

II

Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen

Von Norbert Lohfink, Frankfurt

1. „Jesus verkündete das Gottesreich, es kam die Kirche“ – die Frage im Hintergrund

Wir fragen auf dieser Tagung, ob und, wenn ja, wie sich im Alten Testament das anbahne, was später im Neuen Testament „Kirche“ heißt. In diesem Zusammenhang soll ich den Begriff der *basileia tou theou*, also den Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, vom Alten Testament her beleuchten. Das entbehrt, so scheint mir, nicht einer gewissen pikanten Note.

Es gibt das bekannte Wort von Alfred Loisy: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue.“¹ Loisy hat das im Jahre 1902 gegen Adolf von Harnack und dessen liberal-religiösen Individualismus formuliert. Es ging ihm gerade um die Kontinuität zwischen Reich Gottes und Kirche. Heute hat dieses Wort für viele Theologen zweifellos eine geheime Leitfunktion – aber mit umgekehrter Stoßrichtung. Wir glauben doch eher, eine möglichst große Diastase herstellen zu müssen zwischen der Kirche, die entstand, und dem, was zuvor einmal Jesus als *basileia tou theou* angekündigt hatte.

¹ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902), 111. – Zu der im folgenden gegebenen Deutung des geflügelten Wortes von Loisy vgl. G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (TTS 4; Mainz 1974) 122–139 (Exkurs: „Alfred Loisy: Kirche durch organische Entfaltung der im Evangelium Jesu angelegten Strukturen“). Heinz zitiert nach der 2. Auflage. – Für den Hinweis auf das Buch von Heinz danke ich meinem Bruder Gerhard, der das ganze Manuskript prüfend durchgesehen hat. Ferner möchte ich mich vor allem bei E. Zenger bedanken, der mich durch eine Einladung zu einer Gastvorlesung in Münster zur Herstellung der ersten Fassung angeregt hat, und bei G. Braulik, mit dem ich die Probleme des Beitrags in verschiedenen Phasen der Entstehung immer wieder diskutieren konnte.

Wird das Alte Testament, auf Gottes Königtum befragt, diesem dunklen Bedürfnis, vielleicht sogar vor allem unter Katholiken, dienlich sein?

Beim Studium der neutestamentlichen Literatur zum Thema fiel mir auf, wie häufig dort die (zutreffende) Tatsache herausgestellt wird, daß die Abstraktbildung *malkūt* nur selten und spät mit Gott verbunden wird. Ferner wird gern hinzugefügt, daß selbst sie dann noch möglichst verbal verstanden werden müsse, also mit Blick auf Gottes königliches „Regiment“, nicht auf die von ihm regierten Subjekte, auf das „Reich“.² Dann folgt häufig noch die Feststellung, der Begriff enthalte keine „Raumkomponente“, womit jeder Gedanke an ein „Territorium“ ausgeschlossen wird.³

Zweifellos steht bei der Bevorzugung solcher Feststellungen, selbst wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, die Frage nach der Differenz von *basileia tou theou* und *ekklesia* im Hintergrund. Denn *ekklesia* meint ja auf jeden Fall eine wenn schon nicht mit eigener Territorialhoheit ausgestattete, so doch zumindest gesellschaftliche Größe. Wer würde denn auch noch an so etwas wie „Kirche“ denken, wenn er als eine Art Definition von *basileia tou theou* liest, es handle sich um einen „dynamischen Begriff“. Er bezeichne „die königliche Herrschaft Gottes in actu, zunächst im Gegensatz zu irdischer Königsherrschaft, dann aber zu aller Herrschaft im Himmel und auf der Erde. Ihr Hauptkennzeichen ist, daß Gott das ständig ersehnte, auf Erden nie erfüllte Königsideal der Gerechtigkeit verwirklicht.“⁴ Die immer noch klassische Monogra-

² Beispiel: J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, I. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971), 101. – Für eine dem, was hier folgt, vergleichbare kritische Analyse der Positionen von Neutestamentlern zum Begriff des Gottesreiches vgl. G. Lohfink, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, in: ThQ 165 (1985) 173–183, 174–178.

