

Gott als Vater des Königs  
Die Namen der Thronfolger Abija (I Reg 14,1.31; 15,1.7f.) und  
das Selbstverständnis der frühisraelitischen Könige (II Sam 7,14)

Siegfried Kreuzer (Wuppertal)

1. Vorüberlegung

Der Dialog, die Begegnung und damit auch die Erwartungen zwischen Gott und Mensch finden im Alten Testament in vielfältiger Weise ihren Ausdruck. Dazu gehören neben Redeformen wie Erzählungen, Gesprächen etc. auch begriffliche Verhältnisbestimmungen. Diese konkretisieren sich für Gott in Namen, Titeln und Bezeichnungen wie Herr, Helfer, Retter, mein Gott, der höchste Gott, der lebendige Gott usf. Für die Seite der Menschen konkretisieren sich die Verhältnisbestimmungen in Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen wie »dein Knecht«, »deine Magd«, »Diener des Gottes X« etc. Eine eigene und wichtige Form der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch sind die Eigennamen. Dies umso mehr, als man sagen kann, dass – anders als im modernen Namensrepertoire – die Mehrheit der alttestamentlichen bzw. altisraelitischen Namen explizit oder implizit auf Gott bezogen und zudem weithin in der Alltagssprache unmittelbar verständlich waren.

Ein wichtiger, besonders herausgehobener »Dialogpartner« Gottes ist im alten Israel wie im ganzen Alten Orient der König. Stellung und Bedeutung des Königs werden in verschiedener Weise und in verschiedenen Texten thematisiert. Einer der wichtigsten und auch wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Texte über den König ist die sog. Nathanverheißung in II Sam 7. In diesem Text geht es bekanntlich einerseits um die Stellung des Königs zu Gott »ich will ihm Vater sein« (7,14a) und den Bestand seiner Herrschaft und sogar der davidischen Dynastie, andererseits um einen der wichtigsten Schnittpunkte der Beziehung zwischen Gott und König, nämlich um den Tempel bzw. hier um die Verzögerung des Tempelbaus. Mit beiden Themen steht II Sam 7 im Kontext altorientalischer Vorstellungen, beide Themen werden aber durchaus eigentümlich entfaltet: Die Beistands- und Bestandszusage gilt nicht nur David, sondern auch seinen Nachkommen und die Errichtung eines Tempels als dankbare Antwort und als Manifestation der engen Beziehung zwischen Gott und König wird David verwehrt und auf die nächste Generation verschoben.

So bedeutsam der Text II Sam 7 ist, so umstritten ist seine literarische Analyse und seine religionsgeschichtliche und historische Interpretation. Auch die neueren Forschungsüberblicke<sup>1</sup> zeigen die große Bandbreite der Meinungen und der Ansätze, wobei immerhin deutlich wird, dass II Sam 7 Elemente aus verschiedenen Zeiten enthält und dass bei allen religionsgeschichtlichen Bezügen und Entsprechungen doch eine ungebrochene Herleitung nicht möglich ist, sondern jeweils auch spezifisch israelitische bzw. jerusalemer Vorstellungen und Akzente vorliegen.<sup>2</sup>

Trotz oder gerade wegen der breiten Divergenz in der Forschung mag es sinnvoll sein, das Augenmerk auf Gegebenheiten zu lenken, die bisher noch nicht beachtet wurden, denen aber als »unabsichtliche Überlieferung«<sup>3</sup> besonderes Gewicht zukommt. Die Beachtung solcher unabsichtlich überlieferten Information kann dazu helfen, andere Angaben auf ihre Historizität zu prüfen bzw. deren chronologische Einordnung zu begründen oder zu stützen. – Eine solche unabsichtliche Überlieferung soll im Folgenden herausgestellt und für die Einordnung eines zentralen Elements von II Sam 7 fruchtbar gemacht werden, nämlich für die Zusicherung, dass Jhwh den Königen des Davidhauses Vater sein wolle (V. 14).

## 2. Zu II Sam 7,14: »Ich will ihm Vater sein«

Entgegen den Tendenzen, II Sam 7 einseitig aus der Zeit der beschriebenen Ereignisse oder aus dtr. Zeit herzuleiten, ist daran festzuhalten, dass II Sam 7 sowohl verschiedene Themen anspricht, als auch literarisch aus verschiedenen Schichten besteht. Inhaltlich lassen sich drei Themen unterscheiden: 1) Die Frage des Tempelbaus bzw. dessen Verschiebung von David hin zu seinem Sohn und Nachfolger Salomo (V. 1-7), 2) die Dynastieverheißung für

1 W. Dietrich/T. Naumann, Die Samuelbücher, EdF 287, 1995, 143-156; A. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, 2000, 185-193; siehe auch P. Kyle McCarter, Jr., II Samuel, AncB 9, 1984, 210-224 »The Modern Interpretation of Nathan's Oracle«.

