

Geschick Gottes? Krankheit im Königshaus als Problem inneralttestamentlicher Geschichtsschreibung

Claudia Bender – Hamburg

1. Einleitung¹

Es gibt insgesamt 16 Stellen im deuteronomistischen (dtr.) und chronistischen (chr.) Geschichtswerk, an denen Krankheit im Königshaus thematisiert wird.

In 1 Sam 16,14-23 wird berichtet, wie ein von Jahwe gesandter böser Geist Saul quält. David wird an den Hof geholt, um durch Harfenspiel den König zu beruhigen. - 2 Sam 12,13-23 handelt von Krankheit und Tod des ersten Kindes von David und Bathseba, auf das die Sünde Davids übergegangen ist. - Davids Altersbeschwerden werden in 1 Kön 1,1-5 geschildert. Ihm kann nicht mehr warm werden, und ein schönes Mädchen soll Abhilfe schaffen. - 1 Kön 14,1-20 handelt von der Befragung des Propheten Achija aus Anlaß der Erkrankung Abijas, des Sohnes Jerobeams. - 1 Kön 15,23 ist eine Notiz über die „Fuß“krankheit Asas. - In 2 Kön 1 wird erzählt, wie Ahasja nach einem Unfall einen Fremdgott befragen lassen will. Die Befragung läßt sich jedoch nicht durchführen, da sich Elia einmischt und Ahasjas Tod verkündet. - Der kranke aramäische König Ben-Hadad läßt in 2 Kön 8,7-15 Elisa befragen. Sein Bote Hasael ermordet ihn und wird selbst König. - In 2 Chr 21,12-20 ist ein Brief wiedergegeben, in dem Elia Joram von Juda eine Darmkrankheit ankündigt, an der Joram dann später stirbt. - 2 Kön 8,28f; 9,14-20 handelt vom israelitischen König Joram, der eine Kriegsverletzung erhält und bald darauf von Jehu ermordet wird. - In 2 Chr 24,17-25 wird berichtet, wie Joasch von Juda das Gesetz Jahwes verläßt, dann von Aramäern überfallen wird, erkrankt und einer Verschwörung zum Opfer fällt. - In 2 Kön 15,5 wird kurz über Asarjas/Usijas Aussatz informiert. In 2 Chr 26,16-21 wird dieses Ereignis genauer geschildert. - Die einzige Geschichte mit „happy end“ ist 2 Kön 20,1-11: Dem Hiskia wird zwar zuerst von Jesaja verkündet, daß er sterben werde, aber durch Beten und Weinen kann Hiskia Jahwe umstimmen und wird wieder gesund.

Heilkunst war für die Autoren des Alten Testaments problematisch, weil im Alten Orient Medizin und Magie nicht getrennt wurden.² Krankheit wurde unter theologischem Aspekt gesehen. Die meisten Forscher gehen davon aus, daß Krankheit primär eine von Gott verhängte Strafe für Sünde sei.³ Diese Interpretation wurde hauptsächlich aus Untersuchungen von Psalmen und Gesetzesstellen gefolgert. Die Untersuchung der angegebenen Texte eröffnet jedoch eine differenziertere Sichtweise von Krankheit in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung.

Die ältesten Berichte über Krankheit im Königshaus finden sich in den Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten: 1 Sam 16,14-23 und 2 Sam 12,13-23⁴ sowie 1 Kön 1,1-5. Zwischen 1 Sam 16,14-23

¹ Der folgende Artikel ist eine bearbeitete Fassung meiner Examensarbeit (Lehramt für Oberstufe). Für die freundliche Unterstützung von Herrn Prof. S. Timm, Hamburg, bin ich sehr dankbar. Der erste Teil – die zeitliche Entwicklung des Krankheitsverständnisses im AT – wurde stark gekürzt, die Ergebnisse sind in dieser Einleitung kurz zusammengefaßt.

² Vgl. für Mesopotamien: Biggs, Medizin, 1990, S. 623f und für Ägypten: Edwards, Krankheitsabwehr, 1980, S. 759. Zur Heilkunst in Israel vgl. Hempel, Heilung, 1965, S. 237ff.

³ Vgl. z.B. Baruch, Relation, 1964, S. 295f.; Seybold, Gebet, 1973, S. 42f.; In der Smitten, Patient, 1974, S. 108; Fohrer, Krankheit, 1981, S. 182ff.

⁴ Wegen seiner komplizierten Bearbeitungsgeschichte eignet sich dieser Text nur bedingt zur Untersuchung der Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten.

und 1 Kön 1,1-5 lassen sich viele formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten erkennen, die Wertung der Krankheit ist jedoch unterschiedlich. Bei Saul erscheint Krankheit als ein von Jahwe gesandtes Mittel, den verworfenen König zugrunde zu richten und seinem Nachfolger den Weg zum Thron zu öffnen. Bei David ist Gebrechlichkeit die Illustration abnehmender Lebenskraft eines alten Königs. Wie sah nun das Krankheitsverständnis des Verfassers der Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten aus?

- Er unterschied zwischen „natürlichen“ Krankheiten (Alterschwäche, Liebeskrankheit) und von Jahwe gesandten Krankheiten.
- Er unternahm keinen Versuch, die Ursache der von Jahwe gesandten Krankheiten zu erklären.
- Alle Krankheiten setzen ein Geschehen in Gang, das zwar für die erkrankten Personen nicht positiv ist, aber dem Plan Gottes dient, an dessen Ende die feste Installation der Davidsdynastie steht.
- Der kranke Mensch selbst und die Krankheit stehen nicht im Mittelpunkt der Geschichten. Die Perspektive ist die der gesunden Umgebung des Kranken.

Die etwas jüngeren Belegstellen aus dem dtr. Geschichtswerk lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

Gruppe 1	1 Kön 15,23 2 Kön 15,5	Kurze Notizen, in denen die Krankheit nicht in einen theologischen oder politischen Zusammenhang eingebaut ist.
Gruppe 2	2 Kön 1,1-18 2 Kön 20,1-7	Geschichten, in denen das Verhalten des kranken Königs thematisiert und bewertet wird.
Gruppe 3	1 Kön 14,1-20 2 Kön 8,7-15 2 Kön 8,28f; 9,14-20	Erzählungen, in denen nicht die Krankheit, sondern die politischen Implikationen im Vordergrund stehen.

Diese Einteilung ermöglicht es, die Geschichten gesondert zu betrachten, in denen Krankheit als Thema wirklich im Mittelpunkt steht, und die deshalb am ehesten geeignet sind, zu zeigen, wie der Dtr⁵ Krankheit im Königshaus gesehen hat. Die anderen Geschichten müssen dann nur noch dahingehend untersucht werden, ob sie dem an der Gruppe 2 herausgearbeiteten Krankheitsverständnis widersprechen oder es bestätigen.

Auf die Frage nach der Krankheitsursache gibt keiner der Berichte eine Antwort. Falls die Einstellung, Krankheit sei Strafe für begangenes Unrecht, selbstverständlich war, merkt man davon jedenfalls nichts. Sie kann dann für die Theologie des Dtr nicht so wichtig gewesen sein.

Wichtig scheint dem Dtr dagegen das Verhalten des Königs während der Krankheit gewesen zu sein. Er gibt dafür zwei Beispiele: ein negatives, das falsches Verhalten und dessen tödliche Folgen ausmalt (2 Kön 1), und ein positives, bei dem am Ende Heilung steht (2 Kön 20,1-11). Selbstverständlich scheint für den Dtr zu sein, daß man sich in seiner Krankheit an eine göttliche Instanz wendet.⁶ Die entscheidende Frage war für ihn, welchen Gott man bemühte. Hier lag der tödliche Fehler, den Ahasja beging. Die Begründung dafür, daß Ahasja sterben muß, liegt nicht in einem vor der Krankheit verübten Unrecht, sondern in einer während der Krankheit begangenen Sünde, der Befragung eines Fremdgottes.

Die anderen Geschichten können diese Thesen weder bestätigen noch widerlegen, weil in ihnen das Verhalten des Königs nicht im Mittelpunkt steht. Können sie jedoch weitere Aspekte zum Krankheitsverständnis des Dtr beitragen?

Bei der Einteilung der Erzählungen in die verschiedenen Gruppen waren in 1 Kön 14,1-20 und 2 Kön 8,7-15 Erweiterungen zu finden, die den Blick auf politische Ereignisse wenden. Auch in 2 Kön 20,1-

⁵ Trotz der umstrittenen Forschungssituation zum dtr. Geschichtswerk sei im folgenden weiterhin der Einfachheit halber vom Deuteronomisten (Dtr) gesprochen.

⁶ Dies hielt der Chronist zwar auch für unbedingt nötig, aber nicht mehr für selbstverständlich. Er tadelt Asa, weil er sich an Ärzte wandte.

7 ist eine solche Beziehung zwischen Krankheit und Politik vorhanden (vgl. unten Kap. 4). Hier reicht die Feststellung, daß der Dtr die Königskrankheit nicht isoliert sah, sondern in Beziehung zur Politik. Diese Politik war von Jahwe gelenkt und überwacht.

Ob sich die verschiedenen Gruppen unterschiedlichen Redaktionsschichten zuordnen lassen, bleibe offen. Eine solche Entscheidung wäre jedenfalls nicht zwingend, da sich keine grundlegenden Widersprüche im Krankheitsverständnis ergeben, sondern nur unterschiedliche Akzentsetzungen.

Das jüngste Material über Krankheit im Königshaus ist in den Chronikbüchern zu finden. Das Krankheitsverständnis des Chronisten erschließt sich am besten, wenn untersucht wird, wie er mit dem vorgegebenen Material aus dem DtrG umgegangen ist. Folgende Tabelle erleichtert die Übersicht:

DtrG	Chronik	Bearbeitungsform
1 Sam 16,14-23	nicht übernommen	
2 Sam 12,13-23	nicht übernommen	
1 Kön 1,1-5	nicht übernommen	
1 Kön 14,1-20	nicht übernommen	
1 Kön 15,23	2 Chr 16,12	leichte Erweiterung
2 Kön 1,1-18	nicht übernommen	
2 Kön 8,7-15	nicht übernommen	
keine Vorlage	2 Chr 21,12-29	Sondergut
2 Kön 8,28f; 9,14-20	2 Chr 22,5f	Kürzung
keine Vorlage	2 Chr 24,17-25	Sondergut
2 Kön 15,5	2 Chr 26,16-21	Erweiterung
2 Kön 20,1-11	2 Chr 32,24	Kürzung

Wie sieht die Bearbeitung vorgefundener Geschichten aus? Dazu hat man sich zunächst den Quellentexten des Chronisten zuzuwenden. Zuerst zu 1 Kön 15,23par: Der Dtr konstatiert nur, daß Asa im Alter „fuß“krank war. Seine Beurteilung war für Asa eingeschränkt positiv. Vergleicht man damit die Asa-Geschichte in der Version des Chronisten, so fällt auf, daß der König dort negativer beurteilt wird: Nachdem Asa vom Seher Hanani eine Rüge bekommen hat, wird er so wütend, daß er ihn ins Gefängnis werfen läßt; außerdem „bedrückte er zu dieser Zeit einige vom Volk“ (2 Chr 15,10). Der nächste Vers liefert die Quellenangabe zur Geschichte Asas, dann folgt der Satz über seine Krankheit. Dieser ist gegenüber 1 Kön 15,23 durch einen Hinweis auf die Schwere der Krankheit und die Kritik an Asas Verhalten während seiner Krankheit erweitert („er suchte nicht Jahwe, sondern Ärzte“). Die Tendenz der Erweiterung ist klar: Der Chronist bindet die Notiz aus dem Königsbuch, die dort ohne Zusammenhang mit dem Verhalten Asas steht, so in seine Geschichte ein, daß sie als Strafe für die Inhaftierung Hananis und die Unterdrückung des Volkes erscheint.⁷ Auch das Krankheitsgeschehen selbst wird „theologisiert“: Hätte Asa wenigstens „Jahwe gesucht“ (durch Orakel?), wäre die Krankheit möglicherweise nicht „bis nach oben“ עַד-לַמַּעְלָה, d.h. ganz schlimm geworden.

