

Johannes Schnocks

Das hörende Herz des Königs Salomo

1 Kön 3 als hintergründiges Narrativ des Entscheidens

Der König Salomo wird in den biblischen Texten als eine schillernde Gestalt entworfen: Er entstammte der skandalösen und mit einem Mord verknüpften Verbindung seines Vaters David mit Batscha. Er war der Erbauer des Jerusalemer Tempels und übertraf an Reichtum und Weisheit alle Könige der Erde (1 Kön 10,23). Eine Reihe biblischer Weisheitsschriften wird in der Tradition entsprechend mit seinem Namen verbunden. Dann heißt es aber auch, dass er 700 fürstliche Frauen und 300 Nebenfrauen hatte (1 Kön 11,3). Eine jüngere Monographie über Salomo trägt entsprechend den Untertitel »Von der Weisheit eines Frauenliebhabers«.¹ Damit wird auch auf die Ambivalenz Salomos als literarische Figur hingewiesen, denn am Ende seines Lebens sind die vielen fremden Frauen und ihre Kulttraditionen, zu denen sich auch der König selbst hingezogen fühlt, für die biblischen Autoren der Grund für das Hochkommen von Widersachern und den Zerfall des Reiches unter seinem Sohn und Nachfolger Rehabeam.

Trotz dieses skandalumwitterten Gesamteindrucks geht die Rezeption gnädig mit ihm um. So dokumentiert der Duden eine wohlwollende Einseitigkeit und gibt als Bedeutung des Adjektivs »salomonisch« an: »einem Weisen entsprechend ausgewogen, Einsicht zeigend; weise«.² Er verweist als Verwendungsbeispiel auf die Rede von einem salomonischen Urteil. Diese wirkungsgeschichtliche Konzentration wiederum macht 1 Kön 3 zum Schlüsselkapitel der biblischen Salomoerzählungen, weil eben hier erklärt wird, wie es zu dieser Weisheit kam. Daher ist das Kapitel auch fast so etwas wie ein biblisches Kompendium zu den anthropologischen Grundlagen von Entscheidungen – allerdings in der Gestalt einer komplexen Erzählung. In meinem Beitrag möchte ich zunächst den Text kurz vorstellen. Dann soll es um zwei Aspekte gehen, die für das Verständnis dessen, was uns hier über menschliche Weisheit und gelingende Entscheidungen erzählt wird, wichtig sind, nämlich die anthropologischen Grundlagen und die Verbindungen zu Ägypten, die hier erstaunlich dicht und positiv sind. Mit diesen Informationen im Hinterkopf möchte ich dann noch auf einige Besonderheiten der Erzählung eingehen.

1 Andreas Kunz-Lübcke, Salomo. Von der Weisheit eines Frauenliebhabers, Leipzig 2004.

2 Salomonisch, in: Duden online Wörterbuch, www.duden.de/rechtschreibung/salomonisch (Stand: 25. Mai 2019).

1. Der Text im Überblick: Arbeitsübersetzung zu 1 Kön 3

2,46b Und das Königreich war gesichert in der Hand Salomos.

3,1 Und es verschwägere sich Salomo mit dem Pharao, dem König von Ägypten/ und er nahm die Tochter des Pharao und brachte sie in die Davidsstadt, bis er fertig gebaut hatte sein Haus und das Haus JHWHs und die Mauer Jerusalems ringsum.

2 Allerdings schlachtopferte das Volk auf den Kulthöhen,/ denn nicht war gebaut ein Haus für den Namen JHWHs bis zu diesen Tagen.

3 Und Salomo liebte JHWH, indem er ging in den Ordnungen Davids, seines Vaters./ Allerdings: auf den Kulthöhen schlachtopferte und rauchopferte er.

4 Und der König ging nach Gibeon, um dort zu schlachtopfern, denn das ist die große Kulthöhe./ Tausend Brandopfer opferte Salomo auf diesem Altar.

5 In Gibeon erschien JHWH dem Salomo in einem nächtlichen Traum./ Und Gott sprach: »Wünsche, was ich dir geben soll!«

6 Und Salomo sprach: »Du, du hast gehandelt an deinem Knecht, David, meinem Vater, mit großer Gunst, so wie er vor dir ging in Treue und in Gerechtigkeit und in Geradheit des Herzens mit dir./ Und du hast ihm bewahrt diese große Gunst und hast ihm einen Sohn gegeben, der auf seinem Thron sitzt wie an diesem Tag.

7 Und nun, JHWH, mein Gott, du hast als König eingesetzt deinen Knecht anstelle Davids, meines Vaters./ Aber ich bin ein kleiner Jüngling, ich weiß nicht auszuziehen und einzutreten.

8 Und dein Knecht ist mitten in deinem Volk, das du erwählt hast,/ ein großes Volk, das nicht beziffert und nicht gezählt werden kann vor lauter Größe.

9 Aber du mögest deinem Knecht ein hörendes Herz geben, um zu richten dein Volk, um unterscheiden zu können zwischen gut und böse./ Denn wer vermag es, dein Volk zu richten, dieses schwierige³?«

10 Und gut war die Sache in den Augen des Herrn,/ dass Salomo diese Sache gewünscht hatte.

11 Und Gott sprach zu ihm: »Weil du diese Sache gewünscht hast, und nicht gewünscht hast viele Tage für dich, und nicht gewünscht hast Reichtum für dich, und nicht gewünscht hast das Leben deiner Feinde,/ sondern gewünscht hast für dich, Einsicht zu gewinnen, um Recht zu hören,⁴

12 siehe, (deshalb) tue ich nach deinem Wort./ Siehe, ich habe dir gegeben ein weises und einsichtiges Herz, so dass wie du niemand war vor dir, und nach dir niemand aufstehen wird wie du.