2 Vgl. Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 153: »Die altorientalische Königsideologie erfährt in diesem Kapitel [sc. II Sam 7] eine spezifisch israelitische, genauer: judäische Ausformung, die zugleich Überhöhung wie Durchbrechung beinhaltet. Wiederum fragt sich, welchen Stadien der Überlieferungsgeschichte diese besondere Prägung zuzuweisen ist.«

3 Zum Begriff der unabsichtlichen Überlieferung siehe H. Seiffert, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Bd. 2, <sup>10</sup>1996, »II. Das Material der Geschichtswissenschaften« (72-78): »Die unabsichtlichen Quellen sind im laufenden Alltag ohne Gedanken an geschichtliche Information entstanden.« (75). Dabei kann »der laufende Alltag« durchaus auch historiographische Tätigkeit sein. Jede absichtliche Tätigkeit bzw. Information enthält auch unabsichtliche Informationen. Seiffert spricht vom »Doppelcharakter der absichtlichen Überlieferung« (S. 77).

das Davidhaus (V. 8-17) und 3) Davids Dankgebet (V.18-29). Die drei Teile bilden einen deutlichen Erzählzusammenhang, wobei aber nicht nur auffällt, dass Davids Dankgebet am stärksten dtr geprägt ist, sondern auch, dass die Themen von 1) und 2) in einer gewissen Brechung aufgenommen werden und nicht zuletzt, dass zwar 1) und 2) durch das Stichwort בית, Haus, zusammengehalten werden, dass aber in V. 1-7 »Haus« nur den Tempel bezeichnet, in V. 8-17 dagegen nur die Dynastie; allerdings mit Ausnahme von V. 13, der den leiblichen Nachkommen Davids mit dem Tempelbau verbindet. Dieser V. 13 unterbricht deutlich den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 14 und verknüpft die beiden Themen: »Er wird ein Haus bauen für meinen Namen und ich werde festmachen den Thron seines Königtums für ewig.«

V. 13 nimmt den Begriff des Königtums aus V. 12 auf und modifiziert ihn jedoch, indem nicht das Königtum, sondern der Thron des Königtums festgemacht wird. Diese Akzentverschiebung erklärt sich am ehesten aus einer Reduktion der Herrschaft, d.h. sie setzt offensichtlich die Perspektive der Reichsteilung voraus, bei der sich das davidische Königreich nicht so stabil erwies, aber doch der davidische Thron in Jerusalem. Unabhängig davon, ob man diese Anpassung an die Gegebenheiten zeitnahe, also etwa in die Zeit Rehabeams, einordnet oder in eine spätere Zeit, so spricht die diesbezüglich noch unbefangene Formulierung in V. 12 eher für eine Zeit vor der Reichsteilung bzw. zumindest für eine von der Reichsteilung unabhängige Perspektive.<sup>4</sup>

Der Vers bewirkt eine weitere theologisch gravierende Verschiebung: Während V. 1-7 für sich eine prinzipielle Ablehnung des Tempelbaus zum Ausdruck bringen, wird die Sache durch V. 13 zu einem bloß temporären Aufschub. Ganz offensichtlich entspricht dies der Realität des unter Salomo erfolgten Tempelbaus. Dass damit das Problem verändert wurde, zeigt die Wirkungsgeschichte: II Chr 22,7-10 erklärt die Verschiebung des Tempelbaus aus den Kriegen, die David noch führte, während Salomo, wie sein Name sage, ein Friedenskönig war. Zumindest die Tradition von V. 1-7 geht damit in die Zeit vor dem Tempelbau oder zumindest vor der Akzeptanz des salomonischen Tempels zurück, während V. 13 den Bau und die Akzeptanz des Tempels voraussetzt.

Eine dtr Wendung ist dagegen, dass der Nachfolger nicht einfach ein Haus für Jahwe baut, sondern für seinen Namen. Allerdings ist damit nicht eo ipso der ganze Vers als dtr erwiesen, sondern lediglich diese Wendung.

V. 13 verknüpft und aktualisiert nicht nur die beiden Themen, sondern unterbricht deutlich das Thema der Bestandszusage für das Davidshaus. Während V. 13a gegenüber V. 12b von der Zusage zur Aufgabe wechselt,

4 Eine solche Perspektive der Reichsteilung ist dann jedenfalls im dtrG bzw. schon in dessen Quellen gegeben.

knüpft V. 14a (wieder) an die Zusage an: »...ich werde sein Königtum fest machen« (V. 12b). »Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein« (V. 14a). Eine klare, emphatische Zusage des Mitseins und des Beistands der Gottheit ist typisch für das altorientalische Verständnis des Königtums. Diese Beistandszusage spiegelt sich nicht nur in entsprechenden Bemerkungen der Davidgeschichte, sondern auch in vielen Texten aus der engeren und weiteren Umwelt.<sup>5</sup> Die Beistandszusage richtet sich dabei nicht nur auf unmittelbar bevorstehende, meist kriegerische Situationen, sondern auf den prinzipiellen Bestand der Herrschaft des Königs. Diese Beistands- und Bestandszusage gilt zunächst dem Herrscher selbst. Ihm wird eine lange Dauer seiner Herrschaft (»für immer«) angekündigt.