Die Tendenz, Krankheit als Strafe für Fehlverhalten darzustellen, läßt sich auch an 2 Kön 15,5par beobachten: In der dtr Vorlage bekam Asarja/Usija eine ähnlich positive Beurteilung wie Asa. Dann folgte unvermittelt der Bericht über Asarjas/Usijas Aussatz. Die Krankheit wird zwar mit Gott in Verbindung gebracht, aber keine Begründung geliefert, warum „Jahwe den König schlug“. Eine Begründung liefert erst der Chronist nach: Asarja/Usija wurde aussätzig, weil er sich unerlaubt priesterliche Funktionen angemaßt hatte.

⁷ Vgl. dazu Rudolph, Asa-Geschichte, 1952, S. 367f. Rudolph geht dort auch auf Veränderungen in der Datierung des Krieges mit Baesa und anderes ein, was hier nicht zu erörtern ist.

Den Erweiterungen liegt also ein gemeinsames Schema zugrunde. In den Chronikbüchern werden die Krankheiten in einen Tat-Ergehen-Zusammenhang eingebunden: Auf ein Vergehen folgt die Krankheit als Strafe, die von Jahwe verhängt wird.

Können mit dieser These auch die Kürzungen erklärt werden? Auf 2 Kön 20,1-20 par 2 Chr 32,24 trifft dies zu; 2 Kön 8,28f; 9,14-20 par 2 Chr 22,5f kann mit der These allein jedoch nicht erklärt werden. Hier spielt noch eine wichtige Eigenart chronistischer Geschichtsschreibung hinein: Der Chronist schreibt explizit nur über die Geschichte des Südreiches. Kurze Angaben zum Nordreich werden gegeben, wenn es Berührungspunkte mit der Geschichte des Südreiches gibt.⁸ 1 Kön 14,1-20, 2 Kön 1,1-18 und 2 Kön 8,7-15⁹ sind Berichte über nichtjüdische Könige – Nordreichs-Könige und einen Aramäer.

Die vom Chronisten neu aufgenommenen Geschichten liegen genau auf der Linie des strengen Tat-Ergehen-Zusammenhangs: In 2 Chr 21,12-20 wird dem König Joram von Juda wegen seiner Sünden Krankheit angedroht. Dabei geht es um zwei unterschiedliche Vergehen gegenüber Jahwe: Der erste Vorwurf gegen Joram, auf den Wegen der Könige von Israel gewandelt zu sein und seine Untertanen zum Götzendienst (wörtlich: zur Hurerei) angehalten zu haben, ist recht allgemein. Der zweite Vorwurf ist ganz konkret: Joram wird eine besonders schlimme Blutschuld - Brudermord - vorgeworfen. Diesen zwei Vorwürfen stehen auch zwei unterschiedliche Strafen gegenüber: Die Eroberung Jerusalems durch feindliche Völker und die damit zusammenhängende Not kann als Strafe für das pauschale Vergehen der Götzendienerei gelten. Dagegen ist die Erkrankung Jorams als individuelle Strafe für seine Blutschuld zu werten.¹⁰

Einen ähnlichen Verlauf nimmt 2 Chr 24,17-25. Auch Joasch werden zwei schwere Vergehen gegen Jahwe vorgeworfen: Götzendienerei und Ermordung Secharjas, des Sohnes Jojadas. Secharja war zwar kein Blutsverwandter von Joasch, aber durch die Verdienste Jojadas war Joaschs Vergehen besonders schwer. Auch hier folgen als Strafe zum einen allgemein: Krieg und zum anderen individuell: Krankheit des Königs.

Das Sondergut hilft also, das Verständnis von der Königskrankheit beim Chronisten klarer herauszuarbeiten. Krieg ist Strafe für Götzendienst, der nicht nur vom König persönlich, sondern vom ganzen Volk begangen wird. Komplementär dazu trifft der Krieg auch das Volk und den König. Königskrankheit ist Strafe für individuelle Blutschuld oder eine andere konkrete Sünde des Königs.

Diese Sichtweise hat der Chronist auch in seine Bearbeitung der Asa-Geschichte eingearbeitet: Das fehlende Vertrauen Asas zu Jahwe während des Krieges gegen Baesa wird vom Seher Hanani gerügt, und als Strafe wird ihm dauernder Krieg angedroht. Die „Fuß“krankheit Asas dagegen wird so dargestellt, daß sie wie eine Strafe für die Inhaftierung Hananis und die Bedrückung von Untertanen erscheint.

Die Untersuchung des Krankheitsverständnisses beim Chronisten hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Der Chronist paßt sein aus dem DtrG übernommenes Material seinem eigenen Krankheitsverständnis an, indem er streicht, kürzt oder erweitert.
- Einige Kürzungen und Streichungen erklären sich aus der Beschränkung des Chronisten auf die Geschichte des Südreiches.
- Der Chronist fügt zwei Geschichten als Sondergut ein, die den Zusammenhang zwischen Schuld und Krankheit betonen. Der Chronist hat ein sehr präzises Krankheitsverständnis: Krankheit ist die Strafe für ein konkretes Vergehen des Königs, z.B. Blutschuld.

⁸ Vgl. Diebner, Brief, 1986, S. 79.

⁹ Vgl. zu diesen Texten McKenzie, Use, 1995, S. 86f.

¹⁰ Vgl. Diebner, Brief, 1986, S. 85f.

2. Diagnosen, Prognosen und Politik Der Prophet und die Königskrankheit

Bei einer ersten Durchsicht der verschiedenen Geschichten fällt sofort auf, daß Propheten oft eine wichtige Rolle spielen: An sechs der zwölf Textstellen ist ein Prophet am Geschehen beteiligt: 2 Sam 12,13-23 (Nathan), 1 Kön 14,1-20 (Achija), 2 Kön 1,1-18 (Elia), 2 Kön 8,7-15 (Elisa), 2 Chr 21,12-20 (Elia), 2 Kön 20,1-11¹¹(Jesaja).

Folgende Fragen sollen in diesem Kapitel erörtert werden: Wie verhalten sich König und Prophet? Können Hinweise auf ursprüngliche Interaktionsformen gefunden werden? Welches Prophetenbild hatten die verschiedenen Verfasser? Kann ein ursprüngliches Prophetenbild herausgearbeitet werden?

Zuerst sei die **Interaktion von König und Prophet** untersucht. Dabei können zwei Kommunikationsformen unterschieden werden: in einigen Fällen ergreift der König die Initiative, in anderen Fällen dagegen der Prophet.

Drei Geschichten handeln davon, daß der König Gesandte schickt, um Gott durch einen Propheten über den Ausgang der Krankheit zu befragen. So in 1 Kön 14,1-20, wo Jerobeam seine Frau beauftragt, sich bei Achija von Schilo zu erkundigen, und in 2 Kön 8,7-15, wo Ben-Hadad Hasael schickt, um bei Elia ein Orakel einzuholen. Auch 2 Kön 1,1-18 kann hierzu zählen, wengleich Ahasja seine Boten nicht zu einem Jahwe-Propheten sendet, sondern zu Priestern oder Propheten eines Fremdgottes.

Zwei dieser Geschichten sind sehr urtümlich oder haben einen alten Kern: Bei 1 Kön 14,1-20 unterscheiden die meisten Exegeten die Bearbeitungsschichten von einer alten Prophetenlegende¹². In der ursprünglichen Geschichte gibt Achija der Frau Jerobeams die Auskunft, ihr Sohn würde sterben, ohne eine weitere Begründung dafür anzugeben. Die Unheilswissagung gegen Jerobeams Haus und die Vorhersage des Exils sind wahrscheinlich in verschiedenen Bearbeitungsschichten zugewachsen. - Auch hinter 2 Kön 8,7-15 vermuten viele Exegeten eine alte Anekdote¹³. Sie stammt aus dem Elia/Elisa-Sagenkreis.

Ob aufgrund dieser älteren Überlieferungen Rückschlüsse auf die tatsächlich üblichen Gepflogenheiten im Krankheitsfall möglich sind, ist fraglich. Es wurde schon gezeigt, daß der Dtr immer bearbeitend an den Geschichten tätig war. Außerdem findet sich keine solche Erzählung außerhalb des DtrG. Andererseits zeigen gerade die Sequenzen, die von der Prozedur der Prophetenbefragung handeln, keine Spuren der Bearbeitung. Es wird sich außerdem noch zeigen, daß das hier gezeichnete Prophetenbild nicht mit dem Idealbild des Propheten übereinstimmt, wie es der Dtr kennt. Ich nehme also an, daß man wirklich aus den älteren Geschichten etwas über alte Gebräuche bei einer Prophetenbefragung im Krankheitsfall herausfinden kann.

In Anlehnung an Westermann¹⁴ kann der Vorgang der Prophetenbefragung im Krankheitsfall in fünf Teile untergliedert werden:

1. Der König oder sein Sohn erkrankt.
2. Es wird ein Bote zum Propheten gesandt. Oft ist dieser Bote eine nahestehende Person.
3. Der Bote bringt Geschenke für den Propheten mit.
4. Der Bote fragt, wie es um den Kranken steht.
5. Der Prophet antwortet mit einem Gottesspruch.

¹¹ In der gekürzten Parallelstelle in 2 Chr 32,24 fehlt die Verbindung Jesaja.

¹² Z.B. Noth, BK, 1968, S. 310, Hentschel, NEB, 1984, S. 90f und Fritz, ZBK, 1996, S. 144. Über den Umfang der Dtr Bearbeitungsschicht herrscht kein Konsens.

¹³ Z.B. Schmitt, Elisa, 1972, S. 82ff, Würthwein, ATD, 1984, S. 319 u. Stipp, Gottesmänner, 1987, S. 126.

¹⁴ Vgl. Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 18. Westermann benutzt als Vergleichsmaterial außer den genannten Stellen Gn 25,22 und 2 Chr 16,12.

Westermann betont, daß es sich bei der Befragung Jahwes durch einen Propheten nicht nur um das Einholen einer Auskunft gehandelt hat, sondern gleichzeitig um die Hoffnung, daß „die bejahende Antwort des Gottesmannes ... eine die Krankheit beeinflussende Kraft (habe).“¹⁵ Außerdem weist er darauf hin, daß diese Art der Jahwebefragung keinen „im engeren Sinn kultischen Charakter“¹⁶ hat, weil ein geweihter Ort oder kultische Instrumente nicht nötig sind. Als Bezeichnung für das Befragen Gottes durch einen Propheten wird an allen drei Stellen das Wort שָׁרַר verwendet. In 2 Chr 16,12 wird dieses Verb im Zusammenhang mit einem Tadel gebraucht: Asa befragte in seiner Krankheit nicht Jahwe, sondern Ärzte und zog damit die Kritik des Chronisten auf sich. Ob dieser Fall auch eine Prophetenbefragung war, bleibt fraglich, ist jedoch möglich¹⁷. Auf einen Punkt bei Westermann sei noch kurz eingegangen. Er schreibt: „Es ist sicher kein Zufall, daß die Antwort des Gottesmannes in allen drei Geschichten verneinend ist. Dies war das Außergewöhnliche, Besondere, darum wurde es erzählt. Es setzt voraus, daß die Antwort überwiegend positiv war.“¹⁵ Gegen Westermanns These spricht, daß sich von den vier Königen, die im Zusammenhang mit Drd genannt werden – zählt man Asa in 2 Chr 16,12 hinzu – nur Ben-Hadad offen und direkt an einen Propheten wandte. Ben-Hadad war jedoch ein ausländischer König. Asa und Ahasja zogen es vor, Ärzte bzw. Baal-Sebub zu befragen. Jerobeam sandte zwar seine Frau zu dem Propheten Achija, diese ging aber vorsichtshalber inkognito. Deshalb meine ich, daß die israelitischen und jüdischen Könige durchaus eine negative Antwort für wahrscheinlich hielten. Man kann also sagen, daß auch diese Krankheitsgeschichten die Spannung zwischen Prophet und König widerspiegeln, die in zahlreichen Erzählungen des DtrG beschrieben wird.