³ Beispiel: M. Lattke, Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der „Königsherrschaft Gottes“, in: P. Fiedler – D. Zeller (Hg.), Gegenwart und kommen des Reich. FS A. Vögtle (SBB 6; Stuttgart 1975), 9–25, 11. – In welche Schwierigkeiten diese Akzentsetzung bei manchen konkreten Jesusworten führen kann, wird z. B. deutlich bei H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (fzb 34; Würzburg 1981), 120: „Im syntagmatischen Zusammenhang mit ‚eingehen‘ bzw. ‚erben‘ bezeichnet die ‚Gottesherrschaft‘ das Heilsgut bzw. den Heilszustand. Angesichts des verbalen Grundcharakters des Begriffs ist das höchst verwunderlich: Jesus gebraucht einen Aktionsterminus, wo man eine Sachbezeichnung erwarten würde (paradigmatisch: das Leben, den zukünftigen Äon).“

⁴ Jeremias, Theologie, ebd. (s. Anm. 2).

phie zur *basileia tou theou* fand zu folgender zusammenfassender Formulierung: „Das mit der Gottesherrschaft von Jesus angesagte und verheißene Heil ist eine rein religiöse Größe.“⁵

Die Frage an den Alttestamentler kann in diesem Zusammenhang wohl nur die sein, ob er nicht von seinen Quellen her bestätigen könne, daß es sich auch dort um eine „rein religiöse Größe“ handelt und daß im Begriff des Königtums Gottes der gesellschaftlichen Komponente keine oder nur geringe Bedeutung zukomme, von der „räumlichen“ ganz zu schweigen. Leider sehe ich mich nicht in der Lage, solcher Erwartung zu entsprechen. So etwas ist von der Sache her gar nicht zu erwarten, und es ist auch nicht so.

2. Erfahrung von „Staat“ als notwendiges Element des Begriffs des Gottesreiches

Aussagen über Gott sind immer analog. Sie nehmen Elemente jener Erfahrungswirklichkeit in sich auf, von der aus sie gebildet sind. Dann gilt aber in unserem Fall: Der Begriff der *basileia tou theou* ist einfach durch die Tatsache, daß er auf die Wirklichkeit „König“ verweist, an den Erfahrungsraum von „Gesellschaft“ und „Staat“ gebunden, und nicht etwa an irgendwelche seelischen oder privaten Erfahrungsbereiche. Daher konnte er auch niemals ohne Bezug auf Gesellschaft gedacht werden.

Die genaue Bezugsgröße scheint die Erfahrungswirklichkeit „Monarchie“ zu sein. Sie ist heute selten oder nur noch in konstitutionell verdünnten Formen vorhanden. Deshalb fällt es uns auch nicht leicht, den Begriff auszufühlen. Noch schwieriger scheint es zu sein, ihn pastoral zu vermitteln. Doch wir machen uns die Sache vielleicht auch unnötig schwer. Denn wir können das Bezugsfeld des Begriffs abstrakter fassen. In der Welt, um die es geht⁶, war ein „Königreich“ nicht *eine* mögliche Form des Staates unter mehreren. Das Wort *basileia* stand ohne viel begriffliche Konkurrenz

⁵ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1965), 62.

⁶ Alttestamentlich handelt es sich um die Staatenwelt des ausgehenden 2. und des 1. Jahrtausends im Alten Orient, neutestamentlich um die griechisch-römische Welt. In letzterer gab es zwar noch Restbestände griechischer Polis-Demokratie, aber nur als untergeordnete Gebilde innerhalb umfassender staatlicher Strukturen.

ziemlich genau in der Position, in der in unseren Sprachen das Wort „Staat“ steht. Wo es im alten Orient Staat gab, gab es auch Könige. Königlose Formen des Staats waren kaum bekannt. Wer „Staat“ sagen wollte, sagte „König“, wer „König“ sagte, sagte zugleich „Staat“. Augustinus, der Lateiner mit Erinnerungen an republikanische Frühzeiten Roms, war keineswegs schlecht beraten, als er schon wenige Jahrhunderte später das große Werk, aus dem dann das Mittelalter seine Grundgestalt entwerfen sollte, nicht „de regno Dei“, sondern „de civitate Dei“ überschrieb. Das war im Lateinischen eben die exaktere Übersetzung von *basileia tou theou*.