13 Und auch, was du nicht gewünscht hast, habe ich dir gegeben, sowohl Reichtum als auch Ehre,/ so dass nicht wurde jemand wie du unter den Königen alle deine Tage.

3 Das Adjektiv כבד hat die Grundbedeutung ›schwer‹, ›gewichtig‹. In Ex 18,18 und Num 11,14 begegnet es ebenfalls im Zusammenhang mit der für Mose zu schwierig gewordenen Aufgabe, das Volk zu richten und zu führen.

4 Bezeichnenderweise ist auch hier vom Hören des Rechts/der Rechtsentscheidung die Rede, was offenbar dem Aussprechen des Richterspruchs durch den König selbst vorausgehen muss.

14 Und wenn du gehen wirst auf meinen Wegen, indem du bewahrst meine Satzungen und meine Gebote, so wie gegangen ist David, dein Vater,/ so will ich verlängern deine Tage.«

15 Und Salomo erwachte und siehe: (es war) ein Traum./ Und er kam nach Jerusalem und er stellte sich vor die Bundeslade des Herrn und er opferte Brandopfer und er machte Heilsopfer und er machte ein Festmahl für alle seine Knechte.

16 Damals kamen zwei Huren zum König/ und sie stellten sich vor ihn.

17 Und die eine Frau sprach: »Mit Verlaub, ich und diese Frau wohnen in einem Haus./ Und ich habe geboren bei ihr in dem Haus.

18 Und es geschah am dritten Tag, nachdem ich geboren hatte, da gebar auch diese Frau./ Und wir waren zusammen, kein Fremder war bei uns in dem Haus, ausgenommen uns beide in dem Haus.

19 Und es starb der Sohn dieser Frau in der Nacht,/ da sie sich auf ihn gelegt hatte.

20 Und sie stand auf mitten in der Nacht und nahm meinen Sohn von neben mir – aber deine Magd schlief – und legte ihn an ihre Brust,/ aber ihren toten Sohn legte sie an meine Brust.

21 Und ich stand am Morgen auf, um meinen Sohn zu stillen. Aber siehe, (er war) tot!/ Und ich sah ihn mir genau an am Morgen, und siehe, es war nicht mein Sohn, den ich geboren hatte.«

22 Und es sprach die andere Frau: »Nein, denn mein Sohn ist der lebende und dein Sohn ist der gestorbene.« Aber diese sprach: »Nein, denn dein Sohn ist der gestorbene und mein Sohn ist der lebende.«/ Und sie redeten vor dem König.

23 Und der König sprach: »Diese sagt: Das ist mein Sohn, der lebende und dein Sohn ist der gestorbene. Und diese sagt, nein, denn dein Sohn ist der gestorbene und mein Sohn ist der lebende.«

24 Und der König sprach: »Holt mir ein Schwert!«/ Und sie brachten das Schwert vor den König.

25 Und der König sprach: »Schneidet das Kind in zwei (Teile)/ und gebt die Hälfte der einen und die Hälfte der anderen.«

26 Und es sprach die Frau, deren Sohn der lebende war, zum König, denn erregt wurde ihr Erbarmen über ihren Sohn, und sie sprach: »Mit Verlaub, gebt ihr das lebende Neugeborene und tötet es gewiss nicht!«/ Aber diese war sprechend: »Weder mir noch dir wird es gehören. Schneidet!«

27 Und es antwortete der König und er sprach: »Gebt ihr das lebende Neugeborene und tötet es gewiss nicht!/ Sie ist seine Mutter.«

28 Und ganz Israel hörte den Rechtsspruch, mit dem gerichtet hatte der König und sie fürchteten sich vor dem König./ Denn sie sahen, dass Weisheit von Gott in ihm war, um einen Rechtsspruch zu machen.

4,1 Und es wurde der König Salomo König über ganz Israel.

Zunächst fällt auf, dass das Kapitel durch den letzten beziehungsweise ersten Satz der umgebenden Kapitel gerahmt wird. In beiden Fällen handelt es sich um Scharnierversen, die sowohl zum vorangehenden als auch zum folgenden Text gezogen werden können. Deutlich wird hier, dass die Stabilisierung der Herrschaft Salomos nach dem Tod seines Vaters und Vorgängers David und mit der Beseitigung seiner politischen Gegner, die in Kapitel 2 erzählt wird, noch nicht

abgeschlossen ist, sondern dass eben unser Kapitel sowohl für die Stabilisierung als auch für die inhaltliche Ausrichtung dieser Herrschaft von großer Bedeutung ist. Innerhalb dieses Rahmens umfasst das Kapitel eine kürzere Notiz in den ersten beiden Versen und zwei Erzählungen in den vv. 3–15.16–28. Einige kurze Bemerkungen sind für das Verständnis dieser Abschnitte notwendig:

Der erste Abschnitt erzählt von der Ehe mit einer ägyptischen Prinzessin und ist sonst geprägt von einem »noch nicht«. Die neue Königin muss in die Davidsstadt und damit in den Palast Davids einziehen, weil es den Palast Salomos noch nicht gibt – wie auch den Tempel und die Mauern Jerusalems. Was hier erzählt wird, ist selbstverständlich und wäre völlig überflüssig, wenn damit nicht ein deutlicher Akzent auf die noch ausstehenden Bauvorhaben der Salomozeit gelegt würde. V. 2 verstärkt dies, indem hier klar wird, dass der Tempelbau dringend notwendig ist, damit das Volk zumindest die Möglichkeit bekommt, die heterodoxen Schlachtopfer auf den Kulthöhen zu beenden. Damit wird aber auch gesagt, dass die Opfer auf den Kulthöhen im Gegensatz zu Texten über spätere Zeiten, wo sie permanent perhorresziert werden, immerhin eine gewisse Berechtigung haben. Das ist wichtig, weil die folgende Geschichte genau das für Salomo voraussetzen muss.