Im zweiten Kommunikationsmodell ergreift der Prophet die Initiative. Dahinter steht die Vorstellung, daß es eigentlich Gott ist, der hier zuerst handelt und den Propheten beauftragt. Meine These ist, daß diese Form der Kommunikation jünger ist. Vielleicht hat der Dtr Erzählungen so bearbeitet, daß die alte Form der Prophetenbefragung im Krankheitsfall verdrängt wurde.

Dieser Fall scheint schon bei 2 Sam 12¹⁸ vorzuliegen. In der jetzt vorliegenden Textgestalt ergreift Nathan bzw. Jahwe die Initiative. Nimmt man jedoch die Verse 1-15 heraus, kehrt sich die Situation um. In Vers 16a heißt es nämlich: „Und es suchte David Gott wegen des Knaben.“ Dies könnte ein Hinweis auf eine ursprünglich erfolgte Gottesbefragung durch David sein¹⁹. Das hier verwendete Verb שָׁקַץ kann auch die Bedeutung „(Gott) befragen“ erhalten²⁰. Es ist nicht sicher, wer die Verbindung mit der Nathanperikope hergestellt hat. Außerdem muß es ja keine Gottesbefragung durch einen Propheten gewesen sein. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß auch an dieser Stelle ursprünglich die Krankheit zeitlich zuerst kam und dann erst eine Gottesbefragung durchgeführt wurde.

Auch 2 Kön 1,1-18 sei unter dem Aspekt des zweiten Kommunikationsmodells noch einmal untersucht. Hier folgte zwar der König dem überkommenen Schema, im Krankheitsfall Boten zur Gottesbefragung zu senden, aber er wählte den falschen Gott. Diese Befragung kam jedoch überhaupt nicht zustande, da Elia sich ungefragt einmischte und Ahasjas Tod prophezeite. - Eine ähnliche Diskrepanz zwischen der Intention des Königs und dem tatsächlichen Geschehen findet sich in 1 Kön 14,1-20. Jerobeam initiiert zwar die Prophetenbefragung im Krankheitsfall genau nach dem überkommenen Schema. Aber es kommt gar nicht dazu, daß seine Frau dem Propheten eine Frage stellt. Achija wurde von Jahwe schon zuvor angekündigt, welches Anliegen die Frau vorbringen wollte und was er sagen sollte. So ergibt sich in der konkreten Situation wieder eine Umkehrung der Rollen: Der Prophet ergreift das Wort und stellt die Fragen.

¹⁵ Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 18.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. dazu Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 15f.

¹⁸ Zu den verschiedenen Interpretationen vgl. Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 1995, S. 244ff.

¹⁹ Vgl. Stolz, ZBK, 1981, S. 241.

²⁰ Vgl. Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 5. Zwar kommt שָׁקַץ in der Bedeutung „Gott befragen“ nur noch zweimal vor (Ex 33,7; 2 Sam 21,1). An diesen Stellen ist die Bedeutung aber eindeutig.

2 Kön 20,1-11 und 2 Chr 21,12-20 sind von Anfang an so konzipiert, daß der Prophet und durch ihn Gott die Initiative ergreift. In 2 Kön 20,1-11 kommt es zu einer Kommunikation zwischen König und Prophet bzw. Gott, die das Geschehen verändert. In 2 Chr 21,12-20 dagegen kommt es nicht zu einem Gespräch, da die göttliche Botschaft schriftlich übermittelt wird. Das angekündigte Unheil kann nicht beeinflusst werden.

Die Untersuchung über die Interaktion zwischen Prophet und König im Krankheitsfall erbringt einiges für das **Prophetenbild** der verschiedenen Autoren:

Über das Prophetenbild des Autors der Thronnachfolgegeschichte kann aus dem vorliegenden Material allerdings nichts folgert werden, da in seiner Version von 2 Sam 12,13-23 kein Prophet vorkam. Über den Redaktor, der die Nathanperikope einfügte, – vielleicht der Dtr – kann die Vermutung geäußert werden: Er war daran interessiert, die Geschichte so umzuformulieren, daß Nathan die Krankheit schon vor ihrem Ausbruch ankündigte und nicht David eine Gottesbefragung durchführte, nachdem sein Kind erkrankt war.

Der Dtr überlieferte das alte Verhaltensmuster der Gottesbefragung durch einen Propheten. Aber wie stand er selbst zu diesem Verfahren? War das sein Bild: Ein Prophet war ein Mann, den man im Krankheitsfall konsultiert, dem man Geschenke mitbringt und der dann mit einem wirksamen Gotteswort die Krankheit heilt? – Eher nicht. Die vom Dtr geschilderte Gottesbefragung wurde wahrscheinlich nur deshalb nicht deutlicher gerügt, weil sie sowieso schon längst nicht mehr üblich war. Man braucht sich nur anzusehen, welche Könige eine solche Gottesbefragung durchführten. Die erste geschilderte Befragung wird von Jerobeam initiiert, der wegen der Einrichtung von Heiligtümern in Bethel und Dan als Erzbösewicht schlechthin galt. Die ursprüngliche Prophetenlegende, die nach Ansicht einiger Exegeten noch nicht jerobeamfeindlich war²¹, wurde vom Dtr so umgeformt, daß sie nun wüste Beschimpfungen gegen Jerobeam und seine Familie enthält. – Der zweite König, der in seiner Krankheit einen Jahwepropheten befragen ließ, ist Ben-Hadad, ein aramäischer König. Auch er war sicher kein Sympathieträger für den Dtr. Die Aramäer waren ja einige Zeit die Erzfeinde Israels. Wurde in diesen Fällen keine Mißbilligung der Gottesbefragung ausgedrückt, so gegenüber Ahasja um so stärker. Er ließ ja einen Fremdgott befragen. Es fällt aber auf, daß die beiden Könige, die immerhin den richtigen Gott konsultierten, dafür vom Dtr keine Bonuspunkte erhielten.

Welches Bild hatte der Dtr denn nun vom korrekten Verhalten eines Propheten im Krankheitsgeschehen? Hierfür seien 2 Kön 1 und 2 Kön 20 herangezogen, weil der Dtr hier die beiden gegensätzlichen Verhaltensweisen des Königs im Krankheitsfall beleuchtet. Die Rolle des Propheten ist im Prinzip in beiden Geschichten gleich: Der Prophet verkündet das Schicksal des kranken Königs ungefragt. Soll der König sterben, verschwindet der Prophet. Bei einem positiven Bescheid kann er sogar bei der Heilung medizinische Hilfe leisten. Dabei bleibt aber das Gotteswort im Vordergrund. In 2 Kön 1 wird eine ähnliche Einstellung deutlich: Der Prophet ist zwar in der Lage, Wunder zu vollbringen, aber seine Hauptaufgabe ist das Überbringen des Gotteswortes. Der Teil, in dem das Wundergeschehen im Vordergrund steht, bildet einen Einschub in das Zentralgeschehen. Der Gottespruch wird insgesamt dreimal wiederholt. Auch in 1 Kön 14,1-20 und 2 Kön 8,7-15 wurden vom Dtr die Gottesworte stark erweitert. Dies macht noch einmal deutlich, daß das Gotteswort gegenüber dem Wunder an Bedeutung gewann, ohne das Wunder ganz zurückzudrängen.

Diese Tendenz ging offensichtlich weiter, so daß später beim Chronisten das Überbringen des Gotteswortes die einzige Aufgabe der Propheten wurde und das Wunder völlig in den Hintergrund trat.²²

Bei dem vom Propheten überbrachten Gotteswort lassen sich zwei Funktionen unterscheiden:

- Die Krankheit wird angekündigt.
- Es wird Auskunft über den Ausgang der Krankheit gegeben.

²¹ Vgl. Würthwein, ATD, 1977, S. 176 und Fritz, ZBK, 1996, S. 146.

²² Vgl. Kegler, Prophetengestalten, 1993, S. 491f.

Das Beispiel für den ersten Fall ist 2 Chr 21: Elia kündigt brieflich sogar die Art der Krankheit an. Auch 2 Sam 12,13-24 kann man in seiner jetzigen Gestalt hierzu zählen. - Erzählungen der zweiten Art finden sich nur im Kernbereich des DtrG, nämlich in den beiden Königsbüchern.

Gemeinsam ist den beiden Arten prophetischen Wirkens, daß sie die Krankheit des Königs bzw. des Königssohnes in irgendeiner Form mit Gott in Verbindung bringen. Dies geschieht, indem sie die Krankheit als Folge eines begangenen Unrechts deuten - besonders in der Chronik -, oder indem sie die Krankheit zum Anlaß nehmen, das weitere Schicksal des Kranken und seines Volkes zu verkünden. Erst der Prophet macht die Krankheit zum Geschick Gottes: Er deutet die Krankheit in Hinblick auf Gott und stellt sie in einen größeren Zusammenhang.

Wenn diese These stimmen sollte, was ist dann mit den restlichen sechs Geschichten, an denen kein Prophet beteiligt ist? Wird dort die Krankheit nicht mit Gott in Verbindung gebracht? Das sei nun untersucht. Betrachtet man die sechs Textstellen in ihrem jetzigen Kontext, so ist festzustellen, daß an drei Stellen ein Prophet oder eine prophetenähnliche Gestalt indirekt am Geschehen beteiligt ist. In diesen Geschichten kommuniziert der Prophet nicht mehr mit dem kranken König persönlich: 1 Sam 16,1-13 berichtet, wie Samuel David zum König salbt und damit den Geist Gottes auf ihn überträgt, so daß Saul aufnahmefähig für einen bösen Geist wird. Samuel, der ja jeden Kontakt zu Saul abgebrochen hatte, tritt während des Krankheitsgeschehens nicht mehr in Erscheinung. Ähnlich ist es bei Jorams (König von Israel) Erkrankung. In 2 Kön 9,1-13 wird beschrieben, wie Elisa Jehu zum König salben läßt und ihn damit zur Verschwörung gegen Joram ermuntert. Joram hatte zwar nie persönlich Kontakt zu einem Propheten, aber auf ihm liegt trotzdem die Unheilsweissagung, die Elia seinem Vater Ahab übermittelt hatte (1 Kön 21,21ff)²³. In 2 Chr 24,17-25 wird erzählt, wie Jojadas Sohn Sacharja vom Geist Gottes ergriffen wird. Auch Sacharja kommt mit Joasch nicht direkt in Berührung, weissagt ihm jedoch Unheil. Auch an diesen drei Stellen deutet also ein Prophet die Krankheit als Geschick Gottes, allerdings nicht für den König, sondern nur für die Leser der Texte.

Es bleiben noch drei Texte, in denen Propheten keine Rolle spielen. Wie wird hier Krankheit gedeutet?

Zuerst zu 1 Kön 15,23 und seiner Parallele 2 Chr 16,12. Im Königsbuch wird die Krankheit Asas tatsächlich in keinen Zusammenhang gestellt. Der Dtr möchte wohl in diesem Fall nicht herausstellen, daß Krankheit ein Geschick Gottes ist, denn er kann sie in diesem Fall nicht deuten. Der Chronist dagegen verzichtet nicht auf eine Deutung. Daß hier Krankheit nicht mit Gott in Verbindung gebracht wird, macht er nun Asa zum Vorwurf: Daß Asa sich an Ärzte gewandt hat - also in einer säkularen Sphäre verblieben ist -, das tadelt der Chronist. Was er unter **אֶת־יְהוָה** verstand, ist zwar nicht klar, sicher ist jedoch, daß er in irgendeiner Form die Krankheit mit Jahwe in Verbindung gebracht haben wollte.