Diese lange Dauer der Herrschaft führt dann auch zur Frage nach dem Weiterbestand des Herrscherhauses und einer klaren Regelung der Thronfolge. Alleine schon die Frage nach dem ehrenvollen Begräbnis und der weiteren Ehrung des verstorbenen Königs führen zur Frage der Thronfolge und des Weiterbestandes des Königshauses. Auch für die an der Macht des Königs partizipierenden Mitglieder des Königshauses handelte es sich um eine Frage, deren Beantwortung und göttliche Absicherung von existentieller Bedeutung war. Insofern wird man sagen können, dass die göttliche Beistands- und Bestandszusage sich zunächst auf den König und seine eigene Regierungszeit richtete, dass aber automatisch auch die Frage der Nachfolge und des Nachfolgers in den Blick kam. Insofern ist der Übergang zur Dynastieverheißung zwar eine Erweiterung gegenüber der ursprünglichen Thematik, aber kein neues Thema.

Die Beistands- und Bestandszusage ist nun aber von Ihrer Gattung und Intention her nicht bedingt, sondern unbedingt. Gewiss gibt es auch – und nicht nur in Israel<sup>6</sup> – prophetische Kritik am König und Aufforderungen zu bestimmtem Verhalten, aber diese Kritik und eventuelle Bedingungen werden in anderen Zusammenhängen ausgesprochen. So ist es von der Sache her ziemlich sicher, dass die in II Sam 7,14b.15 anschließende Einschränkung »Wenn er schlecht handelt werde ich ihn strafen mit Menschenruten und mit menschlichen Schlägen, aber meine Gnade wird nicht von ihm weichen, wie

---

5 Das gilt insbesondere für die sog. ägyptische Königsnovelle (vgl. dazu S. Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, WZKM 3 [1953/54], 51-62; jetzt auch in: ders., Ges.Studien, TB 75, 1986, 120-144), aber auch für die verschiedenen Königsinschriften aus der Umwelt Israels, etwa die Azitawadda-Inschrift (TUAT I, 640-645).

Zu den vergleichbaren altorientalischen Traditionen insgesamt siehe die Referate bei Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 151-153, und bei Böckler, Vater, 197-211, sowie Kyle McCarter, II Samuel, 210-215.224f. und A. Laato, Second Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology, CBQ 59 (1997), 244-269.

6 Siehe etwa die Zusammenstellungen solcher Motive bei M. Nissinen, das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie, in: M. Köckert/M. Nissinen, Prophetie in Mari, Assyrien und Israel, FRLANT 201, 2003, 1-32.

ich sie habe weichen lassen von Saul, den ich vor dir weggenommen habe« sekundär ist.<sup>7</sup>

Wir haben somit in der Dynastieverheißung ein Thema, das traditionsge-  
schichtlich nahe an die Davidszeit heranreichen kann, das in seiner konkreten  
Form aber doch eine gewisse Phase der Reflexion erkennen lässt. Die Bei-  
stands- und Bestandszusage ist in II Sam 7,14 auf das Bild der Vater-Sohn-  
Beziehung gebracht. Diese Entwicklung ist im Lauf der salomonischen Herr-  
schaft durchaus denkbar und würde wohl auch zu den theologischen und kö-  
nigsideologischen Entwicklungen um König und Tempel passen.<sup>8</sup> Anderer-  
seits wird man zugestehen müssen, dass die Begrifflichkeit auch erst im wei-  
teren Verlauf des davidischen Königtums in Jerusalem geprägt worden sein  
kann. Allerdings muss man die Begrifflichkeit als vordtr ansetzen. Im 6. und  
wohl auch schon im Lauf des 7. und des 8. Jh.s war zwar die Verwendung  
aber gewiss nicht mehr die Neuentwicklung dieser Vorstellung möglich.

Gibt es Anhaltspunkte für eine zeitliche Einordnung der Zusage Gottes an  
den König »Ich will ihm Vater sein«? Ein klassischer Versuch der Datierung  
läuft über die Frage nach den »menschlichen« Schlägen von V. 14b. L. Rost,  
der V. 14 seiner zweiten Schicht von II Sam 7 zuordnete, dachte an die Zeit  
Jesajas, und zwar nach dem Untergang des Nordreiches, in der die Verbin-  
dung zwischen Gott und König besonders wichtig geworden sei: »Der Wert  
dieser Verbindung soll insbesondere dann sich zeigen, wenn er sich verfehlt.  
Da will Jahve ihn zwar züchtigen, aber nur durch Menschenschläge. Zu einer  
Verstoßung soll es jedoch nicht kommen wie bei Saul. Das sind Gedanken-  
gänge, die meines Erachtens nur aus einer Situation restlos erklärt werden  
können, aus der Zeit unmittelbar nach dem Sturze des Nordreichs. Das  
ephraimäische[!] Königshaus war verstoßen worden, wie einst Saul, der  
Benjaminite... Die assyrischen Scharen brausten heran gegen Jerusalem. Alte  
Verfehlungen der Davididen wurden heimgesucht. Aber, wie Jesaja, der  
Mann des Glaubens, es verkündete, Jerusalem selbst und die Dynastie blieb,  
wenn auch schwer gezüchtigt, doch erhalten. ... So scheint der Verfasser  
dieser Schicht ein Zeitgenosse Jesajas zu sein« (S. 65).

