige ist nachexilischen Ursprungs<sup>2</sup>. Die theologisch entschieden bedeutsamste Bearbeitung geschah in der deuteronomistischen Zeit am Ende des 6. und Anfang des 5. Jahrhunderts. Es ist die Zeit der grundlegenden Besinnung der nachexilischen Gemeinde auf ihr Verhältnis zu Jahwe, als die Bundestheologie und das am Ersten Gebot ausgerichtete Gesetz entstanden. Damals gewann die Atalja-Erzählung ihre paradigmatische und appellative Eigenheit. Demgegenüber zeugen die priesterliche und die frühchronistische Bearbeitung aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bereits von einer gewissen Erstarrung. Ihr Interesse ist ätiologischer, die gegenwärtigen religiösen Institutionen begründender und rechtfertigender Art.

Das hervorstechende Ergebnis der Analyse ist die vollständige Profanität der vorexilischen Quelle; nicht in dem Sinne, daß der Text als Zeugnis einer mehr als verfrühten Aufklärung aus der theonomen Antike herausfiele, sondern in dem Sinne, daß alles, was uns an alttestamentlicher Heilsgeschichte vertraut ist, schlechterdings fehlt. Das Gottesvolk mit

---

<sup>1</sup> Überlieferungsgeschichtliche Studien 95.

<sup>2</sup> In 2 Kön 12 ist das Verhältnis noch ungünstiger: 25% alte Quellen, 75% exilisch-nachexilische Ergänzungen.

seinen sakralen Institutionen und heilsgeschichtlichen Traditionen existiert hier nicht. Es ist, als seien wir mit dem vorprophetischen Juda, wie wir es in dieser Quelle finden, in einen beliebigen vorderorientalischen Kleinstaat versetzt. Man muß geradezu sagen: Was wir hier lesen, ist nicht alttestamentlich; genauer: es ist *noch* nicht alttestamentlich, noch nicht Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen, die von der Schöpfung der Welt und der Erwählung Noachs und Abrahams bis Esra, oder wenn man so will: bis Christus führt. Der Sturz der Atalja wird erst nachträglich in diesen Zusammenhang gestellt, wie wir gesehen haben: erst mit dem Beginn der endgültig nachstaatlichen Zeit Judas, mit der Entstehung der Judenheit.

Dieses Ergebnis ist auch deswegen bemerkenswert, weil es nicht auf einen zufälligen Einzeltext beschränkt ist, sondern mit dem, was man von den übrigen vorexilischen Quellen des deuteronomistischen Geschichtswerks weiß<sup>3</sup> oder ahnt, übereinstimmt. Man weiß seit nunmehr einem Jahrhundert, seit *Wellhausens* „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (1878), daß die mosaische Theokratie der priesterlichen Literatur eine Rückprojektion ist. Und man ahnt seither, daß das ganz ebenso für das Gottesvolk in der deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur gelten muß – mit der Konsequenz, daß die Bevölkerung der Staaten Israel und Juda, mit der großen Ausnahme ihrer Propheten, deren „Nein“ aus Institutionen und Traditionen, Sitzen im Leben und geistigen Heimaten abzuleiten, letzten Endes vergeblich bleiben muß, gewesen ist wie alle Völker rings um sie her. Letzteres aber wollte und will man nicht wissen. In einer merkwürdigen Übereinstimmung mit dem konservativen Zeitgeist des Jahrhunderts hat die alttestamentliche Wissenschaft bis in die 60er Jahre hinein so zäh wie einstimmig an der heilsgeschichtlichen Rückprojektion als der tatsächlichen Geschichte festgehalten, zumindest was die Institutionen dieser Geschichte und deren angebliche Traditionen betraf<sup>4</sup>. Und es ist nicht zuviel behauptet, daß die Amphiktyoniehypothese nur darum ein derartiges Echo gefunden hat, weil sie auf überaus geistreiche Weise einen Ausweg eröffnete, den Konsequenzen zu entgehen, die in der Literarkritik des 19. Jahrhunderts längst angelegt waren. Aus heutiger Sicht wird immer deutlicher, daß die alttestamentliche Wissenschaft trotz zahlloser

---

<sup>3</sup> S. z. B. die Untersuchung von *Würthwein*, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?, die ihr Ergebnis im Titel andeutet. Dasselbe Ergebnis folgt aus den Arbeiten von *Veijola*.

