

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Zur Aktualität des Alten Testaments*, edited by Siegfried Kreuzer.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kreuzer, Siegfried

Gottesherrschaft als Grundthema alttestamentlicher Theologie

in: Siegfried Kreuzer (ed.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*. Festschrift für Georg Sauer, pp. 57–72

Frankfurt am Main: Peter Lang 1992

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Gottesherrschaft als Grundthema der Alttestamentlichen Theologie

Siegfried Kreuzer

Das Thema der Gottesherrschaft hat in der neutestamentlichen Theologie und auch in der systematischen Theologie, insbesondere in sozialetischen Reflexionen einen bedeutenden Stellenwert. In diesen Zusammenhängen wird auch häufig nach Gottesherrschaft im Alten Testament zurückgefragt, während das Thema in der alttestamentlichen Theologie, jedenfalls in seiner expliziten Form, derzeit eher im Hintergrund steht.

"Gottesherrschaft" war und ist ein wichtiges Leitwort alttestamentlicher Theologien im 20. Jh. So etwa für die seit den 20er-Jahren in Erlangen gelesene, wenn auch erst 1950 posthum publizierte Theologie von Otto Procksch. Von da aus wurde Gottesherrschaft ein prägender Begriff für die alttestamentliche Theologie von Walther Eichrodt, die ab 1933 erschien. Schon in den einleitenden Erörterungen zu "Aufgabe und Methode der Theologie des Alten Testaments" der ersten Auflage von 1933 formulierte er: "Es ist der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, die die beiden, äußerlich so verschiedenen Welten des Alten und des Neuen Testaments unlösbar zusammenschließt ..." ¹. Während der Begriff der Gottesherrschaft zwar wiederholt verwendet wird (vgl. Register), tritt er in den Überschriften dann doch stark zurück, und wird der Bundesbegriff zum beherrschenden. Die Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad ist zwar nicht unbeeinflusst von Procksch und Eichrodt, hat aber die Dynamik des Alten Testaments scheinbar ganz der Geschichte unterstellt. Dagegen beinhaltet die Theologie des Alten Testaments, wie sie Georg Sauer in Wien ab 1971 regelmäßig las, in ihrem Hauptteil nach "1. Gott"; "2. Der Mensch als Gegenüber Gottes"; "3. Die Erwählung durch Gott als Geschenk und Verpflichtung" schließlich das Thema "4. Die Vollendung der Welt durch Aufrichtung der Herrschaft Gottes". Hier wurden offensichtlich ganz bewußt Erlanger (Procksch) und Basler (Eichrodt) Traditionen aufgenommen. Dagegen steht der fünfte und letzte Abschnitt der 1972 erschienen Theologie des Alten Testaments von Walther Zimmerli zwar der Sache nach einerseits demselben Thema und andererseits den "Prophetischen Traditionen" der Theologie Gerhard von Rads nahe; Zimmerli vermeidet aber den Begriff der Gottesherrschaft und sagt lieber: "Krise und Hoffnung". Die hier zu beobachtende Zurückhaltung gegenüber dem Begriff der Gottesherrschaft hängt wohl auch damit zusammen, daß weithin Gottesherrschaft und Königtum Gottes gleichgesetzt wurden (vgl. bereits das Zitat von Eichrodt) und daß sich die Vorstellung vom Königtum Gottes als religionsgeschichtlich vorbelastet und jedenfalls relativ spät in den Hauptstrom des Alten Testaments übernommen erwies. Bezeichnenderweise werden in den Lexika unter "Gottesherrschaft" für das Alte Testament fast nur

¹ W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Teil 1, Gott und Volk, 1933, 1. Die Bedeutung der Thematik zeigt sich auch an dem bekannten Werk von M. Buber, Königtum Gottes (1932), 19563. Allerdings ist das Gespräch mit Bubers Werk insofern sehr schwierig, als er einerseits von einem Idealtyp eines melekh-Gottes als einer nomadischen Führer- und Stammesgottheit und andererseits von einer generellen Frühdatierung und faktischen Historizität aller Pentateuch- und Josua- und Richterbuchtexte ausgeht. (Wobei er dann aber auch wieder exilische Texte wie etwa Ez 20 unmittelbar daneben stellen kann; 82f.).

das Thema "Königtum Gottes bzw. Jahwes" und die damit zusammenhängenden Probleme erörtert.² Hierbei mag auch der neutestamentliche Sprachgebrauch von der *basileia tou theou* mit eine Rolle spielen. - Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, daß damit zwar durchaus wichtige Aussagen des Alten Testaments erfaßt werden, aber keineswegs alle, und daß die Beachtung weiterer Wortfelder und Traditionen wesentliche sachliche Ergänzungen bringt.

Im Folgenden werde ich daher zunächst I. einige Probleme und Sachverhalte zum Königtum Gottes im Alten Testament skizzieren, daran II. die Erörterung alternativer Wortfelder und Traditionen anschließen und III. kurz auf die Bedeutung der gewonnenen Einsichten für die Theologie des Alten Testaments hinweisen.

I. Das Königtum Gottes im Alten Testament

Als Belege für die Aussage vom Königtum Gottes sind die Vorkommen des Verbums *mlk*, König sein, als König herrschen, und des Nomens *mäläk*, König, heranzuziehen. Sie sind im Alten Testament nicht sehr zahlreich: 13x ist Jahwe Subjekt von *mlk* Q., davon 7x in den *mäläk*-Jahwe-Psalmen (Ps 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 146,10; Ex 15,18; I Sam 8,7; Jes 24,23; 52,7; Ez 20,33; Mi 4,7; I Chr 16,31 (= Ps 96,10).