Allerdings ist das nur ein möglicher und keineswegs sehr überzeugender  
Bezug. Der Gedanke, dass 200 Jahre zurückliegende Verfehlungen jetzt ge-  
straft würden, ist sonst im Alten Testament nicht zu finden. M.E. ist dieser  
Bezug auf Vergehen der Nachfolger Davids und insbesondere der Bezug auf  
die Verwerfung Sauls eher literarischer Art, d.h. auf die entsprechenden Er-

---

7 Für eine sekundäre Ergänzung spricht auch die Umständlichkeit des relativen Anschlus-  
ses.

8 Eine solche Entwicklung einer lokalen Königsideologie ist für Jerusalem auf jeden Fall  
anzunehmen, selbst wenn das davidische und salomonische Königtum nur auf Jerusalem  
und Juda bezogen gewesen wäre.

zählungen über den Übergang der Herrschaft von Saul auf David und über die Verfehlungen Salomos in seiner späteren Zeit bezogen.<sup>9</sup>

Fragt man nach konkreten Ereignissen, auf die sich die Rede von Schlägen gegen das davidische Königshaus beziehen könnte, so gibt es eine Reihe von Möglichkeiten. In der Zeit Jesajas hatte der syrisch-ephraimitische Konflikt zwar das Davidhaus unmittelbar bedroht, der folgende Schlag hatte allerdings das Nordreich getroffen. Bedrohungen Jerusalems hatte es schon in früheren Konflikten gegeben. Bekannt sind die Konflikte zwischen Nord- und Südreich in der Zeit um 900 v.Chr. Durchaus wahrscheinlich sind auch Gefährdungen Jerusalems im Zusammenhang der Aramäerkriege. Noch besser passen würde und historisch nachgewiesen ist der Kriegszug Schischaks, der sogar zur Plünderung von Tempel und Palast in Jerusalems führte (I Reg 14, 25f.), was gewiss ein erheblicher »menschlicher« Schlag war. Schließlich war auch die Gründung des Nordreiches ein Schlag für Jerusalem.

Gewiss geht es methodisch nicht an, eo ipso das erste der in Frage kommenden Ereignisse für die Datierung von V. 14b zu wählen, das jeweils letzte zu wählen, ist aber noch weniger wahrscheinlich. Denn man wird sagen können, dass eine bestimmte historische Situation wenn überhaupt, dann schon bei ihren ersten Vorkommen ein Problem bedeutete und eine Deutung hervorrief, und nicht gerade erst bei ihrem letzten Auftreten. Eine Antwort wie die in V. 14 gegebene schließt zudem ein, dass es nach der Krise dann eben doch weiter gegangen war.

So ergibt sich auch an diesem Punkt die für II Sam 7 typische Problematik, dass es zwar Beobachtungen für eine eher späte, literarisch geprägte Entstehung der konkreten Formulierungen gibt, dass aber die historischen Überlegungen bzw. die religionsgeschichtlichen Beobachtungen für ein höheres Alter der Sache sprechen.

Für die Aussage, dass Jahwe dem davidischen König Vater sein wolle und entsprechend der König für Jahwe zum Sohn werden soll, ergibt sich über das Gesagte hinaus auch insofern eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Einordnung in die frühere Königszeit, als auch das davidische Königshaus in Jerusalem vor der Notwendigkeit stand, nicht nur seine Legitimität und sein Selbstverständnis nach innen, sondern auch nach außen im Umfeld anderer Königtümer zu begründen. In der formativen Periode der ersten Generationen einer Dynastie ist diese Notwendigkeit nicht nur gegeben, sondern muss sie auch eine Antwort finden. Wie auch sonst im Alten Orient ist die religiöse Legitimation des Königshauses ein wesentlicher Faktor und das Verständnis des Königs als Sohn der Gottheit ein wesentliches Element. Das gilt nicht nur für die ägyptische Königsideologie, sondern spiegelt sich auch in Königsna-

---

9 Insofern betrachtet W. Dietrich, Saul, David und die Propheten, BWANT 122, 2<sup>1992</sup>, 121, zu Recht wenigstens die Aussage über die Verwerfung Sauls in V. 15b als sekundär gegenüber V. 15a.

men der aramäischen Königshäuser, wie etwa mehrerer Benhadad von Damaskus und bei Barrakib von Samal.

Auf dem Hintergrund der Schwierigkeit, Anhaltspunkte für die Einordnung der Aussagen von II Sam 7,14, konkret für das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und König, zu finden, sei im folgenden auf einen bisher noch nicht herangezogenen Sachverhalt verwiesen.

### 3. Die אב- haltigen Königsnamen:

Abija, der Sohn Rehabeams, und Abija, der Sohn Jerobeams

In der langen und durchaus vielfältigen Liste der israelitischen und jüdischen Königsnamen findet sich das merkwürdige Phänomen, dass wir für die frühe Königszeit eng benachbart zwei Könige bzw. Königssöhne mit אב- haltigem Namen finden. Dieser Sachverhalt ist umso auffälliger, als dieses Namenselement in späteren israelitischen bzw. jüdischen Königsnamen nicht mehr auftaucht. Es handelt sich um den jüdischen König Abija, den Sohn und Nachfolger Rehabeams (I Reg 14,31; 15,1.7f.) und den – offensichtlich ebenfalls erstgeborenen und damit als Thronfolger vorgesehenen, allerdings schon als Kind verstorbenen – Sohn Jerobeams I. (I Reg 14,1).