Allein von seinem Bezugsfeld her kann *basileia tou theou* also schon als „politisch-theologischer“ Begriff bezeichnet werden⁷. Da sich dieses Bezugsfeld im Gang der Geschichte und in verschiedenen Erfahrungsräumen verändern kann, wird der Begriff im Einzelfall auch mehr oder weniger durch die jeweils existierenden Strukturen der Macht mitdeterminiert. Das gilt selbst da, wo die Aufmerksamkeit sich auf das Verbale, auf das *Königsein*, konzentriert. Die Objekte des Verbs entschwinden trotzdem nie ganz aus dem Blickfeld, und dabei tritt als Erfahrungsbasis die jeweilige Erfahrung von „Staat“ ein.

Der Neutestamentler Anton Vögtle hat allerdings die These aufgestellt, *basileia tou theou* sei zur Zeit Jesu keine „Analogiebildung“, keine „Übertragung des profanen Sprachgebrauchs von Königreich (malkut) auf das Königreich Gottes“ gewesen⁸. In letzter Konsequenz dürfte sich eine solche Aussage nicht durchhalten lassen. Solange wir für Göttliches Wörter benutzen, mit denen wir zugleich innerweltliche Erfahrungen bezeichnen, lassen sich auch die jeweils evozierten Bewußtseinsinhalte nicht hermetisch voneinander abschließen. Es gibt da immer so etwas wie ein System kommunizierender Röhren.

⁷ Diesen Aspekt betont F. C. Grant, *The Idea of the Kingdom of God in the New Testament*, in: *La regalità sacra* (SHR 4; Leiden 1959), 437–447, 443: „basically a political idea, but political in the ancient religious sense.“ Er konkretisiert dies an den geschichtlichen Verhältnissen, wobei er zu Recht von der Formulierung von *Josephus*, *Antiquitates* 17, 11, 2, ausgeht, die Juden hätten verlangt, frei zu sein „von der königlichen und anderen Formen der Regierung und erlaubt zu bekommen, Gott allein zu dienen“ (441).

⁸ A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970), 145.

Aber Vögtle meint im Zusammenhang eine besondere Prozedur, die bei der Schaffung des Abstraktbegriffs *malkût* wohl wirksam war: die „jüdische Tendenz“, alttestamentliche verbale Aussagen über Gott zu vermeiden und „an ihrer Stelle Abstraktbildungen zu verwenden“. Deshalb – sagt Vögtle – übersetzten die Targumim das „verbale ‚malak Jahwe‘ des Alten Testaments ... mit malkut schamajim“ (sic!).

Zwar wird die Rede von Gottes *malkût* nicht erst bei der Anfertigung aramäischer Übersetzungen entstanden sein. In den Ps 145 zum Beispiel ist sie sicher nicht erst als Reflex aramäischer Übersetzungen eingetreten. Ganz richtig ist aber das, worauf Vögtle eigentlich hinausmöchte: Der Begriff des Gottesreiches ist keineswegs von Jesus ganz neu und eigenständig mit Inhalt gefüllt worden⁹, sondern hat in den eher verbalen Aussagen des Alten Testaments über Jahwe, den König, eine gewaltige Vorgeschichte gehabt. Er war zur Zeit Jesu, auch wenn dieser ihn selbstverständlich noch einmal abgewandelt hat, aus einer langen Geschichte heraus schon charakteristisch geprägt. Er deckte sich keineswegs mit dem, was sich ergeben hätte, wenn er zur Zeit Jesu zum erstenmal geprägt worden wäre.

Dem kann man nur zustimmen. Dann ist aber (neben der zwischentestamentlichen Literatur) genau das Alte Testament gefragt, wenn es um Sinn und Konnotationen des neutestamentlichen Begriffs geht.

3. Der Frageaspekt: Gesellschaftsbezogene Funktion der Rede von der Gottesherrschaft

Für das Alte Testament als Ganzes, wie wir es heute in Händen halten, ist die Aussage, Jahwe sei König, prägend¹⁰. Auch in der Geschichte seines Werdens hat diese Aussage eine größere Bedeu-

⁹ So etwa *Jeremias*, Theologie (s. Anm. 2) 53. Viel vorsichtiger ist *Merklein*, Gottesherrschaft (s. Anm. 3) 109: „Jesus kann den Begriff bei seinen Hörern als bekannt voraussetzen. Dennoch redet er in einer Weise von der Gottesherrschaft, daß auch der damalige Hörer aufhorchen mußte.“

¹⁰ *T. N. D. Mettinger*, *Fighting the Powers of Chaos and Hell – Towards the Biblical Portrait of God*, in: *StTh* 39 (1985) 21–38, 21, klagt zu Recht darüber, „how little

tung gehabt, als neuerdings manche Alttestamentler zuzugeben bereit sind – vielleicht aus Angst, in so etwas wie „politische Theologie“ hineinzugeraten¹¹.