In der Geschichte von Asarjas/Usijas „Ausatz“ ist weder im Königsbuch (2 Kön 15,5) noch in der Chronik (2 Chr 26,16-21) ein Prophet am Geschehen beteiligt. Dies könnte damit erklärt werden, daß hier schon in der Art der Krankheit eine Verbindung mit Jahwe besteht. „Ausatz“ hatte eine besondere Stellung unter den verschiedenen Krankheiten, da er z.B. kultisch unrein machte.²⁴ Daß der „Ausatz“ direkt von Jahwe kam, wird schon an der Formulierung deutlich. Es heißt in 2 Kön 15,5, daß Jahwe den König „schlug“, (**נָגַע**). Beim „Ausatz“ ist also klar, daß es sich hier um ein Geschick Gottes handelt. Also ist ein Prophet, der die Krankheit in Hinblick auf Jahwe deutet, unnötig. Dem Dtr reichte offensichtlich die Tatsache, daß es einen Zusammenhang zwischen der Krankheit und den göttlichem Wirken gab. Dem Chronisten war dies nicht genug, er wollte auch erklären, warum es zur Erkrankung kam.

In 1 Kön 1,1-5 ist kein Zusammenhang zwischen Jahwe und dem Krankheitsgeschehen hergestellt worden. Es handelt sich um einen Teil der Aufstiegs- und Thronnachfolgeerzählung Davids, in deren Grundform auch in anderen Szenen (1 Sam 16,14-23 und 2 Sam 12,15-25) keine prophetische

²³ Eine ausführlichere Behandlung dieses Themas erfolgt in Kapitel 5.

²⁴ Vgl. Toorn, Sin and Sanction, 1985, S. 72 - 75.

Beteiligung vorhanden war. Allerdings wurde in diesen Erzählungen eine direkte Verbindung zwischen der Erkrankung und Jahwe hergestellt. Vielleicht zählten jedoch Altersbeschwerden sowohl für den Autoren der Aufstiegs- und Thronnachfolgerzählungen als auch für den Dtr nicht zu den Krankheiten, die einer göttlichen Einwirkung zuzuschreiben waren.

Die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Prophet und Königskrankheit hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Ursprünglich sandte der König im Krankheitsfall Boten zu einem Propheten. Bei der gespannten Lage zwischen König und Prophet war nicht sicher, ob die Antwort positiv ausfallen würde.
- Dtr und Chr bevorzugten ein Bild vom Propheten, der von sich aus handelt. Bei dem Dtr durfte der Prophet auch Wunder vollbringen, nicht mehr bei dem Chr.
- Dtr und Chr sahen die Funktion der Propheten darin, die Krankheit des Königs auf Gott hin zu deuten und in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Das konnte auch geschehen, ohne daß Prophet und König direkt miteinander in Kontakt traten.

Adonija aber erhob sich und sprach:
„Ich will König sein!“ (1 Kön 1,5)

3. Der Thron wackelt

Der kranke König als Opfer von Verschwörungen

Der Aspekt der Gefährdung des kranken Königs durch Verschwörungen fällt beim Lesen der Geschichten nicht auf. Erst bei genauerem Hinsehen entdeckt man, daß kurz nach der Königskrankheit von Thronwirren berichtet wird. Es gibt vier Textstellen, bei denen dieses Motiv vorkommt: Gleich im Anschluß an die Geschichte von der Alterskrankheit Davids wird berichtet, daß Adonija sich zum König erheben wollte (1 Kön 1,5). - Der aramäische König Ben-Hadad wird auf dem Krankenbett ermordet, und der Usurpator Hasael besteigt den Thron (2 Kön 8,15). - Der verletzte Joram von Israel wird von Jehu ermordet, der dann statt Joram König wird (2 Kön 9,14-20). - Gegen den erkrankten Joasch wird eine Verschwörung angezettelt, und er wird auf seinem Lager ermordet (2 Chr 24,25). - Auch 1 Sam 16,14-23 könnte man hierzu zählen, obwohl man in diesem Fall nicht von einer Verschwörung sprechen kann. Es kann aber zumindest ein Zusammenhang zwischen der Erkrankung des Königs und der Ankunft seines späteren Nachfolgers festgestellt werden.

Folgende Fragen sollen in diesem Kapitel untersucht werden: Wie bearbeiten außerisraelitische Autoren das Motiv des kranken Königs, der um seinen Thron fürchten muß? Welche Unterschiede gibt es bei der Bewertung dieses Problems zwischen außerisraelitischen und alttestamentlichen Quellen?

Zuerst sollen außerisraelitische Texte behandelt werden, in denen das Motiv des gefährdeten kranken Königs zu finden ist. Einer davon ist das KRT-Epos. Die letzte Tafel beginnt mit der Klage eines Sohnes KRTs, die in der verzweifelten Frage gipfelt: „Wie konnte man nur sagen: KRT ist ein Sohn Els, ein Sprößling des Gütigen und Heiligen!? Wehe, es sterben Götter.“²⁵ Auch eine Tochter KRTs klagt mit ähnlichen Worten um den kranken König. Nach langer Krankheit erbarnt sich El und fragt die anderen Götter, wer KRT heilen kann oder will. Es meldet sich jedoch niemand, so daß El eine Heilgöttin aus Lehm erschaffen muß. Diese heilt KRT, und schon nach zwei Tagen kann er wieder auf seinem Thron sitzen. Doch dann tritt sein ältester Sohn YSB vor ihn und fordert seinen Rücktritt. Dabei wirft er ihm vor, daß er die Regierungsgeschäfte vernachlässige:

„Vor deinem Antlitz speisest du nicht den Waisen,
noch hinter deinem Rücken die Witwe.
Du bist gefesselt ans Krankenbett, - siehst dahin auf dem Siechbett.
Steig herab vom Königtum, ich will König sein,

²⁵ TUAT III,6, S. 1241f V. 20 -22.

von deiner Herrschaft, ich selbst will regieren!“²⁶

YSB hat die Lage jedoch offensichtlich falsch eingeschätzt, denn KRT geht auf diesen Vorschlag nicht ein, sondern verflucht YSB. Damit endet das Werk.

Nie wird in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung so deutlich gesagt, daß ein kranker König kein Recht mehr hat, König zu bleiben. Die Begründung dafür sei noch ein wenig genauer betrachtet. Vor dem zitierten Teil stehen noch sechs Zeilen mit weiteren Anschuldigungen gegen den König. Die beiden ersten Sätze sind so stark beschädigt, daß sich die Übersetzer nicht über ihre Bedeutung einigen können, aber die vier übrigen handeln überwiegend davon, daß KRT den Schwachen keine Gerechtigkeit widerfahren läßt. Diese Versäumnisse in der Rechtsprechung erinnern stark an die Anfänge des Aufstandes Absaloms. In 2 Sam 15,2-6 wird beschrieben, wie Absalom das Gerichtswesen Davids anschwärzte und so „das Herz der Männer Israels stahl“ (Vers 6b).

Für das Verständnis von Krankheit und Königtum kann der KRT-Text, der sehr viel älter als die Thronfolgeerzählung ist, folgende Erkenntnisse liefern: Als Begründung für die Abdankungsforderung wird nicht die Unfähigkeit angegeben, die Fruchtbarkeit des Landes zu erhalten, sondern die Unfähigkeit, Recht zu sprechen. Dies ist um so aussagekräftiger, weil KRT als Sohn Els bezeichnet wird und auch sonst eine sehr enge Beziehung zu den Göttern hat. Sein göttliches Königtum wird also viel stärker betont als das in Israel. Es finden sich jedoch nur wenige Anzeichen für eine Verbindung zwischen dem Wohlergehen des Königs und der Fruchtbarkeit des Landes. Auf der mittleren Tafel befindet sich eine Passage, in der es um Landwirtschaft geht. Es könnte sein, daß es eine Beschreibung der guten Zustände vor KRTs Erkrankung war. Leider fehlen nach diesem Abschnitt über 40 Zeilen. Möglicherweise hat dort etwas über den – wahrscheinlich schlechten – Zustand der Landwirtschaft während KRTs Erkrankung gestanden. In der Rede YSBs vor seinem Vater, mit der er ihn zur Abdankung bewegen will, hält YSB dem KRT jedenfalls keine Hungersnot oder ähnliches vor, dies wäre ja eigentlich ein gutes Argument gewesen. Wenn schon im KRT-Epos dieses Thema nur noch ein Nebenaspkt war²⁷, ist es unwahrscheinlich, daß die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsschreibung derartige Tendenzen in ihren Quellen vorgefunden und dann unterdrückt haben. Sowohl im KRT-Text als auch im AT wird den konkreten Symptomen der Krankheit und dem Vorgang der Heilung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird kein Exorzismus-Ritual geschildert, sondern die Heilgöttin hantiert mit Wickeln, wäscht den Kranken und stellt seinen Appetit wieder her. Im Gegensatz zum AT sind verschiedene Götter an dem Krankheitsgeschehen beteiligt: Eine Göttin verursacht die Krankheit, wahrscheinlich, indem sie einen bösen Dämon sendet, El entscheidet, daß die Krankheit geheilt werden soll, und eine von El extra erschaffene Göttin heilt KRT.

Im **ägyptischen Raum** sind literarische Spuren einer Reflexion der Königskrankheit nur sehr spärlich, obwohl Untersuchungen an königlichen Mumien ergeben haben, daß die Pharaonen an zahlreichen Krankheiten litten.²⁸ Es gab außerdem in Ägypten eine hochentwickelte ärztliche Kunst, die auch von den Königen in Anspruch genommen wurde.²⁹ Es finden sich jedoch Mythen über kranke Götter, und da der ägyptische König in diese Sphäre hineingehört, sind diese Texte relevant für das Problem der Königskrankheit. Ein Indiz dafür ist, daß in den beiden einschlägigen Erzählungen der Gott Re erkrankt, der als König der Götter und Menschen gilt.

Der erste Mythos handelt davon, daß die Göttin Isis Re vergiftet, um ihm seinen geheimsten Namen zu entlocken. Er muß ihn ihr nennen, denn nur sie hat das Gegenmittel zu dem von ihr verabreichten Gift.³⁰ Schon an dieser Geschichte wird deutlich, daß ein kranker Gott schwach und gefährdet ist.

²⁶ TUAT III,6 S. 1252 V. 49-54.

²⁷ Vgl. Gray, KRT Text, 1964, S. 10: „But in view of the fact that the primary interest of the text is so obviously the stability not of the natural order, but of the social order ...“

²⁸ Vgl. z.B. Sandison, Diseases, 1980, S. 32f.

²⁹ Vgl. dazu Grapow, Krankheiten, 1956.