Während der Sohn Jerobeams eindeutig und nur den Namen Abijah trägt, ist der Name des Sohnes Rehabeams in zwei Formen überliefert, nämlich אבִיָּה, Abijah, und אבִיָּם, Abijam. Die Form Abijam findet sich im Masoretischen Text von I Reg 14,31; 15,1.7f., während die entsprechenden Texte in der Chronik (II Chr 13) Abija verwenden. Die Septuaginta gibt die Namen etwas unterschiedlich wieder. Während der Name des Sohnes Jerobeams genau entsprechend der hebräischen Schreibung Αβια lautet, wird der Name des Sohnes Rehabeams als Αβιου wiedergegeben. Diese Form ist jedenfalls nicht die Wiedergabe von Abijam. Die Diskrepanz zwischen Αβια und Αβιου ergibt sich aus dem unterschiedlichen Handschriftenbefund. Während der Textbestand der Rehabeam-Geschichte ab I Reg 14,21 zwischen MT und LXX übereinstimmt, hat die Jerobeam-Geschichte in der LXX eine andere Gestalt. In der LXX schließt I Reg 14,21 unmittelbar an I Reg 13,34 an. Die »Lücke« von I Reg 14,1-20 wurde erst später – offensichtlich in Zusammenhang hexaplarischer Aktivitäten – auf der Basis des masoretischen Textes aufgefüllt, während die ältere Version die Jerobeamgeschichte in I Reg 12<sup>a-z</sup> hat. Dabei wurde der Name Abija – so wie in der kürzeren Version der Erzählung von seiner Krankheit in I Reg 12, 24<sup>e g-n</sup> – in genauer Transliteration wiedergegeben.<sup>10</sup> Dagegen hatte der ältere Septuagintatext von 14,21ff das auslautende Qames im Namen Abija vermutlich nach damaliger Aussprache als zwar langen aber dunklen Vokal wiedergegeben. Diese Form der Wiedergabe entspricht genau der Wiedergabe von Elija als Ηλιου. Die Namensform Αβιου bezeugt somit die Namensform אבִיָּם in der hebräischen Vorlage. D.h. sowohl der

10 Auch die Version in I Reg 12 scheint bereits »hebraisierend« überarbeitet zu sein (der an dieser Stelle interessante lukianische bzw. antiochenische Text ist noch wenig erforscht). Für die historische Fragen um Abija bzw. um diese Erzählung siehe die Erwägungen bei M. Noth, I.Kön 1-16, BK IX/1, <sup>2</sup>1983, 310-319.

Samueltext, der der Chronik vorlag, als auch die hebräische Vorlage der Samuel-Septuaginta las den Namen Abija. Das Gewicht dieser Textzeugen erhöht sich noch durch die Beobachtung, dass auch in anderen Fällen die Chronik eine gegenüber dem MT ältere Text- bzw. Namensform bewahrt hat. Die masoretische Form des Namens stellt dem zu Folge eine sekundäre Änderung dar.<sup>11</sup>

Allerdings ist die Namensform Abijam schwierig und scheint somit die *lectio difficilior* zu sein. Daher – und in neuerer Zeit zusätzlich auch auf Grund der in Folge der Qumranfunde zu beobachtenden Hochschätzung des masoretischen Textes<sup>12</sup> – geben die Kommentare häufig dem masoretischen Text die Priorität. Jedoch ist für eine Änderung von Abijam zu Abijah kein wirklich überzeugender Grund zu finden<sup>13</sup> und könnte Abijam auch eine Verschreibung sein.<sup>14</sup> Vor allem aber zeigt der von A. Schenker erhobene Befund, dass der masoretische Text insgesamt eine jüngere Bearbeitung darstellt.<sup>15</sup> Die Textgeschichte spricht somit ziemlich eindeutig für die Ursprünglichkeit der Namensform Abija.<sup>16</sup>

Wir haben somit etwa zeitgleich am Ende des 10. Jh. v.Chr. die Namen zweier israelitischer Kronprinzen,<sup>17</sup> die mit diesem Namen als Sohn Jahwes

11 Zum Verhältnis von masoretischem Text und hebräischer Vorlage der LXX siehe: A. Schenker, *Septante et texte massoretique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, *Cahiers de la Revue Biblique* 48, 2000. Schenker zeigt, dass der LXX-Text eine ältere hebräische Textform wiedergibt, während der masoretische Text eine Bearbeitung aus frühhasmonäischer Zeit, d.h. um etwa 140 v.Chr., darstellt.

12 Die Qumrantexte bestätigten die genaue Überlieferung des hebräischen Textes zwischen dem 1. Jh. v.Chr. und den masoretischen Kodices des 10. Jh. n.Chr. Allerdings wurde in der Begeisterung über diese hohe Qualität der Überlieferung oft übersehen, dass es neben den protomasoretischen Texten auch andere Texttypen in Qumran die ihrerseits auch die Qualität der LXX-Tradition bestätigten.

13 C.F. Keil, *Die Bücher der Könige*, 21876, z.St. erklärt die Variante als zu Abija »abgeschliffen«. M. Noth, *Könige*, 324, stellt fest: Der masoretische Text »in Kö dürfte verlässlich sein, doch bleibt eine Unsicherheit«.