Wie soll der Alttestamentler die Frage angehen? Sicher wären zunächst semantische Analysen am Platz. Doch es ist eher schon zu oft untersucht worden, wo Jahwe im Alten Testament König der Welt, der Götter, der Völker, Israels, des einzelnen war, wo er immer König war, es bei jedem sogenannten Thronbesteigungsfest wieder neu wurde oder es erst in einer eschatologischen Zukunft werden sollte. Das übliche Ergebnis dieser Untersuchungen lautet: alle diese Möglichkeiten sind belegt und lassen sich in Tabellen aufreihen¹².

recognition“ der Idee, Jahwe sei König, „in modern works on OT theology“ gegeben werde. Selbst wo man sich dem Königtum Jahwes thematisch zuwendet, erklärt man es erst einmal für nicht sehr zentral. So schreibt *W. Dietrich*, Gott als König: Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung, in: *ZThK* 77 (1980) 251–268, 251: Das Bild von Gott als König spielt „in der Bibel keineswegs eine hervorragende Rolle. Im Alten Testament wird Gott mit Ausdrücken vom Wortstamm *mālak* rund 50mal belegt, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß der Begriff in bestimmten Textbereichen gehäuft auftritt. Der große Strom der israelitischen Religions- und Geistesgeschichte hat diese Terminologie nicht in sich aufgenommen.“ Hier ist zunächst die Zahl 50 schlicht falsch: Ich zähle im hebräisch-aramäischen Kanon 71 Belege. Im griechischen kommen weitere wichtige hinzu. Ferner sind Parallelwörter und Anspielungen auf zugehörige Bildelemente (etwa Thron, himmlische Ratsversammlung usw.) zu beachten. Dabei komme ich, wenn ich zurückhaltend zähle, auf etwa 130 Belege – aber man könnte nochmals weiter ausgreifen. Daß die Vorstellung in der Weisheitsliteratur fehlt (doch nicht ganz: vgl. die Rahmenerzählung in *Ijob*), ist gattungsbedingt. Die Belege häufen sich im Psalter und bei den Propheten. Sie fehlen keineswegs in der Tora und den Vorderen Propheten. Wenn sie sich gerade in jüngeren Texten mehren (bestimmte Psalmen, Chronik, Daniel), dann weist dies auf eine besondere Hochschätzung des Begriffs im Augenblick der alttestamentlichen Kanonbildung. Dieses Faktum ist für die weitere Begriffsgeschichte natürlich nicht ohne Bedeutung.

¹¹ Als Beispiel sei der Vortrag von *W. Dietrich* genannt (s. vorige Anmerkung). Im ganzen läuft er auf eine Warnung vor dem Begriff hinaus. Die Angst vor einer mißbrauchbaren „politischen Theologie“ ist durchaus verständlich. Nicht umsonst spielte der Ausdruck „Reich Gottes“ bei den Deutschen Christen der dreißiger Jahre eine eminente Rolle, und manchem hallen vielleicht noch die Sätze von *Ernesto Cardenal* bei der Friedenspreisverleihung in der Frankfurter Paulskirche im Ohr, als er uns beschwor, der Revolution in Nicaragua beizustehen, denn dort gehe es darum, das Himmelreich zu schaffen – vgl. *FAZ* vom 13.10.1980 (Nr. 238), 11.

¹² Einen trefflichen Überblick bietet – im Zusammenhang des Themas dieser Tagung – *N. Füglistler*, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: *MySal* IV, 1 (1972) 23–99, 51–55.

Auch traditionsgeschichtliche Untersuchungen sind zur Genüge gemacht worden, sowohl hinsichtlich der Abhängigkeit Israels von allgemein verbreiteten Gott-Königs-Vorstellungen des alten Orients als auch hinsichtlich der Übernahme der Aussage und ihrer nachfolgenden Geschichte in Israel selbst. Es gibt eine immense Literatur¹³.