<sup>4</sup> Als das „kleine geschichtliche Credo“ der Epoche kann man wohl den „Abriss einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel“ in *v. Rads* Theologie des Alten Testaments I 17–115 bezeichnen.

Fortschritte im Detail in der historischen und theologischen Gesamtsicht ihres Gegenstandes für Jahrzehnte auf der Stelle getreten ist.

Wir dürfen als Historiker wie als Theologen nicht davon absehen, daß die Heilige Schrift nicht als Geschichtsquelle, sondern als Glaubensurkunde auf uns gekommen ist. Wenn wir diesen Umstand, was allzu leicht geschieht, aus dem Auge verlieren, muß uns die Exegese, namentlich die Literarkritik und die Gattungskritik, unerbittlich an ihn erinnern. Gewiß ist das Handeln Gottes in der Geschichte der Inhalt des Glaubens. Aber eben darum ist die biblische Geschichte nicht Geschichte an sich, sondern geglaubte Geschichte. Darin hat sie ihren Sinn und auch ihre Geltung für unsere Gegenwart. Darin liegt der Anlaß ihrer Überlieferung und, dies zu lernen ist uns gegenwärtig aufgegeben, von den „voraltestamentlichen“ Quellen abgesehen *der Beweggrund ihrer Entstehung* überhaupt. Denn die Scheidung zwischen geglaubter Geschichte und Realgeschichte, an der uns gelegen ist, weil sich aus ihr gleichzeitig die Botschaft des Textes entnehmen und die Frage beantworten läßt, „wie es eigentlich gewesen ist“, führt darauf, daß das Alte Testament als *Glaubensurkunde* nicht in Altisrael, sondern als das Buch der nachprophetischen und nachstaatlichen Bundesgemeinde entstanden ist<sup>5</sup>. Es besteht hier eine wesentliche Strukturanalogie zum Neuen Testament. Während aber längst Allgemeingut geworden ist, daß das Neue Testament der nachösterlichen Gemeinde entstammt, und die Leben-Jesu-Forschung sehr zum Vorteil gerade des theologischen Verständnisses der Evangelien längst ihre Krise erreicht hat, hat die Erforschung der Geschichte Altisraels nach dem konservativen Intermezzo der vergangenen Jahrzehnte ihre Krise noch vor sich.

---

<sup>5</sup> Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*<sup>9</sup> 188: „Das Alte Testament war den Israeliten unbekannt, es ist eine Einrichtung – und zur größeren Hälfte auch ein Produkt – des Judentums“. Diese Einsicht verlangt den entschlossenen Abschied von jener Geschichtsauffassung, die die nachexilische Epoche nur mit Vorstellungen wie religiösem Verfall und literarischem Epigonentum zu verbinden vermag. Eine christliche Exegese, die das vorexilische Israel gegen das nachexilische Judentum in Anspruch nehmen will, ist mit der tatsächlichen Religions- und Literaturgeschichte nicht zu begründen. „Was im Alten Testament noch heute wirkt“, und wir ergänzen: was seinerzeit im Neuen Testament gewirkt hat, „ist zum größeren Teil Erzeugnis der nachexilischen Zeit“ (Wellhausen, ebd. 193).