Der Abschnitt besteht über eine knappe Rahmenhandlung (vv. 3–4.15) hinaus, die von solchen Opferfeiern in Gibeon und Jerusalem erzählt, fast vollständig aus einer Traumvision des Königs. Dieser Traum beginnt dann mit der direkten Aufforderung Gottes, Salomo solle sich wünschen, was er ihm geben solle (v. 5), gefolgt von einer längeren Rede Salomos (vv. 6–9) und dem Kommentar der Erzählstimme, dass Salomos Wunsch auch in den Augen Gottes gut war (v. 10), und mündet in eine längere Gottesrede (vv. 11–14). Diese Traumvision ist in einem doppelten Sinn eine Entscheidungserzählung: Einerseits muss sich Salomo entscheiden, was er sich wünschen soll. Diese Entscheidung stellt sich als äußerst gelungen heraus, weshalb es interessant ist, dass und wie Salomo sie begründet. Andererseits ist der Wunsch nach einem »hörenden Herzen« selbst, wie wir sehen werden, der Wunsch nach der Befähigung zu guten Entscheidungen, was sich dann in der folgenden Erzählung sofort beispielhaft auswirkt.

Auch die Erzählung vom salomonischen Urteil (vv. 16–28) ist wiederum sehr stark von wörtlicher Rede geprägt. Dem Charakter einer Gerichtsverhandlung entsprechend wechseln die Sprecher allerdings viel häufiger. Auch hier schaltet sich eine Erzählstimme in allwissender Perspektive zweimal mit inhaltlich entscheidenden Bemerkungen ein. Insgesamt bekommt die Erzählung durch die sehr unmittelbare Erzählweise eine große Dramatik und arbeitet mit überraschenden Wendungen. Inhaltlich geht es um einen schwierigen Rechtsfall: Zwei Frauen, die fast zur selben Zeit im gleichen Haus je einen Sohn geboren haben, von denen einer verstorben ist, und die keinerlei Kontakt zur Außenwelt hatten, beschuldigen sich gegenseitig, dass die jeweils andere zu Unrecht das lebende Kind als das eigene beansprucht. Salomo fasst den Fall zusammen, indem er die identischen Aussagen der Frauen wiederholt, und schlägt vor, das Kind zu zerschneiden, woraufhin die Frauen unterschiedlich reagieren, weil die echte

Mutter das Leben ihres Kindes schützen will. Auf diese Weise gelingt Salomo die Wahrheitsfindung und der Fall wird entschieden. Ein Erzählstimmenkommentar berichtet von der Reaktion Israels auf den Urteilsspruch und schließt das Kapitel ab.

2. Ägyptische Weisheit

Ein ungewöhnlicher Zug des Kapitels sind seine Ägyptenbezüge. Da diese auch Auswirkungen auf das Verständnis von Entscheidungen haben, müssen sie hier kurz skizziert werden.⁵ Das Kapitel beginnt damit, dass Salomo sich mit dem Pharaos verschwägert und eine ägyptische Prinzessin heiratet. Der Sachverhalt ist von alttestamentlicher und ägyptologischer Seite eingehend untersucht worden. Alttestamentlich liegt hier keine vereinzelte Notiz, sondern ein mehrfach aufgenommener Aspekt der Herrschaft Salomos vor. Es gehört zum Image dieses Königs, dass er intensive Kontakte nach Ägypten und damit in ein Land mit uralten Weisheitstraditionen pflegt. Umgekehrt lassen die alttestamentlichen Belege keine weitergehenden Schlussfolgerungen zu. Von ägyptologischer Seite dagegen ist eine solche Verbindung historisch eigentlich nicht denkbar. Ägyptische Prinzessinnen wurden nicht ins Ausland verheiratet – auch nicht in der hier zur Debatte stehenden späten Zeit der libyschen Dynastien.⁶

Umso mehr bekommt die Notiz an dieser Stelle den Charakter eines literarischen Signals. Sie charakterisiert die Figur des Salomo als König, der sich für Ägypten interessiert und Verbindungen nach Ägypten gewissermaßen zu einem Teil seines Regierungsprogramms macht. Die Verbindung mit der Prinzessin geht dabei sogar den Bauvorhaben, für die dieser König berühmt ist, voran.

Vielleicht ist aber sogar entscheidender, dass Salomo mit einer ägyptischen Ehefrau aus gutem Hause dem Jakobsohn Josef parallelisiert wird.⁷ Dieser war ja von seinen Brüdern wegen seiner herrschaftlichen Träume nach Ägypten verkauft worden und hatte dort wegen seiner großen Weisheit Karriere gemacht. Um in einer Hungersnot für sie zu sorgen, hat er Brüder und Vater zu sich nach Ägypten geholt, wo Israel dann zu einem großen Volk wurde. Diese inneralttestamentliche Spur erweist sich gerade im Blick auf den Abschnitt der vv. 3–15 als ergiebig: Salomo ist hier einerseits als Träumer, Herrschergestalt und Freund des Pharaos eine Parallelfigur zu Josef. Andererseits bezieht er sich steigernd auf ihn zurück, wenn er Israel als großes, nicht zählbares Volk bezeichnet (v. 8), für das er nun verantwortlich ist. Ebenfalls mit dem Ausdruck »ein großes Volk«

5 Vgl. zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Palästina im ersten Jahrtausend v. Chr. Bernd U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*, Freiburg (Schweiz) 1999; vgl. speziell zu den Ägyptenmotiven in 1 Kön 3: Martin Nitsche, »Und das Königtum war fest in der Hand Salomos«. Untersuchungen zu 1 Kön 3, Stuttgart 2015, S. 206–222.

