

MARCEL KRUSCHE

Göttliches und  
irdisches Königtum  
in den Psalmen

*Forschungen*  
*zum Alten Testament 2. Reihe*  
109

---

**Mohr Siebeck**

Forschungen zum Alten Testament  
2. Reihe

Herausgegeben von  
Konrad Schmid (Zürich) · Mark S. Smith (Princeton)  
Hermann Spieckermann (Göttingen) · Andrew Teeter (Harvard)

109





Marcel Krusche

# Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen

Mohr Siebeck

*Marcel Krusche*, geboren 1989; 2008–15 Studium der Ev. Theologie in Münster, Leipzig und Göttingen; 2019 Promotion an der Georg-August-Universität Göttingen; seit Oktober 2018 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

ISBN 978-3-16-157611-9/eISBN 978-3-16-157612-6

DOI 10.1628/978-3-16-157612-6

ISSN 0940-4114/eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

*Dem Andenken meiner Mutter  
Christa Elseberg-Krusche (1958–2011)*



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist unter dem Titel: „Setze dich zu meiner Rechten!“ (Ps 110,1). Zum Verhältnis von göttlichem und irdischem Königtum in den Psalmen“ im Januar 2019 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet worden.

Mein erster und größter Dank gilt Prof. Dr. Dr. h. c. Hermann Spieckermann, der diese Arbeit betreut und ihr Werden mit wohlwollend-kritischem Interesse und mit seiner herzlichen und humorvollen Art begleitet hat. Entsprechend seiner Eigenaussage, er sehe sich eher als „Co-Pilot“ denn als „Doktorvater“, hat er seinem Doktoranden bei dessen exegetischen Flugversuchen viel Freiheit gewährt. Überdies hat er die Dissertation nicht nur durch eine zeitweilige Anstellung am Lehrstuhl zur Übergangsfinanzierung, sondern auch durch Gutachten für Stipendien unterstützt. Ferner danke ich ihm und den Mitherausgebern Prof. Dr. Konrad Schmid, Prof. Dr. Mark S. Smith und Prof. Dr. Andrew Teeter für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe FAT II sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlages Mohr Siebeck, insbesondere Tobias Stäbler und Tobias Weiß, für die verlegerische Betreuung.

Prof. Dr. Reinhard G. Kratz danke ich für die Begleitung als Zweitbetreuer und für die Übernahme des Zweitgutachtens, apl. Prof. Dr. Thilo A. Rudnig für sein Mitwirken in der Prüfungskommission und Prof. Dr. Stefan Schorch für die Drittbetreuung und die Einladung in die alttestamentliche Sozietät in Halle.

Darüber hinaus bin ich den verschiedenen Kolloquien und Netzwerken dankbar, in denen ich Teile meiner Dissertation präsentieren und diskutieren durfte: den Mitgliedern des alttestamentlichen Doktorandenkolloquiums in Göttingen (insbesondere Dr. Mareike Blischke, Dr. Harald Samuel und apl. Prof. Dr. Thilo A. Rudnig für die Übernahme von Korreferaten), dem OTSEM Network (vor allem meinen Respondenten Prof. Dr. Gunnlaugur A. Jónsson, Prof. Dr. Juha Pakkala und Dr. Joanna Töyräänvuori) und der DFG Mythos-Forschergruppe 2064 STRATA (Göttingen), mit der ich als assoziiertes Mitglied zusammenarbeiten durfte.

Danken möchte ich außerdem der Studienstiftung des deutschen Volkes für die Gewährung eines Promotionsstipendiums und für die ideelle Förderung.

Auch meinen Korrekturleserinnen und -lesern gebührt Dank: Paul Becker, Mirjam Bokhorst, Dr. Franziska Ede, Marianne Leidig, Wolf Tilmann Marek,

Leif Rocker, Pastor Christian Steinmeier und Martin Tscheu. Alle verbliebenen Fehler gehen selbstverständlich auf mein Konto. Dr. David Willgren danke ich für sein Feedback zu Kap. I.4.4, meinem Cousin Marvin Elseberg für seine mathematische Fachberatung zu Kap. III.2.1–2. Erwähnung verdienen auch meine Eltern, Heike und Manfred Krusche, denen ich für ihre Unterstützung im Studium und in der Promotionszeit Dank schulde. Last, but not least danke ich herzlich meiner Freundin Sarah Hilmer, die nicht nur ebenfalls einen Teil der Arbeit korrekturgelesen und sich dazu geduldig die Proben meiner Vorträge angehört hat, sondern auch mein Leben abseits der Promotion entscheidend reicher gemacht hat.

Göttingen, im Mai 2019

Marcel Krusche

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
Kapitel I: Grundlegung.....	1
1. <i>Hinführung zum Thema</i> .....	1
2. <i>Aspekte der Forschungsgeschichte</i> .....	4
2.1 Die kultgeschichtliche Fragestellung.....	4
2.2 Die konzeptionelle Fragestellung .....	11
2.3 Die kompositionelle Fragestellung .....	16
3. <i>Bemerkungen zu Wesen und Funktion des Königtums im Alten Orient</i> .....	20
3.1 Ägypten .....	22
3.2 Syrien .....	28
3.3 Mesopotamien.....	35
3.4 Synthese.....	42
4. <i>Vorüberlegungen zu Aufbau und Methodik</i> .....	45
4.1 Zur Identifizierung von göttlichem und irdischem Königtum in den Psalmen.....	45
4.2 Zum Aufbau der Arbeit.....	48
4.3 Methodik und Leitfragen der Einzelexegesen.....	50
4.4 Zur kompositionellen Analyse .....	52
Kapitel II: Konzeptionen des Königtums in den Psalmen: Mythos – Erfahrung – Erwartung .....	59
1. <i>Psalm 93</i> .....	59
1.1 Text und Übersetzung .....	59
1.2 Aufbau, Struktur und Form .....	61

1.3 Literarische Integrität und Datierung.....	63
1.4 V. 1–2: JHWH als König und die Stabilität der Erde.....	66
1.5 V. 3–4: Die Chaosfluten.....	71
1.6 V. 5: Tora und Tempel als irdische Vermittlungsgrößen .....	79
1.7 Fazit.....	80
2. <i>Psalm 48</i> .....	82
2.1 Text und Übersetzung .....	82
2.2 Aufbau, Struktur und Form .....	84
2.3 Literarische Integrität und Datierung.....	86
2.4 JHWH als Großkönig.....	88
2.5 JHWH und Zion als Gottesberg und Gottesstadt .....	90
2.6 JHWH und die Könige .....	95
2.7 JHWH und das Zionsvolk .....	100
2.8 Fazit.....	102
3. <i>Psalm 96 (mit Seitenblick auf Ps 29 und 98)</i> .....	103
3.1 Text und Übersetzung .....	103
3.2 Aufbau, Struktur und Form .....	104
3.3 Literarische Integrität.....	106
3.4 Intertextuelle Vernetzungen .....	108
3.5 JHWHs Königtum in der himmlischen Welt .....	109
3.6 Die Verehrung JHWHs als König durch die Völker .....	114
3.7 Der Jubel der Natur vor dem König JHWH.....	118
3.8 Datierung und Fazit.....	126
4. <i>Psalm 146</i> .....	127
4.1 Text und Übersetzung .....	127
4.2 Aufbau, Struktur und Form .....	129
4.3 Literarische Integrität und Datierung.....	131
4.4 V. 1b–2: Lebenslanges Gotteslob.....	133
4.5 V. 3–4: Kein Vertrauen auf menschliche Würdenträger .....	134
4.6 V. 5–9: JHWH als wahrer Helfer .....	136
4.7 V. 10ab: Das ewige Königtum JHWHs .....	143
4.8 Fazit.....	144
5. <i>Göttliches Königtum in weiteren Psalmen</i> .....	146
5.1 Psalm 9/10 .....	146
5.2 Psalm 24 .....	148
5.3 Psalm 47 .....	149
5.4 Psalm 68 .....	150

5.5 Psalm 74 .....	152
5.6 Psalm 95 .....	153
5.7 Psalm 97 .....	154
5.8 Psalm 99 .....	155
5.9 Psalm 102 .....	156
5.10 Psalm 145 .....	157
5.11 Theologiegeschichtliche Entwicklungen .....	158
6. <i>Psalm 2</i> .....	159
6.1 Text und Übersetzung .....	160
6.2 Aufbau, Struktur und Form .....	162
6.3 Literarische Integrität.....	164
6.4 Datierung .....	166
6.5 V. 1–3: Die Revolte der Völker und Könige .....	168
6.6 V. 4–6: Die Reaktion des Königs JHWH .....	170
6.7 V. 7–9: Gottessohnschaft und Weltherrschaft des irdischen Königs .....	176
6.8 V. 10–12: Ultimatum an die Könige.....	180
6.9 Fazit.....	181
7. <i>Psalm 72</i> .....	183
7.1 Text und Übersetzung .....	183
7.2 Aufbau, Struktur und Form .....	186
7.3 Literarische Integrität.....	189
7.4 Datierung .....	192
7.5 Die soziale Rolle des Königs.....	194
7.6 Königliche Herrschaft in Natur und Kosmos.....	198
7.7 Der König und die Völker.....	205
7.8 Die zeitliche Dimension der königlichen Herrschaft .....	208
7.9 Der König und JHWH.....	209
7.10 Fazit.....	212
8. <i>Psalm 101</i> .....	213
8.1 Text und Übersetzung .....	213
8.2 Aufbau und literarische Integrität.....	215
8.3 Sprecher und Gattung.....	217
8.4 Verhältnis zu Ps 93–100.....	220
8.5 Die moralische Vollkommenheit des Königs .....	221
8.6 Der König und die Frevler .....	222
8.7 Der König und JHWH.....	225
8.8 Datierung und Fazit.....	227

9. Psalm 110.....	228
9.1 Text und Übersetzung .....	229
9.2 Probleme der Auslegung .....	230
9.3 Aufbau, Struktur und Form .....	236
9.4 Literarische Integrität und Datierung.....	237
9.5 V. 1–3: Der König als Throngenosse JHWHs und die Unterwerfung der Feinde .....	240
9.6 V. 4–7: Der priesterliche König und JHWHs Völkerkampf.....	248
9.7 Fazit.....	253
10. Menschliches Königtum in weiteren Psalmen .....	254
10.1 Psalm 18 .....	254
10.2 Psalm 20 .....	256
10.3 Psalm 21 .....	257
10.4 Psalm 45 .....	258
10.5 Psalm 132 .....	260
10.6 Psalm 144 .....	262
10.7 Weitere Stellen.....	263
10.8 Theologiegeschichtliche Entwicklungen .....	265
11. Psalm 89.....	266
11.1 Text und Übersetzung .....	267
11.2 Aufbau, Struktur und Form .....	271
11.3 Literarische Integrität.....	273
11.4 Der Gesalbte – Individuum oder Kollektiv? .....	275
11.5 Die Einleitung V. 2–5 .....	277
11.6 Der Hymnus V. 6–19: Der Königsgott JHWH.....	278
11.7 Das Königsorakel V. 20–38: JHWH, David und die Davididen..	283
11.8 Die Stellung von Hymnus und Königsorakel innerhalb des Gesamtpsalms .....	289
11.9 Datierung .....	291
11.10 Fazit .....	292
12. Synthese: Vergleich und Verhältnisbestimmung.....	294
12.1 Qualitäten und äußere Erscheinung .....	294
12.2 Zeitliche Dimensionen der Königsherrschaft.....	301
12.3 Räumliche Dimensionen der Königsherrschaft.....	306
12.4 Königtum und die Götter.....	312
12.5 Königtum und der Kosmos / die Natur .....	314
12.6 Königtum und die Völker.....	321
12.7 Königtum und das Volk .....	328

12.8 Königtum und die Armen, Gerechten und Frevler .....	333
12.9 Der irdische König und JHWH in den Königspsalmen .....	338
12.10 Der irdische König in den JHWH-König-Psalmen? .....	341
12.11 Fazit .....	346

## Kapitel III: Königtum als kompositionelle Komponente im Psalter .....

350

### 1. Die Bücher I–III .....

350

1.1 Der Übergang von Buch III zu IV als größte Zäsur im Psalter .....	350
1.2 Psalm 2–89* als „messianischer Psalter“ .....	351
1.3 Göttliches und irdisches Königtum in den Teilkompositionen von Ps 2–89 .....	354

### 2. Zur Frage einer „theokratischen Wende“ nach Psalm 89 .....

380

2.1 Zur Verteilung der JHWH-König-Konzeption im Psalter .....	380
2.2 Zur Verteilung der Königskonzeption im Psalter .....	383
2.3 Zur Frage einer Profilveränderung der Königspsalmen in den Büchern IV–V .....	385
2.4 Zur Frage eines Wandels im Davidbild in den Büchern IV–V .....	388
2.5 Die kompositionelle Funktion der Psalmen 90–100 .....	391
2.6 Fazit .....	395

### 3. Die Teilkomposition Ps 101–110 .....

396

3.1 Abgrenzung der Teilkomposition Ps 101–110 .....	396
3.2 Aufbau, Profil und kompositionelle Funktion von Ps 101–110 .....	401
3.3 Ps 2–110* als Vorstufe des Psalters .....	405
3.4 Fazit .....	407

### 4. Auf dem Weg zum MT-Psalter Ps 1–150 .....

408

4.1 Die Akzentuierung der Tora .....	408
4.2 Die Akzentuierung des Gotteslobs .....	414
4.3 Göttliches und irdisches Königtum in den Teilkompositionen von Buch V .....	418

### 5. Fazit .....

432

Kapitel IV: Schluss.....	437
1. Zusammenfassende Thesen .....	437
2. Ausblick.....	440
Literaturverzeichnis.....	445
<i>Quellen (Textausgaben, Übersetzungen etc.)</i> .....	445
<i>Hilfsmittel (Wörterbücher, Grammatiken etc.)</i> .....	447
<i>Sekundärliteratur</i> .....	448
Stellenregister.....	489
Sachregister.....	505
Autorenregister.....	509

## Kapitel I

# Grundlegung

### 1. Hinführung zum Thema

„Und [JHWH] erwählte meinen (sc. Davids) Sohn Salomo, dass er sitze auf dem Thron des Königiums JHWHs (בסא מלכות יהוה) über Israel“ (1Chr 28,5).<sup>1</sup>

„Und [die Ältesten] sprachen zu [Samuel]: ‚Setze nun für uns einen König ein, dass er über uns herrsche, wie es bei allen Völkern ist!‘ [...] Da sprach JHWH zu Samuel: ‚Höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie dir sagen! Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, dass ich nicht als König über sie herrsche (ממלך עליהם)‘“ (1Sam 8,5.7).<sup>2</sup>

Diese Aussagen stecken die beiden Pole ab, zwischen denen im Alten Testament über das Verhältnis vom Königtum JHWHs und dem Königtum eines irdischen (israelitischen bzw. judäischen/davidischen) Herrschers gedacht werden kann: auf der einen Seite die Identifizierung von göttlicher und irdischer Königsherrschaft, wobei erstere sich im davidischen König manifestiert, auf der anderen Seite die Antithese der beiden Königtümer und die Kritik an irdischer Königsherrschaft im Namen des göttlichen Königiums. Der Erwählung eines irdischen Königs durch den göttlichen König JHWH steht die Erwählung eines irdischen Königs durch das Volk als Akt der Verwerfung des göttlichen Königs gegenüber.<sup>3</sup>

Zu den wichtigsten Quellen für die Auffassungen sowohl vom irdischen als auch vom göttlichen Königtum im alten Israel und Juda zählen die Psalmen. Die Königpsalmen verschaffen teils – wie nur wenige andere alttestamentliche Texte – einen Einblick in die Königsideologie, wie sie am königlichen Hof vertreten und im Hofzeremoniell propagiert und proklamiert wurde,<sup>4</sup> teils geben sie darüber Aufschluss, wie sie in nachexilischer, königsloser Zeit weiterlebte und in Form von Erwartungen eines neuen davidischen Heilskönigs Gestalt annehmen konnte. Die Tatsache, dass mehrere der Königpsalmen an

---

<sup>1</sup> Vgl. ähnliche Aussagen in 1Chr 29,23; 2Chr 13,8.

<sup>2</sup> Zur Stelle vgl. MÜLLER, Königium, 130–133. Vgl. ähnliche Aussagen in Ri 8,22f.; 1Sam 12,12.

<sup>3</sup> Zur Gegenüberstellung der beiden Stellen (und verwandter Aussagen) vgl. JAPHET, Ideology, 395–411 (bes. 400–402).

<sup>4</sup> Zu den Quellen für die vorexilische Jerusalemer Königsideologie siehe MÜLLER, Herrschaftslegitimation, 192–195.

kompositionell exponierten Stellen platziert wurden (besonders Ps 2; 72; 89), belegt die große Bedeutung dieser Texte für die Entstehung des Psalters. Auf der anderen Seite gilt das Königtum *Gottes* in den Psalmen nicht nur als ein Thema unter vielen, sondern als die zentrale Gottesvorstellung.<sup>5</sup> Im Mittelpunkt steht es besonders in den sog. JHWH-König-Psalmen Ps 47; 93; 95–99 (in der älteren Forschung „Thronbesteigungspsalmen“ genannt), aber die Vorstellung von JHWH als König ist noch in zahlreichen weiteren Psalmen greifbar. In der Hebräischen Bibel stellt der Psalter diejenige Schrift dar, die mit Abstand die meisten auf JHWH bezogenen מלך-Belege enthält<sup>6</sup> und die JHWH am intensivsten in einer dezidiert königlichen Rolle porträtiert.

Aufgrund der breiten Bezeugung von Vorstellungen sowohl von göttlichem als auch von irdischem Königtum im Psalter erscheint dieses biblische Buch als besonders geeignet für die Untersuchung zum Verhältnis der beiden Königtümer. Hinzu kommt, dass aufgrund seiner Entstehungsgeschichte eine große Bandbreite an Vorstellungen zu erwarten ist: Durch seinen Entstehungsprozess von der (mittleren?) Königszeit bis in die Spätzeit des Alten Testaments (2. Jh. v. Chr.), durch die unterschiedlichen Gattungen der Einzelpsalmen mit jeweils verschiedenem Sitz im Leben und jeweils verschiedenen Kommunikationsabsichten sowie durch sein sukzessives Wachstum aus ursprünglich teilweise unabhängigen Teilsammlungen<sup>7</sup> treffen im Psalter sehr unterschiedliche theologische Vorstellungen aufeinander. Die Psalmen eignen sich daher ideal, um die Vielfalt und die theologiegeschichtlichen Wandlungen der Königtumsvorstellungen Israels aufzuzeigen.

Die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Königtum in den Psalmen wird jedoch durch einen Umstand entscheidend erschwert, der etwa in 1Sam 8 und 12, im aramäischen Danielbuch oder in der Chronik (s. o.) nicht in dieser Weise auftritt: Göttliches und irdisches Königtum stehen im Psalter – zumindest auf den ersten Blick – über weite Strecken unverbunden nebeneinander. Die Belege der Wurzel מלך im Psalter beziehen sich – abgesehen von ausländischen Königen – entweder auf JHWH oder auf einen israeli-

<sup>5</sup> Vgl. MÜLLER, Art. Psalmen (AT), 5.1: „Im Zentrum des Gottesbildes (sc. der Psalmen) steht die Vorstellung des königlichen Gottes“. Vgl. auch MAYS, Lord, 12f.; GÖRG, Gott, 64.