## Zeittafel

- 908 Asa ben Abija wird König von Juda.  
907 Nadab ben Jerobeam wird König von Israel. Kriegerische Auseinandersetzungen Israels mit den Philistern.  
906 Bascha ben Ahija stürzt Nadab und wird König von Israel.  
902 Joschafat ben Asa wird geboren.  
Israel und Juda sind verfeindet. Grenzkonflikte. Aram greift im Bunde mit Juda auf das nördliche Israel über.  
883 Bascha stirbt. Ela ben Bascha wird König von Israel. Erneute Auseinandersetzungen Israels mit den Philistern. Joram ben Joschafat wird geboren.  
882 Simri stürzt Ela und wird seinerseits von Omri gestürzt. Omri wird König von Israel. Tibni ben Ginat ist Gegenkönig.  
*Atalja bat Omri wird geboren.*  
878 Tibni stirbt. Omri wird König von ganz Israel.  
876 Omri erbaut Samaria als Hauptstadt Israels.  
Omri unterwirft Moab. Gegen das erstarkende Aram ist er zunächst nicht erfolgreich. Er schließt ein Bündnis mit Phönizien. Ahab ben Omri und Isebel bat Etbaal von Tyrus werden verheiratet.  
871 Omri stirbt. Ahab ben Omri wird König von Israel.  
868 Asa stirbt. Joschafat ben Asa wird König von Juda.  
867 Bündnis zwischen Israel und Juda. Juda leistet Israel Heeresfolge. *Joram ben Joschafat und Atalja bat Omri werden verheiratet.*  
866 Ahasja ben Joram wird geboren.  
Die Aramäer belagern Samaria, werden aber geschlagen. Israel kann sich als Macht neben Aram behaupten.  
853 Ahab beteiligt sich an der Schlacht einer aramäischen Koalition gegen Salmanassar III. von Assur bei Karkar.  
852 Ahab fällt im Grenzkrieg gegen Aram. Ahasja ben Ahab wird König von Israel. Isebel bat Etbaal wird Königinmutter. Joschafat erkrankt. Joram ben Joschafat wird Regent von Juda.  
851 Ahasja ben Ahab stirbt an den Folgen eines Sturzes. Joram ben Ahab wird König von Israel.  
Mescha von Moab kann die Oberhoheit Israels abschütteln. Ein Unterwerfungsversuch scheitert.  
847 Joschafat stirbt. Joram ben Joschafat wird König von Juda. Edom kann die Oberhoheit Judas abschütteln. Ein kriegerischer Gegenschlag bleibt ohne Erfolg.  
846 Joasch ben Ahasja wird geboren.  
845 Joram ben Joschafat stirbt. Ahasja ben Joram wird König von Juda. *Atalja bat Omri wird Königinmutter.* Erneuter Grenzkrieg Israels mit Aram. Jehu ben Nimschi stürzt Joram ben Ahab und wird König von Israel. Er tötet auch Ahasja von Juda und dessen Brüder. *Atalja wird Regentin von Juda.*  
841 Jehu leistet Salmanassar III. von Assur Tribut.  
840 *Jojada stürzt Atalja.* Joasch ben Ahasja wird König von Juda.  
838 Nach dem letzten Feldzug Salmanassars III. gegen Damaskus wird Aram zur Vormacht der Region.



# Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach *S. Schwertner*, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1974.

*Alt A.*, Gedanken über das Königtum Jahwes (1945), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 345–357.

–, Die Heimat des Deuteronomiums (1953), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1953, 250–275.

*Bauer H.*, Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle: ZAW 48 (1930) 73–80.

*Begrich J.*, Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform (1944), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 21) München 1964, 55–66.

*Bezinger I.*, Die Bücher der Könige (KHC IX) Freiburg i.B.-Leipzig-Tübingen 1899.

*Bleek F.*, Einleitung in das Alte Testament, besorgt von *J. Wellhausen*, 1878.

*Borger R.*, Die Waffenträger des Königs Darius: VT 22 (1972) 385–398.

*Brooke A. E., Mc Lean N.* (edd.), The Old Testament in Greek II/2, London 1930.

*Budde K.*, Sabbath und Woche: ChW 43 (1929) 202–208. 265–270.

–, Antwort auf Johannes Meinholds „Zur Sabbathfrage“: ZAW 48 (1930) 138–145.

*Dietrich W.*, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108) Göttingen 1972.

–, Josia und das Gesetzbuch (2 Reg. XXII): VT 27 (1977) 13–35.

–, David in Überlieferung und Geschichte: VF 22 (1977) 44–64.