Mit dem Titel *mäläk*, König, wird Jahwe benannt in Num 23,21 (E?); Dtn 33,5 (E?); Jes 6,5; weiters 3x bei DtJes (41,21; 43,15; 44,6); je 1x in Jer (8,10;) und Zeph (3,15); 18x in den Ps (5,3; 10,16; 24,7,10; 29,10; 44,5; 47,3,7; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 89,19; 95,3; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2); und 1x in Dan 4,34. Dazu kommen noch die Nomina *malkut*, *m^eluka* und *mamlaka*, die jeweils nur 1 oder 2x und in durchwegs späten Texten vorkommen und die an der Spitze der im Neuen Testament und in der rabbinischen Literatur wesentlich zahlreicheren Belege für die Königsherrschaft Gottes stehen. Diese 30 Belege haben einen auffallenden Schwerpunkt in den Psalmen und in der prophetischen Literatur der Exilszeit (einschließlich Mi 4,7). Eher spät sind auch die 3 Belege im Pentateuch: Ex 15,18 gehört in die exilisch-nachexilische Zeit; Num 23,21 gehört bestenfalls in den Zusammenhang der elohistischen Version der Bileamgeschichte, und Dtn 33,5 aus der Umrahmung des Mosesegens ist sowohl vom Verständnis wie von der Datierung her umstritten.

So bleibt als Fixpunkt für die Bezeichnung Jahwes als König nur Jes 6,5:

"Im Todesjahr des Königs Usia sah ich den Herrn
sitzend auf einem hohen und erhabenen Thron
und der Saum (sc. seines Königsmantels) füllte den Tempel.
Seraphim standen über ihm ...,
einer rief zum anderen: heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth,
alle Lande sind seiner Ehre voll."

² So z.B. K. Gallig, Reich Gottes I. Im Judentum (und NT), RGG 5, 19613, 912-914; E. Zenger, Herrschaft Gottes/ Reich Gottes II. Altes Testament, TRE 15, 176-189 (Lit.!); M.T. Wacker, Reich Gottes A. Biblisch, Neues Handb. theolog. Grundbegriffe, 38-41; Die Engführung auf den Königsbegriff findet sich auch noch bei N. Lohfink, Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, in J.Schreiner (Hg.), Unterwegs zur Kirche, QD 110, 1987, 33-86, obwohl er von seinem Bemühen um "Gottesreich" und "Gottesherrschaft" her mehrfach diese Grenze überschreitet und auch einige moderne Vorurteile gegenüber den Begriffen thematisiert.

Auf dem Hintergrund aktueller Fragen behandelt die Thematik J.M. Oesch, Königtum und Heil. Eine Skizze, in: J. Niewiadomski (Hg.), Verweigerter Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche, *theol.trends* 2, 1989.

Und die Reaktion Jesajas auf diese Vision:
"Wehe mir, ich vergehe, denn den König, Jahwe Zebaoth,
haben meine Augen gesehen!"

An Jes 6 werden zwei Dinge deutlich: 1.) Der Hinweis auf Jahwe als den wahren König steht in einer Frontstellung, deren religiöse oder politische Stoßrichtung aus dem Kontext genauer bestimmt werden könnte. 2.) Der Hinweis auf Jahwe als den König ist hier jedenfalls nicht ganz neu, sondern setzt die Bekanntheit dieser Vorstellung für die Zeit Jesajas voraus.³ Allerdings führen die genannten anderen Stellen aus Thora und Nebiim auch nicht hinter das 8.Jh. zurück.

Wenden wir uns von da aus den Jahwe-König-Psalmen, d.h. Ps 47.93. (95).96-99 zu: Das gemeinsame Thema des Königtums Jahwes hat diesen Psalmen seit Hermann Gunkel das besondere Interesse der formkritischen Betrachtung eingetragen. Gunkel hielt die sogenannten Thronbesteigungspsalmen, jedenfalls "in ihrer uns überkommenen Gestalt, ausnahmslos (für) Widerspiegelungen prophetisch beeinflusster eschatologischer Hoffnungen".⁴ Zu Ps 47 erklärte er: "Solche eschatologische Thronbesteigungslieder ahmen in ihren Formen die zum irdischen Krönungsfest gesungenen Gedichte nach" - und weil die in diesen Hymnen besungene Weltherrschaft noch nicht sichtbare Realität ist, können sie eben nur eschatologisch sein.⁵ Bereits Hugo Greßmann⁶ hatte den Gedanken geäußert, diese Thronbestieulier seien als Neujahrslieder beim herbstlichen Neujahrsfest verwendet worden. Dieser Gedanke wurde dann von Sigmund Mowinckel durch Heranziehung babylonischer Parallelen breit entfaltet. Mesopotamische Texte schienen ein babylonisches Neujahrsfest zu bezeugen, bei dem die Herrschaft des Gottes Marduk unterbrochen und dieser dann wieder in seine Herrschaft eingesetzt wurde. Entsprechendes wurde für Israel und seinen Gott Jahwe vermutet. Dabei wurde, so wie bei Gunkel, wenn auch unter anderen Vorzeichen, alles auf das Thema des Anfangs der Gottesherrschaft, eben auf die Thronbesteigung bezogen. Wichtigste Stütze für dieses Verständnis war neben der mesopotamischen Parallele die Interpretation des Satzes Jahwe mālak als 'Jahwe ist König geworden', d.h. als ein soeben vollzogener Akt.

Dieses eindrucksvolle Bild von der alljährlich kultdramatisch vollzogenen oder nachvollzogenen Thronbesteigung Jahwes fand großes Echo in der Forschung sowohl im Sinn der Zustimmung als auch der Kritik. Kritisch wurde vor allem die Frage gestellt, ob es denn für israelitischen Glauben denkbar sei, daß Jahwe vorher einmal nicht der Herrscher gewesen sei oder daß er es alljährlich von neuem werden müßte.