³⁰ Der Text wurde bei der Behandlung von Schlangenbissen verwendet. Das Gift stellte Isis aus dem Speichel des Re her, der auf den Boden fiel, da der Gott vor Altersschwäche säbberte. Also nutzte die

Noch interessanter ist jedoch der zweite Mythos, da es hier ganz direkt um das Königtum geht. Es ist der älteste der behandelten Texte, denn er erscheint erstmals im Grab von Tut-Anch-Amun³¹. Das Thema der Geschichte ist der Rückzug Res aus der aktiven Herrschaftsausübung über die Menschen. Zuerst herrschte Re nämlich auf der Erde über die Menschen und Götter, doch er wurde alt, wengleich seine Vergreisung sehr ästhetisch war: Seine Knochen werden silbern, sein Fleisch golden und seine Haare verwandeln sich in Lapislazuli. Trotzdem wirkt sich sein Alter negativ auf seine Regierungsfähigkeit aus, so daß die Menschen Anschläge gegen ihn planen. Re erfährt von den bösen Absichten der Menschen und beruft eine Götterversammlung ein. Die anderen Götter sprechen Re Mut zu, und es wird eine Rachegöttin ausgesandt, um die Menschen zu töten. Nachdem die Menschen dezimiert worden sind, traut sich Re wieder zu, über sie zu herrschen und verhindert mit einem Trick, daß die Göttin den Rest der Menschen auch noch vernichtet. Trotzdem ist Re der Herrschaft überdrüssig und läßt sich auch von den anderen Göttern nicht dazu überreden, wieder die Herrschaft auf der Erde zu übernehmen, sondern zieht sich – geschützt von den Göttern Nut und Schu – in den Himmel zurück.³²

Auch dieser Text spiegelt die Gefährdung eines alten, kranken Königs wider, indem er das Geschehen in die Götterwelt transponiert. Natürlich hat es auch in Wirklichkeit Verschwörungen gegen herrschende Pharaonen gegeben, z.B. die sog. Haremsverschwörung gegen Ramses IV³³, aber ob dort Krankheit und Altersschwäche des Königs eine Rolle gespielt haben, ist nicht sicher. In dem Text, der von dieser Verschwörung handelt, ist davon jedenfalls nicht die Rede.

Die Vorstellung, ein alter, kranker König dürfe nicht mehr regieren, weil das die Fruchtbarkeit beeinträchtigen könnte, findet sich in Ägypten nicht. Aus den behandelten außerisraelitischen Parallelen kann geschlossen werden, daß die Position eines alten oder kranken Königs³⁴ gefährdet war. Wenn durch – wie auch immer entstandene – Führungsschwäche ein Machtvakuum entsteht, so gibt es Veränderungen, um dieses Vakuum wieder zu füllen. Womit Aufstände, Palastrevolten oder Verschwörungen gegen einen kranken König begründet wurden, läßt sich nicht sicher sagen. Das liegt sicher daran, daß nur Berichte über gescheiterte Umsturzversuche vorliegen. Solche Erzählungen haben kein Interesse daran, überzeugende Gründe für die Revolte anzugeben.

Die Untersuchung über die Gefährdung des kranken Königs durch Verschwörungen hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Ein alter oder kranker König war im Alten Orient grundsätzlich gefährdet.
- Dies hat in den verschiedenen Kulturen unterschiedlichen Niederschlag in der Literatur gefunden: als Göttermythos in Ägypten, Heldenepos in Ugarit und in Israel nur als nebenbei erwähnte Episode.
- Es läßt sich nicht belegen, daß die Verschwörungen gegen kranke Könige damit begründet wurden, daß sie die Fruchtbarkeit des Landes nicht mehr gewährleisten konnten. Dem König wurden eher Versäumnisse in der Rechtspflege vorgeworfen.

Göttin schon bei der Durchführung des Anschlags die Schwäche des Gottes aus (vgl. Pritchard, ANET, 1969, S. 12f und Brunner-Traut, Märchen, 1986, S. 116).

³¹ Vgl. Lichtheim, *Literature*, 1976, S. 197.

³² Vgl. Hornung, *Himmelskuh*, 1982, S. 37ff. Hornung nennt noch einen weiteren Text, der von einer Rebellion gegen einen kranken Gott handelt (S. 92).

³³ Vgl. Gardiner, *Geschichte*, 1965, S. 320ff.

³⁴ Aus den ägyptischen Texten kann dies nur durch Analogieschluß gefolgert werden.

Zu dieser Zeit sandte der König von Babel Brief und Geschenke an Hiskia, denn er hatte gehört, daß Hiskia krank gewesen war. (2 Kön 20,12)

4. Diplomatie am Krankenbett Krankheit des Königs als öffentliches Ereignis

Heute ist Krankheit eine private Angelegenheit, und die Ärzte unterliegen der Schweigepflicht. Bei Personen aus dem öffentlichen Leben erfährt man zwar manchmal etwas über ihren Gesundheitszustand, aber daß Staatsoberhäupter sich gegenseitig Krankenbesuche machen, ist nicht üblich. Im Alten Orient scheint das anders gewesen zu sein: In 2 Kön 8,29b wird z.B. berichtet, daß Ahasja von Juda den König Joram von Israel besuchte, als er krank war. Man könnte einwenden, daß dies nur ein familiärer Besuch war, da ja Ahasja der Neffe Jorams war, doch es gibt noch mehr Hinweise darauf, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war, das sogar international Beachtung fand. Eine weitere Geschichte, die von einem diplomatischen Krankenbesuch handelt, bietet 2 Kön 20,1-11. In den Versen 12-19 wird von einer babylonischen Gesandtschaft berichtet, welche die Krankheit Hiskias als Anlaß nahm, Jerusalem zu besuchen. Etliche Exegeten meinen, daß diese Episode erst spät in das DtrG eingetragen wurde. Andere meinen, sie sei genauso alt wie die vorherigen Geschichten.³⁵ Ob alt oder jung, historisch oder unhistorisch – ein diplomatischer Krankenbesuch kann nicht völlig aus der Luft gegriffen worden sein, sondern muß hin und wieder stattgefunden haben.

Es soll also die Frage beantwortet werden, ob und in welcher Weise die Königskrankheit in Israel ein öffentliches Ereignis war. Dazu seien wieder außerisraelitische Parallelen beigebracht.

Es gibt unter den **Amarna-Briefen** ein berühmtes Exemplar, dessen Thema die Übersendung einer Istar-Statue an den Pharao Amenhotep III. ist. Der Absender der Statue und des Briefes ist der König Tušratta von Mitanni, der in dem Brief seinem ägyptischen Kollegen ein langes Leben wünscht.³⁶ Viele Forscher meinen, daß die Istar-Statue den Pharao von seinen Zahnschmerzen heilen sollte. Die Untersuchung der Mumie von Amenhotep III. hat auch ergeben, daß dieser König unter sehr schmerzhaften Wurzelabzessen gelitten haben muß.³⁷ An diesem Fall ist zu erkennen, daß Politik und Religion im Alten Orient nicht getrennt wurden, auch nicht in internationalen Beziehungen.

Bei einem anderen Beispiel aus der Umwelt Israels scheint es auf den ersten Blick nur um Religion zu gehen. Das Ereignis fand statt am **neuassyrischen Königshof** zur Zeit der Könige Assarhaddon und Assurbanipal. Der Gesundheitszustand der letzten Herrscher des neuassyrischen Großreiches war schon in jungen Jahren labil. Das geht aus zahlreichen Briefen hervor, die ihre Hofärzte und Exorzisten verfaßt haben. Manche Briefe handeln zwar auch von anderen Patienten, die meisten beschäftigen sich jedoch mit der Gesundheit von Assarhaddon und den beiden Kronprinzen Assurbanipal und Šamaššumukin.³⁸ Es gibt Anweisungen, wie z.B. Fieber, Zahnschmerzen, Ohrenschmerzen, Nasenbluten und nicht näher beschriebene Störungen des Gesundheitszustandes³⁹ zu kurieren sind. In diesen Briefen wird das Nebeneinander von magischen und medizinischen Behandlungsmethoden sehr

³⁵ Vgl. Begg, Kings, 1986, S. 31; McKenzie, Trouble, 1991, S. 107f; Fritz, ZBK, 1998, S. 125.

³⁶ Vgl. Moran, Lettres, 1987, S. 137ff (EA 23).

³⁷ Vgl. dazu Gardiner, Geschichte, 1965, S. 234. Andere Ägyptologen vertreten allerdings die Ansicht, daß die Statue und der Brief nichts mit der Krankheit Amenhoteps III. zu tun hatten, sondern mit der Heirat des Pharaos und Tušrattas Tochter Tatuhepa in Zusammenhang standen. Da Istar als Heilgöttin in Ägypten populär wurde – dies beweisen einige Votivstelen – (vgl. Helck, Fremde Götter, 1966, S. 10f.) halte ich jedoch die Verbindung zwischen der Krankheit Amenhoteps III. und dem Statuenverleih für wahrscheinlicher.

³⁸ Vgl. z.B. Saggs, Assyria, 1984, S. 106.

³⁹ Vgl. Parpola, Letters, 1993: z.B. Fieber S. 254 (ABL 391), Zahnschmerzen S. 258 (ABL 109), Ohrenschmerzen S. 260f (ABL 570 u. 465), Nasenbluten S. 260 (ABL 108).

deutlich. Es werden Anweisungen zur Herstellung und Verabreichung von Umschlägen, Heiltränken und Diäten gegeben, aber auch Anordnungen darüber, welche Beschwörungsriten durchzuführen sind. Es wurde eine Keilschrifttafel gefunden, die einen genauen Verlaufsplan eines solchen Rituals enthält, also die von verschiedenen Personen zu rezitierenden Texte und die auszuführenden magischen Handlungen. W. von Soden hat diesen Text 1939 untersucht⁴⁰ und folgende Beobachtungen gemacht: Es handelt sich um das Ritual für einen kranken Thronfolger. Von Soden vermutet, daß Assurbanipal oder Šamaššumukin gemeint sei. Daß es sich bei dem Kranken um einen Kronprinzen handelt, schließt von Soden aus der wichtigen Rolle, welche die Kronprinzessin bei den Ritualen spielt. Das Ritual dauerte zwei Tage und war sehr kompliziert. Die Frau des Bußfälligen – so wird der Patient im Text genannt – muß z.B. dreimal ums Bett laufen, die Füße ihres Mannes küssen, Zedernholz verbrennen und ein paniertes Schafherz auf ein Bild – vielleicht des Kranken – legen. Später werden alle Möbel verbrannt und Vorbereitungen getroffen, eine Tochter des Kranken zu opfern. Dies wird dann jedoch nicht durchgeführt. Dieses Ritual war öffentlich.

Krankheit im Königshaus fand also sowohl national als auch international Beachtung. Sie war ein öffentliches Ereignis. Kann dieser Aspekt der Königskrankheit auch einen Beitrag zur Interpretation der alttestamentlichen Berichte liefern, in denen die Öffentlichkeit auf den ersten Blick keine Rolle spielt?

Zuerst sei der Gesichtspunkt der **internationalen Beziehungen** behandelt, der direkt im Amarna-Brief und in 2 Kön 8,28b und 2 Kön 20,12-19 angesprochen wird. Auch in 2 Kön 1 spielt dieser Aspekt eine Rolle: Die Gesandtschaft, die Ahasja nach Ekron schickte, um den dort ansässigen Gott befragen zu lassen, mußte sicher auch mit dem Herrscher der Stadt in Kontakt treten und ihm Geschenke und Briefe des Nachbarkönigs überbringen. Aber auch 2 Kön 8,7-15 läßt internationale Beziehungen ahnen. Der eine Grund dafür könnte gewesen sein, daß der kranke König sich Hilfe von ausländischen göttlichen Mächten erhoffte, da sich die eigenen Götter unwillig oder unfähig gezeigt hatten, den König zu heilen.

Unter dem Aspekt „**Königskrankheit als nationales öffentliches Ereignis**“ kann das Verkleidungsmotiv in 1 Kön 14,2, dessen Erklärung den Exegeten Schwierigkeiten bereitet hat⁴¹, verstanden werden. Der erste Fehlschluß ist meiner Meinung nach der, daß angenommen wird, die Verkleidung habe primär der Täuschung des Propheten gedient. Dagegen spricht die Formulierung, die Jerobeam benutzt, um die Verkleidungsaktion zu begründen: (wörtlich) „sie sollen nicht erkennen“, dies wird jedoch gemeinhin mit „man soll nicht erkennen“ wiedergegeben. Die wörtliche Übersetzung macht deutlich, daß Jerobeam nicht an den Propheten denkt, sondern an andere Leute, die seiner Frau auf dem Weg begegnen könnten. Deshalb soll Jerobeams Frau auch nur schlichte Geschenke mitnehmen. Eine ihrem Stand angemessene Gabe hätte unerwünschtes Aufsehen erregt – man denke an die 40 Kamele, die Ben-Hadad angeblich zu Elisa schicken ließ (2 Kön 8). Jerobeam wollte also die Öffentlichkeit bewußt ausschließen.