<sup>6</sup> Im Psalter sind das Verb מלך und seine nominalen Derivate 31-mal auf JHWH bezogen (Ps 5,3; 10,16; 22,29; 24,7.8.9.10 [2x]; 29,10; 44,5; 47,3.7.8.9; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1; 103,19; 145,1.11.12.13; 146,10; 149,2). Zum Vergleich: Im Jesajabuch, in dem die Vorstellung vom Königtum Gottes ebenfalls eine nicht unwichtige Rolle spielt, gibt es acht (neun?) Belege mit JHWH-Bezug (Jes 6,5; 24,23; 33,[17?.]22; 41,21; 43,15; 44,6; 52,7; 62,3). Aufgrund der relativ hohen Dichte ist auch das (aramäische) Danielbuch mit fünf JHWH-bezogenen מלך-Belegen zu nennen (Dan 2,44; 3,33; 4,31.34; 6,27). Erwähnt sei jedoch vorab, dass die JHWH-König-Vorstellung sich nicht auf die Wurzel מלך beschränkt (vgl. Kap. I.4.1); die Belegstatistik kann daher lediglich einen ersten Eindruck verschaffen.

<sup>7</sup> Zur Entstehung des Psalters siehe den Überblick bei ZENGER, Buch, 441–452.

tischen bzw. jüdischen König, aber nie auf beide innerhalb eines Psalms.<sup>8</sup> Die beiden Königtumskonzeptionen konzentrieren sich auf zwei verschiedene Psalmengruppen. Auf der einen Seite stehen die JHWH-König-Psalmen, die über einen irdischen König auf dem Davidsthron schweigen. Impliziert dieses Schweigen die Ablehnung oder zumindest die Verzichtbarkeit irdischer Königsherrschaft, oder setzen diese Psalmen vielmehr stillschweigend voraus, dass die göttliche Herrschaft durch einen irdischen König vermittelt wird oder werden kann? Auf der anderen Seite räumen die Königspsalmen JHWH zwar eine gewichtige Rolle für die Institution menschlichen Königtums ein, nennen ihn aber niemals *expressis verbis* selbst „König“ (auch nicht in Verbalaussagen). Erklärt sich diese Tatsache aus einem bewussten Verzicht der Königspsalmen auf die Prädikation JHWHs als König, oder steht die Vorstellung vom königlichen Gott im Hintergrund, und der Befund ist bloßer Zufall? Die Tatsache der – zumindest auf der Basis der מלך-Belege und der gesonderten Psalmengruppen der JHWH-König- und Königspsalmen feststellbaren – Unverbundenheit von göttlicher und irdischer Königsherrschaft steigert den Anlass, nach dem Verhältnis der beiden Königtümer in den Psalmen zu fragen.

Der Mangel an Aussagen in den Psalmen, die – wie etwa in den beiden eingangs angeführten Zitaten – göttliches und irdisches Königtum explizit in Beziehung zueinander setzen, erfordert es, die beiden Konzeptionen jeweils für sich zu analysieren und möglichst genau zu beschreiben, um sie anschließend miteinander vergleichen und in ein Verhältnis setzen zu können. Es ist zu untersuchen, inwiefern die Erwartungen an JHWH als König und an einen irdischen König miteinander korrespondieren und worin die Funktionen und Wirkweisen der beiden Könige übereinstimmen bzw. voneinander abweichen, um von dort aus die Funktion irdischen Königtums in Relation zur Königsherrschaft Gottes bestimmen zu können.

Über die Einzelsalmen hinaus ist auch die Komposition des (masoretischen) Psalters als Buch in den Blick zu nehmen. Die kompositionelle Fragestellung knüpft an die in den letzten rund dreieinhalb Jahrzehnten forcierte, synchron und/oder diachron betriebene Psalterexegese an, die auf der Einsicht beruht, dass die einzelnen Psalmen planvoll angeordnet und aufeinander abgestimmt sind und diese Anordnung interpretatorisch relevant ist.<sup>9</sup> Kann die Anordnung der Psalmen, die JHWHs Königtum thematisieren oder einen irdischen König zum Gegenstand haben, Aufschluss geben über die Gewichtung der jeweiligen Königtumsvorstellungen? Stehen die JHWH-König- und die Königspsalmen auf der kompositionellen Ebene harmonisch nebeneinander,

---

<sup>8</sup> Das haben schon SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 219 und KREUZER, *Verbindung*, 151 beobachtet.

<sup>9</sup> Zur näheren Begründung der kompositionellen Analyse und ihrer Prämissen siehe Kap. I.4.4.

oder besteht zwischen ihnen ein spannungsvolles Verhältnis? Kommt es dabei im Ablauf des Psalters zu Verschiebungen?

Da, wie oben ausgeführt, die Vorstellungen sowohl vom göttlichen als auch vom irdischen Königtum in den Psalmen eine gewichtige Rolle spielen, soll diese Studie zum Verhältnis der Königtumskonzeptionen einen Beitrag zum Verständnis der Theologie(n) der Psalmen und des Psalters liefern.

## 2. Aspekte der Forschungsgeschichte

Sowohl zum Königtum Gottes als auch zum irdischen Königtum im Alten Testament allgemein oder in den Psalmen im Besonderen gibt es eine lange, intensive und äußerst kontroverse Forschungsgeschichte. Zumeist lag der Fokus dabei aber auf einem der beiden Königtümer; nur selten sind beide gemeinsam und in gleicher Weise untersucht und systematisch in Beziehung zueinander gesetzt worden. Dieser Forschungsüberblick kann nicht umfassend die Forschungsgeschichte zu den beiden Königtümern nachzeichnen,<sup>1</sup> sondern das Hauptaugenmerk soll darauf liegen, wie in den vergangenen hundert Jahren das *Verhältnis* von göttlichem und irdischem Königtum bestimmt worden ist.

Dabei können drei verschiedene Fragestellungen voneinander unterschieden werden: (1) die die Zeit zwischen 1922 und etwa 1965 prägende *kultgeschichtliche Fragestellung* (S. MOWINCKEL, Uppsala-Schule, in Abgrenzung dazu H.-J. KRAUS), die – wenngleich mit im Einzelnen sehr unterschiedlichen Ergebnissen – zu der Annahme eines kultischen Zusammenhangs zwischen der Feier des Königtums JHWHs und dem irdischen Königtum im Jerusalemer Herbstfest geführt hat; (2) die *konzeptionelle Fragestellung*, die – verstärkt seit 1972 – dem Vorstellungsgehalt der jeweiligen Königtumskonzeptionen nachgegangen ist (O.H. STECK, M.Z. BRETTLER, K.-P. ADAM, M. SAUR, M. LEUENBERGER, R. JUNGBLUTH); (3) die *kompositionelle Fragestellung* (G.H. WILSON, CHR. RÖSEL, M. LEUENBERGER, M. SAUR, M.K. SNEARLY), die sich seit 1985 besonders der Rolle des Königtums in der Komposition und der Redaktionsgeschichte des Psalters gewidmet hat.

### 2.1 Die kultgeschichtliche Fragestellung

SIGMUND MOWINCKEL knüpft in seinen „Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie“ (1922) an die gattungs-

---

<sup>1</sup> Forschungsgeschichtliche Darstellungen zum Königtum JHWHs finden sich bei JEREMIAS, Königtum, 7–14; LORETZ, Ugarit-Texte, 19–40; MÜLLER, Jahwe, 2–13 (die letzten beiden mit Schwerpunkt auf dem Verhältnis zu den ugaritischen Texten); FLYNN, YHWH, 2–16 (allerdings beschränkt auf eine Kritik an einer „static vision“ des Königtums JHWHs); OEMING, König, 94–102; zum irdischen Königtum bzw. zu den Königspsalmen siehe STARBUCK, Court Oracles, 19–66; HANEY, Analysis, 12–67; SAUR, Königspsalmen, 3–21.

geschichtliche Frage HERMANN GUNKELS nach dem Sitz im Leben der Psalmen an und führt diese durch die kultische Deutung der Psalmen weiter. Mithilfe der Analogie des babylonischen Neujahrsfestes sowie einiger biblischer Indizien und rabbinischer Traditionen versucht er, in großer Anschaulichkeit ein jüdisches Thronbesteigungsfest JHWHs als Teil des Herbst- bzw. Neujahrsfestes zu rekonstruieren. In diesem Fest sei alljährlich die Thronbesteigung JHWHs kultdramatisch gefeiert worden, und daher liege hier der Sitz im Leben nicht nur der Thronbesteigungspsalmen im engeren Sinne (Ps 47; 93; 95–100), sondern auch vieler weiterer Psalmen, die JHWH als König und Herrscher besingen.<sup>2</sup> In diesen Psalmen sei der Kultmythos des Festes bezeugt, der die mythischen Vorstellungen vom Schöpfungs- und Drachenkampf, vom Götterkampf, vom Exodus, vom Völkerkampf, von Gericht und Rettung beinhalte.<sup>3</sup> Damit seien die Thronbesteigungspsalmen weder zeitgeschichtlich noch eschatologisch, sondern kultisch zu deuten.<sup>4</sup>

Bei aller Fokussierung auf die Thronbesteigung JHWHs gesteht MOWINCKEL auch dem irdischen König einen Platz im Neujahrsfest zu. Im Rahmen des Königtums JHWHs zählt er zu den Gaben der göttlichen Herrschaft, die im Fest verheißen werden, und er ist „gleichsam der Kanal, durch den die göttliche Gnade und die göttliche Huld dem Volke zufließen“.<sup>5</sup> Parallel zur Thronbesteigung JHWHs sei der Thronbesteigungstag des Königs als jährlicher Festtag gefeiert worden.<sup>6</sup> Auch in den Ritualen des Thronbesteigungsfestes JHWHs spiele der König eine zentrale Rolle: Er sei beispielsweise an der Ladeprozession wesentlich beteiligt.<sup>7</sup> Über diese Verortung hinaus bleiben MOWINCKELS Angaben über die Funktion des Königs im Kultakt des Festes allerdings sehr unspezifisch.

Auch wenn die Thronbesteigungspsalmen auf die (kultische) Gegenwart und nicht auf die Zukunft bezogen seien, habe später die Eschatologie entscheidend aus der Stimmung und aus der Mythologie des Festes geschöpft und diese in eine unbestimmte Zukunft projiziert. Zu den eschatologischen Erwartungen gehöre auch der Messias, der „dadurch entstanden [ist], daß der ideale Typus des göttlichen davidischen Königs in das Zukunftsbild hineingesetzt worden

---

<sup>2</sup> Ps 8; 15; 24; 29; 33; 46; 48; 50; 66A; 75; 76; 81; 82; 84; 87; 118; 132; 149; Ex 15,1–18 sowie Ps 65; 67; 85; 120–134 (MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 3–6).

<sup>3</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 45–80.

<sup>4</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 10–43.

<sup>5</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 177f. Vgl. auch DERS., Psalms I, 129: „In the festal complex, including the commemoration of the erection of the temple and the annual re-consecration of it, ‘Dauid’, the king, played a central role, both as the ‘son’ and representative of the deity, and as the ‘father’ of the people. The king’s person is a visible token of God’s merciful and strong presence in the midst of his people.“

<sup>6</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 7.81; DERS., He That Cometh, 80.

<sup>7</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 113–116; DERS., Psalms I, 176.

ist“.<sup>8</sup> Sein Verhältnis zu den Ideen des Thronbesteigungsfestes wird von MOWINCKEL ausführlicher diskutiert.<sup>9</sup> Das Ergebnis ist zunächst negativ:

„Ein eschatologischer König läßt sich nicht direkt aus den Ideen des Thronbesteigungsfestes ableiten. Wenn Jahwä kommt, seinen Thron zu besteigen, so kommt er selber; dann braucht er keinen Nebenregenten oder Vertreter. [...] Der ganze Grundgedanke des Thronbesteigungsmythus ist eben, daß Jahwä selber in all seiner Herrlichkeit kommt und von jetzt an unmittelbar der König in der Mitte seines Volkes wird. Von hier aus führt keine deutliche Verbindungslinie zum Messias hinüber. [...] Messias ist von Haus aus neben dem König Jahwä überflüssig und insofern eine Art Doppelgänger Jahwäs.“<sup>10</sup>

Mit dem Thronbesteigungsfest hänge die messianische Erwartung aber insofern zusammen, als, wie oben dargestellt, der irdische König im Fest eine zentrale Stellung innegehabt habe, obwohl er eigentlich im Widerspruch zur Vorstellung der Thronbesteigung JHWHs stehe.<sup>11</sup> Daraus, dass schon sehr früh ein gerechter, idealer irdischer König als Gabe der göttlichen Thronbesteigung erhofft worden sei,

„erklärt es sich auch, wenn ein gerechter, göttlicher Stellvertreter Jahwä’s – inkonsequenter Weise – sehr früh auch als eine Begleiterscheinung der eschatologischen Thronbesteigung des Gottes erwartet wurde, wenn auch diese Vorstellung dem eigentlichen Thronbesteigungsmythos fremd ist – Jahwä allein ist der eigentliche König. Wir haben es hier mit einem Kompromiß zwischen dem eschatologischen Mythos und den selbstverständlichen Forderungen des alltäglichen [...] Lebens zu tun; zu dem normalen, glücklichen Leben der israelitischen Gesellschaft gehört eben auch ein solcher König.“<sup>12</sup>

Darin, dass MOWINCKEL für die Herleitung der messianischen Erwartung aus dem Thronbesteigungsfest JHWHs Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit annehmen muss, wird die Schwierigkeit seines Ansatzes deutlich. Einerseits stehen göttliches und irdisches Königtum im Kult in einem engen Zusammenhang, andererseits stehen die beiden Ideen aber in Spannung zueinander. Zudem werden der Zusammenhang zwischen dem Thronbesteigungsfest JHWHs und dem Thronbesteigungsfest des irdischen Königs sowie die kultische Rolle des Königs in ersterem nur ansatzweise klar.<sup>13</sup> Offen bleibt außerdem, wie sich

---

<sup>8</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 306.

<sup>9</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 297–311.

<sup>10</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 297f.

<sup>11</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 298f.306f. – Der Auffassung, dass der Messias im Rahmen des Königtums Gottes einen Fremdkörper darstellt und die Alleinherrschaft JHWHs in Frage stellt, wird von HANS W. WOLFF in seinem Aufsatz „Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament“ (1936) widersprochen. WOLFF stellt vielmehr heraus, dass die (Königs-)Herrschaft JHWHs durch die Messiasgestalt zur Geltung kommt und sich in ihr manifestiert.

<sup>12</sup> MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 310.

<sup>13</sup> Nicht viel konkreter wird HANS SCHMIDT in seinem Werk „Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel“ (1927), das an MOWINCKELS kultische Deutung der Thronbesteigungspsalmen anknüpft. Auch SCHMIDT wendet sich der Rolle des irdischen

das irdische Königtum zum Kultmythos des Festes verhält. An diesen Punkten setzt die sog. Uppsala-Schule an, indem sie Vorschläge zur Klärung dieser Fragen beisteuert.

Die Uppsala-Schule um die beiden Schweden GEO WIDENGREN und IVAN ENGNELL knüpft an MOWINCKELS kultische Deutung der Psalmen und ihre Verortung im Neujahrsfest an und ist besonders inspiriert von der „Myth and Ritual“-School (um den Briten S.H. HOOKE), die ein einheitliches, eng mit dem Mythos verbundenes altorientalisches kultisches Schema („ritual pattern“) postuliert und sich ebenfalls auf das Neujahrsfest fokussiert. Anders als bei MOWINCKEL steht bei der Uppsala-Schule aber nicht die Thronbesteigung Gottes, sondern das irdische, als göttlich/sakral aufgefasste Königtum („divine kingship“) im Zentrum.<sup>14</sup>

In seinen „Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East“ (1943) versucht IVAN ENGNELL, die Idee des sakralen Königtums und ihre kultische Bedeutung in den verschiedenen Kulturen des Alten Orients (mit Schwerpunkt auf Ugarit) nachzuweisen. Die Studie schließt mit einem kurzen Ausblick,<sup>15</sup> in dem ENGNELL das alttestamentliche Material (besonders die Psalmen) in den Blick nimmt und eine eingehendere Untersuchung u. a. zum göttlichen Ursprung des israelitischen Königs, seiner Identität mit der Gottheit und seiner kultischen Funktion im Thronbesteigungsfest ankündigt. ENGNELL verwirklicht dieses Vorhaben zwar nicht mehr, aber er skizziert seine Sicht auf das israelitische Königtum in anderen Werken.<sup>16</sup> Das Verhältnis zwischen dem irdischen König und JHWH als König beschreibt er dabei (in Bezug auf Jes 6,5) folgendermaßen:

„[I]t is worth noting that the application of the title מֶלֶךְ to Yahweh is not merely a purely formal, hymnic-stylistic literary use [...], nor to be taken as a starting-point for vast ‘theocratic’ speculations, where Yahweh as king is played off against the earthly king, but the relation between the two is looked upon as an organic connection, according to the complete correspondence that prevails between heavenly and earthly conditions, and, above all, *the fact that the earthly king in the cult represents and corporalizes the heavenly king.*“<sup>17</sup>

---

Königs im Thronbesteigungsfest JHWHs zu (a. a. O., 36–42). Er geht wie MOWINCKEL davon aus, dass „mit dem Throneinzug des Gottes zugleich eine Feier verbunden ist, in deren Mittelpunkt der irdische König steht“ (a. a. O., 38; Hervorhebung im Original). Hinsichtlich seiner Funktion im Thronbesteigungsfest JHWHs hat SCHMIDT den „Eindruck, daß der König bei der Thronfahrt des Gottes selbst kultisch gehandelt hat und daß der dem König gespendete Segen ein wesentliches Stück dieses Festes ist“ (a. a. O., 39).

<sup>14</sup> Zur „Myth and Ritual“-School und zur Uppsala-Schule vgl. NOTH, Gott, 161–167; BERNHARDT, Problem, 51–66; KRAUS, Geschichte, 460–467; HJELDE, Sigmund Mowinckel, 220–226; KÖRTING, Psalms, 543–546.

<sup>15</sup> ENGNELL, Studies, 174–177.

<sup>16</sup> Vgl. HJELDE, Sigmund Mowinckel, 222.

<sup>17</sup> ENGNELL, Call, 32 (Hervorhebung M.K.).