Eine mögliche Antwort wäre es hervorzuheben, daß etwa in Ps 93 betont wird, "Jahwes Thron steht von uralten, von Urzeiten her" (V.2). Die Thronbesteigung Jahwes wäre dann ein Akt der Urzeit gewesen. Alle weiteren Aktionen, sei es Jahwes oder der ihm natürlich unterlegenen Chaosmächte,

³ Anstelle einer ausführlichen Diskussion der Berufungsvision, für die auf die Literatur verwiesen sei (s. bes. H. Wildberger, Jesaja, BK 10, 1-3, 1965-1982 und O. Kaiser, Jesaja/Jesajabuch, TRE 16, 636-658) sei hier auf eine von G. Sauer, Die Sprüche Agurs, BWANT 84, 1963, 85f, vorgetragene Lösung zum Problem der 65 Jahre von Jes 7,8 hingewiesen: Das m in šišim (w'ḥameš) ist nicht Pluralendung, sondern Mimation. Damit handelt es sich nicht um die Zahl "sechzigundfünf", sondern um die fallende Zahlenreihe "sechs oder (gar nur) fünf Jahre", was ausgezeichnet zum Kontext paßt und sowohl die Interpretation als frühapokalyptischen Einschub (O. Kaiser) als auch andererseits das Postulat eines sonst nicht belegten assyrischen Feldzugs um 670 v.Chr. (A. Alt; E. Jenni; H. Wildberger) erübrigt.

⁴ H. Gunkel, HK II,2, 202.

⁵ Ebd.

⁶ H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, 297.

geschehen auf dem Hintergrund jenes Urdatums, das unveränderlich feststeht. Mit dieser Verlagerung der Inthronisation in die Urzeit, hinter die eo ipso nicht zurückgefragt werden kann, ist das Problem gelöst, wenn auch die Lösung etwas dogmatisch wirkt. In etwa diese Lösung wurde jüngst wieder von Jörg Jeremias vorgetragen.⁷ Wobei Jeremias insofern recht hat, als für das Alte Testament Jahwe nicht deswegen König ist, weil er das Chaos besiegt hat und beherrscht, sondern weil er König ist, darum werden diese Themen mit ihm verbunden.

Es ist hier nicht möglich, die weitere Diskussion darzulegen. Zu nennen wäre einerseits die Diskussion um die Formel Jahwe mālak, Jahwe ist König (geworden), die zunächst als Inthronisationsruf verstanden wurde. Die genauere grammatische Überprüfung, wie sie etwa von Diethelm Michel vorgetragen wurde,⁸ zeigte jedoch, daß die Betonung nicht auf mālak, sondern auf Jahwe liegt. D.h., die Betonung liegt nicht auf dem Vorgang des König-geworden-Seins, sondern darauf, daß Jahwe König ist und nicht ein anderer. Es geht um die Hervorhebung Jahwes als des Königs, und das heißt als des höchsten Gottes. Die kürzlich erschienene Arbeit von Herbert Niehr, "Der höchste Gott", bestätigt diese Beobachtungen von der religionsgeschichtlichen Seite her insofern, als das Thema des Chaoskampfes offensichtlich erst spät, d.h. nachexilisch, dem Königtum Jahwes als des höchsten Gottes integriert wurde.⁹ Auch das bestätigt, daß Jahwe nicht König ist, weil er das Chaos besiegt hat, sondern weil er König ist, darum gehört das Thema des Chaoskampfes zu ihm.

Andrerseits zeigte Wolfram von Soden bereits 1955,¹⁰ daß die doch auch für Babylon eigentlich merkwürdige Vorstellung von der Absetzung und Wiedereinsetzung des Gottes Marduk nicht zutreffend ist. Die Figur des Gottes Marduk wurde zwar während der Reinigung des Tempels weggebracht und dann bei der Rückkehr am 11.Tag des Neujahrsfestes mit Hymnen und mit dem Ruf "Marduk ist König" begrüßt, der Text von der Absetzung Marduks am 8.Tag stammt aber aus einem babylon- und damit mardukfeindlichen Text aus Assyrien. Es war daher falsch, ihn zur Rekonstruktion des Festablaufs in Babylon zu verwenden. Damit fehlt dem Modell einer zyklisch wiederholten Thronbesteigung die Grundlage.

Einen neuen Aspekt brachten die ugaritischen Texte.¹¹ Dort ist der "Göttervater" El das Oberhaupt der Götterversammlung und der König der Götter. Das bedeutet aber: El ist nicht, jedenfalls nicht in erster Linie und nicht unmittelbar, König über die Menschen (auch wenn er als Schöpfergott auch Vater der Menschen genannt wird). Die irdische Herrschaft wird vielmehr vom irdischen König wahrgenommen, sodaß irdisches und himmlisches Königtum einander entsprechen und wohl auch legitimieren. Für Ugarit steht neben dem etwas alt gewordenen El der dynamischere und in seiner Bedeutung aufsteigende Gott Baal, der auch als Wettergott herrscht und der Feinde hat, die er besiegt. Es ist schwer nachzuweisen, ob für Kanaan eine ähnliche Unterscheidung der Funktionen anzunehmen ist wie in Ugarit. Die Funktionen des Götterkönigs und Schöpfergottes und des Herrn der Naturmächte könnten auch in einer Göttergestalt verbunden gewesen sein.¹² Jedenfalls zeigt das

⁷ J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, 1987.

⁸ D. Michel, Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen, VT 6, 1956, 40-68. Auf die ebd. aufgezeigte formkritische Unterscheidung zwischen Du-Anrede für die Machtübertragung und Er-Bericht für die Proklamation des nun regierenden Königs (die es im AT auch für Jahwe gibt, während die Du-Anrede für Jahwe fehlt) kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden.

⁹ H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr., BZAW 190, 1990, 134-140.

¹⁰ W. v. Soden, Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?, ZA 51, 1955, 130-166.

¹¹ Siehe dazu grundlegend: W.H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, 1961, 1966².

¹² In diesem Sinn jetzt auch H. Niehr (Anm.8).

Alte Testament, daß in Israel beide Aspekte auf Jahwe übertragen wurden. Er ist der König der Götter und der Herr über die Natur und ihre Gewalten. Darüber hinaus ist er aber auch der unmittelbare Herr der Menschen, die seine Herrschaft anerkennen.