Auch die Suchaktionen in 1 Sam 16,14-23 und 1 Kön 1,1-4 zeigen, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war. Das ganze Land war in das Krankheitsgeschehen hineingezogen.

Zum Abschluß soll noch die Erzählung behandelt werden, in der deutlich private und politische Ereignisse verknüpft sind, 2 Kön 20,1-11. Auf die Vermutung, Vers 6, der den politischen Aspekt in die Geschichte einträgt, sei eine spätere Zufügung, sei hier nicht weiter eingegangen. Sprachlich und stilistisch gibt es dafür keine Anhaltspunkte; die Annahme der Einheitlichkeit bereitet keine Schwierigkeiten. Thematisch weist Vers 6 hin auf die in den vorherigen Kapiteln ausführlich geschilderte Belagerung Jerusalems durch die Armee des neuassyrischen Königs Sanherib. Dadurch wird impliziert, daß sich die ganze Geschichte während dieser Belagerung abgespielt hat. Eine

⁴⁰ Vgl. von Soden, Ersatzopferitual, 1939, S. 42-61.

⁴¹ Z.B. meinte Noth, BK, 1968, S. 313f., daß durch die beiden Motive Blindheit und Verkleidung jeder Verdacht ausgeschlossen werden sollte, daß Ahija die Königin erkennen konnte. Würthwein, ATD, 1977, S. 176, schreibt: „Daß diese Motive sich mit dem von der Blindheit Ahijas stoßen, ist deutlich.“ Deshalb weist er das Verkleidungsmotiv einer späteren Bearbeitungsschicht zu.

ähnliche Zusage wie in Vers 6b wurde Hiskia auch dort von Jesaja gemacht (2 Kön 19,34). Der Verfasser/Bearbeiter hielt diese Zusage für so wichtig, daß er sie zweimal in unterschiedliche Kontexte einbaute, nämlich in einen Kriegsbericht und in eine Heilungsgeschichte.⁴² Der zweite Punkt, der dem Verfasser bzw. Bearbeiter der Krankheitsgeschichte wichtig gewesen sein muß, ist die exponierte Stellung des Königs. Schon in der Belagerungsgeschichte spielt Hiskia die entscheidende Rolle. Er veranlaßt Jesaja, für die Stadt zu beten (2 Kön 19, 4), betet später jedoch auch persönlich vor Jahwe im Tempel. Er, nicht Jesaja, ist die treibende Kraft bei dem ganzen Geschehen. Genau diese Zentrierung auf Hiskia findet sich auch in 2 Kön 20,1-7. Wahrscheinlich hat der Bearbeiter eine ältere Prophetenlegende so umgearbeitet, daß sich das Interesse von Jesaja auf Hiskia verlagerte. Was in 2 Kön 20,1-7 noch stärker akzentuiert wird, ist die enge Verbindung der persönlichen Angelegenheiten des Königs mit dem Wohlergehen des Landes. An den König wird also ein hoher Anspruch gestellt: Er muß sich in allen Lebenslagen vorbildlich verhalten. Fehlverhalten wirkt sich nicht nur für ihn fatal aus, sondern auch für sein Land. Ein König hat kein Privatleben, sondern steht immer in der Öffentlichkeit.

Die Tatsache, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war, ist nicht selbstverständlich. Gerade wenn man bedenkt, wie gefährdet der König in einer solchen Situation war, und wie wichtig er für das Wohlergehen des Landes war, so wäre gut vorstellbar, daß eine Krankheit im Königshaus so lange wie möglich vertuscht wurde, um die Stabilität nicht zu gefährden. Der Grund, daß die Krankheit des Königs öffentlich gemacht wurde, war wahrscheinlich das Wissen um die tiefe Verbindung zwischen dem König und seinem Land. Dieses Bewußtsein war offensichtlich so stark, daß es Vorrang vor macht- und sicherheitspolitischen Erwägungen hatte. Weil das Wohlergehen des Landes davon abhing, daß der König gesund war, mußte die Öffentlichkeit darüber Bescheid wissen.

Die Untersuchung des Motivs „Königskrankheit als öffentliches Ereignis“ hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Krankheit im Königshaus war im Alten Orient Anlaß zu diplomatischen Beziehungen. Diese erstreckten sich auch auf religiöse Belange.
- Auch auf nationaler Ebene war die Königskrankheit ein wichtiges Thema in den Augen der Öffentlichkeit, da Wohlergehen des Königs und des Landes miteinander verknüpft waren.

So hat Jahwe deine Sünde vorbeigehen lassen,
... aber der Sohn, der dir geboren wurde, wird wahrlich sterben. (2 Sam 12,13f)

5. Krankheitsursache: Ererbte Schuld? Übertragbarkeit von Schuld und ihre Auswirkung

In diesem Kapitel soll es um das Motiv der Übertragung von Schuld und die Auswirkung dieser „ererbten“ Schuld gehen.

Zuerst seien 2 Sam 12,13-23 und 1 Kön 14,1-20 unter diesem Gesichtspunkt behandelt - Geschichten von Königssöhnen, über die nichts anderes berichtet wird, als daß sie erkranken und sterben. Aber auch 2 Kön 1,1-18 und 2 Kön 9,14-20 sollen unter diesem Aspekt untersucht werden, denn Ahasja und Joram trifft der Fluch, den Elia in 1 Kön 21,21 gegen ihren Vater Ahab aussprach. Bei Hiskias Krankheit gibt es zwar keinen direkten Hinweis auf einen Zusammenhang der Erkrankung mit den Sünden seines Vaters Ahas, aber man kann zumindest vermuten, daß einer besteht, denn es wird keine andere Begründung für die Krankheit gegeben⁴³.

⁴² Es können natürlich auch zwei verschiedene Bearbeiter gewesen sein.

⁴³ Ahas gehört mit Manasse zu den am schlechtesten beurteilten Königen von Juda, ihm wird z.B. vorgeworfen, daß er seinen Sohn „durchs Feuer gehen“ (2 Kön 16,3b) und einen heidnischen Altar im Tempel aufstellen ließ (2 Kön 16,10ff).

Zuvor sei kurz auf den Vorstellungskomplex „Übertragbarkeit von Schuld auf andere Personen“ in Israel und seiner Umwelt eingegangen. Diese für uns so befremdliche Vorstellung war im ganzen Alten Orient verbreitet, und zwar nicht nur im religiösen Bereich als theoretisches Interpretationsschema von Erfahrungen auf diesem Gebiet, sondern auch in der Rechtsprechung, wo die „Bestrafung“ der übertragenen Schuld an den Söhnen auch durchgeführt wurde. Für die härteste Form der sog. Sippen- oder Kollektivhaftung – die Tötung aller Söhne oder der gesamten Familie – gibt es nur wenige Beispiele⁴⁴. Es gibt jedoch Hinweise, daß sie nicht selten war, nämlich das explizite Verbot derartiger Praktiken, z.B. in Dtn 24,16: „Die Väter sollen nicht für die Kinder noch die Kinder für die Väter sterben, sondern ein jeder soll für seine Sünde sterben.“ Für das hethitische Reich gab es eine ähnliche Bestimmung, die sich nur auf die königliche Familie bezog. Es heißt dort, daß ein Königssohn, der sich eines Verbrechens schuldig gemacht hat, sterben soll; sein Haus, seine Frauen, Söhne, Gesinde und Vieh sollen jedoch nicht angetastet werden.⁴⁵ Bei dieser weltlichen Form der Kollektivstrafe, bzw. Sippenhaft kann man nicht von einer Übertragung von Schuld auf die nächste Generation sprechen, sondern nur von einer Mitschuld der engeren Verwandtschaft eines Verbrechens. Dies wird besonders am Gesetz Dtn 24,16 deutlich. Hier wird auch der umgekehrte Fall – nämlich die Haftbarkeit des Vaters für das Verbrechen des Sohnes – genannt.

Im religiösen Bereich ist die Problemlage anders. Hier kann von einer Übertragung der Schuld von den Vätern auf die Söhne gesprochen werden. Im Alten Testament wird dieses Thema an zentraler Stelle angesprochen, nämlich in den zehn Geboten. Es heißt dort nach dem Bilderverbot: „Denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott, der heimsucht die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten (Generation) an denen, die mich hassen“ (Ex 34,7 par Dtn 5,9b). Im nächsten Vers wird denen, die Jahwes Gebote halten und ihn lieben, auf tausend Generationen das Wohlwollen Gottes versprochen.⁴⁶

Ein Beispiel aus dem Hethiterreich zeigt ein ähnliches Motiv. Der Text ist ein Gebet des Königs Muršiliš, aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. Muršiliš wendet sich an die Götter wegen einer Seuche, die schon 20 Jahre in seinem Land wütet. Durch ein Orakel wurden zwei Gründe für den - die Seuche verursachenden - Zorn der Götter entdeckt. Beide – ein Eidbruch und versäumte Opfer an einen Fluß(gott) – wurden schon zur Zeit von Muršiliš' Vater verübt. Während seines Gebets betont König Muršiliš mehrfach, daß er selbst unschuldig sei, aber trotzdem die Schuld seines Vaters auf ihm lastet. Er betet:

„It is only too true that man is sinful. My father sinned and transgressed against the word of the Hattian Storm-god, my lord. But I have not sinned in any respect. It is only too true, however, that the father's sin falls upon the son. So, my father's sin has fallen upon me.“⁴⁷

Scharbert hat dargelegt, daß man den alttestamentlichen Text nicht so verstehen dürfe, wie das hethitische Gebet impliziert, nämlich als unweigerliche Auswirkung der Sünden der Väter auf die Söhne entsprechend der Koch'schen „schicksalswirkenden Tatsphäre“⁴⁸. Muršiliš betont ja immer wieder, daß er selbst unschuldig sei und nur sein Vater gesündigt hat. Scharbert meint nun, daß der Ausdruck „heimsuchen“ ḫp anders zu verstehen sei, nämlich als „das Vergehen der Väter an den Söhnen überprüfen und danach die entsprechenden Maßnahmen treffen“.⁴⁹ Dabei wird davon ausgegangen, das im Normalfall böse Väter auch böse Söhne haben. Die Maßnahme wäre dann, die

⁴⁴ Scharbert, Solidarität, 1958, S. 31ff.

⁴⁵ Vgl. Scharbert, Solidarität, 1958, S. 32.

⁴⁶ Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 144, hat eine interessante Erklärung dafür, daß die „Bösen“ nur bis ins vierte Glied bestraft, die „Guten“ dagegen über eine viel längere Zeit belohnt werden: Eine mit diesem Fluch beladene Sippe ist eben spätestens nach vier Generationen ausgestorben! Für die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieser Stelle vgl. Hossfeld, Dekalog, 1982, z.B. S. 28f.

⁴⁷ Pritchard, ANET, 1969, S. 395.

⁴⁸ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 1955, z.B. S. 92f.

⁴⁹ Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 141. Scharbert geht nicht auf das Pestgebet des Muršiliš ein, dieses Beispiel ist von mir gewählt.

Söhne zu strafen - für ihre Schuld und für die Schuld ihrer Väter.⁵⁰ Ich untersuche im folgenden die Texte über Krankheit im Königshaus, um zu prüfen, ob Scharberts These auf sie anwendbar ist. Ich nenne die Form der bedingten Übertragung der Schuld von den Vätern auf die nächste Generation dabei „Sippenhaft“.