*Donner H.*, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: *R. v. Kienle, A. Moortgat, H. Otten, E. v. Schuler, W. Zaumseil* (Hrsg.), Festschrift *J. Friedrich* zum 65. Geburtstag, Heidelberg 1959, 105–145.

*Duhm B.*, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, Gießen 1911.

*Eißfeldt O.*, Das zweite Buch der Könige, in: HSAT(K) I, Tübingen 1922, 542–585.

–, Jahwe als König (1928), in: ders., Kleine Schriften I, Tübingen 1962, 172–193.

*Ehrlich A. B.*, Randglossen zur hebräischen Bibel VII, Leipzig 1914, Nachdruck Hildesheim 1968.

*Elliger K., Rudolph W.* (edd.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967/77 (BHS).

*Ewald H.*, Geschichte des Volkes Israel bis Christus III/1, Göttingen 1847.

*Fohrer G.*, Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel: ZAW 71 (1959) 1–22.

–, Einleitung in das Alte Testament, begründet von *E. Sellin*, Heidelberg 1969.

–, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (UTB 708) Heidelberg 1977.



- Galling K.*, Die Halle des Schreibers. Ein Beitrag zur Topographie der Akropolis von Jerusalem: PJ 27 (1931) 51–57.
- , Archäologischer Jahresbericht: ZDPV 55 (1932) 241–250.
- Gelb I. J.* u. a. (edd.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, Ill.-Glückstadt 1956 ff. (CAD).
- Gese H.*, Der Davidsbund und die Zionsverheißung (1964), in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64) München 1974, 113–129.
- Gesenius W.*, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch*, Leipzig <sup>28</sup>1909, Nachdruck Hildesheim-New York 1977 (GesK).
- Gray J.*, I & II Kings. A Commentary (OTL) London <sup>2</sup>1970.
- Greßmann H.*, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (SAT II,1) Göttingen <sup>2</sup>1921.
- Guthe H.*, Geschichte des Volkes Israel, Tübingen <sup>3</sup>1914.
- Herrmann, J.*, Die Zahl zweiundvierzig im AT: OLZ 13 (1910) 150–152.
- Hölscher G.*, Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, in: *H. Schmidt* (Hrsg.), Eucharisterion. *H. Gunkel* zum 60. Geburtstag dargebracht (FRLANT 36/1) Göttingen 1923, 158–213.
- Hulst A. R.*, Art. ‘am/gōj Volk, in: THAT II 290–325.
- Ihromi*, Die Königinmutter und der ‘amm ha’arez im Reich Juda: VT 24 (1974) 421–429.
- Jepsen A.*, Die Quellen des Königsbuches, Halle 1953.
- , *Hanhart R.*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie (BZAW 88) Berlin 1964.
- , Ahab's Buße. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung, in: *A. Kuschke, E. Kutsch* (Hrsg.), Archäologie und Altes Testament. Festschrift für *K. Galling*, Tübingen 1970, 145–155.
- Josephus F.*, Opera II: Antiquitatum Iudaicorum Libri VI–X, ed. *B. Niese*, Berlin <sup>2</sup>1955.
- Joüon P.*, Notes de Critique textuelle: MFOB 5 (1911/12) 447–488.
- Katzenstein H. J.*, Who Were the Parents of Athaliah?: IEJ 5 (1955) 194–197.
- Kittel R.*, Die Bücher der Könige (HK I,5) Göttingen 1900.
- , (ed.), Biblia Hebraica, Stuttgart <sup>3</sup>1937 (BHK).
- Klostermann A.*, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A,3) Nördlingen 1887.
- Köhler L., Baumgartner W.*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, neu bearbeitet von *W. Baumgartner*, Leiden <sup>3</sup>1967 ff. (HAL).
- Kuenen A.*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung I/2: Die historischen Bücher des alten Testaments, Leipzig 1890.
- Kuschke A.*, Art. Palast, in: *K. Galling* (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (HAT I,1) Tübingen <sup>2</sup>1977, 242–247 (BRL<sup>2</sup>).
- Kutsch E.*, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient (BZAW 87) Berlin 1963.
- , Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (BZAW 131) Berlin-New York 1973.