Auch das Ergebnis der traditionsgeschichtlichen Arbeit ist nicht begeisternd. Die großen Entwürfe der Skandinavier in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts werden kaum noch geglaubt¹⁴. Aber an ihre Stelle sind keine von gleicher Statur getreten. Es geht meistens um Details. Nur in wenigem besteht ein Konsensus. Immerhin läßt sich sagen, daß inzwischen für die meisten Probleme die meisten möglichen Hypothesen schon einmal durchgespielt worden sind und deshalb auch auf ihre Plausibilität hin verglichen werden können¹⁵. Man kann sich also in vielem leichter als vor einigen Generationen eine eigene Meinung bilden.

Ich möchte im folgenden eine andere Fragestellung wählen, die in reflexer Form wohl gerade erst in unseren Jahren aufkommt – obwohl sie implizit natürlich schon immer mitgedacht wurde. Es handelt sich um die Frage nach der Funktion der Rede vom König-

¹³ Ausführliche Bibliographie bei *J. Coppens*, *La relève apocalyptique du messianisme royal: I. La royauté – Le règne – Le royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique* (BETHL 50; Löwen 1979), Neueste Bibliographie bei *H. Ringgren – K. Seybold – H.-J. Fabry*, *maelaek, mälak*, in: *ThWAT IV 926–957, 926–930*. Forschungsbericht: *E. Lipiński*, *Les psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne*, in: *R. de Langhe* (Hg.), *Le Psautier: Ses origines – Ses problèmes – Son influence* (OBL 4; Löwen 1962), 133–273. Vgl. ferner: *Merklein*, *Gottesherrschaft* (s. Anm. 3) 302–329.

¹⁴ Ausgangspunkt der Entwürfe war *S. Mowinckel*, *Psalmstudium: II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Kristiania 1922). Die Hypothesen kombinierten verschiedene Einzelkomplexe: kultische Königsinthronisation Jahwes an jedem Neujahrsfest im Herbst, rituelle Wiederholung der Welterschöpfung am Neujahrstag, Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott, kultische Repräsentanz des göttlichen Königs durch den irdischen, Ritus der heiligen Hochzeit. Das stille Ende dieser Bewegung dürfte vor allem durch genaueres Studium der altorientalischen Quellen gekommen sein. Den neuesten Versuch, die Gesamtkonzeption – wenn auch mit erheblichen Abstrichen – aufrechtzuerhalten, stellt *J. Gray*, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh 1979), dar.

¹⁵ Es sei etwa an folgende immer wieder behandelten Fragenkreise erinnert: *Jahwe-Königs-Aussagen in Israels Frühzeit?*, *Königtum Jahwes und Lade*, *Zeitpunkt der Identifizierung von Jahwe mit El (oder gar mit Baal)*, *Alter der Jahwekönigspsalmen*, *Bedeutung von JHWH mälak*, *Objekte und Zeitpunkt des Königtums Jahwes*, *Nähe und Differenz zu außerisraelitischen Gott-Königs-Aussagen*.

tum Gottes für die jeweiligen gesellschaftlichen Gebilde. Um gewissermaßen eine Voraus-Hypothese zu umreißen: Die Rede von Gottes Königtum kann im Hinblick auf die vorhandene gesellschaftliche Struktur, sei es nun ein Staat, sei es eine nichtstaatliche Größe, sowohl affirmativ-legitimierend als auch kritisch-offensiv eingesetzt werden. Darüber hinaus wäre es denkbar, daß der Begriff überhaupt nur deshalb übernommen wurde oder Karriere machte, weil er für eine solche gesellschaftsbezogene Aussage benötigt wurde.

So fingerfertig wir in der traditionsgeschichtlichen Arbeit sind, so wenig Übung scheinen wir darin zu haben, derartige funktionale Zusammenhänge der Traditionsgeschichte mit politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Vorgängen in der Geschichte Israels zu untersuchen. Zum Teil fehlt uns wohl sogar das methodische Instrumentarium dafür. Was ich vortrage, kann deshalb nicht mehr sein als eine sehr vorläufige Hypothesenbildung¹⁶.