6 Vgl. Schipper, S. 106 f.

7 Vgl. Nitsche, S. 206 f.

hat Josef über Israel und seine Sendung für das Volk gesprochen (Gen 50,20). Und doch hält der Anfang des Exodusbuches mehrfach fest, dass es zur Zeit Josefs nur um 70 Personen ging, während das große Wachstum des Volkes, das in der Folgezeit einsetzt und den Verheißungen an die Erzeltern entspricht, den Ägyptern zu einem Problem wird, das letztlich den Exodus auslöst. Salomo steht hier gewissermaßen am Endpunkt der Entwicklung, die mit Josef begonnen hat, und er steht da als neuer Josef.

Zwei Aspekte sind von ägyptologischer Seite zu unserem Kapitel zu ergänzen. So ist man auf der Suche nach der Textgattung von 1 Kön 3,3–15 auf die sogenannte ägyptische Königsnovelle gestoßen. Ein als Parallele immer zitiertes Beispiel⁸ erzählt von Thutmoses IV. (15. Jh. v. Chr.), er habe, bevor er König wurde, einmal im Schatten der großen Sphinx von Gizeh geschlafen. Dort sei ihm ein Gott im Traum erschienen und habe ihm seine Herrschaft prophezeit, woraufhin er sofort zur Königsresidenz geeilt sei, um dort ein Opferfest zu halten. Es ist sehr gut denkbar, dass solche Erzählmuster auch den biblischen Autoren bekannt waren – umgekehrt sind das wenig belastbare Indizien.

Gewichtiger ist allerdings der zentrale Ausdruck dieser Erzählung: das »hörende Herz«, um das Salomo bittet. Dieser Ausdruck ist tief in der ägyptischen Weisheit und letztlich auch in der breiteren altorientalischen und damit alttestamentlichen Anthropologie beheimatet, auch wenn er so im Alten Testament nur hier begegnet. In der Weisheitslehre des Ptahhotep aus dem dritten Jt. v. Chr. heißt es:

545 Einer, den Gott liebt, ist der Hörende,
546 nicht hört der, den Gott haßt.
550–51 Es ist das Herz, das seinen Herrn zum Hörenden oder nicht Hörenden macht,
552 Leben, Heil und Wohlergehen eines Mannes ist sein Herz.⁹

In den 1950er Jahren hat man dann eine noch direktere Parallele entdeckt. Auf der im Karnak-Tempel aufgestellten Statue eines gewissen Amenophis, Sohn des Hapu, finden sich die Aussagen:

Ich bin ein wahrhaft Hervorragender unter allen Menschen,
einer mit hörendem Herzen, wenn er einen Rat sucht bei Fremdartigem
wie einer, dessen Herz dabei war.¹⁰

Dieser Amenophis ist in späteren Zeiten als Weiser und »Heiliger« verehrt worden. Es wäre nun sicher reizvoll, hier eine direkte Abhängigkeit anzunehmen. Aber Herz und Hören sind so wichtige und weit verbreitete Motive in der weisheitlichen Sprache, dass es unmöglich sein dürfte, hier irgendwelche Ge-

8 Vgl. Martin Noth, *Könige*, 1. Teilbd., Neukirchen-Vluyn 1968, S. 46.

9 Günter Burkard, *Die Lehre des Ptahhotep*, in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3/2: *Weisheitstexte 2*, Gütersloh 1991, S. 195–221, hier S. 217 f.

10 Zitiert nach Hellmut Brunner, *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens, hg. von Wolfgang Röllig, Freiburg (Schweiz) 1988, S. 4 f.

wisheiten zu erreichen. Ein wichtiger Aspekt ist allerdings, dass die Arbeit von Bernd Schipper über die Beziehungen zwischen Israel und Ägypten während der Königszeit gezeigt hat, dass ein echter kultureller Austausch zwischen beiden Bereichen nicht zur Zeit Salomos, wohl aber im siebten Jh. v. Chr. nachweisbar ist.¹¹ Hier kommt es auch zur Rezeption ägyptischer Weisheitstraditionen. Literaturgeschichtlich ist durchaus denkbar, dass ein Grundbestand unseres Kapitels in dieser Zeit entstanden ist.

3. Anthropologische Grundlinien

Gerade von ägyptischen Texten her hat man in den vergangenen Jahren wichtige Erkenntnisse über die anthropologischen Konzepte gewinnen können, die im Hintergrund alttestamentlicher Texte stehen. Entscheidend ist dabei, dass der Mensch offenbar in analoger Weise als körperliches und als soziales Wesen gesehen werden konnte. Dieses Konzept spielt für unseren Text eine wichtige Rolle; daher möchte ich es kurz erläutern.¹²