14 So etwa bereits H. Ewald, *Geschichte Israels III*, 21853, 501, und O. Thenius, *Könige*, 1873, z.St. Neuerdings nimmt Böckler, *Vater*, 84, eine Verschreibung auf Grund der Ähnlichkeit von w[!] und m in der althebräischen Schrift an. – Relevanter ist wohl die Ähnlichkeit von h und m in der »classical Aramaic cursive of the late Persian Empire, ... the prototype of the late Jewish hand.« E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, 1997, 341 (Abb. 30).

15 S.o., Schenker, *Texte de 1Rois 2-14*.

16 Ob der Sohn Rehabeams nun Abija oder Abijam hieß, macht allerdings für unsere Thematik keinen wesentlichen Unterschied. Entscheidend ist das Element אב, mit dem der König als Sohn der Gottheit bezeichnet wird.

Sollte der Name Abijam die ursprüngliche Form sein, so ist der Unterschied auch insofern nicht groß, als auf Grund altorientalischer Parallelen eine Erklärung als Kurzform mit hypokoristischer Endung am wahrscheinlichsten ist, d.h. eine Bedeutung »mein Vater ist wahrhaftig X« vgl. HALAT I, 5. Damit ist die besondere Rolle des – nicht explizit genannten – göttlichen Vaters hervorgehoben, der in diesem Zusammenhang wohl nur als Jahwe gedacht sein kann.

17 Dass nicht nur Abija von Juda sondern auch Abija von Israel Kronprinz war, ergibt sich aus der Abfolge der Erzählungen und der hohen Bedeutung, die dem frühen Tod dieses

bezeichnet werden. Dass wir es hier mit zwei historisch zuverlässigen Angaben zu tun haben, kann als sicher gelten. Das ergibt sich nicht nur daraus, dass die Namen offensichtlich aus den alten Annalen der beiden Königshäuser bzw. aus der synchronistischen Chronik stammen, sondern auch aus dem eingangs erwähnten Argument der unabsichtlichen Überlieferung: Es ist an keiner Stelle zu sehen, dass die Namen für die Texte kreiert worden wären oder dass die Texte auf die Namen Bezug nehmen und sie für ihre Absichten verwenden. Das gilt sowohl für den Bericht über Abija, den Sohn Rehabeams, der in Jerusalem König wurde (I Reg 15,1-8), als auch für die prophetisch-kritisch akzentuierte Geschichte über Erkrankung und Tod des Abija, des Sohnes Jerobeams, der in jungen Jahren verstarb (I Reg 14,1-18).

Wann etwa wurden diese beiden Kronprinzen geboren? Nach I Reg 14,21 war Rehabeam 41 Jahre alt, als er König wurde (926 v.Chr.), und nach I Reg 15,1 kam sein Sohn Abija nach 17 Jahren an die Regierung (910 v.Chr.). Abija regierte nur drei Jahre, hinterließ aber einen Sohn, der offensichtlich nicht mehr allzu klein war, als er König wurde. Beides spricht dafür, dass Abija bei seiner Thronbesteigung mehr als 17 Jahre alt war und dass er somit noch in der Zeit Salomos geboren wurde. Dasselbe ergibt sich auch von der anderen Seite her: Auch wenn die jeweils 40 Jahre für David und Salomo nur gerundete Zahlen sein sollten, war Salomo gewiss erwachsen, als er (965 v.Chr.) an die Regierung kam. Somit wurde Rehabeam wahrscheinlich früh in Salomos Zeit, d.h. vor oder kurz nach Salomos Thronbesteigung, geboren. Dementsprechend kann die Geburt Abijas etwa 20 Jahre später, d.h. ab der Mitte der Regierungszeit Salomos (d.h. ab etwa 945 v.Chr.) angesetzt werden.

Jerobeam war jedenfalls ein erwachsener Mann, als er König wurde. Darüber hinaus war er nach I Reg 11,28 Aufseher bei den Frondiensten gewesen und danach war er einige Jahre als Flüchtling in Ägypten. Zwar könnte Jerobeam bereits Frau und Kinder gehabt haben, die Beschreibung seiner Flucht spricht aber eher dafür, dass er allein (d.h. ggf. unter Zurücklassung seiner eventuell vorhandenen Familie) nach Ägypten floh. Die Septuagintaüberlieferung berichtet zudem, dass Jerobeam vor seiner Rückkehr eine ägyptische Adelige zur Frau erhalten habe. So ist es wahrscheinlich, dass der Kronprinz Abija erst nach Jerobeams Thronbesteigung geboren wurde bzw. jedenfalls Abija seinen Namen unter der Perspektive des künftigen Königtums erhielt. – Wir haben somit zwei Träger des Namens Abija, von denen der Sohn Rehabeams in Jerusalem sicher und der Sohn Jerobeams wahrscheinlich, ihre Namen unter der Perspektive des Kronprinzen und künftigen Königs erhielten.