Zuvor sei jedoch eine andere Form der Bestrafung dargelegt, bei der die Strafe für ein Vergehen ebenfalls nicht den Täter trifft, das sog. *ruler punishment*.⁵¹ Zuerst ein Beispiel aus dem profanen Bereich, nämlich aus dem Codex Hammurapi⁵²:

„§ 229: Wenn ein Baumeister einem Bürger ein Haus baut, aber seine Arbeit nicht auf solide Weise ausführt, so daß das Haus, das er gebaut hat, einstürzt und er den Tod des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so wird der Baumeister getötet.

§ 230: Wenn er den Tod eines Sohnes des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so soll man einen Sohn des Baumeisters töten.“⁵³

Es handelt sich also um eine besondere Form des Talionsrechtes, bei der die Familienmitglieder genau wie die Körperteile des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ betrachtet werden. Das Konzept des *ruler punishments* war im ganzen Alten Orient verbreitet. Es läßt sich auch in anderen Kulturen finden, z.B. im Pestgebiet des Muršiliš: Die Seuche, die das Volk trifft, ist eigentlich Strafe für den Eidbruch des Vaters von Muršiliš. Auch mehrere hundert Jahre später ist das Motiv des *ruler punishment* noch vorhanden, nämlich z.B. in der Geschichte von Davids Volkszählung und der als Strafe dafür ausbrechenden Seuche (2 Sam 24,1-24).

Im Gegensatz zum Fall aus dem Codex Hammurapi sind die letzten beiden Beispiele in der religiösen Sphäre verortet: Die Strafe wurde hier von Gott verhängt. Das Prinzip ist aber in allen Fällen das Gleiche: Um das Oberhaupt einer Gemeinschaft zu strafen, werden Mitglieder dieser Gemeinschaft getötet. Dies hat dann ganz konkret eine Verringerung der Arbeitskraft bzw. der Wehrfähigkeit der Gemeinschaft zur Folge.

Unter den beiden Konzepten „Sippenhaft“ und *ruler punishment*⁵⁴ seien nun die am Anfang dieses Kapitels genannten alttestamentlichen Geschichten über Krankheit im Königshaus genauer untersucht. Zuerst 2 Sam 12,13-23. In 2 Sam 12,14 sagt Nathan: „Weil du etwas Böses gemacht hast, wird dein Sohn sterben!“ Zumindest der Redaktor, der den Nathan-Teil eingefügt hat, sah also den Tod des Kindes primär als Strafe für David. Dieser Text kann also mit dem Konzept des *ruler punishment* verstanden werden. Daß der Name des Kindes nicht genannt wird, zeigt auch, daß hier der Sohn Davids nicht als eigene Person in den Blick kommt.⁵⁵

Eine gewisse Form der Schuldübertragung ist zwar auch in dieser Geschichte festzustellen, doch kann man sie nicht mit der oben beschriebenen Sippenhaft parallelisieren. Denn dort war es so, daß die Väter bereits gestorben sind und die Schuld „vererbt“ haben. In diesem Fall ist es anders: Die Schuld

⁵⁰ Vgl. Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 143f. Schottruff, dqp, 1976, nimmt Scharberts Interpretation auf. Er differenziert zwischen „Heimsuchungen“, deren Schwerpunkt die Prüfung ist, und solchen, wo die (Straf)maßnahme im Vordergrund steht. Ex 34,7 weist er der letzteren Gruppe zu (Sp. 477f, vgl. auch Sp. 580f). André, dqp, 1989, gibt als Grundbedeutung von dqp „genau beobachten“ an, „wobei oft das Urteil oder die Entscheidung, die aus der Beobachtung erfolgt, mit einbegriffen wird ...“ (Sp. 709). In Ex 34,7 übersetzt er das Wort mit „bestrafen“ (Sp. 719). Er ordnet diese Übersetzung dem Oberbegriff „Aktivität des göttlichen Richters – speziell seine gerichtliche Entscheidung“ (Sp. 716) zu. Er folgt Scharbert nicht.

⁵¹ Scharbert, Solidarität, 1958, S. 20.

⁵² TUAT 1.1, 1982, S. 39.

⁵³ TUAT 1.1, 1982, S. 70.

⁵⁴ Vgl. auch Wächter, Tod, 1967, S. 170.

⁵⁵ Es werden noch andere Möglichkeiten der Erklärung diskutiert, z.B.: Das Kind hat keinen Namen, weil es nie existiert hat. Die Geschichte sei nur erzählt, um von Salomo den Makel der illegitimen Geburt abzuwischen. Vgl. Seiler, Thronnachfolge, 1998, S. 266f. Weitere Deutungen nennen Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 1995, S. 254f.

wird noch zu Lebzeiten des Vaters auf den Sohn übertragen, und zwar von Jahwe selber. G. Gerleman meint, daß der Tod des Kindes nicht eine Strafe, sondern eine Sühne sei, „durch die Davids Tat mitsamt ihrer Unheilswirkung aufgehoben werden wird.“⁵⁶ Gerleman weiter: „Es geht in der Sühne nicht um Reinigung und Entlastung des Täters selbst, sondern des Gemeinwesens, des Volksganzen, das durch die böse Tat eines Mitgliedes selbst in Schuld verstrickt worden ist.“⁵⁷ Für diesen speziellen Fall ist Gerlemans Interpretation meiner Meinung nach nicht ganz korrekt. Nach dem oben Dargelegten geht es nicht um das ganze Volk, sondern nur um die direkte Nachkommenschaft des Täters.⁵⁸ Dadurch, daß Jahwe den normalen Lauf der Dinge – nämlich daß David zuerst stirbt – durch das „Vorbeigehen lassen“ der Schuld an David durchbricht, nimmt er von Davids weiterer Nachkommenschaft das Unheil, welches sie sonst bald vernichten würde. Diese Interpretation würde außerdem auch besser zum Duktus der Thronnachfolgegeschichte passen, bei der das Volk keine große Rolle spielt.

Auf diese Geschichte kann Scharberts These nicht angewandt werden. Davids Kind muß für die Schuld Davids büßen, obwohl es als Neugeborenes nicht selbst gesündigt haben kann.

Auch in 1 Kön 14,1-20 geht es um einen König, dem von Jahwe eine Dynastie versprochen wurde, allerdings nur, wenn er die Gebote Gottes hält (1 Kön 11,38). Auch Jerobeams Sohn erkrankt. Von einem direkten Grund für die Krankheit ist nicht die Rede, jedoch wurde davor schon von der Abgötterei Jerobeams berichtet. Bei einer Prophetenbefragung wegen der Krankheit Abijas bekommt Jerobeams Frau den harten Bescheid, daß ihr Sohn sterben wird. Aber das ist noch nicht alles: Der Prophet, der Jerobeam eine Dynastie versprochen hatte, kündigt ihm mit harschen Worten die völlige Vernichtung seiner Nachkommenschaft an. Jerobeams Söhne sollen sogar unbeerdt bleiben, für den altorientalischen Kulturkreis eine grauenvolle Vorstellung. Durch diese Drohung bekommen nun Krankheit und Tod Abijas eine andere Bedeutung als die gleichen Vorgänge in 2 Sam 12: Dort ist es eine Sühnehandlung zur Rettung des Davidsgeschlechtes, hier eine Gnadenhandlung, die nur Abija selbst betrifft, der von dem angedrohten schmachlichen Tod der Nachkommen Jerobeams ausgenommen wird. Diese Deutung war einem der Redaktoren so wichtig, daß er eine genauere Charakterisierung Abijas wagte, denn es heißt in 1 Kön 14,13: „... denn dieser allein von Jerobeam wird zu einem Grab kommen, weil in ihm eine gute Sache gefunden wurde von Jahwe, dem Gott Israels in dem Haus Jerobeams.“ Diese Aussage ist ziemlich iage, denn Abija war noch ein Kind. Es wird aber ganz deutlich, daß hier keine Übertragung von Schuld stattgefunden hat, sondern daß Abija dabei übersprungen wurde. Dies würde Scharberts Ansicht stützen, daß die Sünden der Väter nicht unweigerlich auf die Söhne übergehen, sondern daß Jahwe prüft, ob die Söhne auf den bösen Wegen der Väter wandeln. Bei Abija fand er etwas Gutes und handelte entsprechend.⁵⁹ Der Bearbeiter, für den das *ruler punishment* wohl schon problematisch geworden war, hat sich in diesem Fall äußerst geschickt aus der Affäre gezogen: Krankheit und Tod Abijas sind für seinen Vater eine Strafe, für Abija selbst jedoch eine Belohnung. In dieser Geschichte finden sich also sowohl das Konzept des *ruler punishments* als auch Scharberts These.

Als nächstes seien die Geschichten von **Ahasjas und Jorams Untergang** betrachtet. Um diese Texte zu verstehen, muß auch ihr Vater Ahab in den Blick kommen. Ihm wurde anlässlich des Nabot-Skandals⁶⁰ mit den gleichen Worten wie Jerobeam der Untergang seines Hauses geweissagt (1 Kön 21,21.24). Ahabs Reaktion darauf waren Bußrituale wie Kleiderzerreißen und Fasten (Vers 27).

⁵⁶ Gerleman, Schuld und Sühne, 1977, S. 135.

⁵⁷ Gerleman, Schuld und Sühne, 1977, S. 136. An dieser Stelle spricht Gerleman allgemein von Sühne, aber auf S. 139 wendet er dieses Konzept direkt auf 2 Sam 12 an.

⁵⁸ Das Wort „nur“ ist allerdings in diesem Fall zu modifizieren, denn bei der hier gefährdeten Nachkommenschaft handelt es sich immerhin um die Davidsdynastie, an der dann doch wieder das Schicksal Israels hängt.

⁵⁹ Es soll noch einmal betont werden, daß diese Interpretation wahrscheinlich der Original-Version der Geschichte ferngelegen hat; hier geht es um die dtr Interpretation der Geschichte.

⁶⁰ Zu den zahlreichen Schwierigkeiten der Nabot-Erzählung, die hier nicht zu erörtern sind, vgl. Timm, Omri, 1982, S. 127ff u. Beck, Elia, 1999, S. 49ff.

Daraufhin wurde der Beschluß etwas umgeändert, und Elia erhielt von Jahwe folgenden Bescheid: „Hast du nicht gesehen, wie sich Ahab vor mir gedemütigt hat? Weil er sich nun vor mir gedemütigt hat, will ich das Unheil nicht kommen lassen zu seinen Lebzeiten, aber zu seines Sohnes Lebzeiten will ich das Unheil über sein Haus bringen“ (Vers 29). Dieser Einschub impliziert, daß ursprünglich eine Art der Bestrafung vorgesehen war, die Ahab direkt treffen sollte. Es wird hier also versucht, eine Erklärung dafür zu geben, warum Ahab selbst ungeschoren davonkam. Das könnte bedeuten, daß diese beiden Verse erst nachträglich eingefügt wurden, als die Denkweise schon individualistischer geworden war. Deshalb datieren die meisten Ausleger die Verse relativ spät.⁶¹

In Ahabs Fall erfolgt die Vernichtung seiner gesamten Nachkommenschaft nicht während der Regierungszeit seines direkten Nachfolgers, sondern zur Zeit Jorams. Erst dort wird zurückverwiesen auf die Weissagung Elias (2 Kön 9,8f und 25f). Die beiden Verweise decken sich sowohl untereinander als auch mit der Ursprungsstelle nicht völlig, auf Nabots Acker soll

1. Ahabs Blut durch Hunde aufgeleckt werden (1 Kön 21,19)
2. Isebel durch Hunde gefressen werden (2 Kön 9,10)
3. das Blut Nabots und seiner Kinder vergolten werden (2 Kön 9,26).

Der Redaktor, der den Erfüllungsvermerk in den Bericht von Jehus Revolution einfügte, hat offensichtlich die Vergeltung des Blutes Nabots durch den Tod des Sohnes des Mörders als ausreichend empfunden. Die Krankheit bzw. Verwundung Jorams spielt in dieser Geschichte eine eher untergeordnete Rolle.