Wenn man etwa Texte aus den Mumifizierungsritualen untersucht, so wird schnell klar, dass der körperliche Tod eines Menschen als eine Art Zerstückelung verstanden wird. Bei einem Toten arbeiten die unterschiedlichen Gliedmaßen nicht mehr zusammen. So werden bei der Mumifizierung alle Körperteile rituell dem Verstorbenen wieder zurückgegeben und so magisch erneut miteinander verbunden. Bei uns Lebenden ist es so, dass wir dann ganz gesund und lebendig sind, wenn wir über alle unsere Körperteile verfügen können und wenn diese perfekt zusammenarbeiten. Der Leib wird also als eine Art Gliederpuppe aufgefasst. Er ist aber erst lebendig, wenn diese Glieder eine konstellative Einheit bilden. Das Medium, das diese Einheit herstellt, ist das Blut. Es durchströmt alle Körperteile, so dass sie miteinander kommunizieren und auf diese Weise einen lebendigen Leib bilden können. Das Zentralorgan des Leibes ist dabei nicht, wie wir vielleicht vermuten würden, das Gehirn, sondern das Herz. Von einer analogen Vorstellung ist auch die soziale Eingebundenheit des Menschen geprägt. Wie die einzelnen Glieder des Körpers, so steht auch jeder Mensch in Beziehung zu anderen Menschen und ist erst durch diese Beziehungen wirklich lebendig. Die unterschiedlichen sozialen Rollen, die wir ausführen, verbinden uns mit den anderen Menschen zu einer konstellativen Einheit. Das konstellative Prinzip ist dabei die Gerechtigkeit. Auch hier ist das Zentralorgan das menschliche Herz, in dem alle Überlegungen und Entscheidungen angesiedelt werden. Wenn ich zum Beispiel in Rechtsnot gerate, also etwa ungerecht verfolgt werde, dann bin

11 Vgl. Schipper, S. 293.

12 Vgl. zum Folgenden: Jan Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2003, S. 34–53; Bernd Janowski, *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg i. Breisgau 2010, S. 64–87, besonders S. 64–68.

ich aus diesem Geflecht herausgefallen, verliere unter Umständen meine soziale Stellung, werde isoliert und bin entsprechend nicht in der Lage, meine Rollen auszufüllen. Auch dann bin ich also nicht in vollem Maß lebendig. Das Wichtige ist nun, dass diese beiden Ebenen, die Leibsphäre und die Sozialsphäre als gleichermaßen konstitutiv für die Natur des Menschen oder genauer für sein Personsein angesehen werden. Bernd Janowski hat das einmal so ausgedrückt:

Was sich auf der einen Ebene (*Leibsphäre*) als Krankheit vs. Gesundheit oder als Trauer vs. Freude zeigt, das wird auf der anderen Ebene (*Sozialsphäre*) als Schande vs. Ehre oder als Rechtsnot vs. Gerechtigkeit/Rechtfertigung erlebt. Diese Zusammenhänge lassen sich mit Hilfe des *konstellativen Personbegriffs* beschreiben und zwar in einem doppelten Sinn: einerseits wird der menschliche Körper als eine konstellative, d. h. aus einzelnen Teilen oder Gliedern zusammengesetzte Ganzheit gedacht; andererseits bedeutet menschliches Leben die Eingebundenheit in soziale Zusammenhänge oder Rollen.¹³

Das hat die Konsequenz, dass etwa bei der Beurteilung von Krankheit, aber auch in den sozialen Beziehungen immer beide Seiten beteiligt sind. So wird zum Beispiel in einem Ritualtext aus Assur ein Rezept zur Behandlung eines Bannes beschrieben, der bestimmte Symptome auslöst.¹⁴ Wenn wir das heute lesen, wird schnell klar, dass es offenbar um eine möglicherweise lebensbedrohliche Durchfallerkrankung geht. Die Aufzählung der Symptome beginnt aber damit, dass der Betroffene immer wieder kein Geld in der Tasche hat, dass man seinen Befehlen nicht folgt und dass er den König nicht so oft wie gewohnt treffen kann. Im selben Atemzug wird dann von Völlegefühl und Schlaflosigkeit gesprochen.¹⁵

Eine weitere Konsequenz des konstellativen Personbegriffs ist, dass der einzelne Mensch die Eingebundenheit in seinen sozialen Zusammenhang nicht ohne weiteres ändern kann. Vor diesem Hintergrund wird vielleicht noch einmal deutlicher, dass der Wunsch Salomos, ein hörendes Herz zu haben, nicht unbedingt selbstloser¹⁶ oder immaterieller gedacht werden muss als Reichtum und langes Leben, aber doch weniger oberflächlich ist. Es ist ein Wunsch, der die Basis seines gesamten Menschseins betrifft. Salomo bekennt sich damit gewissermaßen zur Weisheit als der für ihn in seiner sozialen Rolle notwendigen Daseinsform, was wiederum selbst schon ein kluges Verhalten ist.

13 Janowski, S. 67.

14 Vgl. Stefan M. Maul, Die »Lösung vom Bann«. Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: Herman F. J. Horstmanshoff u. a. (Hg.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden 2004, S. 79–95.

15 Vgl. ebd., S. 83 f.

16 Die oft genannte Assoziation der Selbstlosigkeit wird diskutiert bei Mathias Winkler, *Das Salomonische des Sprichwörterbuchs. Intertextuelle Verbindungen zwischen 1 Kön 1–11 und dem Sprichwörterbuch*, Freiburg i. Breisgau 2017, S. 284.