GEO WIDENGREN konkretisiert u. a. in seinen 1955 publizierten Vorlesungen „Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum“, was mit der Repräsentation und Verkörperung des himmlischen Königs durch den irdischen im Kult gemeint ist. Das von Israel übernommene kanaanäische Neujahrsfest habe vier Hauptmomente umfasst: 1. den Kampf gegen die Chaosmächte, 2. Sterben und Auferstehen des Gottes, 3. die „heilige Hochzeit“ (*hieros gamos*) und 4. die Inthronisation des Gottes auf dem Götterberg.<sup>18</sup> Besonders das zweite und dritte Element versucht WIDENGREN auch für Israel nachzuweisen. Vor der Wiedererlangung der Königsherrschaft müsse sich die Gottheit dem Tod aussetzen. Diese Rolle sei im Kultdrama vom irdischen König eingenommen worden:

„Wir wollen nun sehen, welche Rolle innerhalb dieses Kultdramas dem König zukommt. [...] Der rituelle Kampf wird vom davidischen König gegen die Könige der Erde ausgefochten. [...] [Es ist anzunehmen,] daß der König die Rolle eines sich in der Totenwelt befindenden, dort den Todesschlaf schlafenden, aber wieder zum Leben zurückkehrenden Gottes spielt. [...] Wir meinen also, [...] daß der König im Ritual die Rolle eines sterbenden und auferstehenden Gottes gespielt hat, eben weil [...] doch ein ganzer mythisch-ritueller Komplex auch in Israel existiert hat, aus dem diese Züge ganz klar hervortreten.“<sup>19</sup>

Auch die „heilige Hochzeit“ sei durch den König kultisch nachvollzogen worden; andererseits sei der König der Spross dieser heiligen Hochzeit.<sup>20</sup>

Der Däne AAGE BENTZEN, der zwar einige Vorbehalte gegen die Uppsala-Schule hat, ihr aber nahesteht,<sup>21</sup> nimmt in seiner Monographie „Messias, Moses redivivus, Menschensohn“ (1948) zum Thema Königtum Stellung. Wie MOWINCKEL vermutet BENTZEN, dass der Neujahrstag, an dem „die Wiederholung der Schöpfung, das kultische Drama“ stattgefunden habe, zugleich der Thronbesteigungstag des irdischen Königs war.<sup>22</sup> Er geht aber über MOWINCKEL hinaus, indem er den König zum Kultmythos des Neujahrsfestes (Chaoskampf und Schöpfung) in Beziehung setzt: „Die politischen Feinde, die politische Niederlage des Königs sind mit den Farben, mit den Ausdrücken des rituellen Götterkampfes geschildert. Die politischen Feinde sind die Chaosmächte, diese werden als politische Feinde aktualisiert.“<sup>23</sup> Mit Blick auf Ps 2, ein Orakel zum Thronbesteigungstag des Königs,<sup>24</sup> führt BENTZEN aus, dass die Situation der politischen Bedrohung des Königs durch seine Feinde, die „Historifizierungen“ der dämonischen Chaosmächte des Götterkampf- bzw. Völkerkampfmythus“ darstellen, „Aktualisierung der Urzeitsituation [ist], als das Chaos durch

---

<sup>18</sup> WIDENGREN, Königtum, 62.

<sup>19</sup> WIDENGREN, Königtum, 75f.

<sup>20</sup> WIDENGREN, Königtum, 76–79.

<sup>21</sup> Vgl. NOTH, Gott, 166; HJELDE, Sigmund Mowinckel, 225f.

<sup>22</sup> BENTZEN, Messias, 11.

<sup>23</sup> BENTZEN, Messias, 8.

<sup>24</sup> BENTZEN, Messias, 11.

die rettende Schöpfungstat Gottes und seines Gesalbten besiegt wurde“.<sup>25</sup> Damit entsprechen sich nach BENTZEN der Kultmythos des göttlichen und derjenige des königlichen Thronbesteigungsfestes.

Die „Myth and Ritual“-School und die Uppsala-Schule haben international – vor allem in Deutschland,<sup>26</sup> aber auch von MOWINCKEL<sup>27</sup> – viel Kritik erfahren. Bemängelt wird vor allem, dass die Unterschiede zwischen den verschiedenen altorientalischen Kulturen und Königskonzeptionen nicht hinreichend beachtet werden, dass das rekonstruierte „pattern“ nirgends in Gänze bezeugt sei, dass viel zu viele Psalmen vom Neujahrsfest her erklärt werden<sup>28</sup> und dass die Anwendung des mythisch-rituellen Schemas auf die alttestamentlichen Texte diesen nicht ausreichend gerecht werde. Die Leistung der beiden Schulen besteht jedoch darin, dass sie die biblischen Königstumsvorstellungen in Beziehung zur altorientalischen Umwelt gesetzt und dadurch eine Diskussion über ihr Verhältnis angeregt haben.

Zu den deutschen Kritikern sowohl MOWINCKELS als auch der „Myth and Ritual“-School und der Uppsala-Schule zählt HANS-JOACHIM KRAUS, der 1951 in seiner Schrift „Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament“ einen Gegenentwurf zu MOWINCKELS Thronbesteigungsfest bietet. Statt eines Thronbesteigungsfestes JHWHs, das KRAUS stark anzweifelt,<sup>29</sup> rekonstruiert er aus 2Sam 6f. und 1Kön 8 ein „königliches Zionfest“, das in vorexilischer Zeit am

<sup>25</sup> BENTZEN, *Messias*, 11f.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. NOTH, *Gott*, 157–191; BERNHARDT, *Problem*, passim. Außerhalb Deutschlands vgl. FRANKFORT, *Kingship*, passim, der die tiefgreifenden Unterschiede zwischen ägyptischer und mesopotamischer Königsideologie herausstellt und damit ein einheitliches altorientalisches Kultschema in Frage stellt.

<sup>27</sup> Vgl. HJELDE, *Sigmund Mowinckel*, 220–231.

<sup>28</sup> Wie aus dem Referat von BERNHARDT, *Problem*, 191–242 ersichtlich wird, ist eine große Mehrheit der Psalmen kultisch interpretiert worden. Die Kritik trifft in gleicher Weise aber auch MOWINCKEL. Zu ihm vgl. GUNKELS berühmtes Diktum, MOWINCKEL habe, indem er eine (zu) große Zahl von Psalmen vom Thronbesteigungsfest her deutet, „„Helena in jedem Weibe“ gesehen“ (GUNKEL/BEGRICH, *Einleitung*, 104), und seinen Vorwurf, diese Feier werde „für MOWINCKEL der gewaltige Magnet, von dem ein großer Teil der Psalmendichtung angezogen werden [sic!]“ (a. a. O., 101).

<sup>29</sup> Vgl. KRAUS, *Königsherrschaft*, 22–24. Das Fazit lautet: „Um es nun frei heraus zu sagen: Wir sind der Überzeugung, daß es ein Thronbesteigungsfest Jahwes nach dem kultisch-mythischen Vorbild Babylons in Israel nicht gegeben hat, und daß es letztlich nur Vermutungen und ungesicherte Kombinationen sind, mit deren Hilfe eine israelgemäße Analogie zum babylonischen Neujahrsfest im Anschluß an die Formel יהוה מלך und die Erwähnungen der Schöpfungstat Gottes konstruiert worden ist, um die Thronbesteigungspsalmen kultisch zu deuten. Auch die von Engnell neuerdings in großer Fülle mitgeteilten Parallelen aus dem kanaaniischen Raum ergeben nicht zwingend die Konsequenz der Behauptung: Also muß es auch in Israel eine ähnliche Feier gegeben haben. Es könnte doch sehr wohl sein, daß Israel gerade in dieser entscheidenden Frage kultischer Gestaltung seine Eigenart bewahrt hat – auch angesichts der ringsum lagernden mythischen Idee einer Thronfahrt Gottes“ (24; Hervorhebung im Original). Vgl. auch DERS., *Gottesdienst*, 239–242.

ersten Tag des Laubhüttenfestes gefeiert worden sei und die Erwählung Jerusalems und die Erwählung der davidischen Dynastie zum Inhalt gehabt habe.<sup>30</sup> Gegen jeglichen mythischen Charakter, die MOWINCKEL, ENGNELL, WIDENGEREN und BENTZEN dem Neujahrsfest zuschreiben, hebt KRAUS den prophetisch-geschichtlichen Ursprung des königlichen Zionfestes hervor.<sup>31</sup> Von den Psalmen ordnet er diesem Fest Ps 132 (für KRAUS der zentrale Text); 78,65–72; 24,7–10; 2; 72; 101 (vielleicht); 89,4f.20–38 und die Zionslieder Ps 84; 87; 122 zu.<sup>32</sup> Im Zentrum des Festes stehe der judäische König. Zwar gebe es auch Verbindungen zum Königtum JHWHs; dieses stehe aber nur im Hintergrund, und eine Thronfahrt JHWHs sei nicht Bestandteil des Festes gewesen.<sup>33</sup>

Dies habe sich in nachexilischer Zeit geändert. Angeregt durch die Verkündigung Deuterojesajas, dessen zentrale Botschaft laute: JHWH selbst ist König!, sei es zu einer „innere[n] Umgestaltung“ der Botschaft des vorexilischen königlichen Zionfestes gekommen, indem er „die Wiedererwählung des Zion und den Anbruch der Königsherrschaft Jahwes in Jerusalem kundtut“.<sup>34</sup> Folglich sei nachexilisch das jüdische Neujahrsfest mit einem Königseinzug JHWHs am 1. Tischri und einer Bundeserneuerungsfeier begangen worden.<sup>35</sup> Hier verortet KRAUS auch den Sitz im Leben der Thronbesteigungspsalmen Ps 47; 93; 96–99: Sie seien Kulthymnen des königlichen Einzuges.<sup>36</sup> Auch hier weist er das Mythische des Neujahrsfestes zurück und betont stattdessen seinen (heils-)geschichtlichen Charakter.<sup>37</sup>

Aus dem kultischen Neben- und Miteinander von göttlichem und irdischem Königtum im Neujahrsfest bei MOWINCKEL und der Uppsala-Schule wird bei KRAUS also ein kultgeschichtliches Nacheinander: An die Stelle der Feier der

---

<sup>30</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 27–50. – Eine Modifikation von MOWINCKELS These eines Thronbesteigungsfestes JHWHs bietet auch ARTUR WEISER in seinem Psalmenkommentar (ab der dritten Auflage 1950). An die Stelle des Thronbesteigungsfestes setzt er ein (auf die vorstaatliche Zeit zurückgehendes) herbstliches Bundeserneuerungsfest, bei dem die Thronbesteigung JHWHs zwar eine Rolle gespielt habe, aber nur als untergeordnetes liturgisches Teilstück (WEISER, Psalmen, 42). Seit der frühen Königszeit habe auch das Thronbesteigungsfest des irdischen Königs als Sitz im Leben der Königspsalmen Eingang in den Bundesfestkult erhalten; dabei sei aber im Vergleich zur altorientalischen Umwelt die Stellung des Königs im Verhältnis zur Gottheit deutlich herabgemindert worden, indem der König auf den Gehorsam gegen die Bundesordnung JHWHs verpflichtet worden sei und als Repräsentant der Gemeinde auftrete (a. a. O., 42f.; vgl. auch a. a. O., 21f.).

<sup>31</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 49f.99.

<sup>32</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 50–81.

<sup>33</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 82–99.

<sup>34</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 99–109 (Zitate: 108 [im Original gesperrt gedruckt]).

<sup>35</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 112–122.

<sup>36</sup> KRAUS, Königsherrschaft, 123–143.

<sup>37</sup> Vgl. KRAUS, Königsherrschaft, 121.127.130–132.134.142.

Erwählung des davidischen Königs als Zentrum des Festes sei der königliche Einzug JHWHs selbst getreten.<sup>38</sup>

Im Vergleich der verschiedenen Ansätze werden bereits die Probleme einer kultgeschichtlichen Deutung der Psalmen offenbar: Die Rekonstruktionen des Ablaufs des Neujahrsfestes fallen recht unterschiedlich aus, und die Zuordnung von Texten zu diesem Fest unterliegt stets der Gefahr auszufern und ist dementsprechend umstritten. Bis heute besteht in der Forschung Uneinigkeit darüber, ob es ein Thronbesteigungsfest JHWHs in Analogie zum babylonischen Neujahrsfest überhaupt gegeben hat und ob es der Sitz im Leben der sog. Thronbesteigungspsalmen war.<sup>39</sup> Die Rekonstruktion des Sitzes im Leben dieser Psalmen ist also mit zu vielen Unsicherheiten belastet, um zur Voraussetzung für ihre Auslegung gemacht werden zu können.<sup>40</sup> Die kultgeschichtliche Fragestellung hat aber bereits Ansätze einer konzeptionellen Verhältnisbestimmung der beiden Königtümer (von einer Spannung der beiden Konzeptionen bis hin zu einer organischen Verbindung) geliefert, an die jüngere Arbeiten anknüpfen, gleichwohl ohne die Frage nach dem Sitz im Leben in den Vordergrund zu stellen.

## 2.2 Die konzeptionelle Fragestellung

ODIL H. STECK beschreibt in seiner traditionsgeschichtlichen Studie „Friedensvorstellungen im alten Jerusalem“ (1972) umrissartig die Konzeption der

---

<sup>38</sup> Diese Sicht hat KRAUS später allerdings modifiziert: Demnach hat sich bereits in voralexandrischer Zeit die Feier des königlichen Einzugs JHWHs mit der Feier der Erwählung Jerusalems und der Erwählung Davids verbunden (KRAUS, Psalmen 1–59, 99–103).

<sup>39</sup> Vgl. die Übersicht zu einigen Forschungspositionen der jüngeren Vergangenheit bei HJELDE, Sigmund Mowinckel, 308 Anm. 12. Beispielsweise äußern sich PETERSEN, *God*, 26–31 und JUNGBLUTH, *Himmel*, 173–175 kritisch zur Hypothese eines Thronbesteigungsfestes in Israel. Wo ein Thronbesteigungsfest JHWHs im Herbst heute noch angenommen wird, geschieht das im Vergleich zu MOWINCKEL in reduzierter Form (vgl. z. B. JANOWSKI, *Art. Königtum Gottes im Alten Testament*, 1592; LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 226f.; ROBERTS, *Enthronement Festival*, 113f.).

<sup>40</sup> Vgl. die Kritik von ZENGER, *Psalmenforschung*, 406–408.415: „Beim gattungs- und kultgeschichtlichen Forschungsansatz schlägt das methodologische Problem scharf durch, das jeder Analogieschluß in der Wissenschaft bietet. Dies zeigt sich besonders bei der Rekonstruktion der kultischen oder institutionellen ‚Sitze im Leben‘, denen die einzelnen Psalmengattungen oder Psalmtexte zugewiesen werden und von denen her dann rückwirkend im Zirkelschlußverfahren die Psalmen selbst ihre konkrete Auslegung erhalten. Hier liegt das Problem klar auf der Hand: Die Indizien für die als Sitz im Leben postulierten Feste und Rituale müssen mangels anderer Information fast ausschließlich aus den Psalmen selbst erschlossen werden. Aus mehreren Texten müssen die verstreuten Hinweise genommen werden, um dann im Analogieverfahren und unter Beiziehung außerbiblischer bzw. außerisraelitischer Hinweise den institutionellen und/oder gottesdienstlichen ‚Sitz‘ zu rekonstruieren. Daß die Forschung bei der Bestimmung des ‚Sitz im Leben‘ von Einzelpsalmen teilweise extrem divergiert [...], macht die grundsätzliche Problematik deutlich“ (415).

(kanaanäisch vermittelten) Jerusalemer Kultradtion.<sup>41</sup> Demnach thront JHWH als König auf dem Zionsberg und übt von dort seine universale und welterhaltende Herrschaft aus. Dabei bedient er sich des Jerusalemer Stadtkönigs als seines irdischen Mittlers und Sachwalters, dessen Königtum „Regentschaft im Weltkönigtum Jahwes“ ist<sup>42</sup> und infolgedessen ebenso kosmische Dimensionen und Funktionen beinhaltet. Der irdische König wirkt an der Bewahrung der göttlichen Friedensordnung nach innen und nach außen mit.<sup>43</sup>

MARC Z. BRETTLER fasst in seiner Monographie „God is King. Understanding an Israelite Metaphor“ (1989) die Rede von Gott als König als Metapher auf: Menschliche Bildsprache werde auf Gott projiziert; Gott werde in anthropomorpher Redeweise nach dem Vorbild und durch das Vehikel eines menschlichen Königs beschrieben.<sup>44</sup> Nach verschiedenen Aspekten von Königtum im Alten Testament (königliche Appellationen, königliche Qualitäten, königliche Insignien, innenpolitische Angelegenheiten des Königs, Antritt des Königtums) gegliedert, analysiert BRETTLER jeweils zunächst das irdische Königtum, um dann die Vorstellungen von Gott als König damit zu vergleichen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es zahlreiche Parallelen zwischen irdischem und göttlichem König gebe, aber Gott als König zugleich irdisches Königtum dadurch überbiete, dass er beispielsweise mächtiger, gerechter und ewig sei:

„The metaphor does not directly map royal qualities on to God; it often attempts to stress the incomparability of God as divine king by adding superlatives to his royal qualities. [...] Thus, most entailments of human kingship that are projected on to God convey God’s superlative nature, combining the metaphor ‘God is king’ with the theological notion ‘God is incomparable’. [...] [A]s king, God is more than king.“<sup>45</sup>

Damit ist allerdings noch nicht geklärt, welche Funktion irdisches Königtum im Zusammenhang mit dem Königtum Gottes hat. Zudem wird zu überprüfen sein, ob es sich bei der Rede von Gott als König wirklich bloß um metapho-

---

<sup>41</sup> STECK, Friedensvorstellungen, 13–25. – Bereits FRITZ STOLZ analysiert in seiner Dissertation „Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem“ (1970) das vorisraelitisch-jebusitische Erbe der Jerusalemer Kultradtion. Er arbeitet die Entsprechung zwischen Mythos und Hymnus, zwischen Chaoskampf und Völkerkampf heraus, wobei in letzterem der menschliche König die Personifikation des Kämpfergottes darstellt (vgl. a. a. O., 221). Auch wenn STOLZ das Königtum Gottes eher beiläufig behandelt, gehört es nach ihm untrennbar mit dem irdischen Königtum zusammen: „Die Inthronisationsformel gehört sowohl zur ‚himmlischen‘ Thronbesteigung des Gottes wie zur ‚irdischen‘ des Königs; eigentlich darf zwischen diesen beiden Aspekten gar nicht geschieden werden“ (a. a. O., 90 Anm. 75).

<sup>42</sup> STECK, Friedensvorstellungen, 19. Vgl. auch a. a. O., 44f.

<sup>43</sup> STECK, Friedensvorstellungen, 33–35.

<sup>44</sup> BRETTLER, God, 17–28.

<sup>45</sup> BRETTLER, God, 162f.

rische Redeweise handelt, gerade wenn BRETTLER herausstellt, dass Gott als idealer König menschliche Könige weit übertrifft.<sup>46</sup>

Einen sehr ähnlichen Ansatz wie BRETTLER wählt RÜDIGER JUNGBLUTH in seiner 2011 erschienenen Dissertation „Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament“. Er unternimmt eine vergleichende Gesamtdarstellung von irdischem Königtum und Königtum JHWHs im Alten Testament. Die beiden Königtümer werden jeweils für sich unter den Aspekten Einsetzung und Beginn der Königsherrschaft, Insignien der Königsherrschaft, rituelle Kommunikation im Kontext des Königtums sowie Dimensionen und Motive der Königsherrschaft beschrieben und anschließend verglichen; dazwischen findet sich ein Kapitel über das Verhältnis von irdischem König und JHWH (der König als JHWHs Erwählter, Sohn, Gesalbter und Knecht). Ähnlich wie BRETTLER zeigt JUNGBLUTH die vielen Entsprechungen und Bezüge, aber auch die Unterschiede zwischen den beiden Königen auf. Stärker aber als BRETTLER fragt er nach der Relation der beiden. Die Rolle des irdischen Königs in Relation zur Königsherrschaft JHWHs besteht – kurz gesagt – „einerseits in der Partizipation an der Herrschaft JHWHs, die er als Mittler in verschiedenen Facetten in die irdische Dimension einträgt – andererseits aber auch in Abhängigkeit von JHWH.“<sup>47</sup> Mit den Stichwörtern Partizipation, Mittlerschaft und Abhängigkeit sind zentrale Aussagen über das Verhältnis der beiden Königtümer gewonnen. Allerdings bedürfen die Ergebnisse von JUNGBLUTHs Arbeit, die sich selbst als „Oberflächenskizze quer durch das Alte Testament“ versteht,<sup>48</sup> der Präzisierung durch Tiefenbohrungen in einschlägige Psalmen.