Diese Israelitisierung der Vorstellung vom Königtum Gottes läßt sich sehr schön an Ps 29 verfolgen. In diesem auf alte kanaänische Vorlage zurückgehenden Psalm¹³ ist es jetzt natürlich Jahwe, dem die Huldigung gilt. Aber seine Macht zeigt sich nicht nur an der Natur, sondern ebenso in der Geschichte Israels; und es sind nicht mehr nur die Himmlischen, die ihm huldigen, sondern auch die Israeliten:

"Die Stimme Jahwes zerbricht die Zedern des Libanon ...,
die Stimme Jahwes sprüht Feuerflammen;
Jahwe läßt die Wüste Kadesch erbeben;
in seinem Tempel ruft alles kabod, Ehre!
Jahwe hat seinen Thron über der Flut;
Jahwe bleibt König in Ewigkeit;
er gibt seinem Volk Kraft." (Ps 29,5-11)

Das Volk ist hier zweifellos Israel; der Tempel, in dem Jahwe gehuldigt wird, muß der Tempel von Jerusalem sein, und daß neben den Zedern des Libanon die Wüste Kadesch, weit im Süden, genannt wird, drückt den Gedanken an die Frühzeit Israels und die Sinaitheophanie aus.

Wie alt ist nun diese Vorstellung von Jahwe als König in Israel? Auch wenn vor allem Ps 47 und 93 wohl doch in die vorexilische Zeit zurückreichen, so bleibt Jes 6,5 der älteste sichere Beleg. Vom Königtum Jahwes wurde somit in Jerusalem jedenfalls ab dem 8.Jh. gesprochen. Ob ältere Belege existierten, muß offen bleiben. Die Lücke ist immerhin auffallend, denn in der engeren und weiteren Umgebung Israels war die Vorstellung vom Königtum eines Gottes sehr wohl bekannt. Als Belege können theophore Eigennamen genannt werden, die in die vor- bzw. frühisraelitische Zeit zurückreichen: Der Priesterkönig von Salem bzw. Jerusalem (Gen 14; Ps 132) trägt den Namen Melkisedeq; Gen 20 und 26 nennen einen Philisterkönig Abimelek; nach dem Buch Ruth lebt im Bethlehem der Richterzeit der Bauer Elimelek. Ein anderer Abimelek wiederum versucht zur Unzeit ein kanaänisch-israelitisches Königtum in Sichem zu errichten (Ri 9), und einer der Söhne Sauls, des ersten israelitischen Königs, heißt Malkišua^c (I Sam 14,49; 31,2), wobei malk zweifellos ein theophores Element darstellt. Dieser malkišua^c ist der erste, von dem wir mit ziemlicher Sicherheit sagen können, daß es Jahwe ist, der hier als König angesprochen wird. Der nächste entsprechende Name, nämlich Malkija(hu), findet sich erst gut 300 Jahre später wieder in Israel, und zwar in Jer 21,1 und 38,1.6 und auf je einem Stempelsiegel aus Arad von 701 bzw. um 600.¹⁴

Wir haben somit das Vorhandensein der Vorstellung vom Königtum Gottes im kanaänischen Raum der vorisraelitischen Zeit, wir haben vor- und frühisraelitische Namen mit dem theophoren Element mäläk, aber wir haben den ersten sicheren Beleg für das Königtum Jahwes erst bei Jesaja und damit für die Mitte des 8.Jh.s. - Was ist mit dieser merkwürdigen Lücke, und wie ist sie zu erklären? Eine Möglichkeit, die Lücke zu füllen, wäre, das Alter der Belege im Pentateuch doch höher anzusetzen.

¹³ Siehe dazu G. Sauer, Erwägungen zum Alter der Psalmendichtung in Israel, ThZ 22, 1966, 81-95.

¹⁴ Y. Aharoni, Three Hebrew Ostraca from Arad, Eretz Jisrael, 16, 1969, 11 und 15 (hebr.sect.); zu dem ins 8./7.Jh. zu datierenden Jhwmlk-Siegel siehe G.R. Driver, Brief Notes, PEQ 77, 1945, 5. Vgl. K. Seybold, mlk, ThWAT IV, 949. und J.D. Fowler, Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A comparative Study, JSOT.SS 49, 50-53.

Abgesehen von der methodischen Fragwürdigkeit dieser Vorgangsweise, kommt man damit, auch bei tradineller Datierung, nicht weiter zurück als bis zum Elohisten, und das ist zeitlich kaum weiter als mit Jes 6. Etwas anders liegen die Dinge für die Psalmen. Einige der Belege für das Königtum Jahwes, wie etwa Ps 29, müssen gewiß in der Zeit des ersten Tempels eingeordnet werden. Wir hatten ja gesehen, daß Jesaja das Thema nicht erst entwickelt, sondern voraussetzt. Aber selbst wenn man die eher wenigen Belege schon für die frühe Königszeit beansprucht und man auf die vorisraelitische jerusalemer Tradition und den Namen Melchisedek verweist, so bleibt der Traditionsstrang doch eher schmal und vor allem exklusiv auf Jerusalem beschränkt. Die Lücke ist also nicht zu füllen, sondern zu erklären.

Die Vorstellung vom Königtum eines Gottes hat im kanaanäischen Raum zwei Funktionen: Einerseits wird dadurch das Pantheon geordnet, andererseits legitimiert der himmlische König den irdischen König und das himmlische Königtum das irdische Königtum. Beides ist für Jerusalem nützlich: Das erbliche davidische Königtum war für eine religiöse Legitimation gewiß noch empfänglicher als ein vom Volk oder vom Militär erhobener Herrscher. Zweitens waren ab dem davidisch-salomonischen Großreich auch die nicht-israelitischen Götter zu berücksichtigen. Ihre Verehrung ist uns ja für Jerusalem bezeugt (I Reg 11). Ein Pantheon mit Jahwe als Götterkönig bot hier ein gutes Ordnungsmodell. Diese Aspekte trugen wesentlich dazu bei, daß die im jebusitischen Jerusalem vorhandene Anschauung vom Königtum Gottes in Israel aufgenommen und im salomonischen Tempel auf Jahwe übertragen wurde. Daß sie mit der Zeit wesentlich modifiziert wurde, zeigen etwa Ps 29, Jes 6 und DtJes.