¹⁶ Das Problem wird im amerikanischen Raum deutlicher gesehen als im mitteleuropäischen, vor allem im Gefolge der Veröffentlichungen von *George E. Mendenhall*. Er hat auch speziell das frühe Israel in seinem Gegensatz zur ägyptischen und kanaänischen Staatsstruktur als „Königreich Jahwes“ charakterisiert, vgl. ders., *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore 1973), 1–31 (Erstes Kapitel: „Early Israel as the Kingdom of Yahweh“) oder 224 („The king, who was the focus of the whole political, economic, and religious system, was eliminated. If he ruled by delegated authority from the gods, why did not the God himself rule? That is exactly what ancient Israel was – the Kingdom of God. There was no delegation of power to a centralized political system“). Zur Problematik dieser These, die „Königreich Jahwe“ nicht nur zur entscheidenden Sache, sondern auch zum zentralen Begriff der Frühzeit macht, s. Anm. 31. Für unser Thema speziell dürfte die wichtigste Vorarbeit *F. Crüsemann*, *Der Widerstand gegen das Königtum: Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen Staat* (WMANT 49; Neukirchen-Vluyn 1978), sein, obwohl dort die Hauptfrage eine andere ist. Der Vortrag von *W. Dietrich* (s. Anm. 10) kann als erster direkter Versuch zum Thema als ganzem gelten. Dietrich gerät allerdings unterwegs mehrfach wieder in andere Fragestellungen hinein. Aber er macht eine Reihe von Beobachtungen, die für mich sehr anregend waren. Er schließt, durchaus sachgemäß, mit einem knappen Hinweis auf die Funktion des Begriffs des Gottesreiches bei Jesus, wo das Wort einerseits „nicht die Bestärkung, sondern gerade die Bestreitung der geltenden Werte und Strukturen“ bedeute, andererseits nicht in „futurische Ferne“ entrückt werde, sondern „sinnverändernd die Gegenwart bestimmt“. Damit verliere die Rede vom Gottesreich „alles Unbestimmte oder Opportunistische oder Triumphale, das ihr im Alten Testament zuweilen anhaftet“. Um das sehen zu können, bleibe die Kenntnis der alttestamentlichen Vorgeschichte des Begriffs wichtig. Man wird zu diesen Formulierungen vielleicht fragen dürfen, ob Jesus die Funktion der Ankündigung des Gottesreiches nur in einer *Sinnveränderung* gesehen habe. Die Reduktion des Evangeliums auf eine

Dabei handelt es sich um eine Hypothesenbildung zweiten Grades. Sowohl die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Geschichte Israels als auch die Rekonstruktion der Geschichte der Rede von Jahwe, dem König, sind schon hypothetische Gebilde und sind damit offen dafür, auch wieder falsifiziert zu werden. Eine Hypothese, die versucht, den sachlichen Zusammenhang der beiden Abläufe intellegibel zu machen, ist notwendig eine Hypothese über Hypothesen. Doch das ist kein Grund, die Fragestellung zu vermeiden.

4. Die Abfolge gesellschaftlicher Gestalten Israels als Leitfaden der Darstellung

Als Leitfaden für die Darstellung bestand die Wahl zwischen der Traditionsgeschichte der Jahwe-Königs-Aussage und der realen politisch-gesellschaftlichen Geschichte. Die zweite Möglichkeit ist wohl praktischer. Ich halte mich also an das Nacheinander der

Sinnfrage dürfte selbst wieder durch unsere komplex-pluralistische Gesellschaft bedingt sein, die damit in ihrem Grundansatz gerade von der Infragestellung durch das Evangelium ausgenommen wird. – Auch *A. H. J. Gunneweg*, Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen: Eine alttestamentliche Aporie von aktueller Bedeutung, in: *KuD* 27 (1981) 164–179, will wohl auf unsere Fragestellung hinaus. Aber er weiß etwas zu genau, daß die Gottesherrschaft in ihrem „wahren Wesen“ nichts mit „sichtbarem, politischen Geschehen“, mit dem „bruchstückhaften Tun, das Menschen verrichten“, zu tun hat, sondern allein die Befreiung von „Sünde, Tod und Gesetz“ darstellt. Diese ist „unabhängig von politischen Systemen“ und kann sich in jedem von ihnen verwirklichen. Da Israel das niemals erkannt hat, blieb es in einer „tragischen Aporie“ (177 f). So erschöpft sich der Aufsatz im Aufweis dieser „Aporie“ durch die verschiedenen Textkomplexe hindurch, ohne daß sich eine durchlaufende Dialektik zwischen gesellschaftlichem Wandel und dem Wandel der Aussagen über die Herrschaft Gottes zeigte. Noch weniger ist das in dem Buch der Fall, dessen Fazit der Aufsatz wohl ziehen will: *A. H. J. Gunneweg – W. Schmithals*, Herrschaft (Biblische Konfrontationen; Kohlhammer Taschenbücher 1012; Stuttgart 1980). Für einen Teilbereich hat sich – wohl nicht sehr glücklich – auch *O. Eißfeldt* zu unserer Fragestellung geäußert: Jahwes Königsprädisierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels, in: Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler I (fzb 1; Würzburg 1972), 51–55. Es ist erfreulich festzustellen, daß der Problemaspekt in *P. Eicher* (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 (München 1985), 38–45 (*M.-T. Wacker*, Reich Gottes: A. Biblisch), wie selbstverständlich die Darstellung trägt. Für die Zeit der Monarchie spricht die Autorin von einem „politisch-theol. Profil“ der Bezeichnung Jahwes als König, und sie unterscheidet eine „affirmierend-legitimierende Lesart“ des Titels von einer „kritisch-ausschließenden“ (39).