Der ältere der beiden Namensträger ist Abija von Jerusalem, der offensichtlich in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Salomos seinen Namen mit

---

Königssohnes beigegeben wurde, sowie der Aussage, dass ganz Israel um ihn Totenklage hielt (I Reg 14,18).

der Bedeutung »Jahwe ist mein Vater« erhielt. Diese Benennung ist gewiss nicht zufällig, sondern bewusst gewählt. Sie ist damit ein Beleg, dass in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Salomos die jerusalemener Königsideologie die Vorstellung entwickelt bzw. integriert hatte, dass Jahwe der – helfende und schützende – Vater des Königs ist. Dieses Element der Königsideologie wurde bei der nächsten anstehenden Benennung eines Thronfolgers im Namen des Kronprinzen selbst manifestiert.

In weiterer Folge wurde mit entsprechender Namengebung im neu entstandenen Nordreich der analoge Anspruch erhoben. Auch der Kronprinz und Thronfolger im Königreich Israel hat Jahwe zum Vater. Dieser Anspruch und diese Deklaration passen gut zur sonstigen Vorgangsweise Jerobeams, denn die neu gegründeten bzw. ausgebauten Heiligtümer in Bethel und Dan dokumentieren auf ihre Art ebenfalls den Anspruch auf Gleichrangigkeit mit Jerusalem und vor allem auf die besondere Beziehung zu Jahwe als den Gott des neuen Königtums (I Reg 12,28) und damit auch des Königs.

#### 4. Zu Typ und Bedeutung der אב-**נ**-haltigen Namen

Es bleibt noch, Typ, Bedeutung und Vorkommen des Namens Abija zu erörtern. Es ist in der Tat so, dass es im Hebräischen wie im Semitischen eine ganze Reihe Namen mit dem Element אב, Vater, gibt. M. Noth hatte, wie vor ihm auch schon andere, die im Semitischen zahlreich belegten Namen mit אב – und dem analogen Element אב – zusammengestellt.<sup>18</sup> Dieser Namenstyp reicht in die semitische Frühzeit zurück, wobei אב bzw. אב »bei den Nordsemiten ohne jede nähere Bestimmung als Bezeichnungen für eine Gottheit gebraucht wurden, die so ›Vater schlechthin‹ bzw. Bruder ›schlechthin‹ genannt wurde.«<sup>19</sup> Dass es sich dabei um Gottesbezeichnungen handelt, ergibt sich aus der Funktion der Elemente אב und אב als Subjekt, was bei den Verbsatznamen eindeutig und bei den Nominalsatznamen jedenfalls für die ältere Zeit ebenfalls sicher ist. »Sichere Beispiele dafür, daß diese Verwandtschaftswörter auch in prädikativer Stellung vorkommen, finden sich in größerer Zahl nur in der akkadischen Nomenklatur, vor allem in Namen wie Marduk-abi, Šamaš-abi u.dergl., in denen neben dem Verwandtschaftswort ein Gottesname steht. Aber angesichts der Tatsache, dass in der akkadischen Nomenklatur das Zurücktreten der Bildungen mit אב und אב am weitesten fortgeschritten ist, ... [wird man] in den akkadischen Namen, die im Ge-

18 M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT 26, 1928. Für eine neuere Zusammenstellung und Diskussion der אב-**נ**-haltigen Namen siehe Böckler, Vater, passim, die allerdings das Vaterelement in den außerisraelitischen Namen durchgehend auf verstorbene Ahnen zu beziehen versucht.

19 Noth, Namen, 71.



Das eigentlich erstaunliche bei den Namen Joab und Abija ist, dass sie beide nur relativ selten vorkommen. Joab ist für die ältere Zeit nur einmal belegt, nämlich in Gestalt des bekannten Feldherrn Davids, der lange Zeit neben David eine bedeutende, vielleicht zu bedeutende, Rolle spielte, und der dann nach I Reg 1 in der Anfangszeit Salomos sein Ende fand. Weitere Träger dieses Namens werden erst in der nachexilischen Zeit genannt: In 1Chr 4,14 wird ein Joab als Angehöriger des Stammes Juda genannt und ein weiterer Joab wird in der Liste der unter Serubbabel aus dem Exil heimgekehrten aufgeführt (Esra 2,6; 8,9; Neh 7,11).

Inschriftlich gibt es Entsprechungen zum Namen Joab in der Form יהואב in Arad in den Ostraka 49 und 59 aus dem letzten Viertel des 8. Jh. und in Ostrakon 39 aus der 2. Hälfte des 7. Jh. v. Chr.<sup>22</sup>

Nicht viel anders sieht es mit dem Namen Abija aus. Für die ältere Zeit gibt es nur die beiden oben erörterten Söhne des Rehabeam und des Jero-beam, sowie den zweiten Sohn Samuels, der diesen Namen trägt (I Sam 8,2). Abgesehen von den aus Texten der Samuelbücher stammenden Namen in der Chronik ist es wieder ein Heimkehrer unter Serubbabel, der diesen Namen trägt (Neh 10,8; 12,4.17), weiter ein Benjaminit (I Chr 7,8), ein Oberhaupt einer Priestergruppe am Tempel (I Chr 24,10) sowie die, nur der Chronik in dieser Form<sup>23</sup> bekannte Mutter des Königs Hiskija (II Chr 29,1).