Anders ist es in 2 Kön 1: Bei der Geschichte von Ahasjas Untergang ist die Krankheit viel direkter für den Tod des Königs verantwortlich. Auffällig ist an der Geschichte, daß an keiner Stelle auf das Unheil verwiesen wird, das auf dem Hause Ahabs liegt. Das hat unter anderem Anlaß zur Vermutung gegeben, daß die Prophetenlegende nachdr ist.⁶² Trotzdem sei zuerst einmal davon ausgegangen, daß der Autor bzw. Redaktor, der diese Geschichte in das DtrG eingefügt hat, den Gesamtaufriß vor Augen hatte. Mit diesem Hintergrund kann folgende Interpretation gegeben werden: Das Unheil, das Ahab durch die Ermordung Nabots hervorgerufen hat, ist auf Ahasja übergegangen, der daraufhin erkrankt. Diese Krankheit ist der Anlaß für die (von Scharbert herausgearbeitete) Überprüfung der Vergehen der Väter an den Söhnen durch Jahwe. Dabei stellt sich heraus, daß Ahasja auf den Wegen seines Vaters (und seiner Mutter) wandelt, wie schon im Eingangsformular in 1 Kön 22,53 berichtet wird: Er wendet sich an Fremdgötter und behandelt Jahwes Propheten schlecht. Damit steht für Ahasja das Urteil fest: Er steht unter dem Fluchwort Elias und muß sterben.

Man kann spekulieren, wie die Geschichte ausgegangen wäre, wenn Ahasja sich richtig verhalten hätte. Vielleicht gibt 2 Kön 20,1-11 einen Hinweis darauf. Von Ahas, dem Vater Hiskias, werden sein Bündnis mit dem König von Assyrien und seine kultischen Vergehen berichtet, jedoch kein Ereignis, das man als Strafe für diese Vergehen deuten könnte. Zur Zeit seines Sohnes kommen dann jedoch als Auswirkung dieser Vergehen die Gefahr der Eroberung Jerusalems durch Sanherib und die Krankheit Hiskias. Dies könnte man wieder als die Überprüfung durch Jahwe deuten. Hiskia verhält sich jedoch in beiden Bedrängnissen vorbildlich und deshalb entgeht er dem Unheil, das auf ihm lastete.

Bei dem Vergleich der Geschichten Ahasjas und Hiskias sind auch die Unterschiede zu bedenken: Ahasja war ein Nordreichkönig, Hiskia dagegen stand unter dem Schutz der Nathansweissagung. Über Ahasja lag der von Elia ausgesprochene Fluch. In Hiskias Fall lag keine Unheilsweissagung vor, nur aus dem frevelhaften Verhalten seines Vaters kann geschlossen werden, daß Unheil auf Hiskia lastete. Beim Chronisten kommt das Konzept von der Sippenhaft in den Geschichten von Königskrankheiten nicht mehr vor. Ereignisse wie Seuchen oder Kriege, die im DtrG als Herrscherstrafe gedeutet waren, werden hier nur verhängt, wenn auch das Volk beteiligt war, z.B. bei Götzendienst.

Die Untersuchung des Motivs „Übertragung von Schuld als Krankheitsursache“ hat folgende Ergebnisse erbracht:

⁶¹ Vgl. z.B. Jepsen, Ahabs Buße, 1970, S. 154, der meint, der Einschub sei nachdr. Würthwein, ATD, 1984, S. 371, macht den DtrN für den Einschub verantwortlich, beides weist also in nachexilische Zeit.

⁶² Vgl. z.B. McKenzie, Trouble, 1991, S. 87 u. 94.

- Im DtrG finden sich die Konzepte *ruler punishment* und „Sippenhaft“.
- Die Herrscherstrafe wurde problematisiert und findet sich nur noch in überarbeiteter Form im DtrG.
- Die Sippenhaft beinhaltet keine unausweichliche Übertragung von Schuld auf die nächste Generation, sondern Jahwe prüft, ob die Kinder von schuldbeladenen Vätern sich genauso verhalten.
- Das Verhalten in einer Krankheit kann eine solche Form der Überprüfung sein.
-

6. Schlußbemerkungen

Welches Ergebnis hat die Untersuchung über Krankheit im Königshaus in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung erbracht? Ist sie ein Geschick Gottes?

Die Antwort lautet „ja, aber...“: In den verschiedenen Perioden der alttestamentlichen Geschichtsschreibung wurde dieses Geschick unterschiedlich interpretiert, als nicht weiter hinterfragtes Mittel Gottes, seinen Plan durchzuführen, als Bewährungsprobe und als Strafe. Festgehalten werden muß, daß der Prophet in der jüngeren alttestamentlichen Geschichtsschreibung (= chr) die Funktion hatte, Krankheit als Geschick Gottes zu interpretieren. Hinter den Motiven „Gefährdung des kranken Königs“ und „Königskrankheit als öffentliches Ereignis“ stecken vielleicht alte Denkmuster des sakralen Königtums. Die Untersuchung über Übertragbarkeit von Schuld konnte die Spuren der Umwälzungsprozesse sichtbar machen, in denen Rechtsvorstellungen von Schuld und Verantwortlichkeit verändert wurden.

Die untersuchten Geschichten über Krankheit im Königshaus können etwas zum Verständnis von Krankheit im Alten Testament beitragen und sollten deshalb mehr Aufmerksamkeit in der alttestamentlichen Forschung erhalten.

7. Literatur

- G. **André**: Artikel **תָּבַע**, in: ThWAT VI (Hrg.: H. Ringgren und H.J. Fabry), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz **1989**, Sp. 708-723
- J.Z. **Baruch**: The **Relation** between Sin and Disease in the Old Testament, JANUS 51 (1964), S. 295-302
- M. **Beck**: **Elia** und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftlichprophetischen Jahwe-Glauben (BZAW 281), Berlin/New York **1999**
- C. T. **Begg**: 2 Kings 20,12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986), S. 27-38
- **Biggs**: Artikel „**Medizin**. A. In Mesopotamien“ in: RLA VII (Hrg.: D.O. Edzard), Berlin/New York 1987-1990, S. 623-629
- E. **Brunner-Traut**: **Altägyptische Märchen**, Köln **1986**
- J. **Diebner**: Überlegungen zum „**Brief** des Elia“ (2 Chr 21, 12-15), DBAT 23 (1986), S. 66 – 96
- W. **Dietrich** u. Th. **Naumann**: Die **Samuelbücher** (Erträge der Forschung Bd. 287) Darmstadt **1995**
- I.E.S. **Edwards**: Artikel „**Krankheitsabwehr**“ in: LÄ III (Hrg.: W. Helck und W. Westendorf), Wiesbaden **1980**, Sp. 759-762
- G. **Fohrer**: **Krankheit** im Lichte des Alten Testaments, in: G. Fohrer: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972) (BZAW 155), Berlin/New York **1981**, S. 172-187
- V. **Fritz**: Das erste Buch der Könige (**ZBK** 10.1), Zürich **1996**
- V. **Fritz**: Das zweite Buch der Könige (**ZBK** 10.2), Zürich **1998**
- A. H. **Gardiner**: **Geschichte** des alten Ägypten. Eine Einführung, Stuttgart **1965**
- G. **Gerleman**: **Schuld und Sühne**. Erwägungen zu 2 Samuel 12, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS Walter Zimmerli), (Hrg.: H. Donner u.a.), Göttingen **1977**, S. 132 - 139
- H. **Grapow** (Hrg.): **Kranker, Krankheiten und Arzt**. Vom gesunden und kranken Ägypter, von den Krankheiten, vom Arzt und von der ärztlichen Tätigkeit (Grundriß der Medizin der alten Ägypter III), Berlin **1956**
- J. **Gray**: The **KRT Text** in Literature of Ras Shamra. A Social Myth of Ancient Canaan (DMOA 5), Leiden **1964**
- W. **Helck**: Zum Auftreten **fremder Götter** in Ägypten, in: OrAnt 5 (1966), S. 1-14
- J. **Hempel**: **Heilung** als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum, Göttingen **1965**
- G. **Hentschel**: 1 Könige (NEB 10), Würzburg **1984**
- E. **Hornung**: Der ägyptische Mythos von der **Himmelskuh**. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 46), Göttingen **1982**
- F.L. **Hossfeld**: Der **Dekalog**. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Göttingen **1982**
- W.Th. **In Der Smitten**: **Patient** und Arzt. Die Welt des Kranken im Alten Testament, JANUS 61 (1974), S. 103-129
- A. **Jepsen**: **Ahabs Buße**. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung, in: Archäologie und Altes Testament (FS Kurt Gallig), (Hrg.: A. Kuschke und E. Kutsch), Tübingen **1970**, S. 145-155
- J. **Kegler**: **Prophetengestalten** im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern. Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte, ZAW 105 (1993), S. 481 – 497
- K. **Koch**: Gibt es ein **Vergeltungsdogma** im Alten Testament? (1955) In: ders.: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen 1991, S. 65-103

- S. **McKenzie**: *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42), Leiden/New York/Kopenhagen/Köln **1991**
- S. **McKenzie**: *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33), Atlanta **1985**
- M. **Lichtheim** (Hrg.): *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol II: The New Kingdom*, Berkely/Los Angeles/London **1976**
- S. **Parpola** (Hrg.): *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA X), Helsinki **1993**
- J.B. **Pritchard** (Hrg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET], Princeton **1969**
- L. **Moran** (Hrg.): *Les Lettres d'el Armana. Correspondance diplomatique du pharaon*, Paris **1987**
- M. **Noth**: *Könige I. Teilband* (BK 9.1), Neukirchen-Vluyn **1968**
- W. **Rudolph**: *Der Aufbau der Asa-Geschichte* (2 Chr XIV-XVI), VT 2 (1952), S. 367-371
- H.W.F. **Saggs**: *The Might that was Assyria*, London **1984**
- A.T. **Sandison**: *Diseases in ancient Egypt*, in: *Mummies, Disease and Ancient Cultures* (Hrg.: Aidan u. Eve Cockburn), Cambridge **1980**, S. 29-44
- J. **Scharbert**: *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen*, in: *Bib 38* (1957), S. 130-150
- J. **Scharbert**: *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Band I: *Väterfluch und Vätersegen*, Bonn **1958**
- W. **Schottroff**: Artikel **תַּפְּד**, in: *THAT II* (Hrg.: E. Jenni und C. Westermann), München/Zürich **1979**, Sp. 466-486
- H. - C. **Schmitt**: *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nord-israelitischen Prophetie*, Gütersloh **1972**
- S. **Seiler**: *Die Geschichte von der Thronnachfolge Davids* (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). *Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz* (BZAW 267), Berlin/New York **1998**
- K. **Seybold**: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz **1973**
- W. **von Soden**: *Aus einem Ersatzopferitual für den assyrischen Hof*, ZA 45 (NF 11) (1939), S. 42-61
- H.J. **Stipp**: *Elischa – Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-6* (ATSAT 24), St. Ottilien **1987**
- F. **Stolz**: *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK 9), Zürich **1981**
- *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* [TUAT], Bd. **1.1**: *Rechtbücher* (Hrg.: O. Kaiser), Gütersloh **1982**; Bd. **III, 6**: *Mythen und Epen* (Hrg. M. Dietrich u. O. Loretz) **1997**
- S. **Timm**: *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen **1982**
- K. van der **Toorn**: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (SSN 22), Assen/Maastricht **1985**
- L. **Wächter**: *Der Tod im Alten Testament* (AZTh II/8), Stuttgart **1967**
- C. **Westermann**: *Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament*, KuD 6 (1960), S. 2-30
- E. **Würthwein**: *Die Bücher der Könige. 1 Kön 17 – 2 Kön 25* (ATD 11.2), Göttingen **1984**
- E. **Würthwein**: *Die Bücher der Könige. 1 Kön 1-16* (ATD 11.1), Göttingen **1977**