4. 1 Kön 3 als Narrativ des Entscheidens

Vor diesem Hintergrund lässt sich das gesamte Kapitel nun – gewissermaßen unter der Fragestellung dieses Bandes – als ein Narrativ des Entscheidens lesen. Bemerkenswerterweise gilt das nicht erst für Salomos berühmtes Gerichtsurteil, sondern auch schon für die ersten Verse: Wenn es richtig ist, dass wir die Erwähnung der Ehe mit einer ägyptischen Prinzessin heute nicht mehr als eine historische Notiz behandeln können, so müssen wir nach der literarischen Funktion fragen, die sie für das Kapitel haben könnte. Es besteht die Möglichkeit, schon diese Notiz im Sinne einer ersten Entscheidung zu lesen: Bevor er irgendeines seiner großen Bauvorhaben startet, entscheidet sich Salomo, in Gestalt der Prinzessin gewissermaßen Ägypten zu heiraten. Bereits die Verbindung zur Josefsnovelle und erst recht das hohe Ansehen der ägyptischen Weisheit in der Antike geben dieser Notiz programmatischen Charakter. Unmittelbar nach der Beseitigung seiner Feinde lässt der neue König zum ersten Mal etwas von seiner Regierungsstrategie aufblitzen. Die Strategie lautet: Hinwendung zur Weisheit. Das unterscheidet ihn von David, für den zwar die Begabung mit göttlichem Geist mehrfach betont wird und dem auch Mut und militärische Schläue zugeschrieben werden, der aber sonst auch als sehr spontan bezeichnet werden kann und oft auf kluge Ratgeber angewiesen ist, um Fehler zu vermeiden.

Im Abschnitt der vv. 3–15 bekommen wir vorgeführt, wie Salomo zu einer Entscheidung über den ihm eröffneten Wunsch gelangt. Salomos Antwort beginnt in den vv. 6–7a erst einmal mit einer literarischen Rückbindung in den großen Zusammenhang der Samuel- und Königebücher. Aber die vv. 7b–9 ordnen dann den Wunsch ein und begründen ihn. Salomo steht mit seinem Amt in einer Konstellation, die er vielleicht mit einer gewissen rhetorischen Bescheidenheit darstellt, insgesamt aber wohl richtig einschätzt. Sein Wohlergehen als König, vielleicht sogar sein Leben, wird davon abhängen, dass er sich eine Autorität erarbeitet, die der Eingebundenheit in seinem Volk entspricht. Sein Wunsch korrespondiert also mit seiner sozialen Rolle und ist daher geeignet, seine Person zu stärken. Die anderen denkbaren Wünsche würden nicht in gleicher Weise dieser Konstellation Rechnung tragen und wären daher mindestens ambivalent.

Auf diese Antwort Salomos folgt eine Interpretation des Wunsches im göttlichen Orakel. Interessanterweise werden nun die beiden Komponenten, das Hören und das Herz auseinander gezogen. V. 11 formuliert ziemlich enigamatisch mit zwei Infinitiven, Salomo habe sich gewünscht, »Einsicht zu gewinnen, um Recht zu hören«; man könnte auch übersetzen: »um eine Rechtsentscheidung zu hören«. Die Elberfelder Bibel etwa übersetzt mit »Verständnis, um dem Recht zu gehorchen«, die neue Einheitsübersetzung mit »Einsicht, um auf das Recht zu hören«, die neue Lutherbibel mit »Verstand, um das Recht zu hören«. Dabei wird oft interpretiert, es gehe hier darum, dass auch Salomo unter der Rechts-

ordnung stehe und auf diese hören müsse, um gerecht zu richten.¹⁷ Auf der Ebene der heutigen Komposition, die die Könige nach dem Gesetz des Buches Deuteronomium beurteilt, ist das sicher ein naheliegender Gedanke. Aber dann wäre er merkwürdig ausgedrückt, weil hier eigentlich sonst immer der Plural steht: Israel soll alle Bestimmungen und Rechtssätze hören, die Mose lehrt, und sie befolgen (Dtn 5,1 und öfter). Ich kann mir daher auch vorstellen, dass man diese literaturgeschichtlich zweite Stufe des Textes einmal vorübergehend ausklammert und fragt, was die Formulierung ohne ein deuteronomisches Gesetz im Hintergrund ursprünglich bedeutet haben könnte und was auch jetzt noch aufgrund der merkwürdigen Formulierung mitschwingt. Eine Möglichkeit wäre, dass es eher darum geht, wie Salomo zu seinem eigenen Rechtsentscheid¹⁸ kommen soll, denn das war ja der Kontext seines Wunsches: Er muss unterscheiden können und dazu muss er eben hören können. Dieses Hören umfasst dann eigentlich alles, was zur Urteilsfindung beiträgt: genaue und unvoreingenommene Beweisaufnahme, sicher auch das Hören auf Maßstäbe der Gerechtigkeit und schließlich auch das kritische Hören auf seine eigenen Gedanken und Eindrücke. Das Urteil ergibt sich dann aus dem Gehörten. Wir werden gleich sehen, dass diese Aspekte bei der Erzählung vom salomonischen Urteil eine wichtige Rolle spielen.

Der folgende Vers rekurriert dann nochmals auf das Herz, qualifiziert es aber nicht als hörendes, sondern als weises und einsichtiges Herz. Das ist nichts anderes als die Transformation der – wie wir gesehen haben – voraussetzungsreichen ägyptischen Terminologie in die klassisch biblische.

Die Traumvision stellt uns damit eine gelungene Entscheidung Salomos vor Augen, weil er sich das wünscht, was seiner klugen Analyse der eigenen sozialen Rolle und damit seiner Person am meisten entspricht. Gleichzeitig wird deutlich, dass für den Text Salomo bereits eine gewisse Weisheit unter Beweis stellt, indem er sich diese wünscht, dass aber eben diese Weisheit ein immer wieder neu anzustrebendes und nur mit göttlicher Hilfe zu erreichendes Ideal ist.