Auch die inschriftlichen Belege sind spärlich. Dass der Name in nachexilischer Zeit in Elephantine belegt ist, passt zu den Vorkommen des Namens in Esr, Neh, Chron. Ob אבי im Bauernkalender von Gezer zu אביה ergänzt werden darf, ist dagegen äußerst fraglich.<sup>24</sup> Der Name אביהו findet sich auf dem Arad-Ostrakon 27 aus dem beginnenden 6. Jh. und der möglicherweise ebenfalls hierher gehörende Name אביר findet sich auf dem Samaria-Ostrakon 52 aus der 1. Hälfte des 8. Jh.s.

Wir haben somit mit dem Namen Abija – und ähnlich mit Joab – Namen vor uns, die vom Typ her durchaus häufig in der Umwelt Israels zu finden sind, die aber explizit auf Jahwe hin neu formuliert wurden, wobei mit dem Namen Joab gegen Ende des 11. Jh. der Vätertitel für Jahwe reklamiert wurde, während mit dem Namen Abija in der zweiten Hälfte des 10. Jh. die

wiederholt – zuletzt bei den Texten aus Ebla – geführte Diskussion braucht hier nicht dargestellt zu werden. Für eine knappe Diskussion der Namen Abiya bzw. Abaya siehe Böckler, Vater, 81.83.

22 Vgl. J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I, 1995, 153-156.299f.

23 Ob der in II Reg 18,2 genannte Name אבי wirklich Kurzform zu אביה ist, oder nicht eher die Chronik den Namen vervollständigte, ist, auch angesichts der Septuagintatradition fraglich. Wenn der Name in der Chronik ursprünglich ist, würde er den Inschriftenbefund für das 8. und 7. Jh. bestätigen (s.u.) und belegen, dass der Name auch für eine Frau verwendet werden konnte.

24 Siehe den Befund bei Renz/Röllig, Handbuch I, 36.

besondere Nähe Jahwes zum König und damit die besondere Stellung des Königs vor Jahwe zum Ausdruck gebracht wurde.

Es fällt auf, dass der Name Abija sowohl im Nordreich als auch im Südreich später nicht mehr vorkommt, wobei allerdings einzuräumen ist, dass die Wiederholung von Königsnamen – anders als bei den Ammonitern oder den Aramäern – in Israel die Ausnahme bildet.

Dagegen ist der Name Abija vom 8. bis 6. Jh. neben einer Reihe anderer **𐤁𐤍**-haltiger Namen inschriftlich und dann auch in nachexilischen alttestamentlichen Texten belegt. Dies erklärt sich einerseits aus der Jahweisierung der verbreiteten **𐤁𐤍**-haltigen Namen und andererseits aus dem ab der Exilszeit verbreiteten Bekenntnis zu Jahwe als Vater – nun eben nicht des Königs – sondern des Volkes Israel<sup>25</sup> insgesamt.

Diese spätere Entwicklung bestätigt ihrerseits, dass die in der frühen Königszeit formulierte Benennung der Kronprinzen des Südreiches wie des Nordreiches mit dem Namen Abija ihre besondere Bedeutung und ihren besonderen historischen Ort hatte.

## 5. Zusammenfassung

Die Untersuchungen haben folgendes gezeigt:

1. Der Text der Nathanverheißung in II Sam 7 ist literarisch vielschichtig. Die Zusage in V. 14a, dass Gott den davidischen Königen Vater sein wolle, ist literarisch sehr wahrscheinlich vordtr. Historische Überlegungen sprechen darüber hinaus dafür, dass das Selbstverständnis bzw. die sog. Königsideologie des davidischen Königshauses in der formativen Periode, d.h. in den ersten zwei bis drei Generationen entwickelt wurde.

2. Mit den **𐤁𐤍**-haltigen Namen des Sohnes und Nachfolgers Rehabeams bzw. des Sohnes Jerobeams liegt eine Überlieferung vor, in der die besondere Beziehung Gottes zum König als dessen Vater ihren Ausdruck findet. Diese Namengebung, in der Jahwe als der Vater des Königs bezeichnet wird, kommt nur bei diesen beiden Fällen vor und belegt damit, dass das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und König als ein Vater-Sohn-Verhältnis in der Tat in der zweiten Hälfte der Zeit Salomos in Jerusalem entwickelt wurde.

3. Die **𐤁𐤍**-haltigen und auf Jahwe bezogenen Namen Joab und Abija passen insofern bestens in die religionsgeschichtliche Entwicklung, als einerseits der Name Joab bezeugt, dass die verbreiteten **𐤁𐤍**-haltigen Namen gegen Ende des 11. Jh. v.Chr. explizit auf Jahwe bezogen wurden, und

---

<sup>25</sup> Dtn 32,6; Jer 3,4; Jes 63,16; vgl. auch die Aussage von Israel als Sohn bzw. Söhne Jahwes Ex 4,22; Jer 3,19; Dtn 14,1.

andererseits der Name Abija zum Ausdruck eines Elementes der jerusalemer bzw. der (nord)israelitischen Königsideologie werden konnte.

Dass beide Namen in der späteren Königszeit und insbesondere in der exilisch-nachexilischen Zeit für normale Bürger Verwendung fanden, bezeugt einerseits die Kontinuität in der Verwendung **י**-haltiger Personennamen und wurzelt andererseits in der »Demokratisierung«, d.h. der Übertragung des exklusiven Vater-Sohn-Verhältnisses Jahwes zum König auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bzw. den Israeliten.