- Landsberger B.*, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, Erste Hälfte (LSSt VI Heft 1/2) Leipzig 1915, Nachdruck Leipzig 1968.
- Lemaire A.*, Le Sabbat a l'époque royale Israélite: RB 80 (1973) 161–185.
- Levin Ch.*, Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia: VT 31 (1981) 428–440.
- Meinhold J.*, Sabbat und Woche im Alten Testament (FRLANT 5) Göttingen 1905.  
– , Zur Sabbathfrage: ZAW 48 (1930) 121–138.
- Meyer I.*, Jeremia und die falschen Propheten (OBO 13) Freiburg, Schweiz-Göttingen 1977.
- Montgomery J. A.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, ed. by *H. S. Gehman* (ICC) Edinburgh 1951.
- Mowinckel S.*, Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922.
- Noth M.*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III, 10) Stuttgart 1928.  
– , Das Buch Josua (HAT I,7) Tübingen <sup>3</sup>1971.  
– , Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen <sup>3</sup>1967.  
– , Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes (1955), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 6) München <sup>3</sup>1966, 142–154.
- Oppenheim M. v.*, Tell Halaf II: Die Bauwerke, Berlin 1950.
- Perlitt L.*, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) Neukirchen-Vluyn 1969.  
– , Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive zur Zeit des Exils: ZThK 69 (1972) 290–303.
- Pohlmann K.-F.*, Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches (FRLANT 118) Göttingen 1978.
- Rad G. v.*, Das jüdische Königsritual (1947), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München <sup>4</sup>1971, 205–213.  
– , Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München <sup>6</sup>1969.
- Rahlfs A.* (ed.), Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes, Stuttgart 1935.
- Renan E.*, Histoire du Peuple d'Israël II, Paris o. J. (1888).
- Rudolph W.*, Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön 11), in: *W. Baumgartner, O. Eißfeldt, K. Elliger, L. Rost* (Hrsg.), Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, 473–478.
- Sanda A.*, Die Bücher der Könige (EHAT 9/2) Münster i. W. 1912.
- Schmidt W.*, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80) Berlin 1961.
- Seeligmann I. L.*, Voraussetzungen der Midraschexegeese, in: Congress Volume Copenhagen 1953 (VT.S 1) Leiden 1953, 150–181.

- Sellin E.*, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, Leipzig 1924.
- Smend R.*, Die Bundesformel (ThSt[B] 68) Zürich 1963.
- , Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: *H. W. Wolff* (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie. *G. v. Rad* zum 70. Geburtstag, München 1971, 494–509.
- Soden W. v.*, Akkadisches Handwörterbuch I–III, Wiesbaden 1965, 1972, 1981 (AHw).
- Soggin J. A.*, Der jüdische ‘am-ha’areš und das Königtum in Juda: VT 13 (1963) 187–195.
- Stade B.*, Miscellen. 10.: ZAW 5 (1885) 275–297.
- , *Schwally F.*, The Book of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text (SBOT 9) London 1904.
- , Anmerkungen zu 2 Kö. 10–14, in: ders., Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen, Gießen <sup>2</sup>1907, 181–199.
- Thenius O.*, Die Bücher der Könige (KEH 9) Leipzig <sup>2</sup>1873.
- Thiel W.*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41) Neukirchen-Vluyn 1973.
- , Die Rede vom „Bund“ in den Prophetenbüchern, in: Theologische Versuche 9, Berlin DDR 1977, 11–36.
- , Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 (WMANT 52) Neukirchen-Vluyn 1981.
- Ussishkin D.*, King Solomon’s Palace and Building 1723 in Megiddo: IEJ 16 (1966) 174–186.
- Veijola T.*, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193) Helsinki 1975.
- , Zu Ableitung und Bedeutung von *hē’id* I im Hebräischen: UF 8 (1976) 343–351.
- , Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF B 198) Helsinki 1977.
- Volkwein B.*, Masoretisches ‘ēdūt, ‘ēdwōt, ‘ēdōt – „Zeugnis“ oder „Bundesbestimmungen“?: BZ NS 13 (1969) 18–40.
- Watzinger C.*, Denkmäler Palästinas I: Von den Anfängen bis zum Ende der israelitischen Königszeit, Leipzig 1933.
- Weber R.* (ed.), Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem I, Stuttgart <sup>2</sup>1975.
- Wellhausen J.*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin <sup>6</sup>1905, Nachdruck Berlin 1981.
- , Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963.
- , Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894.
- , Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin <sup>9</sup>1958, Nachdruck Berlin 1981.
- , Die kleinen Propheten, Berlin <sup>4</sup>1963.
- Welten P.*, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42) Neukirchen-Vluyn 1973.
- de Wette W. M. L.*, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament I–II, Halle 1806–1807, Nachdruck Darmstadt 1971.