Der Textabschnitt der vv. 16–27 enthält die kurze Erzählung, die gewöhnlich als ›das Salomonische Urteil‹ angesprochen wird. Schon bei dieser Bezeichnung fällt auf, dass wir alltagsweltlich eher dann von einem salomonischen Urteil sprechen, wenn ein Richter es möglichst vielen Beteiligten recht macht oder einen Kompromiss sucht. Dagegen erzählt unsere Geschichte von einem ersten Urteilsspruch, der gar nicht das eigentliche Urteil ist, sondern vielmehr ein Trick, der der Wahrheitsfindung dient. Die eigentliche Entscheidung fällt erst durch die Reaktionen auf die scheinbare Urteilsverkündung und ist dann selbst nicht mehr schwierig. Das Verblüffende an der Entscheidungsfindung ist

17 Vgl. Nitsche, S. 97.

18 Ich verfolge damit die forensische Dimension an dieser Stelle weiter. Das bedeutet nicht, dass die Formulierung besonders im Zusammenspiel mit v. 12 nicht auch die Tendenz aufweist, über diesen Aspekt hinaus auch allgemeinere administrative und weisheitliche Fähigkeiten einzuschließen; vgl. Nitsche, S. 97f.

hier, dass Salomo es schafft, in einer nicht entscheidbaren Sachlage zusätzliche Informationen zu generieren. Hier lohnt es sich – auch im Blick darauf, wie die erzählte Entscheidung konstruiert ist –, diese wenigen Verse etwas genauer zu analysieren.¹⁹

Schaut man zunächst auf die beteiligten Figuren, so fällt auf, dass die beiden Frauen und ihre Reden den Großteil der Erzählung einnehmen. Salomo agiert in vier Versen jeweils mit einer kurzen wörtlich zitierten Rede. Die Hauptfigur im Hintergrund der Geschichte ist das Kind. Die beiden Frauen werden auf den ersten Blick charakterisiert durch ihre Ununterscheidbarkeit: Sie werden beide als Huren bezeichnet, wohnen allein im selben Haus, haben vor kurzem einen Sohn geboren und beanspruchen beide das überlebende Kind als ihr eigenes. Dieser Aspekt wird bestätigt in v. 23, wo Salomo die Sachlage zusammenfasst und dabei in exakter Übernahme aus dem vorangegangenen Vers jede Frau mit genau derselben Aussage zitiert, wobei die Reihenfolge der Elemente lediglich umgekehrt wird. In der Tat ist die Sachlage so, dass die sich widersprechenden Aussagen der Frauen auf den einzigen Unterschied zwischen ihnen verweist: Eine von den beiden ist die Mutter des verstorbenen Kindes und lügt entsprechend. Damit ist aber nicht gesagt, ob ein Austausch der Kinder stattgefunden hat oder nur behauptet wird. Allerdings unterscheiden sich die Redeweisen der Frauen. In beiden Wortwechseln, sowohl in vv. 17–22 als auch in v. 26 verhält sich eine Frau höflich und spricht Salomo und sein Umfeld an, indem sie ihre Rede mit der Gesprächseröffnung gegenüber einem Höhergestellten »Mit Verlaub, mein Herr,« beginnt (vv. 17.26) und sich selbst gegenüber dem König als »deine Magd« (v. 20) bezeichnet. Die andere Frau spricht dagegen in Anwesenheit des Königs nicht diesen, sondern ihre Widersacherin direkt an (v. 22).²⁰ In v. 26 gibt die zweite Frau sogar den Dienern Salomos den Befehl »Schneidet!«. Dabei lässt sich in der Erzählsituation nicht sicher entscheiden, ob die erste Sprecherin in v. 26, die Mutter des lebenden Kindes, auch die Sprecherin in den vv. 17–21 ist. Allerdings könnte die Opposition höflich/unhöflich als Textsignal in dieser Richtung gewertet werden.

Mit Blick auf die Figur Salomos fällt auf, dass er mit ganz wenigen – allerdings entscheidenden – Ausnahmen ganz genau das wiederholt, was er zuvor von den Frauen gehört hat. Das ist schon bei seiner Zusammenfassung der Beweisaufnahme in v. 23 so. Besonders auffällig aber ist es in v. 27, weil er hier der Mutter das Kind zuspricht und dabei genau dieselben Worte benutzt, mit

19 Vgl. Ellen van Wolde, *Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew* and in 1 Kings 3:16–28, in: *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), S. 623–642; Moshe Garsiel, *Revealing and Concealing as a Narrative Strategy in Solomon's Judgment* (1 Kings 3:16–28), in: *The Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002), S. 229–247; Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen 2003, S. 317–328; Nitsche, S. 128–135.

20 Vgl. Garsiel, S. 241: »Whereas the plaintiff opened her speech in a submissive manner and addressed the king directly, ›Please, my lord,‹ the defendant speaks directly to her rival, disregarding the king and his nobles, and making no submissive introduction.«

denen sie auf das Kind verzichten wollte, um sein Leben zu retten. Der Text legt offenbar großen Wert darauf, dass eben das genaue Hören für diese Art des Entscheidens die wesentliche Voraussetzung darstellt.

Zur Figur des Kindes kann man beobachten, dass in der Rede der Frauen das Kind immer nur unter dem Aspekt des Besitzrechts behandelt wird. Deutlich wird das bereits an der konsequenten Verwendung der Possesivpronomina in vv. 20–22, was entsprechend auch Salomo in seiner »Bestandsaufnahme« in v. 23 übernimmt. »Das lebendige Kind wird zu einem Spielball in diesem Dreieck, da beide Frauen es für sich beanspruchen und der König über sein Schicksal entscheiden wird.«²¹ Andreas Michel hat darauf hingewiesen, dass die Erzählung in dieser Hinsicht einen bemerkenswerten Perspektivwechsel vollzieht. Im letzten Satz, den Salomo spricht, wird dieser Wechsel deutlich:

Nicht ›Er ist ihr Sohn‹, sagt der König, sondern ›sie bzw. jene ist seine Mutter‹. Der König kehrt die Perspektive um, nicht mehr die potentiellen Mütter stehen [...] im Zentrum, sondern das Kind, der Knabe: Er steht im Mittelpunkt, vom [sic!] ihm her definiert sich die richtige als ›seine Mutter‹. Das ist die endgültige Umkehr vom Haben-Modus, vom Besitzen-Wollen, von Besitzansprüchen der wahren wie falschen Mutter zu Seins- und Lebensansprüchen des Kindes. Der König kommt zur Lösung, indem er die Perspektive des Kindes einnimmt.²²

Welche Überlegungen fließen nun aber in das salomonische Urteil ein? Wie ist es konstruiert? Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Verse des Kapitels drängt es sich auf, auch hier nach anthropologischen Aspekten zu fragen. Wäre Salomo nicht Salomo, sondern Hercule Poirot, und würde man ihn nach dem Hintergrund seines Urteils befragen, so würde dieser wohl sagen, er habe dafür die Psychologie des Individuums ausgenutzt und Emotionen provoziert, mit denen die Verdächtigen sich verraten hätten. Ein solches Vorgehen ist freilich heikel, weil auch hier noch eine Täuschung möglich wäre. Aber unsere Geschichte ist dann eben doch biblisch und nicht modern. Salomo in Jerusalem beziehungsweise die biblischen Erzähler konnten sich ihrer Sache sicherer sein als die Detektive der Kriminalliteratur.

Der Salomo unserer Geschichte denkt ganz im Rahmen der ägyptischen beziehungsweise der alttestamentlichen Anthropologie. Für seinen Bluff nutzt er aus, dass eine Person aus ihren sozialen Rollen nicht ohne weiteres herauskommen kann. An diesem Punkt denken wir anders, weil wir die Autonomie des Menschen betonen würden, der sich zumindest theoretisch zu seinen sozialen Rollen noch einmal verhalten und im Extremfall aus ihnen ausbrechen kann. Es gibt zwar viele biblische Beispiele, dass sich Menschen trotz der festen Rollen durchaus autonom und wenig determiniert verhalten können, aber die Rollen sind eben erst einmal für den Einzelnen als feststehend gedacht. Salomo weiß nun, dass er vor sich eine Mutter mit lebendem und eine Mutter mit totem Kind

21 Nitsche, S. 128.

22 Michel, S. 324.

hat. In Bezug auf das lebende Kind hat nur die echte Mutter die Mutterrolle. So detailliert und engagiert wie die Geschichte über den entdeckten Verlust des Kindes zu Beginn erzählt wird, steht trotz der in den Vordergrund gerückten Besitzfrage die mütterliche Zuneigung ganz außer Frage. Und entsprechend motiviert auch die Erzählstimme in v. 26 die Entscheidung, lieber den Besitzanspruch auf das eigene Kind aufzugeben als dessen Leben zu gefährden, mit dem Erbarmen der Mutter. Dabei hängen im Hebräischen die Worte für Erbarmen und Mutterschoß etymologisch eng zusammen. Bei der anderen Frau wird die Mutterrolle gegenüber dem lebenden Kind wohl aus Trauer und Neid vorgetäuscht, aber auch sie kann nicht aus ihrer echten Mutterrolle gegenüber ihrem verstorbenen Kind ausbrechen. Auch wenn Salomo von beiden Frauen genau die gleichen Aussagen über das Kind gehört hat und es keine Indizien gibt, die den Sachverhalt klären können, so weiß er doch, dass sich beide Frauen genau an diesem Punkt unterscheiden. Die Mutterrolle der echten Mutter ist ganz auf das Leben ihres Kindes, die Mutterrolle der unechten ganz auf das Thema ›Tod‹ fixiert. Dieser Rollenzwang kann meines Erachtens den rätselhaften Zug der Erzählung erklären, warum die zweite Frau in v. 26b der Tötung des Kindes zustimmt, obwohl ihr dieses doch gerade von der anderen Frau zugesprochen worden ist. Entsprechend setzt die Erzählung die altorientalische Anthropologie insofern voraus, als es für sie – und so auch für ihren weisen König – undenkbar gewesen wäre, dass beide Frauen in irgendeiner Form gleich reagieren könnten.

Der oben beschriebene Perspektivwechsel wird also von Salomo ausgelöst, wenn er mit seinem Vorschlag, das Kind zu zerteilen, dieses selbst in den Mittelpunkt stellt und die Frage nach seinem Überleben in Konkurrenz zu den Besitzansprüchen der beiden Frauen setzt. Diese Strategie würde freilich ins Leere laufen, wenn nicht – wie uns die Erzählstimme in v. 26 berichtet – die wahre Mutter diesen Perspektivwechsel mitvollziehen würde.²³

Am Ende in v. 28 berichtet die Erzählstimme von der Reaktion ganz Israels, das bezeichnenderweise von dem Richterspruch »hörte«. Wenn hier von Furcht die Rede ist, so ist gemeint, dass die Autorität des Königs anerkannt ist. Damit ist Salomo endgültig auf dem Thron angekommen. Die zweite Vershälfte deutet das nochmals theologisch und hält damit als Erkenntnis des Volkes fest, was wir als Leserinnen und Leser des Kapitels bereits gelernt haben. Auch durch Gottes Hilfe hat Salomo die Weisheit mit dem Ziel der Rechtsfindung zu seiner hervorragenden Eigenschaft und zu seinem Regierungsprogramm gemacht: Er hat ein hörendes Herz.

23 Vgl. van Wolde, S. 641: »The narrator shows that both the woman, through her love and her readiness to renounce her perspective, and the king, through his ability to listen and his readiness to renounce his perspective, have proved themselves wise.«