Es bleibt aber noch immer die Frage, wie die Dinge außerhalb Jerusalems lagen, und ob es nicht dort oder auch in Jerusalem selber alternative Vorstellungen von der Gottesherrschaft gab.

II. Alternative Traditionen von der Gottesherrschaft

Die dafür wichtigen Begriffe gehören zum Bereich der Huldigung und der Akklamation. Sie werden im profanen Bereich meistens gegenüber dem König verwendet, andererseits eben gegenüber Jahwe, nur dort ohne den Königstitel.

a) Zunächst ist das recht häufige Verbum, hištaḥawah zu nennen. Es bezeichnet die Huldigung an den Herrscher. Dieses in der sonst fast nicht belegten Stammform des Hištaf^{el}¹⁵ vorkommende Wort ist bisher außerhalb des Alten Testaments nur noch in Ugarit belegt. Die 12 ugaritischen Belege stehen in den mythologischen und epischen Texten. Die Huldigung bezieht sich dort siebenmal auf den Götterkönig El, je zweimal auf die Göttin Anat und den Handwerker-gott Koschar (wa Chasis) und einmal auf den Meeresgott Yam.

Im Alten Testament kommt das Wort immerhin 170 mal vor und bezieht sich sowohl auf Jahwe wie auch auf menschliche Autoritäten, vor allem auf den König. So huldigt etwa David seinem König Saul (I Sam 24,9); Abigail huldigt dem künftigen König David (I Sam 25,33); Mefi-Boschet, der Sohn Jonatans, huldigt David, der nun König in Jerusalem ist (II Sam 9,6); die Frau aus Thekoa fällt vor Salomo nieder und huldigt ihm, bevor sie ihm ihre Bitte um einen Rechtsentscheid vorträgt, und selbst der General Joab wirft sich nieder, huldigt dem König und dankt ihm für die Entscheidung (II Sam 14,4.22); auch Batseba huldigt David, wo sie an ihn als König herantritt (I Reg 1,16.31), während später dann Salomo sich vor ihr als der Königinmutter beugt und ihr huldigt (I Reg 2,19). Im Rahmen

¹⁵ Siehe dazu S. Kreuzer, Zur Bedeutung und Etymologie von hištaḥawah/yšthwy, VT 35, 1985, 39-60.

der Königsideologie und des Hofstils wird dem König zugesagt, daß alle Könige der Welt ihm huldigen werden und sollen (Ps 72,11). Auf dem sogenannten Schwarzen Obelisk, der jetzt im Britischen Museum steht, ist dieser Vorgang eindrücklich dargestellt, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen: Der israelitische König Jehu oder sein Stellvertreter wirft sich vor dem assyrischen Großkönig Tiglat-Pileser III nieder und huldigt ihm.

Die Huldigung ist nicht ausschließlich auf den König bezogen. Abraham verneigt sich vor den Hethitern von Hebron (Gen 23,7). Mose begrüßt und huldigt Jitro, der nicht nur sein Schwiegervater, sondern der Priester der Midianiter ist, der dann für Jahwe das Dankopfer für die Errettung aus Ägypten darbringt (Ex 18,7). Die Josefsgeschichte ist durchzogen vom Problem der Herrschaft. Die Frage "Darf es in Israel einen König geben?" wird abgehandelt unter der Frage "Darf ein Bruder über Brüder herrschen?". Dieses Thema wird signalisiert durch den Traum, in dem sich die Garben der Brüder vor der des Josef verneigen (Gen 37,7-11). Die Brüder jedenfalls wissen, worum es geht, und reagieren entsprechend empört: "Willst du etwa König sein über uns oder willst du über uns herrschen?" (Beide Begriffe, *mālak* und *māšal*, werden hier verwendet; ihre Differenzierung wird uns noch beschäftigen). Dem Traum am Anfang entspricht die Szene gegen Ende der Josefsgeschichte, wo sich die Brüder vor ihm als dem zweitmächtigsten Mann in Ägypten niederwerfen wie vor einem König.

Nicht einem König, sondern einem Propheten gilt die Huldigung der Prophetenschüler um Elisa (I Reg 2). Sie erkennen ihn damit als den legitimen Nachfolger Elias und als den Repräsentanten Jahwes gegenüber Israel an. Damit zeigt sich ein gewisser königskritischer Ansatz, wie wir ihn etwa auch bei Hosea im Nordreich finden.

Dieses für das Thema der Herrschaft so häufige und wichtige Wort ist im Alten Testament für den religiösen Bereich etwa gleich oft belegt wie für den profanen (ca. 80 von 170). Ca. 45x geht es dabei um die Huldigung an Jahwe, ca. 35x um das Verbot der Hinwendung zu anderen Göttern (z.B. im Dekalog) bzw. um die Kritik, daß die Israeliten das getan hätten (so vor allem in deuteronomistischen und exilischen Texten). Die positiven Aussagen über die Huldigung an Jahwe finden sich vor allem in vorexilischen Texten, in den Psalmen und in spätnachexilischen Texten.

Schon in Gen 18,1 und 19,1 wirft sich Abraham vor seinen Gästen nieder, wobei klar ist, daß diese Huldigung letztlich Jahwe gilt. In Gen 22,5 erklärt Abraham den Knechten, daß er und der Knabe gehen wollen, um Jahwe anzubeten (*w^eništaḥawäh*). In Ex 34,8 neigt sich Mose zur Erde und huldigt Jahwe. Beim Herabkommen der Wolke zum Zelt der Begegnung erhebt sich das Volk, so wie eben der Niedrigere vor dem Herrn aufsteht, und huldigt Jahwe (Ex 33,10). In der Opfervorschrift von Dtn 26,10, einer vordeuteronomistischen Formulierung, huldigt der israelitische Bauer Jahwe, indem er die Opfergabe darbringt und Jahwe anbetet. In I Sam 25,25.30 will Saul Jahwe durch Darbringung eines Opfers huldigen, und in I Reg 1,47 reagiert David auf den Bericht über die Inthronisation Salomos mit dankbarer Verneigung und Anbetung Jahwes.