- Willi Th.*, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106) Göttingen 1972.
- Würthwein E.*, Der *‘amm ha’arez* im Alten Testament (BWANT 69) Stuttgart 1936.
- , Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt [B] 115) Zürich 1974.
- , Die Josianische Reform und das Deuteronomium: ZThK 73 (1976) 395–423.
- Zürcher Bibel*. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, hrsg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich, Zürich 1954.



# Bibelstellenregister

- Gen 1,1–2,4a 40, 42  
– 17,7.16 54  
– 35,11 54
- Ex 16,5.22–30 42  
– 20,8–10 41f.  
– 23,12 41f.  
– 31,12–17 42  
– 34,21 41f.
- Num 10,1–10 66
- Dtn 5,12–14 41f.  
– 13,2–14,2 72  
– 17,2–7 72  
– 17,14–20 12  
– 21,8 72  
– 23,2–9 72  
– 26,15 72
- Jos 7,11.15 72  
– 23,16 72  
– 24,14–25 74  
– 24,25 72
- Ri 2,1.20 72  
– 3,16–26 80  
– 8,22–23 74  
– 9 74, 80  
– 9,6 74  
– 9,7–21 74, 93
- 1 Sam 8,7 74  
– 8,11–16 12, 93  
– 9–10,16 91  
– 10,17–27 91  
– 12,22 72
- 2 Sam 1,5–16 47  
– 5,3 70, 91, 93  
– 7 54  
– 7,23.24 72  
– 23,5 72
- 1 Kön 1,33–35 92, 94  
– 1,38–40 91
- 4,23 39  
– 7,6 20  
– 7,7 94  
– 8,21.23 72  
– 11,11 72  
– 12 12, 74, 80  
– 15,12–13 61  
– 16,29–33 63  
– 19,10.14 72  
– 20 80  
– 22 80  
– 22,1–2 31  
– 22,47 61
- 2 Kön 3 80  
– 6,24–30 80  
– 7 80  
– 8,18 63, 83  
– 8,26 83  
– 8,27 63  
– 9–10 80  
– 9,5–13 91  
– 10,12–27 86  
– 10,26–27 61  
– 11 *passim*  
– 12 55  
– 12,2 31  
– 13,23 72  
– 16,10–18 56  
– 17,15.35.38 72  
– 18,4 61f.  
– 18,12 72  
– 21,3 61, 63f.  
– 21,3–9 63f.  
– 21,23–24 89  
– 22–23 56f.  
– 22,1 89  
– 22,4–7 55  
– 23,3 21, 60, 71f.  
– 23,4–24 56, 61f., 64, 71  
– 23,14 61  
– 25,27–30 13
- Jes 1,13 39  
– 6,5 76

Jer 2,8.23 64  
- 3,24 64  
- 7,9 64  
- 9,13 64  
- 11,13.17 64  
- 12,16 64  
- 17,19-27 41  
- 19,5 64  
- 23,13.27 64  
- 32,29 64  
- 33,14-26 34, 54  
- 33,21-22 34  
- 34,8-22 72

Ez 20 41  
- 22,8.26 41  
- 23,38 41

Hos 2,13 39

Am 8,5 39

Zef 1,4-5 63f.