Eine solche Tiefenbohrung nimmt KLAUS-PETER ADAM 2001 anhand eines Einzelsalms und der Thematik des Kampfes in seiner Monographie „Der

---

<sup>46</sup> Vgl. WILLMES, Erwartungen, 323: Nach ihm „lassen sich die Aspekte, die zum himmlischen Königtum Jahwes gehören, nicht alle mit der Metapher ‚König‘, soweit sie von den Aufgaben eines irdischen Königs bestimmt ist, in Einklang bringen, da der König Jahwe jedem irdischen König, der nur Werkzeug seines Geschichtshandelns ist (vgl. Kyros nach Jes 44,24–45,8), weit überlegen ist.“

Im gleichen Jahr wie BRETTLERS Werk ist HERMANN SPIECKERMANNs Habilitationsschrift „Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen“ erschienen, in der BRETTLERS „Projektionstheorie“ umgedreht wird: Am Beispiel von Ps 21 wird nicht das göttliche Königtum vom irdischen, sondern umgekehrt das irdische Königtum vom göttlichen her betrachtet. SPIECKERMANN kommt zu dem Ergebnis, dass JHWH dem König an seiner eigenen königlichen Herrlichkeit Anteil gibt, „so daß das theologische und gleichfalls traditionsgeschichtliche Begründungsgefälle eindeutig ist“ (a. a. O., 214) und das irdische Königtum „letztlich Abglanz von Jahwes eigenem Königtum ist“ (a. a. O., 219). Gleichzeitig vermutet SPIECKERMANN in der vorexilischen Tempeltheologie jedoch „unsichtbare Grenzen“, die eine allzu starke Verbindung von göttlichem und irdischem Königtum verhindert haben (ebd.).

<sup>47</sup> JUNGBLUTH, Himmel, 303.

<sup>48</sup> JUNGBLUTH, Himmel, 13.

Königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18“ vor, weitet den Blick aber auch auf weitere Königspsalmen aus. Im Kampf – der eine wesentliche Aufgabe eines Königs sei – übernehmen nach ADAM (königliche) Gottheit und irdischer König in Ps 18 dieselbe Handlungsrolle und stehen in einem Entsprechungs- und Abbildungsverhältnis, wobei die Gottheit als kämpfender Held dem König vorgeordnet sei.<sup>49</sup> Der Psalm sei aber in nachexilischer Zeit theokratisch überarbeitet worden, sodass das Königtum JHWHs stärker betont worden und das Volk an die Stelle des Königs gerückt sei.<sup>50</sup> Ps 2 und 89 seien mit der Konzeption von Ps 18 insofern verwandt, als sie den kämpfenden JHWH dem kämpfenden irdischen König programmatisch voranstellen.<sup>51</sup>

Auch MARKUS SAUR nimmt in seinem Werk „Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie“ (2004) den Ausgangspunkt beim irdischen König, behandelt aber im Unterschied zu ADAM alle elf Königspsalmen gleichermaßen. Nach SAUR stellen die nachexilischen Endfassungen der literarisch mehrschichtigen Königspsalmen Zeugnisse des Protomessianismus dar, indem sie vorexilische Traditionen vom davidischen Königtum auf einen zukünftigen, von JHWH eingesetzten Heilskönig übertragen und damit „eine Brücke zwischen vorexilischer Königsideologie und nachexilischem Messianismus bilden“,<sup>52</sup> wobei der Heilskönig ganz der Macht, Herrschaft und Souveränität JHWHs unterstellt und von ihr abhängig sei. Daher sieht SAUR in den Königspsalmen einen Vermittlungsversuch zwischen messianischen und theokratischen Konzeptionen. Exemplarisch sei dazu aus dem Fazit zu Ps 18 zitiert:

„Die Psalmdichter optieren mit ihrer Verhältnisbestimmung zwischen Jahwe und König weder für das theokratische noch für das königliche Modell, sondern bringen eine Hoffnung zwischen diesen beiden Erwartungen zum Ausdruck [...]. Die Psalmdichter bringen mit ihrer Zuordnung das theokratische und das königliche Modell insofern in eine fruchtbare Wechselwirkung, als sie dem herrschenden Weltenkönig Jahwe eine personale Größe in Form seines Königs und Gesalbten an die Seite stellen; dieser König bezieht seine ganze Autorität und Machtposition aus der Souveränität Jahwes, dem er unter- und zugeordnet ist. Mit diesem Modell wird auf der einen Seite die Hoffnung auf einen neuen König durch die Rückbindung an Jahwe in einen geordneten Rahmen gebracht; auf der anderen Seite wird aber auch die Erwartung einer Theokratie durch das königlich-personale Element modifiziert,

---

<sup>49</sup> ADAM, Held, 124–127.205f.

<sup>50</sup> ADAM, Held, 206f.

<sup>51</sup> ADAM, Held, 208.213f. – Einer ähnlichen Fragestellung wie ADAM geht CARLY L. CROUCH in ihrer Arbeit „War and Ethics“ (2009) nach. Dort zeigt sie für Assyrien, Juda und Israel die Entsprechung zwischen dem mythischen Kampf der königlichen Gottheit und der Kriegsführung des irdischen Königs auf; beider Kampf diene der Eindämmung und Überwindung des Chaos, sodass die königliche Kriegsführung kosmische Dimensionen erhalte. Im Krieg komme es so zu einem Synergismus von göttlichem und irdischem König (vgl. auch DIES., Image, 1–21).

<sup>52</sup> SAUR, Königspsalmen, 21; vgl. a. a. O., 22f.

indem die Herrschaft Jahwes sich im Handeln und Wirken eines von Jahwe abhängigen Königs zeigt.“<sup>53</sup>

Im Vergleich zu diesen beiden Arbeiten von ADAM und SAUR, die mit einer starken Korrespondenz, Wechselwirkung und Harmonie zwischen irdischem und göttlichem Königtum in den Psalmen rechnen, kommt MARTIN LEUENBERGER in seiner ebenfalls 2004 erschienenen Dissertation „Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter“ zu einem anderen Ergebnis. Wie der Titel verrät, konzentriert sich LEUENBERGER auf das göttliche Königtum, und zwar besonders auf dessen kompositionelle und redaktionsgeschichtliche Bedeutung für die Psalmenbücher IV–V. Allerdings setzt er es auch konzeptionell ins Verhältnis zum irdischen Königtum der Königspsalmen. In einem exemplarischen Textvergleich von Ps 2 und Ps 97 arbeitet er „*konzeptionelle Grunddifferenzen* der beiden Grundmodelle der ‚klassischen‘ Königskonzeption und der Jhwh-König-Konzeption“ heraus.<sup>54</sup> Zwar hätten die beiden Konzeptionen im vorexilischen Israel wie auch im Alten Orient eine Synthese gebildet, aber für die Ebene der Psalmen und des Psalters gilt nach LEUENBERGER, dass eine solche Synthese nicht vorgenommen wird, sondern der göttliche König JHWH in Konkurrenz zum irdischen, davidischen König tritt und ihn ablöst:

„In der ‚klassischen‘ Königskonzeption der vorexilischen Zeit [...] stellt der göttlich legitimierte und eingesetzte König die Zentralfigur schlechthin dar, die umfassend für die irdische Wohlordnung [...] und [...] für den Kontakt mit der göttlichen Welt [...] zu sorgen hat. Es fällt umgekehrt auf, daß in [Ps] 97 und den sonstigen Jhwh-König-Texten die in der ‚klassischen‘ wie altorientalischen Königskonzeption dominante Zentralfigur des davidisch-irdischen Weltkönigs gänzlich fehlt, ja geradezu programmatisch durch Jhwh verdrängt wird, der selber exklusiv die königlichen Funktionen ausübt.“<sup>55</sup>

Theologiegeschichtlich betrachtet handele es sich um einen Verschiebungsvorgang: Die Zentralstellung des irdischen Königs in der vorexilischen Königskonzeption sei in exilisch-nachexilischer Zeit auf JHWH als unmittelbaren Weltkönig übertragen worden. Damit entfalle der irdische König, sodass „der himmlische König ohne Vertreter auf Erden auskommt, gleichsam theokratisch, immediat, direkt regiert“.<sup>56</sup> Eine solche theokratische Konzeption sei in den JHWH-König-Psalmen bezeugt.<sup>57</sup>

Die Tatsache, dass ADAM und SAUR, ausgehend von den Königspsalmen, die Harmonie zwischen göttlichem und irdischem Königtum hervorheben,

<sup>53</sup> SAUR, Königspsalmen, 79; vgl. auch a. a. O., 275f.279–282.

<sup>54</sup> LEUENBERGER, Konzeptionen, 42–59 (Zitat: 49 [Hervorhebung im Original]). An anderer Stelle schränkt er die Rede von den „konzeptionellen Grunddifferenzen“ jedoch ein: „Es versteht sich sachlich von selbst, dass hier keine kontradiktorischen Gegensätze vorliegen“ (a. a. O., 91).

<sup>55</sup> LEUENBERGER, Konzeptionen, 48.

<sup>56</sup> LEUENBERGER, Konzeptionen, 49–52 (Zitat: 50).

<sup>57</sup> Vgl. auch LEUENBERGER, Theokratische Theologie, 39–53.

LEUENBERGER hingegen mit dem Fokus auf die JHWH-König-Psalmen die Spannung zwischen den beiden Konzeptionen unterstreicht, verlangt nach einer systematischen Gesamtuntersuchung der Königtumskonzeptionen des Psalters unter gleich gewichteter Einbeziehung sowohl der Königspsalmen als auch der JHWH-König-Psalmen.

Sowohl LEUENBERGER als auch SAUR verbinden ihre konzeptionellen Analysen mit der Frage des Verhältnisses der beiden Königtümer in der Komposition des Psalters, die im Folgenden als dritte Fragestellung skizziert werden soll.

### 2.3 Die kompositionelle Fragestellung

Als erster untersucht GERALD H. WILSON in mehreren Arbeiten seit 1985 die Komposition des Psalters auf das Verhältnis von irdischem und göttlichem Königtum.<sup>58</sup> Dabei zeigt er die kompositionelle Schlüsselstellung mehrerer Königspsalmen auf: Mit Ps 2, 72 und 89 seien Königspsalmen gezielt an den Nahtstellen der Psalmenbücher platziert worden, was aber auf die Bücher I–III (Ps 2–89) beschränkt sei. Das Buch IV (Ps 90–106) hingegen sei thematisch vom göttlichen Königtum dominiert, was in Ps 145–146 aufgenommen werde und zu Ps 2–89 in Spannung stehe. Auch sonst sieht WILSON Ps 2–89 und 90–150 durch sehr verschiedene Techniken organisiert und strukturiert. Diese bilden „two distinct segments of the Psalter“.<sup>59</sup> Die Komposition Ps 2–89 sei eine exilische Antwort auf den Verlust des davidischen Königtums und beabsichtige, die Hoffnung auf seine Restauration zu stärken. Auf der Endtextebene hingegen trete der Psalter restaurativen Erwartungen bezüglich der davidischen Dynastie entgegen mit dem Rat, beim alleinigen König JHWH Zuflucht zu suchen:

„[T]he last two books (Psalms 90–150) were added at a later point as part of the final redaction of the Psalter, a movement that [...] intends to offer a response to the questions and hopes raised in the earlier books. The intent is to redirect the hopes of the reader away from an earthly Davidic kingdom to the kingship of Yahweh. [...] [T]he shift of focus to the Kingship of Yahweh rather than humans is accomplished by foregrounding the *Yahweh Malak* psalms (Psalms 93, 95–99) that form the core of the first answering book (Book Four, Psalms 90–106), and indeed of the whole Psalter in its final form. The result is a Psalter that recalls the foundational pre-monarchical faith of Israel (Psalms 90, 105–106), and directs the

---

<sup>58</sup> WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (1985); DERS., *The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter* (1986); DERS., *The Shape of the Book of Psalms* (1992); DERS., *Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms* (1993); DERS., *King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter* (2005). Eine Zusammenfassung seiner Thesen findet sich in DERS., *King*, 391–393.

<sup>59</sup> WILSON, *Shaping*, 80.

faithful to trust in Yahweh as king rather than in fragile and failing human princes (Psalms 145–146).<sup>60</sup>

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt CHRISTOPH RÖSEL in seiner redaktionsgeschichtlich ausgerichteten Arbeit „Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89“<sup>61</sup> (1999). Wie WILSON nimmt RÖSEL an, dass Ps 2–89\* eine Vorstufe des kanonischen Psalters darstellen und dass die „Hoffnung auf eine Wiederherstellung des davidischen Königtums [...] Inhalt und Gestalt der Sammlung [prägt]“.<sup>61</sup> Dieser messianische Charakter ist nach RÖSEL das Ergebnis einer (in der Perseerzeit zu verortenden) „messianischen Redaktion“, die die Sammlung durch Ps 2\* und 89\* gerahmt, in Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8f.; 84,9f. Hinweise auf den Messias redaktionell ergänzt und weitere Königspsalmen neu eingefügt habe. Von zentraler Bedeutung seien dabei David als König und Gründer der Dynastie, die Salbungsvorstellung sowie der damit verbundene משיח-Titel gewesen.<sup>62</sup> In Ps 90–150, die sukzessive die Sammlung Ps 2–89\* erweitert hätten, wandelt sich jedoch nach RÖSEL das Bild: Erstens verliere der Messias-Titel an Bedeutung, zweitens ändere sich das Bild von David, der mehr als Vorbild für die Frömmigkeit denn als König erscheine, und drittens verringere sich das Gewicht der Königspsalmen.<sup>63</sup> Durch die Betonung des Königtums JHWHs in Ps 93–100 werde „das menschliche Königtum insgesamt durch das Königtum Gottes abgelöst“.<sup>64</sup> Zum Verhältnis von Ps 2–89\* zu Ps 90–150 schreibt RÖSEL:

„Die von der messianischen Redaktion gehegte Erwartung wurde [...] nicht erfüllt. Es blieb bei dem durch die Eroberung Jerusalems 587 v. Chr. vollzogenen Ende der davidischen Herrscher. Bei der Erweiterung der Sammlung 2–89\* wurde nun fast unmittelbar nach Ps 89 eine Gruppe von Jahwe-König-Psalmen angefügt. Das legt nahe, daß die Redaktoren gerade in diesen Texten eine Antwort auf die enttäuschten Erwartungen des messianischen Psalters sahen. Weil Gott selbst als König regiert, kann ihrer Ansicht nach der Verlust der davidischen Könige überwunden werden. Die vorgeschlagene Deutung der Komposition des Psalters wird gestützt durch die Beobachtung, daß in Ps 90–150 der Königstitel nur noch für Gott verwendet wird.“<sup>65</sup>

Auf den Spuren von WILSON und RÖSEL<sup>66</sup> geht MARTIN LEUENBERGER in seiner oben bereits genannten Dissertation weiter, legt den Schwerpunkt seiner

<sup>60</sup> WILSON, King, 392f.

<sup>61</sup> RÖSEL, Redaktion, 218.

<sup>62</sup> Zur messianischen Redaktion vgl. besonders RÖSEL, Redaktion, 193–217.

<sup>63</sup> RÖSEL, Redaktion, 204–206.

<sup>64</sup> RÖSEL, Redaktion, 205.

<sup>65</sup> RÖSEL, Redaktion, 206f.

<sup>66</sup> Vgl. auch ERICH ZENGER, der in seinem Aufsatz „Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?“ (1997) ausführt, dass der messianische Psalter Ps 2–89 im vierten und fünften Psalmenbuch „so weitergeführt wird, daß das königliche bzw. messianische Konzept dem theokratischen untergeordnet wird, wodurch ihm zugleich alle ‚imperialen‘

kompositionellen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung aber auf die Psalmenbücher IV und V. Er stimmt zu, dass hinter Ps 89 die größte makrostrukturelle Zäsur des Psalters liege.<sup>67</sup> Während die Bücher I–III (Ps 2–89\*) königskonzeptionell-„messianisch“ geprägt seien, sieht LEUENBERGER den durch sukzessive Fortschreibungen angehängten Psalmenbereich Ps 90–150 stark theokratisch bestimmt. Die oben beschriebenen „konzeptionellen Grunddifferenzen“ zwischen den Königs- und den JHWH-König-Psalmen wirken sich somit auch auf die Komposition des Psalters aus. Die Anfügung der theokratischen Bücher IV–V gebe – zusammen mit theokratischen Einschreibungen in die Bücher I–III (v. a. in Ps 1f. und 72) – dem Psalter insgesamt ein theokratisches Gepräge. Damit wird von LEUENBERGER „für die Komposition des Psalters und seine Entstehungsgeschichte seit der Fortschreibung von 2–89\*/I–III\* um IV\* (90–100\*) ein gleichrangiges Nebeneinander von davidischer Königs- und Jhwh-König-Konzeption bestritten“.<sup>68</sup> Redaktionsgeschichtlich komme es vielmehr zu einer „kritische[n] Integration der klassischen Königskonzeption in die Konzeption(en) des Königtums Jhwhs“.<sup>69</sup> Mit der These vom theokratisch geprägten Psalmenbereich Ps 90–150 ist LEUENBERGER – wie schon WILSON<sup>70</sup> und RÖSEL<sup>71</sup> – jedoch genötigt, die Existenz von Königspsalmen in diesem Bereich (Ps 101; 110; 132; 144) zu erklären. Er mindert ihre Bedeutung herab, indem er in diesen Psalmen eine „Depotenzierung“ des irdischen Königs gegenüber JHWH im Vergleich zu den früheren Königspsalmen behauptet.<sup>72</sup> Ob die Annahme einer solchen Bedeutungsminderung in den hinteren Königspsalmen zutreffend ist, wird zu prüfen sein.<sup>73</sup>

---

Konnotationen entzogen werden. [...] Das messianische Konzept der drei Psalmenbücher 2.3–41.42–72.73–89 [...] steigert sich in den beiden folgenden Psalmenbüchern Ps 90–106 und Ps 107–145, teilweise sogar im Kontrast, zu einem dezidiert theokratischen Konzept“ (97f.; vgl. DERS., *Weltenkönigtum*, 151). Dagegen kritisiert ZENGER später allerdings die „kontrastive Engführung“ der Gegenüberstellung von messianischem und theokratischem Psalter (DERS., *Rez. M. Leuenberger*, 123).

<sup>67</sup> LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 85–92.

<sup>68</sup> LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 392 Anm. 3.

<sup>69</sup> LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 392.

<sup>70</sup> Vgl. WILSON, *King*, 396–400.

<sup>71</sup> Vgl. RÖSEL, *Redaktion*, 204f.

<sup>72</sup> Vgl. LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 175.269.290.385 Anm. 364 u. ö.