Ich habe mich mit diesen Belegen auf solche beschränkt, die mit guten Gründen als vordeuteronomistisch und als vorexilisch betrachtet werden können. Sie zeigen, daß für die Bedeutung verschiedener Akte der Verehrung Jahwes, von der Opferdarbringung bis zur Proskynese, dasselbe Wort *hištaḥawah* verwendet wird, das im profanen Bereich die Huldigung an den Herrscher bezeichnet. Die genannten Belege zeigen, daß jedenfalls ab der Königszeit Jahwe als Herrscher gedacht und verehrt wurde, wobei die offensichtliche Vermeidung des Königstitels bzw. des Verbuns

mālāk wohl nicht zufällig ist.

b) Die Vermeidung des Königtitels ist auch beim Gideonspruch Ri 8,22f. zu bemerken. Dort wird dem Richter Gideon auf Grund seiner Rettungstaten die dauernde Herrschaft für ihn und seine Nachkommen angeboten. Dieses Angebot lehnt er mit folgenden Worten ab:

"Ich will nicht über euch herrschen,
und mein Sohn soll auch nicht über euch herrschen,
sondern Jahwe soll über euch herrschen"

An diesen bekannten Sätzen fällt nicht nur die konsequente Gegenüberstellung von menschlicher Herrschaft und Gottesherrschaft auf, sondern ebenso sehr die konsequente Vermeidung der Worte mālāk oder mālāk. Die angebotene Würde und Funktion ist ja nichts anderes als das erbliche Königtum.

Was ist der Hintergrund für diese Sätze? Gegenüber Datierungen in die vorstaatliche Zeit oder in die deuteronomistische Zeit lassen sich gewichtige Argumente für die Datierung in die frühe bis mittlere Königszeit vorbringen. Eine prinzipielle Ablehnung des Königtums wird im deuteronomisch/deuterotischen Bereich nirgends vertreten. Andererseits setzen das Angebot und die Ablehnung des erblichen Königtums doch wohl innerisraelitische Erfahrungen mit diesem voraus. Solche gibt es in Jerusalem seit dem Übergang des Königtums von David auf Salomo bzw. dann auf Rehabeam. Im Gegenbild dazu wird Gideon zu einem Anti-David, und die Gideonerzählung wird zu einer Anti-Dynastieerzählung.¹⁶ Umso auffälliger ist die Verwendung von māšāl anstelle von mālāk. Diese erklärt sich noch nicht allein aus der politischen Frontstellung gegen das Königtum. M.E. liegt die Erklärung darin, daß die Gottesherrschaft, um die es hier geht, die Herrschaft über die Volksgemeinschaft ist, während die Vorstellung vom Königtum Gottes sich jedenfalls zu dieser Zeit noch auf die Herrschaft über die Götter und über die Natur- und Chaosmächte bezog. Sie war daher noch nicht geeignet für das Anliegen des Gideonspruches.

Königtum Gottes und Gottesherrschaft über Israel blieben noch lange Zeit zweierlei; mālāk und hištaḥawah finden sich erst in den späten Psalmen gemeinsam. Die älteren Ps 47 und 93 sprechen zwar von Jahwe als König, aber im Sinn seiner Herrschaft über die Schöpfung und über die Völker. In Ps 29,2 kommt zwar hištaḥawah als Huldigung an Jahwe vor, aber es ist die Huldigung durch die Göttersöhne und in seinem Heiligtum, das erst im Zug der Israelitisierung auf den Jerusalemer Tempel bezogen wurde (s.o.). Erst in der Exilszeit finden sich hištaḥawah und der Königstitel für Jahwe zusammen, so in den jüngeren Jahwe-König-Psalmen 95,5.9; 96,9.10; 99,4.9. Bei Deuterocesaja ist dann die Herrschaft Jahwes über Israel mit seinem Königtum über die Welt aufs Engste verbunden. Jahwe ist der Schöpfer und Herr der Welt, er beherrscht die Natur und das Geschick mächtiger Könige, z.B. des Perserkönigs Kyros, und das alles ist er als König Jakobs (Jes 41,21) bzw. Israels (44,6.), der Israel erschaffen hat (43,15) und jetzt neu erschafft.

¹⁶ Vgl. dazu W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, 1966, 236-240; F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, 1978, 50-54. Die neuerdings von U. Becker, Richterzeit und Königtum, BZAW 192, 1990, 176-180, vorgetragene Zuordnung des Gideonspruches zu dtrH hängt wesentlich daran, ob die "völlig unterschiedlichen und z.T. einander ausschließenden Konzeptionen der vorstaatlichen Zeit" (305) wirklich sämtlich auf verschiedene dtr. Schichten zurückgeführt werden können, während es davor bloß "anekdotische und sagenhafte Heldenerzählungen sowie andere Überlieferungsfragmente(en)" (301) aber keine theologische Reflexion gegeben hätte.

c) Mit dem Gideonspruch waren wir in der Nähe der älteren Belege eines weiteren Begriffs, der zur Gottesherrschaft gehört, nämlich der Schwurformel, meistens ḥaj JHWH, so wahr Jahwe lebt. Die Schwurformel bekräftigt verschiedenste Aussagen durch Hinweis auf die Autorität Jahwes und sein Eingreifen. Sie ist auch ein wichtiges Element der Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament. Ihre Verwendung an entscheidenden Punkten des Verlaufs von Ereignissen zeigt, daß sie meistens sehr bewußt gebraucht wurde.