Gesellschaftsgestalten in Israel. Für jede von ihnen ist zu fragen, ob, wie und warum man im Blick auf sie vom Königtum Jahwe gesprochen habe.

Ich gebe im folgenden der Übersicht halber die Periodisierung an, die ich zugrunde lege. Das definitivische Bezugssystem dieser Periodisierung ist, da es dann ja um eine Aussage über das Königtum geht, das Verhältnis der einzelnen Perioden zur Größe Staat.

Natürlich hängt einiges an der vorausgesetzten Definition von „Staat“. Bisweilen wird der Begriff des Staats in den Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften so eng gefaßt, daß man überhaupt erst in der europäischen Neuzeit vom Staat reden könnte. Ich nehme hier als Minimalelemente einer staatlich verfaßten Großgesellschaft 1. eine Zentralinstanz und 2. einen ihr verbundenen Verwaltungs- und Erzwingungsstab.

Das frühe Israel des ausgehenden 2. Jahrtausends betrachte ich als eine segmentäre (d.h. auf Familien- und Stammesstrukturen basierende) Gesellschaft mit egalitärem Pathos. Sie lehnte eine politische Zentralinstanz ab. Sie war nicht vorstaatlich, sondern *antistaatlich*.

Mit David begann um das Jahr 1000 die Periode der *Staatlichkeit* Israels. Sie endete für den Norden mit dem Fall Samariens 722, für den Süden mit dem Fall Jerusalems 587. Die Unterscheidung von Perioden voller Souveränität und Perioden der Vasallität in diesem Zeitraum halte ich bei der hier verhandelten Frage nicht für so wichtig.

Seit Kyros und der Heimkehr größerer Gruppen der babylonischen Gola entwickelte sich eine *substaatliche* Existenz Israels: die „theokratische“ Gemeinde um den zweiten Jerusalemer Tempel herum. Diese Gesellschaft ist substaatlich, weil sie durch die jeweilige Weltmacht, sei diese nun persisch, makedonisch, ptolemäisch, seleukidisch oder, nach dem Hasmonäerintermezzo, römisch, kontrolliert und zugleich garantiert wird und sich selbst gar nicht als Staat im Sinne von Königreich versteht. Sie ist entscheidend bestimmt durch ihre sowohl von ihr selbst wie vom übergreifenden Staat anerkannte schriftliche Tora.

Jede dieser gerade im Bezug zur Größe „Staat“ so unterschiedlichen drei Gesellschaften legitimierte sich durch Hinweis auf den

Gott Jahwe und dessen gesellschaftlichen Willen. Daher muß es höchst relevant sein, ob man im einzelnen Fall Jahwe als König bezeichnete oder nicht, und – wo man es tat – in welchem Sinn man das verstand und wie man die Aussage argumentativ einsetzte.

Da im 2. Jahrhundert v. Chr. die dritte Konstellation langsam ihre Identität verlor und von den Makkabäeraufständen an zwischen verschiedenen Formen hin- und hertorkelte, da sie zugleich von der aufkommenden Apokalyptik kritisch voll durchschaut wurde, müssen sich noch weitere Überlegungen anschließen. Sie müssen die ganz zukunftsbezogene Geschichtsschau des Danielbuches ins Auge fassen. Das ist dann traditionsgeschichtlich der äußerste Rand des alttestamentlichen Aussagefeldes.