<sup>73</sup> Eine Zusammenfassung seiner Thesen bietet LEUENBERGER in *Jhwh-König-Theologie*, 71–73. – Zu ähnlichen Ergebnissen wie LEUENBERGER kommt EGBERT BALLHORN in seiner ebenfalls 2004 erschienenen Dissertation mit dem Titel „Zum Telos des Psalters“. Auch er untersucht den Psalmenbereich Ps 90–150, beschränkt sich dabei aber auf die synchrone Ebene. BALLHORN entdeckt im Psalter einen „Dialog der Konzepte“, wobei im Lesablauf dem „letzten Wort“ besonderes Gewicht zukommt, das die früheren Worte zwar nicht aufhebt, aber doch überstimmt (a. a. O., 37.373f.). In Bezug auf göttliches und irdisches Königtum bedeutet das: In Ps 145 „bezeichnet der Beter Gott als ‚seinen König‘. Damit legt David seine Krone angesichts der Königsherrschaft Gottes nieder und geht in der Schar der Beter auf. Mit Ps 146–150 wird die Vernichtung jeder Form menschlicher

Ausgehend von eben dieser Tatsache, dass auch in den Psalmenbüchern IV und V Königspsalmen stehen, kritisiert MARKUS SAUR in seiner ebenfalls bereits genannten Studie zu den Königspsalmen die antithetische Gegenüberstellung eines messianischen und eines theokratischen Psalmenbereichs.<sup>74</sup> Wie die Königspsalmen schon konzeptionell zwischen Protomessianismus und Theokratie vermitteln würden, habe „diese Vermittlungsabsicht [...] auch auf der Ebene des Psalters als einer Sammlung ihre Spuren hinterlassen“.<sup>75</sup> Die Königspsalmen prägen nach SAUR nicht nur Teile des Psalters, sondern seine Gesamtstruktur und stehen auch über Ps 89 hinaus teilweise an kompositionell exponierten Positionen. Dadurch komme es in der Endkomposition zu einem harmonischen Neben- und Miteinander von göttlichem und menschlichem Königtum:

„Vor allem die Königspsalmen Ps 101; 110; 132; 144 widersprechen der Annahme, daß es nach dem Königpsalm Ps 89 in der Abfolge der Psalmen zu einer theokratischen Wende komme. Ohne Zweifel verschieben sich innerhalb des Psalters sukzessiv die Gewichte und es besteht ein theologisches Gefälle hin zum Lob der Herrschaft Jahwes. Doch wie es in der ersten Hälfte des Psalters Texte gibt, die sich wie etwa Ps 47 an der Herrschaft Jahwes orientieren, so prägen die zweite Hälfte des Psalters Texte, die die Herrschaft eines von Jahwe eingesetzten Heilskönigs herausstellen; den gesamten Psalter prägt das offensichtlich beabsichtigte Nebeneinander theokratischer und protomessianischer Texte, wie vom Ende her besonders deutlich wird: Daß das Königtum Jahwes und die Herrschaft eines von Jahwe eingesetzten Königs nicht als Konkurrenz-, sondern als Komplementärmodelle zu interpretieren sind, zeigt das Nebeneinander von Ps 144 und Ps 145 am Ende des Psalters [...]. Das Königtum Jahwes und das Königtum des von Jahwe eingesetzten Königs können sich demnach nicht widersprechen“.<sup>76</sup>

Nicht unerwähnt bleiben soll schließlich MICHAEL K. SNEARLY mit seiner Monographie „The Return of the King. Messianic Expectation in Book V of the Psalter“ (2016). Wie sich aus dem Titel entnehmen lässt, schreibt SNEARLY dem Psalmenbuch V (Ps 107–150) eine starke messianische Ausrichtung zu und rechnet gegenüber Buch IV mit einer erneuerten Hoffnung auf die königlichen/davidischen Verheißungen, womit an Ps 2 angeknüpft und eine Antwort auf Ps 89 geboten werde. Aus der „storyline“ des Psalters ergebe sich in Bezug auf göttliches und irdisches Königtum folgende Botschaft: „Yahweh is king;

---

Herrschaft sowie Gottes universales Königtum gefeiert. Dies ist das letzte Wort des Psalters zu dieser Frage“ (a. a. O., 380). Insgesamt macht BALLHORN im Psalter eine „Tendenzverschiebung von der davidischen/irdischen Königsherrschaft zur *Gottesherrschaft*“ aus (a. a. O., 37; Hervorhebung im Original).

<sup>74</sup> SAUR, Königspsalmen, 283–336; vgl. auch DERS., Funktion, 689–699.

<sup>75</sup> SAUR, Königspsalmen, 333.

<sup>76</sup> SAUR, Königspsalmen, 334f. – Zu einer ganz ähnlichen Schlussfolgerung gelangt GIANNI BARBIERO in seinem Aufsatz „Messianismus und Theokratie: Die Verbindung der Psalmen 144 und 145 und ihre Bedeutung für die Komposition des Psalters“ (2014): „Messianismus und Theokratie stehen einander [...] nicht als Gegensätze gegenüber, sondern sind über den gesamten Psalter hinweg eng miteinander verbunden“ (41).

he appoints an earthly co-regent whose line is eventually humiliated (see Psalm 89); Yahweh's reign is reaffirmed (see Psalms 93–100); hope in the earthly co-regent is not abandoned (Book V)<sup>77</sup>

Auch mit Blick auf die Komposition des Psalters ergibt sich somit angesichts der divergierenden Ergebnisse in der Forschung das Desiderat einer systematischen Untersuchung des *ganzen* Psalters und aller seiner Teile bezüglich des Königtums JHWHs *und* des irdischen Königtums.

Die Forschungsgeschichte lässt sich dahingehend resümieren, dass in allen drei Fragestellungen zum Verhältnis von Königtum Gottes und irdischem Königtum in den Psalmen – der kultgeschichtlichen, der konzeptionellen und der kompositionellen – von einigen Exegeten ihre harmonische Verbindung und Korrespondenz betont wird, andere hingegen die beiden Königtümer in einem spannungsvollen Verhältnis sehen und/oder annehmen, dass das göttliche Königtum in nachexilischer Zeit an die Stelle des irdischen getreten sei und dieses ersetzt habe. Aus diesem Dissens in der Forschungsgeschichte wird deutlich, dass weiterer Forschungsbedarf besteht.

Oben wurde der „Myth and Ritual“-School und der Uppsala-Schule positiv bescheinigt, dass sie das israelitische Königtum zum Königtum in der altorientalischen Umwelt in Verbindung gebracht haben. Weil dies für das Verständnis der alttestamentlichen Rede vom Königtum außerordentlich fruchtbar ist, soll im folgenden Kapitel das altorientalische Königtum in den Blick genommen werden, allerdings mit dem Fokus auf den Königtums*konzeptionen* und weniger auf der kultischen Rolle des Königs.

### 3. Bemerkungen zu Wesen und Funktion des Königtums im Alten Orient

„Das irdische Königtum in Israel und Juda ebenso wie das Königtum Jhwhs bilden einen Ausschnitt altorientalischer Herrschaftsvorstellungen und lassen sich historisch bzw. religions- und theologiegeschichtlich nur vor diesem Hintergrund bzw. innerhalb dieser Konzeptionen verstehen.“<sup>1</sup>

Daher bedarf es zur Grundlegung für die Analyse der Psalmen hinsichtlich ihrer Königsvorstellungen der Skizzierung von Israel vorgegebenen Herrschaftsvorstellungen aus der Umwelt des Alten Testaments, um als Ausgangsbasis eine Theorie über Wesen und Funktion von irdischem und göttlichem Königtum sowie ihrer Relation zu gewinnen.

---

<sup>77</sup> SNEARLY, Return, 194f. Allerdings ist kritisch zu fragen, ob SNEARLY mit seiner stark königlich-messianischen Lesart den einzelnen Psalmen immer gerecht wird.

<sup>1</sup> LEUENBERGER, Art. Königtum Gottes (AT), 3.1.

Königtum ist zunächst einmal ein politisches Amt. Die verschiedenen Lexeme altorientalischer Sprachen, die gemeinhin mit „König“ übersetzt werden (hebr. מֶלֶךְ, ugar. *malku*, akk. *šarru[m]*, sum. *lugal* etc.), entsprechen sich trotz teilweise unterschiedlicher Etymologie darin, dass sie einen (männlichen) Herrscher bezeichnen, der als Einzelner ein abgegrenztes Territorium (ob Stadtstaat oder Großreich) und die dort ansässige(n) Menschengruppe(n) regiert.<sup>2</sup> Altorientalisches Königtum ist jedoch zugleich weit mehr als bloß ein politisches Amt; vielmehr gehören zum Königtum eine sakrale bzw. mythische Komponente und eine göttliche Legitimation essentiell dazu. In den meisten Kulturen des Alten Orients wird daneben in soziomorpher Redeweise auch Göttern der Königstitel beigelegt und in Mythen von ihrer Erlangung der Königswürde erzählt.

Nachstehend sollen die Königsideologien dreier altorientalischer Kulturen untersucht werden.<sup>3</sup> Der Begriff Königsideologie zielt dabei auf das Selbstverständnis des Regenten bzw. die durch sein höfisches Umfeld propagierte Königsauffassung; es sind somit königliche und königsnahe Quellen heranzuziehen.<sup>4</sup> Im Vordergrund sollen die Gemeinsamkeiten unter den Weltbildern und die kulturübergreifend geteilten Überzeugungen vom Königtum stehen, ohne dabei allerdings zu verkennen, dass sowohl zwischen den verschiedenen Kulturen als auch in diachroner Hinsicht innerhalb der Kulturen im Einzelnen teilweise beträchtliche Unterschiede bestehen.

Der Zweck der folgenden Ausführungen ist weniger die Klärung der Frage, wo und wie die altorientalische Umwelt unmittelbar Einfluss auf Israel ausgeübt hat. Der Eruiierung altorientalischer Königsideologie(n) liegt die Annahme zugrunde, dass zwischen Israel/Juda und seinen Nachbarkulturen Ähnlichkeiten und Überschneidungen hinsichtlich des Weltbildes und des Denkens bestehen. Nicht jede Gemeinsamkeit rührt von einer Aneignung fremden Gedankenguts her, nicht jeder Unterschied resultiert aus gezielter Abgrenzung. Mit Blick auf die Psalmen hat dieses Kapitel drei Ziele: (1) *Plausibilisierung*: Die aus der Psalmenexegese gewonnenen Ergebnisse und Erkenntnisse zur Königsauf-

<sup>2</sup> Zur Definition eines „Königs“ vgl. WHITELAM, Art. King and Kingship, 40; PIETSCH, Art. König / Königtum (AT), 1.1.

<sup>3</sup> Zu Aspekten der Königsideologien weiterer (eisenzeitlicher) Nachbarkulturen Israels vgl. XELLA, Self-Depiction, 97–110 (Phönizien); MORROW, Famine, 111–124 (Aram); BECKING, Voice, 125–145 (Moab); BERLEJUNG, Dimensionen, 147–187 (südliche Levante); HARRISON, Self-Representation, 277–299 (Syro-Anatolien). Zur achämenidischen Königsideologie vgl. AHN, Herrscherlegitimation, 93–307. Die Darstellung der achämenidischen Königsideologie, die aufgrund der partiellen zeitlichen Überschneidung mit den Psalmen für diese durchaus interessant ist, wird hier ausgespart, da sie für das Verhältnis von göttlichem und irdischem Königtum wenig hergibt; aus dem Achämenidenreich liegen nämlich keine expliziten Textbelege für die Vorstellung vom Königtum eines oder mehrerer Götter vor (vgl. AHN, Herrscherlegitimation, 38.192–195).

<sup>4</sup> Andere Quellen zur altorientalischen Königsauffassung stehen allerdings auch nur in deutlich geringerem Umfang zur Verfügung.

fassung und zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Königtum gewinnen an Überzeugungskraft, wenn Analogien im Alten Orient aufgezeigt werden können. (2) *Illustrierung*: In altorientalischen Texten sind gelegentlich Themen und Motive, die auch im AT präsent sind, mit anderen Worten und Bildern oder in ausführlicherem Umfang dargestellt (z. B. Chaoskampf), sodass jene Texte ein erhellendes Licht auf die Psalmen werfen und Angedeutetes verständlicher machen können.<sup>5</sup> (3) *Profilierung*: Aus den herauszuarbeitenden Unterschieden zwischen dem Alten Orient und den Psalmen kann die spezifische Eigenart der Königsauffassung(en) von letzteren bestimmt werden.

Die altorientalischen Königsideologien können hier selbstredend nur exemplarisch und ausschnitthaft skizziert werden. Von zentralem Interesse sind dabei vor allem das Verhältnis des Königs zu den Göttern, die Frage der Göttlichkeit des Königs, die Aufgaben und Funktionen des Königs sowie Inhalt und Bedeutung der Rede vom Königtum der Götter und dessen Verhältnis zum irdischen Königtum.

### 3.1 Ägypten

Die Geschichte des ägyptischen Königtums von der Frühdynastischen Zeit (Thinitenzeit) bis zum Ende der Spätzeit und dem Beginn der Griechisch-Römischen Zeit erstreckt sich über mehr als zweieinhalb Jahrtausende. Es versteht sich von selbst, dass in diesem langen Zeitraum in der Königsideologie Entwicklungen und Veränderungen stattgefunden haben. Diese können im folgenden Überblick jedoch nur am Rande berücksichtigt werden; das Ziel ist vielmehr, schlaglichtartig die wichtigsten Aspekte ägyptischer Königsideologie zu skizzieren.

Die Jahrtausende lange Geschichte der Institution des ägyptischen Königs bzw. Pharaonentums zeugt von ihrer enormen politischen und kulturellen Bedeutung. Das Alte Ägypten ist ohne seinen König nicht denkbar. Das ägyptische Königtum ist Zentrum von Staat und Kultur; es ist mit dem Staat identisch.<sup>6</sup> Der König vereint in sich alle politische, juristische und kultische Gewalt, die er gleichwohl an Beamte und Priester delegieren kann.<sup>7</sup> Der König ist somit der unumschränkte Herrscher Ägyptens.

Eine solch herausragende Herrscherstellung bedarf der Legitimation. Diese erfolgt entscheidend dadurch, dass dem König göttliche Qualitäten zugesprochen werden. Besonders im Alten Reich ist für den König das Prädikat

---

<sup>5</sup> Eine ähnliche illustrierende Funktion hat auch die Ikonographie, die in diesem Kapitel aber nur am Rande einbezogen werden kann (vgl. dazu KEEL, Bildsymbolik, 221–285; SCHMITT, Herrschaftsrepräsentation, 2–28 [für die Eisenzeit]).

<sup>6</sup> Vgl. GUNDLACH, Inhalt, 3.

<sup>7</sup> „Was wir heute Politik nennen, war in ägyptischer Sicht Befehl und Aktion des Königs. Konkret war es meist vom König bewilligte und delegierte Tätigkeit, ideell aber war es des Herrschers eigenes Handeln“ (BICKEL, Verknüpfung, 82).

„(vollkommener) Gott“ (*ntr* [*nfr*]) verbreitet.<sup>8</sup> Inwieweit man von einer Göttlichkeit des Königs sprechen kann, ist in der Ägyptologie umstritten. Zumindest wird man aber soviel sagen können, dass die Göttlichkeit sich weniger auf sein Wesen und seine Person, hingegen mehr auf sein Amt bezieht: Durch die Herrschaftsausübung nimmt der König eine göttliche Rolle auf Erden wahr.<sup>9</sup> Folglich kommt seine Göttlichkeit, die wahrscheinlich bereits in ihm angelegt ist, erst mit der Thronbesteigung zur Entfaltung.<sup>10</sup> In der Vergöttlichung des Königs sind aber historische Entwicklungen zu beobachten: Ab dem Mittleren Reich, d. h. seit der 11. Dynastie, wird die Göttlichkeit des Königs immer stärker rein repräsentativ verstanden: „Die ‚partnerschaftliche‘ Interpretation der Göttlichkeit des Königs, nicht als *Wesen*, sondern als *Rolle* [...], setzt sich im Laufe der Geschichte immer dominierender durch.“<sup>11</sup> Dabei gibt es allerdings auch Gegenbewegungen, etwa unter den Ramessiden.<sup>12</sup>

Die Vergöttlichung des Königs geschieht prominent zum einen durch die Identifizierung mit dem Himmelsgott Horus, zum anderen durch die Bezeichnung des Königs als Sohn des Sonnengottes Re. So beginnt die fünfgliedrige Königstitulatur, die die zeitgenössische Ideologie des Königtums widerspiegelt und ein „Regierungsprogramm“ in konzentrierter Form bietet,<sup>13</sup> mit dem Horus-Namen und endet mit dem Eigennamen, der immer mit dem Titelzusatz „Sohn des Re“ versehen wird. Der Horusname ist bereits seit Beginn des ägyptischen Königtums bezeugt. Der König gilt als irdische Erscheinungsform und Inkorporation des Gottes Horus, ohne dass König und Gott damit ineinander aufgehen.<sup>14</sup> Seit der 4./5. Dynastie kommt die Re-Sohnschaft des Königs hinzu. Mit ihr ist er zur Herrschaftsausübung legitimiert und nimmt die Rolle des Sonnengottes auf Erden wahr.<sup>15</sup> Der König kann aber als Sohn mehrerer, ja aller Götter erachtet werden. Als Sohn hat er Anspruch auf den Schutz und die Hilfe der Gottheit, ist ihr gegenüber andererseits aber auch zum Gehorsam und zur

---

<sup>8</sup> Vgl. BRUNNER, Art. König-Gott-Verhältnis, 462.

<sup>9</sup> Vgl. MOFTAH, Studien, 204f.: „Der König ist göttlich, indem er tut, was der Gott auf Erden getan hat oder tun will. Er übt die Macht des Gottes auf Erden aus. Die Taten und Eigenschaften des Gottes und nicht der Gott selbst sind der Vergleichspunkt.“

<sup>10</sup> Vgl. BARTA, Art. Königsdogma, 488; BLUMENTHAL, Göttlichkeit, 54; BONHÊME/FORGEAU, Pharaon, 280.

<sup>11</sup> ASSMANN, Politik, 241 (Hervorhebung im Original). Zum Ganzen siehe a. a. O., 240–245. Vgl. auch BLUMENTHAL, Art. Königsideologie, 529f.; SALO, Königsideologie, 175–178. QUACK, Pharaon, 1–14 hingegen spricht sich gegen die Unterscheidung von Person und Amt aus und plädiert für die volle Göttlichkeit des individuellen Herrschers.

<sup>12</sup> Ramses II. beanspruchte schon zu Lebzeiten eine Gleichrangigkeit mit den Göttern (vgl. BLUMENTHAL, Göttlichkeit, 58).

<sup>13</sup> GUNDLACH, Inhalt, 5.

<sup>14</sup> ASSMANN, Politik, 240; vgl. DERS., Theokratie, 20–22.

<sup>15</sup> Vgl. GUNDLACH, Inhalt, 4f. Zur Gottessohnschaft des ägyptischen Königs vgl. auch II.6.7.

kultischen Verehrung verpflichtet.<sup>16</sup> Der König ist mehr als ein Mensch, aber er ist nicht im Vollsinne ein Gott. Vielmehr ist er den Göttern untergeordnet und von ihnen abhängig. Indem er als sterblicher Mensch gleichzeitig der Sphäre der Götter besonders nahesteht, nimmt er eine Mittlerstellung zwischen Göttern und Menschen ein:<sup>17</sup> „Mithilfe seiner doppelten Natur als Mensch und als Sohn der Götter garantiert der König ein harmonisches Zusammenleben zwischen den Göttern und den Menschen“.<sup>18</sup> Erst nach seinem Tod geht der König ganz in die Welt der Götter ein, wo er dann mit Osiris wesenseins wird.<sup>19</sup>

Trotz der göttlichen Herrscherstellung des Königs ist seine Herrschaftsausübung keineswegs willkürlich. Vielmehr ist seine zentrale Funktion und Aufgabe die Bewahrung und Durchsetzung der *Maat*, die der Pharao als „Herr der Maat“ geradezu verkörpert. Der Begriff *Maat* bezeichnet das Prinzip der „Ordnung“ sowohl des Kosmos als auch des menschlichen Zusammenlebens<sup>20</sup> und kann je nach Kontext mit „Weltordnung“, „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“ übersetzt werden. Die *Maat* steht in enger Verbindung zum Sonnengott. Der Gegenbegriff lautet *Isfet*, der die Ungerechtigkeit und das Chaos bezeichnet. Der König ist beauftragt, *Maat* zu verwirklichen und *Isfet* zu vertreiben. Aus dieser Aufgabe leiten sich auch alle übrigen Pflichten und Funktionen des Königs ab,<sup>21</sup> wie folgendes Zitat (vermutlich aus dem Mittleren Reich) veranschaulicht:

„Re hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig,  
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen,  
um die *Maat* zu verwirklichen und die *Isfet* zu vernichten;  
Er (der König) gibt den Göttern Gottesopfer und den Verklärten (Toten) Totenopfer.“<sup>22</sup>

Zur Verwirklichung der *Maat* und Vernichtung der *Isfet* gehört zum einen die Rechtsprechung. Der König ist sowohl Gesetzgeber als auch oberster Richter des Landes. In beiden Rollen ist er für das soziale Gleichgewicht verantwort-

<sup>16</sup> Vgl. BRUNNER, Art. König-Gott-Verhältnis, 462f.