Die Schwurformel ḥaj JHWH verweist auf Jahwe als den Herrn und Herrscher der Gemeinschaft. Das ergibt sich aus ihrer Funktion im Rechtsleben, aus der Nähe zum Huldigungsruf jeḥi hammäläk, es lebe der König, und aus der gelegentlichen Erweiterung zu ḥaj JHWH w^eḥe nafš^eka, so wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst, in der Gott und König gemeinsam in ihrer Funktion als Herrscher angesprochen werden.

Es ist auffallend, daß die Schwurformel außer in einigen Einzelbelegen vor allem in zwei deutlich abgegrenzten Textkomplexen auftritt, nämlich in der Davidgeschichte und bei Elia und Elisa. Die Vorkommen in der Davidgeschichte decken sich ziemlich genau mit den Texten, die von Fritz Stolz als Dynastieerzählung abgegrenzt und charakterisiert wurden.¹⁷ In dieser Dynastieerzählung wird an markanten Punkten mit der Schwurformel auf die Autorität Jahwes verwiesen. Er ist der, der die Ereignisse lenkt und der die von den Menschen getroffenen und mit der Schwurformel bekräftigten Entscheidungen zu seinem Ziel, der Herrschaft Davids und der Festigung der Herrschaft Salomos führt. So etwa am Ende in I Reg 2,24:

"So wahr Jahwe lebt, der mich bestätigt hat und gesetzt auf den Thron meines Vaters David ..."

Während in der Gideongeschichte menschliche Herrschaft abgelehnt wurde und Jahwe seine Herrschaft durch den Ephod und über andere Mittel der Gottesbefragung ausübte, führen in der Davidgeschichte die Mittel der Gottesbefragung zur Institutionalisierung des Königtums. - Diese Beobachtung ist überraschend, aber durchaus erklärbar: Das Königtum war zumindest in seiner Anfangszeit nicht über die ebenfalls neue Königsideologie und das Königsritual zu rechtfertigen, sondern besser durch die Verbindung mit bisherigen israelitischen Erfahrungen und Vorstellungen. Zwar hatte die Philistergefahr zum Königtum geführt. Aber nach Überwindung der Philistergefahr war die Notwendigkeit eines Königs nicht unbedingt einzusehen, und es bedurfte auch anderer Aspekte der Legitimation.¹⁸ Die wiederholten Hinweise auf die über den Ereignissen waltende Herrschaft Jahwes passen dazu ebenso wie die alten Mittel der Gottesbefragung.

Charakteristisch für diese Einbindung des Königs in die Gottesherrschaft sind auch die inhaltlichen und formalen Erweiterungen der Schwurformel. Inhaltlich werden die alten israelitischen Rettertraditionen aufgegriffen und aktualisiert¹⁹ (z.B. I Sam 14,39 "So wahr Jahwe lebt, der Retter Israels"). Damit wird die Verbindung zwischen dem bisherigen Handeln Jahwes für und mit Israel und den neuen Gegebenheiten des Königtums hergestellt.

¹⁷ F. Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK, 1981. Unabhängig davon bereits auch S. Kreuzer, Der lebendige Gott, BWANT 116, (1981) 1983, 38-83 ("Die Saul - Jonatan - David - Erzählungen").

¹⁸ Vgl. dazu auch die Überlegungen bei F. Crüsemann, (Anm.16).

¹⁹ Siehe dazu die Zusammenfassung bei S. Kreuzer, (Anm.17), 65-69.

Als formale Erweiterung fällt die bereits erwähnte Beiordnung des Königs zu Jahwe auf: "So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst." Immerhin an 4 markanten Stellen (I Sam 20,3; 25,26; II Sam 11,11; 15,21)! Mit dieser Einbeziehung des Königs in die Schwurformel wird eine prägnante Form der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und König geschaffen. Die Art der Beiordnung des davidischen Königs zu Gott wird hier noch nicht näher definiert. Aber es ist wohl kein sehr weiter Weg zu den Vorstellungen in den Königspsalmen, etwa Ps 2,7: "mein Sohn bist du ...". Jedenfalls wird in diesen Erweiterungen der Schwurformel ein gewaltiger Anspruch erhoben und wird der König zum Mittler der Gottesherrschaft.²⁰

Diesen Anspruch kann man auch bestreiten: Entweder prinzipiell, wie im Gideonspruch: Nicht irgendein Mensch soll herrschen, sondern Jahwe selbst und unmittelbar. Oder dadurch, daß eine andere Instanz für die Vermittlung der Gottesherrschaft benannt wird. Das geschieht in den Elia- und Elisa-Erzählungen. Dort wird nicht nur durch die markante Verwendung der Schwurformel auf Jahwe als Herrn aber auch Richter Israels hingewiesen, sondern es wird dasselbe formale Mittel wie in der David-Dynastie-Erzählung verwendet, nämlich die Erweiterung der Schwurformel: "So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst". Nur ist hier nicht der König der Mittler der Gottesherrschaft, sondern der Prophet (II Reg 2,2.4.6; 4,30). Damit stehen wir inmitten des spannungsvollen Verhältnisses von Prophetie und Königtum, das hier nicht weiter zu verfolgen ist.

Die bisherigen Beobachtungen zu *hištaḥawah*, zu *māsal* und zur Schwurformel zeigen, daß die Vorstellung von der Gottesherrschaft im Israel der Königszeit sehr wohl eine Rolle spielte und daß sie auch ohne Verwendung des Königtitels für Jahwe thematisiert werden konnte. Während es beim Königtum Gottes ursprünglich um die Herrschaft über die Götter und über die Naturmächte geht, geht es bei den dargestellten Aussagen über die Herrschaft Jahwes um sein Wirken an Israel. Das entspricht der Tatsache, daß für den Jahweglauben die Beziehung zwischen Gott und Volk jedenfalls sachlich und wahrscheinlich auch chronologisch den Vorrang hat.

d) Es bleibt die Frage, welchen Titel Jahwe im Zusammenhang dieser Vorstellungen von der Gottesherrschaft trägt. Es liegt nahe, in Analogie zu dem hier nicht benützten Königstitel einen anderen Titel zu erwarten. Diese Annahme ist jedoch nicht zwingend. Die dargestellten Formulierungen zeigen, daß sie (so wie auch beim irdischen Herrscher) ohne einen Titel auskommen können. So kann etwa die Schwurformel durchaus mit einem Titel gebraucht werden, etwa *ḥe par^co*, so wahr der Pharao lebt (Gen 42,15). Gegenüber Jahwe aber lautet sie generell einfach *ḥaj JHWH*, so wahr Jahwe lebt. Das heißt, der Jahwe-name ersetzt den Titel bzw. Jahwe bedarf keines weiteren Titels.