Ps 89 47, 54  
- 132 47, 54

Klgl 2,6 41

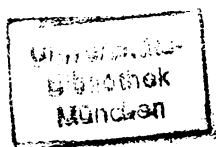
1 Chr 9,17-26 38  
- 28,2 54

2 Chr 6,41-42 54

- 13,5 54  
- 15,19 31  
- 16,1 31  
- 21,7 54  
- 22,10-23,21 *passim*  
- 22,11 31  
- 23,3 54  
- 23,5-6 45  
- 23,9 26  
- 23,18 24  
- 23,19 25

# Sachregister

- ‘ammūd s. Säulenhalle  
Atalja, Abstammung 83  
–, Name 83
- Baal 62–64  
Baalstempel, Zerstörung 59, 61  
b<sup>erit</sup> s. Bund  
Bettenkammer 29  
Bund 60f., 65, 69–74  
Bundesgemeinde, Jahwegemeinde 65f., 69, 73  
Bundeschlußterminologie 69f.  
Bundesschweigen 72  
Bundestheologie 72–75, 95
- Datierungsweise 31  
David 25f., 53  
–, Dynastie 11–13, 53f.  
–, Verheißung 54  
Deuteronomistisches Geschichtswerk s. DtrH  
Diadem 47f., 52  
DtrH 11–13, 53, 72f., 95
- ‘ēdūt s. Zweitafelgesetz  
Gottesbund 71–75
- Hoherpriester 29, 36, 46, 49, 52  
–, Weihe 47f., 52
- Jehu, Revolutionsbericht 80f.  
Jojada, Stellung 89f.  
Joschijabund 71f.
- Karer 38  
König, Akklamation 92  
–, Garde 38  
–, Huldigung 92  
–, Inthronisation 94  
–, Proklamation 92  
–, Salbung 91f.  
–, Verhandlungen 93f.
- , Vertrag 47, 60f., 69, 75, 93  
Königinmutter, Rechtsstellung 84, 93  
Königtum Jahwes 75f.  
Königsfreude 92  
Königsgesetz 12  
Königskritik 14
- Ladegesetz 46f., 52  
Leviten 53  
–, Versorgung 38
- Mattan, Name 62  
Midraschexegese 51f.
- Neumond 39f.  
nēzær s. Diadem
- Priester s. Hoherpriester
- Sabbat 37–42  
Sabbatgebot 41f.  
šapattu 40  
Säulenhalle 20f., 94  
Sichem 74
- Tagebücher der Könige von  
Juda 14, 81f., 87, 95  
Tempel 13, 29–32, 36, 44f., 50, 52f.  
–, Integrität 23–26, 45, 52  
Tempelwache 24–26, 52  
–, Aufstellung 45  
–, Bewaffnung 25f.  
–, Wachordnung 36–38, 42f., 52  
Tor Sur 50, 88  
Tor hinter den Trabanten 50, 88  
Trabanten 38  
Trompeten 21, 66
- Volk des Landes 64–69  
Vollmond 39–41
- Zionserwählung 54  
Zweitafelgesetz 46f., 52





# Wenn es darum geht, mehr zu wissen: Stuttgarter Bibelstudien (SBS)

Band 100 (Jubiläumsband: Norbert Lohfink, Jörg Jeremias, Alfons Deissler, Josef Schreiner, Paul Hoffmann, Erich Gräßer, Hubert Ritt) **»Ich will euer Gott werden«**

Beispiele biblischen Redens von Gott

In diesem Buch zeichnen sieben profilierte Vertreter der katholischen und evangelischen Bibelwissenschaft die literarische und theologische Eigenart des vielgestaltigen *biblischen Redens von Gott* nach. Sie tun das im Hinblick darauf, daß dieses Reden von Gott bleibende Gültigkeit hat – gerade für die Zeit, in der wir leben, also *heute*.

Die Beiträge dieses Bandes eröffnen einen faszinierenden bibeltheologischen Durchblick durch die ganze Heilige Schrift.

Band 101: Ulrich Luz, Jürgen Kegler, Peter Lampe, Paul Hoffmann  
**Eschatologie und Friedenshandeln**

Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung

Die in diesem Band veröffentlichten exegetischen Studien sind Teil eines interdisziplinären Forschungsprojekts. Die Beiträge untersuchen das Verhältnis von Eschatologie und Frieden in der alttestamentlichen Überlieferung, in der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik sowie bei Jesus und Paulus.