<sup>17</sup> Vgl. BLUMENTHAL, Göttlichkeit, 53; BICKEL, Verknüpfung, 87f.

<sup>18</sup> BONHÈME/FORGEAU, Pharao, 285.

<sup>19</sup> Vgl. BARTA, Art. Königsdogma, 489.

<sup>20</sup> HELCK, Art. *Maat*, 1110.

<sup>21</sup> Vgl. OTTO, Geschichtsbild, 165: „Wenn man in möglichster Kürze die Rolle des Königs in der Welt umschreiben will mit Worten, die nicht nur für eine bestimmte historische Situation Geltung haben, so dürfte das alte Wort am passendsten sein: die *Maat*, die richtige Welt- und Lebensordnung, zu verwirklichen und alles zu beseitigen, was ihr entgegensteht. Diese Aufgabe ist in der Tat allumfassend. Sie betrifft nicht nur das politische Sein im weitesten Sinn, sondern auch das gesellschaftliche Leben. Sie schließt die rechte Durchführung des Kultes ein, den Verkehr mit den Göttern als oberster Priester zur Aufrechterhaltung der Weltordnung auch in religiösem Sinn; der König ist der ‚Herr des Rituals‘, und darin liegt zugleich die Anschauung, daß sein Sein und Handeln auch die kosmische Weltordnung umfaßt.“

<sup>22</sup> Zitiert nach ASSMANN, Politik, 249.

lich. Die Wahrnehmung der richterlichen Aufgabe soll vor allem den Schwachen und Unterdrückten zugutekommen: Sie besteht darin, „den Schwachen zu erretten aus der Hand des Starken“.<sup>23</sup> Der richtende Eingriff wird als Retten dargestellt. Der König hat außerdem für eine gerechte Verteilung zu sorgen.<sup>24</sup> Auf der sozialen Ebene bedeutet Durchsetzung von Maat Verwirklichung von Gerechtigkeit.

Eine weitere Aufgabe des Königs ist der Kult. Als Vermittler zwischen Göttern und Menschen ist er oberster Priester des Landes. Nur der König hat Zugang zu den Göttern.<sup>25</sup> Neben der Darbringung von Opfern ist er auch zuständig für den Bau und den Erhalt von Tempeln. Vom Vollzug der gebotenen Rituale hängen das Heil Ägyptens und letztlich die Ordnung der gesamten Welt ab.<sup>26</sup>

Was in obigem Zitat fehlt, aber ebenso zur Verwirklichung der Maat gehört, ist die außenpolitische Ebene, nämlich die Sicherung des Landes gegen äußere Feinde. Die Fremdländer sind in ägyptischer Wahrnehmung mit den feindlichen, chaotischen Regionen der Wüste verbunden und stehen damit im Gegensatz zur geordneten Welt der ägyptischen Nillandschaft. Damit geht einher, dass nur die Ägypter im eigentlichen Sinne als Menschen gelten,<sup>27</sup> während die Feinde die Isfet repräsentieren. Der König ist somit auch Kriegsherr. Krieg ist kein Selbstzweck, sondern hat kosmische Dimensionen, indem er der Aufrechterhaltung und Fortsetzung der durch die Nachbarvölker bedrohten Schöpfung dient.<sup>28</sup> Im Krieg geht es aber nicht nur um die Verteidigung des Landes; vielmehr ist der König ideell Weltherrscher: „Aufgrund der Forderung nach Weltherrschaft ist der König verpflichtet, die Grenzen seiner Herrschaft immer weiter auszudehnen, um das Licht auch im Urchaos, dem die Fremdländer angehören, zu verbreiten“.<sup>29</sup> Der Krieg ist eng verbunden mit der Jagd: Krieg und Jagd werden als parallele Vorgänge gesehen, und in Kriegsbeschreibungen kann Jagdmetaphorik verwendet werden. In der Jagd kommt der Herrschaftsanspruch des Königs auch über die ungezähmte Natur zum Ausdruck.<sup>30</sup>

Zur königlichen Herrschaft über die Natur gehört auch die Verantwortung für die Fruchtbarkeit des Landes. Die Bewahrung der Maat durch den König wirkt sich nach ägyptischer Überzeugung positiv auf die Natur aus, die den Menschen folglich genug Nahrung zur Verfügung stellt, und zwar insbesondere durch die Überschwemmung des Nils, von der der Wohlstand Ägyptens

<sup>23</sup> ASSMANN, Herrschaft, 40; vgl. DERS., Ma'at, 213–217.

<sup>24</sup> Vgl. ASSMANN, Herrschaft, 40.

<sup>25</sup> Vgl. GUNDLACH, Weltherrscher, 40.

<sup>26</sup> Vgl. OTTO, Legitimation, 389f.

<sup>27</sup> Vgl. BONHÊME/FORGEAU, Pharao, 169.

<sup>28</sup> Vgl. BONHÊME/FORGEAU, Pharao, 174. Zum König als Kriegsherr vgl. auch GUNDLACH, Militärgeschichte, 49–66; OTTO, Krieg, 28–37.

<sup>29</sup> BONHÊME/FORGEAU, Pharao, 197.

<sup>30</sup> Vgl. BONHÊME/FORGEAU, Pharao, 183–188.

abhängt. Fruchtbarkeit und Nahrungsversorgung sind Ergebnis nicht nur geschickter königlicher Verwaltungstätigkeit, sondern auch und vor allem der vom König vermittelten Ordnung des Friedens. Somit ist der König Garant für das Wohlergehen Ägyptens.<sup>31</sup> Idealerweise kann der König von seiner Herrschaft behaupten: „I was one who produced barley and loved the corn-god. The Nile respected me at every defile. None hungered in my years, nor thirsted in them. Men dwelt (in peace) through that which I wrought“.<sup>32</sup>

Wie die Maat kosmische Dimensionen beinhaltet, hat somit auch der König kosmische Funktionen. Von seiner Herrschaft hängt die Ordnung und Stabilität des Kosmos ab.<sup>33</sup> Alle oben genannten Aufgaben des Königs zielen auf die Erhaltung der Weltordnung. Ohne königliche Herrschaft würde das Chaos die Oberhand gewinnen und die Grundfesten der Welt erschüttern.<sup>34</sup> Das Königtum ist daher für den Bestand des Kosmos unverzichtbar. Durch sein welterhaltendes Tun nimmt der König die Rolle des Sonnengottes ein. Sein Regierungsantritt ist „Wiederholung der Schöpfung“: Die Thronbesteigung des neuen Königs wird als Wiederherstellung der beim urzeitlichen Weltbeginn herrschenden Verhältnisse, des sog. „ersten Males“, verstanden.<sup>35</sup> Darin nimmt er die Rolle des Schöpfergottes wahr: Wie der Schöpfergott beendet der König das ursprüngliche Chaos und ordnet das Universum.<sup>36</sup> Zur Schöpferrolle und zur Erhaltung und Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts gehört auch die bei der Thronbesteigung als Ritual begangene „Vereinigung der beiden Länder“, d. h. Ober- und Unterägyptens.<sup>37</sup>

Das gesamte Handeln des Königs wird als Ritual verstanden,<sup>38</sup> das dem Erhalt der Schöpfung dient. Sein Handeln ist rituell festgelegt; der König erfüllt eine Rolle, die ihm kaum Handlungsspielraum lässt.<sup>39</sup> Es sind weniger seine Weisheit oder sein Geschick, die das Land prosperieren lassen, sondern die Erfüllung der rituell aufgefassten Königspflichten. Der individuelle König geht damit ganz in seiner Rolle und in der Funktion des Königtums auf.

Das Königtum kommt nicht nur dem irdischen Regenten zu, sondern kann auch Göttern zugeschrieben werden. Dabei ist die Bezeichnung als König für eine Vielzahl von Göttern belegt.<sup>40</sup> Der Titel eines „Götterkönigs“ ist erstmals

<sup>31</sup> Vgl. FRANKFORT, *Kingship*, 57–59; BONHÊME/FORGEAU, *Pharao*, 135–143.

<sup>32</sup> So die Weisheitslehre für Amenemhat (ca. 1990–1960); zitiert nach FRANKFORT, *Kingship*, 57.

<sup>33</sup> Vgl. BONHÊME/FORGEAU, *Pharao*, 96: „Als Mittler zwischen den Göttern und den Menschen garantiert der König durch seine Regierung das Funktionieren des Kosmos“.

<sup>34</sup> Vgl. BAINES, *Kingship*, 17.

<sup>35</sup> BARTA, *Art. Königsdogma*, 491.

<sup>36</sup> Vgl. BONHÊME/FORGEAU, *Pharao*, 37.

<sup>37</sup> Vgl. ASSMANN, *Politik*, 248.

<sup>38</sup> Vgl. BLUMENTHAL, *Göttlichkeit*, 59; VON BECKERATH, *Art. Königspflichten*, 557.

<sup>39</sup> Zur Rollenkonformität des Königs vgl. ASSMANN, *Politik*, 250f.

<sup>40</sup> Vgl. OTTO, *Geschichtsbild*, 168f.; HORNUNG, *Eine*, 227–233.

und vereinzelt in Ritualsprüchen im späten Alten Reich für den Gott Horus bezeugt.<sup>41</sup> Das Königtum des Horus wird auch im Mythos von Horus und Seth, der aus dem 12. Jh. v. Chr. stammt, aber ältere Traditionen verarbeitet, thematisiert, wo Horus, nachdem er sich gegen Seth durchgesetzt hat, schließlich als Nachfolger seines Vaters Osiris zum König gekrönt wird.<sup>42</sup> Da der irdische König als Erscheinungsform des Horus angesehen wird, stehen das Königtum des Horus und das irdische Königtum in engem Zusammenhang: In der Herrschaft des Königs manifestiert und konkretisiert sich demnach das Königtum des Horus. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass der König als auf dem Thron des Horus sitzend gedacht wird.<sup>43</sup> Der Mythos von Osiris, Seth und Horus fungiert als mythische Legitimierung der irdischen Königsherrschaft.<sup>44</sup> Ebenso kann das Königtum des Re mit dem irdischen König in Verbindung gebracht werden. So lautet etwa der Thronname Thutmosis' III. (1479–1425): „Bleibend ist das Königtum des Re“.<sup>45</sup> Dieser Thronname bezeichnet „das übergeordnete Ziel seiner (sc. Thutmosis' III.) Regierung, das in der Erhaltung des Königtums des Sonnengottes, das dem König ja ‚auf Zeit‘ übertragen ist, besteht“.<sup>46</sup>

Dass das Königtum Gottes und das irdische Königtum eine Symbiose eingehen können, wird besonders am „Ketzerkönig“ Echnaton deutlich. Dieser betont explizit das Königtum des Sonnengottes Aton, während er gleichzeitig seinen eigenen Status als König in Relation zu Göttern und Menschen erhöht.<sup>47</sup> Konkret gestaltet sich das Verhältnis zwischen dem Königtum Atons und dem Königtum Echnatons nicht als Repräsentanzverhältnis, sondern als Korregentschaft mit einer strikten Aufgabenteilung, bei der Aton den kosmischen und Echnaton den persönlich-ethischen Aspekt des Göttlichen ausfüllt.<sup>48</sup>

Im Neuen Reich erlangt die Vorstellung vom Königtum eines Gottes zunehmend größere Bedeutung, sodass der Götterkönig (meist Amun) die gesamte erschaffene Welt, also auch die Welt der Menschen, beherrscht.<sup>49</sup> Das Königtum Gottes kann schließlich auch an die Stelle des irdischen Königtums treten bzw. seinen Bedeutungsverlust auffangen, wie es im sog. Gottesstaat von Theben in der 21. Dynastie der Fall ist: Während sich die königliche Herrschaft

---

<sup>41</sup> HORNING, *Eine*, 227.

<sup>42</sup> Eine Übersetzung des Mythos mit Erläuterungen findet sich bei ROEDER, *Mythen*, 25–73.

<sup>43</sup> Vgl. EDER, *Motive*, 91. Auch von anderen Göttern kann ausgesagt werden, dass der König auf ihrem Thron sitze bzw. dass der jeweilige Gott ihn auf seinen Thron gesetzt habe (vgl. KLUG, *Machtübertragung*, 229–240).

<sup>44</sup> Vgl. ASSMANN, *Tod*, 25–33.

<sup>45</sup> GUNDLACH, *Weltherrscher*, 34.

<sup>46</sup> GUNDLACH, *Militärgeschichte*, 61.

<sup>47</sup> Vgl. BAINES, *Kingship*, 27; BRUNNER, *Art. König-Gott-Verhältnis*, 463f. Anm. 9.

<sup>48</sup> Vgl. ASSMANN, *Theokratie*, 27–31.

<sup>49</sup> Vgl. BAINES, *Kingship*, 29; BRUNNER, *Art. König-Gott-Verhältnis*, 463.

auf Unterägypten beschränkt, wird Oberägypten vom Hohepriester des Reichsgottes Amun regiert, sodass Amun zum eigentlichen König Ägyptens wird, eine eigene Königstitulatur erhält und durch das Orakelwesen seine Herrschaft ausübt.<sup>50</sup> Das Beispiel Ägypten zeigt somit, dass das Königtum Gottes einerseits eine Symbiose mit dem irdischen Königtum eingehen und dieses legitimieren kann, sich aber andererseits auch verselbständigen, in Konkurrenz zum irdischen Königtum treten und seine Schwäche kompensieren kann.

### 3.2 Syrien

Den umfangreichsten Einblick in die altsyrische Mythologie und Königsideologie liefern die Textzeugnisse von Ugarit. Für die nordwestsyrische Hafenstadt, deren politische und wirtschaftliche Blütezeit vom 15. Jahrhundert bis zu ihrer Zerstörung 1190/85 v. Chr. währte,<sup>51</sup> gelten gänzlich andere politische Voraussetzungen als für Ägypten. Als Stadtstaat und Hafenstadt lebte Ugarit vom internationalen Handel, durch den es beträchtlichen Wohlstand erreichte. Bei internationalen Konflikten konnte es nicht auf eigene militärische Stärke bauen, sondern war angewiesen auf die die Stadt protegierenden Großmächte Ägypten bzw. (ab ca. 1350) das Hethiterreich, an die es vertraglich gebunden und denen es politisch untergeben war.<sup>52</sup>

Wie in Ägypten ist auch in Ugarit die Macht ganz auf den König konzentriert. Er steht an der Spitze des politischen, administrativen und religiösen Systems des Stadtstaates; ihm obliegen die Rechtsprechung, die Verteilung und Neuordnung von Besitzverhältnissen,<sup>53</sup> der Handel und die Seefahrt, der Kult, die Pflege der internationalen Beziehungen sowie der Oberbefehl über das Heer.<sup>54</sup> Insofern gilt, „daß die Geschichte Ugarits im wesentlichen die Geschichte seiner Könige war, daß von ihrem Glück oder Unglück in der eigenen Familie, von ihrem Geschick in der Regierung ihres Landes und von ihrer Tüchtigkeit in der Gestaltung der merkantilen und politischen Beziehungen zu den maßgebenden ausländischen Staaten ihrer Zeit das Wohl und Wehe des ‚Stadtstaates‘ von Ugarit abhängig gewesen“ ist.<sup>55</sup>

Der König gilt als Mittler von Heil und Segen für das ganze Land, inklusive der Natur. Die Tafel RS 1979–25, ein Krönungshymnus in sumerischer Sprache, äußert den Wunsch, es möge nicht nur Fruchtbarkeit mit der Herrschaft

---

<sup>50</sup> Vgl. GUNDLACH, *Weltherrscher*, 30; ausführlicher ASSMANN, *Theokratie*, 31–34; JANSEN-WINKELN, *Gottesstaat*, 153–182.

<sup>51</sup> Zur Geschichte Ugarits siehe YON, *Ugarit*, 15–26.

<sup>52</sup> Zu den internationalen Beziehungen Ugarits siehe ABOUD, *Rolle*, 43–103.

<sup>53</sup> „[D]as gesamte Königreich [war] bis hinein in die kleinsten Grundstücksparzellen der Macht des Königs untertan, und der König konnte frei darüber verfügen“ (NIEHR, *Konzeption*, 168).

<sup>54</sup> Vgl. ABOUD, *Rolle*, 105–114; VITA, *Society*, 468.471f.

<sup>55</sup> ABOUD, *Rolle*, 193.

des Königs einhergehen, sondern der König selbst möge „wie (Fluß-)Wasser [...] das Leben des Landes“ sein.<sup>56</sup> Umgekehrt erzählt das Aqhat-Epos, wie das Land angesichts des Todes des Kronprinzen Aqhat verdorrt (KTU 1.19 I 29–31).

Die Aufgabe des Königs als Richter soll zuallererst dem Schutz der *personae miserae*, besonders der Witwen und Waisen, dienen. Dies kommt in zwei Texten zum Ausdruck. Zum einen wird im Aqhat-Epos als positives Beispiel die Tätigkeit des legendären Königs Danil<sup>57</sup> folgendermaßen beschrieben:

<sup>6</sup> <i>ytšu . ytb . b ap . tgr .</i>	<sup>6</sup> Er erhob sich, setzte sich in den Eingang des Tores
<i>tht <sup>7</sup>adrm . d b grn .</i>	unter <sup>7</sup> die Noblen, die auf der Tenne waren.
<i>ydn <sup>8</sup>dn . almnt .</i>	Er richtete <sup>8</sup> den Rechtsfall der Witwe,
<i>ytpf . tpf . ytm</i>	er verschaffte Recht der Waise (KTU <sup>3</sup> 1.17 V 6–8).

Dem steht als Negativbeispiel im Keret-Epos der König Keret gegenüber, dem sein Sohn Yaššib vorwirft:

<sup>43</sup> <i>k gz . gzm . tdbr</i>	<sup>43</sup> Wenn Räuber rauben, redest du (nur)
<sup>44</sup> <i>w grm . ttwy .</i>	<sup>44</sup> und Angreifer nimmst du auf.
<i>šqlt <sup>45</sup>b glt . ydk .</i>	Du lässt <sup>45</sup> deine Hände in Untätigkeit sinken:
<i>l tdn <sup>46</sup>dn . almnt .</i>	Nicht richtest du <sup>46</sup> den Rechtsfall der Witwe,
<i>l ttpf <sup>47</sup>tpf . qsr . npš .</i>	nicht verschaffst du <sup>47</sup> Recht dem Verzagten,
<i>l tdy <sup>48</sup>[[q]]šm . 'l . dl .</i>	nicht vertreibst du, <sup>48</sup> die grausam sind gegen den Armen.
<i>l pnk <sup>49</sup>l tšlhm . ytm .</i>	Vor dir <sup>49</sup> lässt du die Waise nicht essen
<i>b'd <sup>50</sup>kslk . almnt .</i>	noch hinter <sup>50</sup> dir die Witwe (KTU <sup>3</sup> 1.16 VI 43–50a). <sup>58</sup>

Die Vorwürfe nimmt Yaššib schließlich zum Anlass, seinen Vater aufzufordern, vom Königsthron herabzusteigen, und seinen eigenen Anspruch auf das Königtum zu erheben (KTU 1.16 VI 52–54). Der König hat also nur so lange ein Anrecht auf die Königsherrschaft, wie er seinen Pflichten als Beschützer und Rechtshelfer der Schwachen und Wehrlosen nachkommt, für ihren Lebensunterhalt sorgt und dem Treiben ihrer Bedränger entgegentritt.<sup>59</sup> Das Königtum hat somit die Funktion der Wahrung des sozialen Gleichgewichts und der sozialen Gerechtigkeit. In dieser Funktion agiert der König als Sachwalter der Götter auf Erden.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> So die Übersetzung von DIETRICH, *buluṭ bēlī*, 162.165.