Dasselbe läßt sich bei den Formulierungen mit *hištaḥawah* erkennen: Schon für den irdischen Herrscher wird nicht immer der Königstitel ausgesprochen, sondern oft nur der Name genannt. Gegenüber Jahwe wird *hištaḥawah* einfach mit dem Namen gebraucht; Jahwe wird gehuldigt bzw. Jahwe wird angebetet. Ähnliches zeigt auch der Gideonspruch. Hier heißt es schlicht: *JHWH jimšol bakām*, Jahwe soll über euch herrschen. Hier wird, wie wir gesehen hatten, überhaupt jeder Anklang an einen Titel vermieden.

Diese Beobachtungen werden bestätigt von der Schilderung der himmlischen Ratsversammlung in der Erzählung von Micha ben Jimla in I Reg 22: Micha beschreibt dort Jahwe als himmlischen Herrscher, der auf seinem Thron sitzt und der sich mit seinen himmlischen Ratgebern und Ausführungsorganen

²⁰ Siehe dazu auch G. Sauer, Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels, ThZ 27, 1971, 1-15, bes. 9f.

berät, um schließlich einen bestimmten Plan in Szene zu setzen. Diese Vision ist die engste Parallele zu Jes 6. Da wie dort ist es das Bild vom Herrscher, der auf seinem Thron sitzt. Nur daß bei Micha ben Jimla der Königstitel fehlt oder vielleicht bewußt vermieden wird.

Sosehr diese Beispiele zeigen, daß neben dem Jahwenamen kein Titel mehr nötig ist, so gibt es doch einen Titel, der im Zusammenhang der Gottesherrschaft mehrmals verwendet wird. Es ist der Titel ^adonaj, Herr. Dieses ^adonaj wird schon um 1000 v.Chr. als Titel für Jahwe verwendet, wie der Name des Davidsohnes Adonija zeigt. Allerdings ist von diesem Namen allein her noch nicht auszumachen, in welchem Sinn hier das Herrsein Jahwes verstanden ist. Das ist besser möglich in Jes 3,1 und Mi 1,2, wo jeweils Jahwe der Herrscher Israels aber auch anderer Völker ist. Eine breite Verwendung zeigt sich schließlich in der Psalmsprache, etwa in Ps 8: "Jahwe unser Herrscher (^adonenu), wie herrlich ist dein Name in allen Landen". In weiterer Folge wurde bekanntlich ^adonaj zur Ersatzlesung für den heiligen Gottesnamen überhaupt. Das zeigt, daß jedenfalls in der nachexilischen Zeit ^adonaj als der adäquate Titel für Jahwe, den Gott Israels, betrachtet wurde.

III. Die Bedeutung für die Theologie des Alten Testaments

Die dargestellten Aussagen über die Gottesherrschaft wären im Blick auf ihre weitere Entwicklung zu entfalten. Zu nennen wäre die Ausweitung der zunächst auf Israel bezogenen Vorstellungen von der Herrschaft Jahwes. Insbesondere durch das Wirken der großen Propheten des 8.Jh. wurde deutlich, daß Jahwes Wirken über Israel hinausreichte. Andererseits stellte sich spätestens bei dem konsequenten Monotheismus Deuterocesajas die Frage nach den Objekten des Königtums Jahwes. Wenn es keine Götter gab, so war Jahwe wohl der König über die Welt und ihre Völker - und mitten darin über Israel. Wir sehen damit, wie die beiden Traditionen, von der Gottesherrschaft einerseits und vom Königtum Gottes andererseits, spätestens bei Deuterocesaja einander ergänzen und durchdringen. Dabei bringt die Vorstellung von der Herrschaft Jahwes den konkreten Bezug auf Israel mit ein, während die Vorstellung vom Königtum Gottes die universale Dimension des Handelns Jahwes verstehbar und aussagbar macht. Die Fortsetzung dieser Linien würde bis hin zur räumlich und zeitlich universalen Entfaltung der Aussagen über die Gottesherrschaft im Danielbuch führen.

An den Erweiterungen der Schwurformel im Blick auf den König bzw. auf den Propheten hatte sich das Problem der Vermittlung der Gottesherrschaft gezeigt. Wie oder durch wen wird die Gottesherrschaft erfahrbar? Die alttestamentlichen Linien würden vom Anspruch des Königs bzw. der Propheten weiterführen zur Ankündigung des wahren Hirten in Ez 34 oder auch zur merkwürdigen Lösung mit zwei Messiasgestalten in Sach 4 (die beiden "Ölsöhne", d.h. Gesalbten) oder auch zur Erwartung einer unmittelbaren Gottesherrschaft ohne Messias- oder Mittlergestalt. Eine Besonderheit ist auch hier wieder das Buch Daniel, wo der Anspruch erhoben wird, daß das Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft Gottes als eine gegenüber den "tierischen" Weltreichen wahrhaft menschliche Herrschaft vermitteln wird.

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Frage nach der Gottesherrschaft im Alten Testament von der Engführung auf den Königsbegriff zu befreien ist und daß die Beachtung dieser Aussagen über die Gottesherrschaft einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Alten Testaments und seiner inneren Dynamik leistet. Es ist in der Tat sachgemäß, die Aufrichtung und Durchsetzung der Gottesherrschaft als zentrales Anliegen des Alten Testaments und somit als Grundthema der alttestamentlichen Theologie zu betrachten.