Band 102: Helga Weippert **Schöpfer des Himmels und der Erde**  
Ein Beitrag zur Theologie des Jeremia-Buches

Die Schöpfungstexte des Jeremiabuches haben bisher nur wenig Aufmerksamkeit gefunden. In dem vorliegenden Buch sind sie zusammengestellt. Sie leisten einen wichtigen Beitrag zu Fragen des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens.

Band 103:

Hans-Josef Klauck **Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum**

Es geht in dieser Arbeit um die Hausgemeinde oder »die sich hausweise konstituierende Kirche« in der Zeit des Urchristentums, mit Ausblicken ins zweite und dritte Jahrhundert n. Chr. und in die religiöse Umwelt. Der Blick in die Geschichte, das Vertrautwerden mit den eigenen Anfängen bedeutet eine Hilfe für die Bewältigung unserer heutigen Aufgaben.

Band 104: Dirk Kinet **Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments**

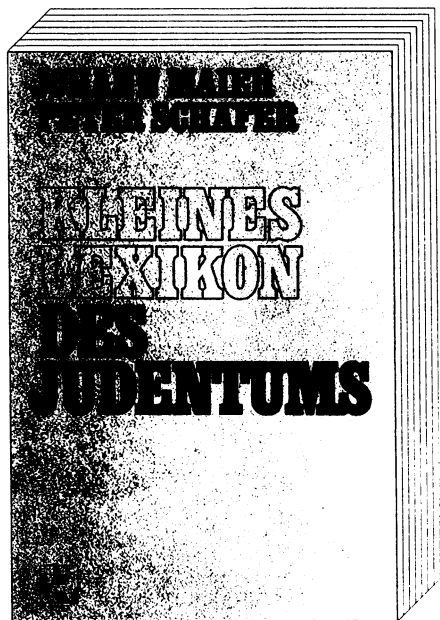
Die Texte aus Ugarit machen den Hintergrund der kanaanäischen Glaubenswelt transparent. Die Bedeutung der ugaritischen Literatur liegt von daher vor allem in der Erhellung des kulturellen und mythischen Erbes, mit dem sich Israel später auseinandergesetzt hat.

Verlag  
Katholisches Bibelwerk  
GmbH



7000 Stuttgart 1  
Silberburgstraße 121A  
Tel. (07 11) 62 90 03/04

# Geschichte, Kultur und Religiosität des Judentums



**Dieses Lexikon bedeutet eine entscheidende Hilfe, wenn es um ein besseres Verständnis des christlich-jüdischen Dialogs geht.**

Für Theologen, Judaisten, Orientalisten, Pfarrer, Katecheten, Religionslehrer, Studenten der Theologie, Judaistik, Altertumswissenschaften. Und für alle, die an der Geschichte und Kultur des Judentums interessiert sind.

Johann Maier/Peter Schäfer  
**Kleines Lexikon  
des Judentums**

Format: 12×18 cm;  
332 Seiten; 34 Abb.;  
Paperback, 24,50 DM  
ISBN 3-460-32001-X

Hervorragende Sachkenner behandeln das gesamte Judentum von der Antike bis in die Gegenwart. Geschichte, Kultur, Religion, Gesellschaftsstrukturen, Sitten und Bräuche, Schriftverständnis und der gläubige Umgang mit der Bibel sind ebenso erfaßt wie der leidvolle Weg des Judentums durch die Jahrhunderte. Die notwendigen Fachausdrücke und hebräisch-aramäischen Begriffe sind ins Deutsche übertragen. Alles ist knapp, eingehend, übersichtlich und auch für den Nichtfachmann verständlich, nach Stichworten in alphabetischer Reihenfolge dargestellt.

**Es gibt kaum ein vergleichbares Werk dieser Art.**

Verlag  
Katholisches Bibelwerk  
GmbH



7000 Stuttgart 1  
Silberburgstraße 121A  
Tel. (07 11) 629003/04