<sup>57</sup> Die Könige Danil und der u. g. Keret sind zwar keine Könige von Ugarit, aber dennoch stellen das Aqhat- und das Keret-Epos wichtige Zeugnisse für die ugaritische Königsideologie dar (vgl. NIEHR, Ahnen, 380).

<sup>58</sup> Eine ausführliche philologische Analyse des Abschnitts findet sich bei LORETZ, Götter, 353–363.

<sup>59</sup> ABOUD, Rolle, 113. Zur Interpretation des Abschnitts vgl. auch LORETZ, Götter, 364–367. LORETZ verweist zudem auf zwei prophetische Texte aus Mari, die im Namen des Wettergottes Addu von Aleppo bzw. Addu von Kallassu vom König fordern, Unterdrückten Recht zu verschaffen (a. a. O., 381–384).

<sup>60</sup> NIEHR, Konzeption, 169f.

Eine zentrale Rolle nimmt der König im Kult ein. Bei den jährlichen Festen nach dem kultischen Kalender von Ugarit steht er unter den Kultteilnehmern an erster Stelle. Der gesamte Kult wird im Namen des Königs vollzogen. In den Ritualtexten tritt allein der König als Kultverantwortlicher auf. Bevor er selbst Opferhandlungen durchführt, muss er sich rituellen Waschungen unterziehen, sodass er während der Kulthandlung einen sakralen Status der Reinheit besitzt. Ein weiterer Kultbereich ist die Überführung von Kultstatuen in den Palast, die allein dem König vorbehalten ist. Zum Kult von Ugarit gehört auch die Verehrung der königlichen Ahnen, deren Einladung zum Opfermahl und Beschwörung ebenfalls Aufgabe des Königs ist, wodurch er den Schutz der Ahnen vermittelt.<sup>61</sup>

Der König nimmt somit eine vermittelnde Rolle zwischen den Göttern und königlichen Ahnen auf der einen und den Menschen auf der anderen Seite ein. Diese Stellung kommt ihm deshalb zu, weil er über die gewöhnlichen Menschen erhaben ist und der Götterwelt besonders nahe steht: „The king stood at the apex of society, on the borderline of the divine dimension“.<sup>62</sup> Besonders eng ist er mit den Göttern El und Baal verbunden, die die Schutzherren des Königtums sind. Der König Keret wird im Keret-Epos *bn(m) il špḥ lṭpn w qdš* „Sohn des El, Nachkomme des Scharfsinnigen und Heiligen“ (KTU 1.16 I 10 u. ö.) genannt und hat damit El zum Vater (vgl. KTU 1.14 II 6 u. ö.). Als Sohn Els teilt der König die gemeinsame Herkunft mit den Gottheiten Ugarits, die mit Ausnahme von Baal, dem Sohn des Dagan, als Kinder von El und Aschera aufgefasst werden.<sup>63</sup> Weitere Epitheta Kerets lauten *n'mn glm il* „geliebter Knabe des El“ (KTU 1.14 I 40f. u. ö.) und *'bd il* „Diener des El“ (KTU 1.14 III 49 u. ö.). Vom neugeborenen Keret-Sohn Yaššib heißt es im Segen Els: „... der die Milch A[st]artes saugt, der an den Brüsten der Jungfrau [Anat] schlürft“ (KTU 1.15 II 26f.),<sup>64</sup> womit deutlich wird, dass der König von Geburt an mit den Göttern interagiert und an der göttlichen Sphäre partizipiert. Die enge Verbindung des Gottes Baal zum Königtum kommt etwa darin zum Ausdruck, dass er in KTU 1.15 II 11ff. El um den Segen für Keret bittet und dass er in KTU 1.17 I 15ff. bei El Fürbitte für Danil einlegt und um die Geburt eines Sohnes – und damit um den Fortbestand der Dynastie – bittet. In RS 16.144<sup>65</sup> soll er die Thronnachfolge sichern, und im Fall, dass ein Feind die Stadt bedrängt, sollen nach KTU 1.119,26–36<sup>66</sup> der König und die Vertreter der Stadt Baal um Hilfe anrufen. Auf der sog. Stele „Baal au foudre“ (RS 4.427) steht der zum Kampf gerüstete Baal hinter einer deutlich kleineren Figur, die in die gleiche Richtung

<sup>61</sup> Zur Rolle des Königs im Kult siehe ABOUD, Rolle, 123–192; NIEHR, Konzeption, 170f.

<sup>62</sup> WYATT, Degrees, 202.

<sup>63</sup> NIEHR, Konzeption, 166.

<sup>64</sup> Das Motiv der von einer Göttin saugenden Königskinder ist in Ugarit auch ikonographisch belegt (vgl. NIEHR, Konzeption, 166).

<sup>65</sup> TUAT.NF 1, 114f.

<sup>66</sup> TUAT.NF 7, 142.

schauf und wahrscheinlich den ugaritischen König darstellt,<sup>67</sup> sodass Baal als Schutzherr und mächtiger Mitstreiter des Königs erscheint.

Während die ugaritischen Könige zu Lebzeiten den Göttern besonders nahe sind, werden sie nach ihrem Tod endgültig vergöttlicht und als *ilu* „Gott“, *ilu ibi* „Gott meines Vaters“, *malakūma* „Könige“ und *rāpi'ūma* „Heiler“ bezeichnet.<sup>68</sup> Sie sind im Kult präsent, können konsultiert werden und üben eine Schutzfunktion für Stadt und Königshaus aus.<sup>69</sup>

Die beiden in den ugaritischen Quellen am engsten mit dem irdischen Königtum verbundenen Gottheiten, El und Baal, sind selbst Könige unter den Göttern. El ist das Oberhaupt über das ugaritische Pantheon. Er ist nicht nur Vater der Götter, sondern auch „Schöpfer der Geschöpfe“ (*bny bnwt*, KTU 1.4 II 11 u. ö.) und „Vater der Menschheit“ (*ab adm*, KTU 1.14 I 37 u. ö.). Das Königtum Els ist zeitlos und unangefochten; El ist über seine sich streitenden Kinder erhaben. Die Rede von seinem Königtum erfolgt aber meist nur titulär, d. h. sie beschränkt sich im Wesentlichen auf das Epitheton *mlk* (KTU 1.2 III 5 u. ö.), ohne dass es ausführlicher thematisiert wird oder explizit Els Wirkungen als König entfaltet werden. König ist El als derjenige, der der Götterversammlung vorsteht.<sup>70</sup> Sein Königtum wird in KTU 1.14 I 41–43 explizit mit dem irdischen Königtum Kerets korreliert, indem El Keret im Traum fragt, ob dieser sich ein Königtum wie das seines Vaters El wünscht (*mlk tr abh yarš hm drk[t] k ab adm*).

Mehr erfahren lässt sich hingegen über das Königtum Baals. Dieses stellt das zentrale Thema des Baal-Zyklus (KTU 1.1–1.6)<sup>71</sup> dar und durchzieht alle seine Teile.<sup>72</sup> Die ersten beiden Tafeln (KTU 1.1–1.2) erzählen vom Konflikt zwischen Baal und dem Meeres- und Flussgott Yamm-Nahar um das Königtum. El beschließt, Yamm gegen den als König regierenden Baal das Königtum zu verschaffen. Weil Baal – im Gegensatz zu den anderen Göttern – die Unterwerfung unter seine Herrschaft verweigert, fordert Yamm die Auslieferung Baals an ihn. El kommt der Forderung nach und gibt den Bau eines Palastes für Yamm in Auftrag. Mithilfe der vom Schmiedegott Kothar-wa-Ḥasis angefertigten Waffen kann Baal jedoch Yamm besiegen, woraufhin er als König ausgerufen wird. Die Tafeln KTU 1.3–1.4, die das kompositorische und kon-

<sup>67</sup> SMITH, Baal Cycle I, 107f.; YON, Ugarit, 134f. (Abb. 18); TÖYRÄÄNVUORI, Kingship, 326–328. Nach NIEHR, Bodies, 163f. handelt es sich dabei genauer um die Statue eines divinisierten verstorbenen Königs von Ugarit (mit Berufung auf D. Bonatz).

<sup>68</sup> NIEHR, Konzeption, 175f.

<sup>69</sup> Zum königlichen Ahnenkult in Ugarit siehe NIEHR, Bodies, 159–164; DERS., Ahnen, 379–400.

<sup>70</sup> Zum Königtum Els vgl. SCHMIDT, Königtum, 6–8.23–39; MULLEN, Council, 22–45; KOTTSEPER, Art. El, 2.3.

<sup>71</sup> Zur Forschungsgeschichte zum ugaritischen Baal-Zyklus siehe SMITH, Baal Cycle I, 58–96; TÖYRÄÄNVUORI, Kingship, 31–59.

<sup>72</sup> Vgl. SMITH, Baal Cycle I, 103; NIEHR, in: TUAT.NF 8, 187; WYATT, Arms, 168.

zeptionelle Zentrum der Erzählung bilden, haben den Palastbau für Baal zum Thema. Als König gebührt Baal ein Palast, der ihm im Auftrag Els durch Kothar-wa-Ḥasis auf dem Berg Zaphon, Baals königlichem Thronsitze,<sup>73</sup> gebaut wird. Nach einer ersten Weigerung stimmt Baal schließlich dem Angebot des Schmiedegottes zu, in den Palast ein Fenster zu setzen. KTU 1.5–1.6 erzählt schließlich von Baals Auseinandersetzung mit Mot, dem Gott des Todes und der Unterwelt. Baal steigt zu Mot in die Unterwelt hinab. Astar, der zum Nachfolger des toten Baal bestimmt wird, erweist sich als zu klein für den Thron. Die Folge von Baals Tod ist, dass die Felder austrocknen. Mithilfe von Anat und der Sonnengöttin Šapšu kann Baal jedoch aus der Unterwelt entkommen und sich wieder auf den Thron seines Königtums setzen.

Obwohl sich die Erzählung des Baal-Zyklus ganz innerhalb der Götterwelt abspielt, werden auch die Wirkungen des Königtums Baals auf die Erde und die Menschenwelt transparent. Das Königtum Baals sichert durch die Gabe von Regen und Fruchtbarkeit den Fortbestand des Lebens auf der Erde. Dies wird deutlich am Auftrag Els, der inthronisierte Baal solle die Zeit seines Regens festsetzen (KTU 1.4 V 6–9), am Motiv des Palastfensters (KTU 1.4 VII 15–28), durch das Regen auf die Erde strömen soll, an der Dürre infolge des Todes Baals (KTU 1.6 IV 1–5) und an folgendem Zitat aus der Rede Baals, das Königtum und Nahrungsversorgung in einen Zusammenhang stellt:

<sup>49</sup> [...] <i>aḥdy . d ym<sup>50</sup>lk . 'l .</i>	<sup>49</sup> [...] Ich allein bin es, der als Kö <sup>50</sup> nig über die Götter
<i>ilm .</i>	herrscht,
<i>l ymru<sup>51</sup>ilm . w nšm .</i>	der fett macht <sup>51</sup> Götter und Menschen,
<i>d yšb<sup>52</sup>['] . hmlt . arš .</i>	der sättigt <sup>52</sup> [t] die Menge(n) der Erde! (KTU <sup>3</sup> 1.4 VII 49–52).

Das Königtum des Wettergottes Baal hat somit einen welterhaltenden Zweck und ist Voraussetzung und Garantie für den Erhalt und die Förderung des Lebens auf der Erde.<sup>74</sup>

Ob es auch im Kampf Baals gegen Yamm um die Erhaltung der Weltordnung gegen das Meer als weltbedrohende Chaosmacht geht, ist umstritten. M.S. SMITH bezeichnet Yamm als „the embodiment of chaos or destruction on a cosmic level“.<sup>75</sup> Allerdings treten im Baal-Zyklus nirgends kosmologische Implikationen von Yamm klar zum Vorschein. Auch die Götterwelt fühlt sich – mit Ausnahme von Baal – nicht von den Herrschaftsansprüchen Yamms

---

<sup>73</sup> Baal selbst spricht vom Zaphon als „meinem Berg, dem göttlichen Zaphon“ (*gr il špn*), als „Berg meines Erbbesitzes“ (*gr nḥlty*) und als „Hügel meines Sieges“ (*gb' tlyt*) (KTU 1.3 III 29–31; vgl. KTU 1.101 2–3). Anat verortet auf den „Höhen des Zaphon“ (*mrym špn*) den „Thron seines (sc. Baals) Königtum“ (*ksu mlkh*), seinen „Ruhesitz“ (*nḥt*) und den „Thron seiner Herrschaft“ (*khḫ drkth*) (KTU 1.3 IV 1–3).

<sup>74</sup> „Die Herrschaft des Gottes Ba'alu in seinem Palast soll Unterpfand dafür sein, daß das Leben auf dieser Erde gesichert ist“ (OTTO, Krieg, 16). Vgl. auch SMITH, Baal Cycle I, 77f.83f.; SMITH/PITARD, Baal Cycle II, 15f.

<sup>75</sup> SMITH, Baal Cycle I, 84; ähnlich OTTO, Krieg, 14f. u. a.

bedroht, am wenigsten El, der das Königtum seines Sohnes selbst approbiert. Damit unterscheidet sich Yamm wesentlich von Tiamat in *Enūma eliš*.<sup>76</sup> In Ugarit ist Yamm im Onomastikon belegt und wurde kultisch verehrt,<sup>77</sup> was darauf hindeutet, dass er nicht (primär) als Chaosgott und kosmosfeindliche Macht angesehen wurde. Die Erzählung vom Kampf zwischen Baal und Yamm ist kein Chaoskampfmythos, sondern dient vielmehr dazu, das Königtum Baals unter den Göttern zu legitimieren und seine Macht zu illustrieren.<sup>78</sup>

Der Kampf zwischen Wettergott und Meeresgott ist im altsyrisch-altanatolischen Raum mehrfach bezeugt und bildet ein traditionelles Motiv.<sup>79</sup> Den ältesten sicheren Beleg stellt der Brief A.1968 aus Mari (18. Jh. v. Chr.) dar, in dem König Zimrī-Līm ein Orakel von Addu, dem Wettergott von Aleppo, überreicht wird:

*a-na* <sup>gis</sup>G[U.ZA É *a-bi-ka*] *ú-te-er-ka* Auf den Thron deines Vaterhauses habe ich dich zurückgebracht. Die Waffen, mit denen ich gegen Têmtum gekämpft habe, habe ich dir gegeben. Mit dem Öl meines Lichtglanzes (?)<sup>81</sup> habe ich dich gesalbt. Niemand bestand vor dir.  
<sup>gis</sup>TUKUL.[MEŠ] *ša it-ti te-em-tim am-ta-aḥ-šú ad-di-na-ak-kum ì ša nam-ri-ru-ti-ia ap-šu-úš-ka-ma ma-am-ma-an a-na pa-ni-ka ú-ul iz-z[i-iz]* (Rs. 1'-6').<sup>80</sup>

Auf den Kampf des Wettergottes gegen die Meeresgottheit Têmtum wird hier lediglich in einem Relativsatz angespielt. Vermutlich steht die Erringung der Königsherrschaft durch Addu im Hintergrund (vgl. KTU 1.2 IV). Von Bedeutung ist hier allerdings, dass die in diesem Kampf gebrauchten Waffen des Wettergottes<sup>82</sup> einem irdischen König – scheinbar im Zusammenhang mit

<sup>76</sup> Vgl. SCHWEMER, Wettergottgestalten, 231f.; SMITH/PITARD, Baal Cycle II, 53f.; TUGENDHAFT, Babel-Bible-Baal, 195; DERS., Baal, 63–78; PITARD, Combat Myth, 200–202. Ein weiterer entscheidender Unterschied zu *Enūma eliš* ist, dass im Baal-Zyklus der Kampf mit der Meeresgottheit nicht in einem kosmogonischen Zusammenhang steht; der Bestand der von Menschen bevölkerten Erde wird vielmehr vorausgesetzt (vgl. KTU 1.3 II 3–35; 1.4 VII 5–12 u. a.).

<sup>77</sup> SCHWEMER, Wettergottgestalten, 231; TUGENDHAFT, Baal, 69f.

<sup>78</sup> Gegen Yamm als Chaosgott und gegen KTU 1.2 IV als Schilderung eines Chaoskampfes sprechen sich auch BENZ, Yamm, passim; PITARD, Combat Myth, 201 und TUGENDHAFT, Baal, 69f. aus. Die weniger negative Bedeutung des Meeresgottes in Ugarit könnte damit zusammenhängen, dass, wie oben erwähnt, Ugarit regen Seehandel betrieb und damit mit dem Meer vertraut und wirtschaftlich von ihm abhängig war.

<sup>79</sup> Vgl. SCHWEMER, Wettergottgestalten, 226–237; WYATT, Arms, 152–164.

<sup>80</sup> Der transliterierte Text findet sich bei DURAND, Combat, 43–45.

<sup>81</sup> DURAND, Combat, 45 (vgl. 53f.) übersetzt *nam-ri-ru-ti-ia* mit „de ma victoire“. Zur Kritik an dieser Übersetzung und der Herleitung des Substantivs vgl. jedoch SCHWEMER, Wettergottgestalten, 226 Anm. 1566, der auf CAD N I 237f. s. v. *namrīrū* („supernatural, awe-inspiring luminosity“) verweist, die genaue Bedeutung des Wortes aber offen lässt.

<sup>82</sup> Zu den Waffen des Wettergottes im Alten Orient siehe TÖYRÄÄNVUORI, Weapons, 147–180. Die Waffen des Wettergottes sind nicht bloß ein mythisches Motiv, sondern wirkliche Waffen, die im Tempel des Wettergottes aufbewahrt und als kultische Gegenstände benutzt wurden.

dessen Inthronisation<sup>83</sup> – übergeben werden. Im kriegerischen Handeln des Königs setzt sich das mythische Handeln der Gottheit fort, und jener partizipiert an der Macht des Wettergottes, für den er stellvertretend kämpft. Der Briefausschnitt zeigt, wie der Mythos vom Meereskampf königsideologisch adaptiert werden und der Legitimation eines irdischen Königs dienen kann.<sup>84</sup>

In den letzten Jahrzehnten haben sich die Stimmen gemehrt, die auch für den Baal-Zyklus und besonders für KTU 1.1–1.4 Beziehungen zur ugaritischen Dynastie und Königsideologie herausstellen.<sup>85</sup> Der Baal-Zyklus ist – wie auch das Keret- und das Aqhat-Epos – vom Schreiber Ilmilku, einem Beamten des Königs Niqmaddu (IV.?<sup>86</sup>), geschrieben (vgl. KTU 1.4 VIII linke Seite; 1.6 VI 57); das Königshaus dürfte Adressat und vielleicht sogar Auftraggeber gewesen sein.<sup>87</sup> Wie oben bereits erwähnt, gilt Baal als Patron des irdischen Königs, sodass die epische Verherrlichung des Königtums Baals auch Implikationen für das ugaritische Stadtkönigtum hat.<sup>88</sup> Von den Vertretern dieser Deutung ist zudem auf eine Reihe von Motivparallelen zwischen dem Königtum Baals und dem irdischen Königtum aufmerksam gemacht worden.<sup>89</sup> Schließlich liefert die politische Abhängigkeit des ugaritischen Königs von den internationalen Großmächten eine gute Erklärung für die „limited exaltation of Baal“, der stets auf die Hilfe anderer Götter angewiesen und dessen Königtum stets gefährdet ist.<sup>90</sup> Somit ist es eine plausible Annahme, dass der Baal-Zyklus unter anderem der

<sup>83</sup> Anders TÖYRÄÄNVUORI, *Weapons*, 154f.

<sup>84</sup> Zur Auslegung des Abschnitts vgl. DURAND, *Combat*, 41–61; WYATT, *Arms*, 158–160; SCHWEMER, *Wettergottgestalten*, 226f.; BALLENTINE, *Conflict Myth*, 112–116; TÖYRÄÄNVUORI, *Kingship*, 141–169.

<sup>85</sup> Vgl. SMITH, *Baal Cycle I*, 89–91.105–114; WYATT, *Arms*, 164–176; NIEHR, in: TUAT.NF 8, 186f.; ausführlich TÖYRÄÄNVUORI, *Kingship*, 223–360 (bes. 358–360). Vorsichtig zustimmend äußert sich auch BALLENTINE, *Conflict Myth*, 59–63.70f.: „Though we do not have [...] evidence for use of Ba’lu imagery to promote the king among surviving Ugaritic materials, the scribe who produced the *Ba’lu Cycle* was associated with the king. It is plausible that the narrative would have promoted the interests of his dynasty“ (70).

<sup>86</sup> So NIEHR, in: TUAT.NF 8, 179–181; vgl. TUGENDHAFT, *Baal*, 30, der denselben Niqmaddu aber als Niqmaddu III. zählt.

<sup>87</sup> Vgl. SMITH/PITARD, *Baal Cycle II*, 21; WYATT, *Arms*, 172f.

<sup>88</sup> Vgl. SMITH/PITARD, *Baal Cycle II*, 14.

<sup>89</sup> Zwei der Parallelen seien exemplarisch genannt: *Erstens* sieht NIEHR eine Beziehung zwischen dem Tributmotiv in KTU 1.2 I 36–38, wo Baal Yamm Tribut (*argmn*) bringen soll, und dem Entwurf eines Vertrages in KTU 3.1, der den Tribut (*argmn*) des Königs Niqmaddu IV. von Ugarit für den hethitischen König Šuppiluliuma II. zum Inhalt hat (Mythen, 186). *Zweitens* sind die Klage über den fehlenden Palast Baals in KTU 1.3 V 38f. u. ö. (*in bt l b’l km ilm hzr k b[n] atrt*) und die Klage über die fehlenden Söhne Danils in KTU 1.17 I 18f. (*d in bn lh km ahh w šrš km aryh*) parallel gestaltet (vgl. NIEHR, in: TUAT.NF 8, 272 Anm. 375). Zu weiteren Parallelen siehe WYATT, *Arms*, 171–174 und NIEHR, in: TUAT.NF 8, 186f.

<sup>90</sup> SMITH, *Baal Cycle I*, 96–114.

Legitimierung des Stadtkönigtums dient und als Modell für dieses fungiert.<sup>91</sup> Obwohl – bis auf die Erwähnung des Königs Niqmaddu in den beiden Kolophonen – ein irdischer König in der Erzählung nicht auftaucht, kann aus ihr abgeleitet werden, dass göttliches und irdisches Königtum miteinander verwoben sind und in Korrelation zueinander stehen.

### 3.3 Mesopotamien

Die schriftlichen Quellen der mesopotamischen Staaten und Reiche von der Mitte des dritten Jahrtausends<sup>92</sup> bis zum sechsten Jahrhundert v. Chr. liefern reichhaltiges Material zum Thema (göttliches und irdisches) Königtum und Königsideologie. Der Codex Hammurapi etwa (18. Jh. v. Chr.) ist durch seinen Prolog und Epilog sowie durch sein Reliefbild ein wichtiges Zeugnis für die legislative und Gerechtigkeit schaffende Aufgabe des Königs (*šar mīšarim* „König der Gerechtigkeit“<sup>93</sup>), sein Hirtenamt (*rē'ūtum*)<sup>94</sup> und seine göttliche Legitimation insbesondere durch Marduk und Šamaš. Das babylonische Schöpfungsepos *Enūma eliš*,<sup>95</sup> das während der mittelbabylonischen Zeit (16.–12. Jh. v. Chr.) entstanden sein dürfte,<sup>96</sup> erzählt – mit einigen Motivparallelen zum Baal-Zyklus – von Marduks Erlangung des Königtums unter den Göttern im Zusammenhang seines Sieges über die Chaosgöttin Tiamat.<sup>97</sup> Die Fülle des

---

<sup>91</sup> Vgl. SMITH, Baal Cycle I, 109: „Perhaps the Baal-Yamm conflict, and perhaps the whole of the Baal Cycle, functioned at Ugarit along the lines explicitly mentioned in the Mari text: the divine kingship of Baal mirrors and reinforces the human kingship of the royal patron of the Baal Cycle“.

<sup>92</sup> „Informationen zum frühen sumerischen Königtum erhalten wir zunächst aus viel späteren, literarischen Quellen. Die frühesten, zeitgleichen Dokumente erreichen uns aus der Zeit ab der ersten Dynastie von Lagaš (25. Jh.)“ (LANG, Erwählung, 10 Anm. 5).

<sup>93</sup> CH XLVII 77 u. ö. Zur Transliteration und Transkription des Codex Hammurapi siehe VIEL, Codex, 335–771. Zum Reliefbild siehe KEEL, Bildsymbolik, 267 Abb. 390.

<sup>94</sup> CH XLVII 13; vgl. CH I 51 u. ö.

<sup>95</sup> Zu Text und Übersetzung siehe KÄMMERER/METZLER, Weltschöpfungsepos, 109–354.

<sup>96</sup> So KÄMMERER/METZLER, Weltschöpfungsepos, 16–21. Konkreter wird LAMBERT, Creation Myths, 439–444, der als Entstehungszeit die Regierungszeit Nebukadnezars I. (ca. 1125–1103) favorisiert.

<sup>97</sup> Das Königtum Marduks in *Enūma eliš* hat zudem Bedeutung für das irdische Königtum: „Das im *Enūma eliš* geschilderte Ordnungswerk des Marduk konnte [...] zum Handlungsparadigma babylonischer Könige werden, die sich als Hüter der von Marduk geschaffenen Weltenordnung verstanden und daraus ihren Weltherrschaftsanspruch herleiteten“ (MAUL, Haus, 316). Wie CROUCH, War, passim gezeigt hat, griffen auch die neuassyrischen Könige das babylonische Schöpfungsepos auf, „to evoke their role as the human counterpart of the god in the cosmic battle against chaos“ (a. a. O., 191), wobei aber der babylonische Gott Marduk durch Aššur als göttlichen Helden ersetzt wurde (zu Aššur als herrschaftslegitimierender Gottheit siehe unten). Zu Anspielungen auf *Enūma eliš* in Königsinschriften vgl. auch KÄMMERER/METZLER, Weltschöpfungsepos, 40–42; BALLENTINE, Conflict Myth, 44–48.

relevanten Materials verlangt jedoch im Rahmen dieser Darstellung eine zeitliche und geographische Beschränkung. Der Schwerpunkt soll im Folgenden auf dem Neuassyrischen Reich (911–612/09 v. Chr.) liegen.<sup>98</sup> Dieses bietet sich deshalb an, weil erstens die neuassyrische Königsideologie quellenmäßig gut bezeugt und gut erforscht ist. Zweitens wurde sie kontemporär zu einem Teil der in dieser Arbeit behandelten Psalmen propagiert; im Zuge der assyrischen Expansion ist Juda sogar unmittelbar mit ihr in Berührung gekommen.

Zudem hat die neuassyrische Königsideologie intensiv ältere mesopotamische Traditionen und Vorstellungen vom Königtum rezipiert und weist damit eine große Kontinuität auf.<sup>99</sup> Im Unterschied zu früheren mesopotamischen Reichen hat es das neuassyrische Reich im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. durch seine gewaltige Expansion jedoch geschafft, zu einem Großreich aufzusteigen und seinen Herrschaftsbereich weit über Mesopotamien hinaus (unter Assurbanipal sogar bis ins oberägyptische Theben) auszudehnen. Der ideelle Welt Herrschaftsanspruch, der auch vorher schon Teil der Königsideologie war,<sup>100</sup> konnte hier tatsächlich politisch verwirklicht werden. Die assyrische Königsideologie hat dabei mit zur Expansion beigetragen: Sie „ist eine glänzende Voraussetzung, wenn nicht gar ein Motor des assyrischen Imperialismus“.<sup>101</sup>

Trotz der weltpolitischen Macht der neuassyrischen Könige wurde aber an die Propagierung der Göttlichkeit des Königs, wie sie in früheren Epochen betrieben wurde, nicht in demselben Maße angeknüpft. Nachdem die Könige besonders in der Ur-III-Zeit (2112–2004 v. Chr.) deutlich vergöttlicht wurden und der Name des Königs bis Hammurapi (18. Jh.) gelegentlich mit dem Götterdeterminativ versehen wurde,<sup>102</sup> ging die Vergöttlichung des (einzelnen) Königs in der Folgezeit zurück.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Zur Geschichte des neuassyrischen Reiches siehe beispielsweise CANCIK-KIRSCHBAUM, *Assyrer*, 59–100.

<sup>99</sup> Vgl. PARPOLA, *Concepts*, 35.

<sup>100</sup> Das zeigt etwa die frühe Bezeugung der Titel *šar kibrāt(im) arba'ī(m)/erbeti(m)* („König der vier Weltgegenden“) und *šar kiššati* („König des Weltganzen“) (vgl. SEUX, *Épithètes*, 305–312).

<sup>101</sup> MAUL, *König*, 212.

<sup>102</sup> Vgl. SALLABERGER, *Göttern*, 93–97; MACHINIST, *Kingship*, 185 (mit Anm. 116).

<sup>103</sup> Vgl. SALLABERGER, *Göttern*, 90–98. „Im Frühen Mesopotamien steht der Herrscher den Göttern sehr nahe, wie die Metaphern der Liebe und Geburt deutlich zeigen, er ist selbst göttlich; der neuassyrische König hingegen stellt sein nach wie vor zentrales Verhältnis zu den Göttern deutlich distanzierter dar, er ist ihr Stellvertreter und Priester oder das Abbild eines Gottes“ (a. a. O., 97). Dennoch hat der König auch in neuassyrischer Zeit weiterhin Anteil am Göttlichem, was beispielsweise darin zum Ausdruck kommt, dass der göttliche Schreckensglanz (*melammu*), über den Götter verfügen, auch Königen zugeschrieben wird und ihnen durch die Götter übergeben werden kann (vgl. WINTER, *Touched*, 85; MACHINIST, *Kingship*, 169f.; ASTER, *Light*, 77–81). Zur Frage der Göttlichkeit des (neu)assyrischen Königs vgl. MACHINIST, *Kingship*, 152–188; SALO, *Königsideologie*, 185–190.

In den nachstehenden Ausführungen sollen einige zentrale Aspekte des neuassyrischen Königtums und des Verhältnisses des Königs zu den Göttern anhand des Krönungshymnus Assurbanipals (SAA III,11/VAT 13831)<sup>104</sup> als Ausgangspunkt dargestellt werden. Dieser ist anlässlich der Thronbesteigung Assurbanipals 669 v. Chr. verfasst worden, lehnt sich aber an literarische Vorbilder an<sup>105</sup> und verarbeitet somit deutlich ältere Traditionen.

Der Hymnus beginnt mit Wünschen an die Götter Šamaš, Aššur und Šerua für den König (Z. 1–4). Die erste Zeile lautet:

1 <sup>4</sup>UTU LUGAL AN-*e* u KI.TIM *a-na* Möge Šamaš, der König des Himmels und der Erde,  
SIPA-*u*[*t kib-r*]at *erbe-tim liš-ši-ka* dich in das Hirtenamt über die vier Weltgegenden  
erheben!

Zunächst einmal zeigt dieser Auftakt: Der Krönungshymnus an den irdischen König beginnt mit einem Wunsch an den göttlichen König. Der Königsgott, der Himmel und Erde regiert, setzt Assurbanipal über einen Teil seines eigenen Herrschaftsbereiches, nämlich die (gesamte) Erde, ein, und zwar in das Hirtenamt, das mit den Aspekten Leitung und Fürsorge verbunden ist.<sup>106</sup> Šamaš steht im Hymnus dezidiert voran und erscheint sogar vor dem Reichsgott Aššur. Dies ist ein Beispiel für die zunehmende Bedeutung des Sonnengottes in der Sargonidenzeit.<sup>107</sup>

Aufgrund des regelmäßigen und geordneten Laufs der Sonne und ihres die Dunkelheit erhellenden Lichts gilt der Sonnengott in Mesopotamien als Hüter und Bewacher der Schöpfung und als Garant für ihren rechten Lauf.<sup>108</sup> Als der Gott, der „recht leitet“, wird er auch „Hirte der Menschheit“ genannt.<sup>109</sup> Insofern setzt Šamaš den König in SAA III,11 nicht zufällig in das Hirtenamt ein. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der durch den Sonnengott garantierten kosmischen Ordnung und der politisch-sozialen Ordnung. Daher wird Šamaš auch als Richter aufgefasst, und mit ihm sind die Termini *kittu(m)/kettu* („Stetigkeit, Wahrheit, Recht“) und *mī/ēšaru(m)* („Gerechtigkeit“) eng verbunden.<sup>110</sup> Die gesellschaftliche Ordnung im Einklang mit der Weltordnung zu bewahren, ist die Aufgabe des irdischen Königs: „So wie der Sonnengott durch das Einhalten seiner Bahn den Kosmos immer wieder ‚recht leitete‘, übernahm

<sup>104</sup> Zur Transliteration siehe LIVINGSTONE, *Court Poetry*, 26f.; DIETRICH, *Ritual*, 130–134; zur Gliederung siehe ARNETH, Šamaš, 29–35; DIETRICH, *Ritual*, 150–154. Nach DIETRICH handelt es sich bei dem Text jedoch nicht um einen Krönungshymnus, sondern um ein Krönungsritual (a. a. O., 153).

<sup>105</sup> Vgl. LIVINGSTONE, *Court Poetry*, XXIII f; ARNETH, Šamaš, 35–51.

<sup>106</sup> Zum Hirtenamt vgl. auch Z. r.18.

<sup>107</sup> Vgl. ARNETH, Šamaš, 51. ARNETH spricht von einer „Solarisierung der Selbstdeutungskultur des neuassyrischen Königtums“ (a. a. O., 45).

<sup>108</sup> Vgl. MAUL, *König*, 201; KREBERNIK, *Art. Sonnengott*. A. I, 605.

<sup>109</sup> MAUL, *König*, 201 f.

<sup>110</sup> Vgl. MAUL, *König*, 202 f.

der König diese Ordnungsfunktion für das politisch-soziale Gefüge<sup>111</sup>. Deshalb hat das Königtum schon seit altbabylonischer Zeit und bis in die neuassyrische Zeit eine besondere Affinität zum Sonnengott.<sup>112</sup> Damit besitzt das irdische Königtum kosmologische Implikationen und ist essentiell für den Erhalt des kosmischen Gleichgewichts. Noch neuassyrische Könige bezeichnen sich mit dem – erstmals bei Tukulti-Ninurta I. (13. Jh. v. Chr.) belegten – Titel <sup>d</sup>*šamšu kiššat nišē* („Sonnengott aller Leute“).<sup>113</sup> Daneben begegnet die Prädikation des Königs als Ebenbild (*šalmu*) des Gottes Šamaš.<sup>114</sup> Aus diesem Zusammenhang ergibt sich für SAA III,11, dass der vom Sonnengott als Hirte eingesetzte Assurbanipal als irdischer Stellvertreter des solaren Königsgottes erscheint.

Die zunehmende Solarisierung neuassyrischer Königsideologie geht mit der verstärkten Zuwendung zu innenpolitischen Heilsvorstellungen und dem Ziel des Ausgleichs innenpolitischer Heterogenität einher.<sup>115</sup> Das äußert sich vor allem in Z. 8–14, wo besonders die Termini *kettu* und *mēšaru* solare Assoziationen hervorgerufen:

8 <i>qa-bu-ú še-mu-ú ket-ti me-ša-ru</i> [ <i>a-na ši-rik-ti lu šar-ku-šú</i> [...]	Mögen Reden (und) Hören, Recht (und) Gerechtigkeit ihm [als Ge]schenk geschenkt sein! [Z. 9–13: <i>Konkretionen</i> ]
14 <i>mit-gur-tu sa-li-mu [ina kur-aš-šur<sup>k</sup>] liš-ša-kín</i>	Mögen Eintracht (und) Frieden [im Land Assyrien] gesetzt werden!

Das Ideal ist somit ein harmonisches und konfliktfreies gesellschaftliches Zusammenleben, das durch die königliche Regierung mithilfe der göttlichen Gaben bewirkt werden soll.

Die weitere herrschaftslegitimierende Gottheit, die in SAA III,11 deutlich im Vordergrund steht, ist Aššur. Direkt nach dem Wunsch an Šamaš wird von ihm in Z. 2 als demjenigen, der Assurbanipal das Zepter gab, die Gewährung einer langen Regierungszeit für den König gewünscht. Als Übergeber des Herrschaftsinsignes legitimiert, bevollmächtigt und befähigt er Assurbanipal zur Herrschaft. Als nächstes wird Aššur in Z. 15 genannt und selbst als König ausgerufen:

15 <sup>d</sup> <i>aš-šur LUGAL</i> <sup>d</sup> <i>aš-šur-ma LUGAL</i> <sup>m</sup> <i>aš-šur-DÜ-[A x]x x[x x x]x</i> <sup>d</sup> <i>aš-šur</i> <i>bi-nu-ut ŠU.2-šú</i>	Aššur ist König! Wahrlich, Aššur ist König! Assurbanipal ist der Repräsentant(?) <sup>116</sup> Aššurs, das Geschöpf seiner Hände!
---	--

<sup>111</sup> MAUL, König, 206; vgl. auch MACHINIST, Kingship, 172.

<sup>112</sup> Vgl. KUTTER, *nūr ilī*, 392 (Lit.); KREBERNIK, Art. Sonnengott. A. I, 605.

<sup>113</sup> Vgl. SEUX, *Épithètes*, 284.

<sup>114</sup> Vgl. MACHINIST, Kingship, 172f.

<sup>115</sup> ARNETH, Šamaš, 36.50.

<sup>116</sup> So die Rekonstruktion von LIVINGSTONE, Court Poetry, 26 („representative“). Leider nennt er nicht das vermutete akkadische Lexem und begründet die Rekonstruktion nicht. Vermutlich basiert sie auf der Weihinschrift Assurbanipals an Ninlil, wo sich der König als