5. Das Schweigen von Jahwes Königtum im Israel der Frühzeit

Ich setze im folgenden voraus, daß das vorstaatliche Israel eine akephale Stämme-gesellschaft nach Analogie der von der angelsächsischen Social Anthropology erforschten segmentären Gesellschaften Afrikas war. Diese Gesellschaft hat sich beim Übergang von der Spätbronze zur Eisenzeit im palästinensischen Bergland zum Teil aus Einwanderern, zum Teil aus Abwanderern aus den kanaanäischen Stadtgesellschaften in Opposition zu diesen geformt¹⁷.

Im vorgegebenen gesellschaftlichen und politischen Umfeld des Kanaan des 2. Jahrtausends kann eine derartige, von egalitären Idealen bestimmte, stammesübergreifende Gesellschaft nicht als flüchtige Übergangsphase „der Anarchie und Unterdrückung“ zwischen einem nomadischen Wanderleben und dem davidischen Staat als einem ersten „geordneten und wehrfähigen Gemeinwesen“ verstanden werden – so hat es Julius Wellhausen, und so haben es fast alle Historiker Israels vor Albrecht Alt und Martin Noth gesehen und sehen es neuerdings wieder viele Alttestament-

¹⁷ Näheres hierzu – um nur von mir selbst verantwortete oder mitverantwortete Darstellungen zu nennen – in Heft 2/1983 der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ (Bd. 38; Thema des Heftes: „Die Anfänge Israels“; Autoren: H. Engel, H.-W. Jüngling, P. J. King, N. Lohfink) und bei N. Lohfink, Warum wir weiter nach Israels Anfängen fragen müssen: Was läßt sich von der „Landnahme“ wissen?, in: KatBl 110 (1985) 166–175. Dort auch Literaturverweise.

ler¹⁸. Es handelt sich vielmehr um eine eigenständige politische Organisationsform. Sie muß als solche in Abhebung von der schon existierenden kanaänischen und staatlichen Gesellschaft und der vielleicht noch locker darüber schwebenden ägyptischen Kolonialhoheit gewollt gewesen sein: als Gegenmodell.

Der Wille zu ihr mag zunächst tastend gewesen sein, eher ein Wille zur Freiheit und Gleichheit als die Vision eines Ziels. Alles mag mehr mit Versagung als mit Aktion begonnen haben. Die Entfaltung der segmentären Struktur mag zunächst der Not derer entsprungen sein, die sich einfach nicht mehr von oben verwalten lassen wollten und, wie man heute sagt, „ausstiegen“. Aber irgendwann kam es auch zu Programm, Namen und Ideologie. Irgendwann sprach man von „Israel“. Irgendwann stieß eine Gruppe hinzu, die aus Ägypten entkommen war und einen Gott verehrte, der sie aus der Unterdrückung des Pharaos befreit hatte. Durch sie wurde Jahwe zum Gott der neuen Gesellschaft¹⁹. Die Herausführung aus Ägypten wurde zu so etwas wie einem Basismythos des Stämmebundes. In ihm konnten auch die Gruppen, die nicht aus Ägypten kamen, alle eigenen Erfahrungen mit der Gesellschaft und den Staaten Kanaans unterbringen. Diese Stämmegesellschaft war in bezug auf die damals vorgegebene staatliche Wirklichkeit deziert antistaatlich.

Wie steht es innerhalb dieses Referenzrahmens nun mit dem Königtum Jahwes, mit einer Aussage also, die schon vom Wort her auf den Gedanken eines wie auch immer vorgestellten „Jahwestaates“ hinausgelaufen wäre?

Stellen wir das Faktum an den Anfang! Soweit es uns die für

¹⁸ Crüsemann, *Widerstand* (s. Anm. 16) 4–9, zeigt, daß bei Wellhausen, Budde u. a. allein der Staat als Gestalt einer Großgesellschaft denkbar war, genau genommen sogar: die Monarchie. Dann waren evolutionistische Konzeptionen dieser Art unvermeidlich. Die Zitate im Text stammen aus *J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1963), 251.

¹⁹ Es sei nur gerade angedeutet, daß hier komplizierte Verschmelzungsprozesse anzunehmen sind (jetzt schon, nicht erst später in Jerusalem!), und zwar zwischen Jahwe und El (außer Jahwe wäre von vornherein ein El-Beiname gewesen, wie *F. M. Cross* vermutet – s. Anm. 33 f), vielleicht auch zwischen Jahwe und Baal (außer, Jahwe selbst war ein Gott vom Baaltyp, oder der hier vorauszusetzende El war nicht so deutlich wie in den ugaritischen Mythen gegen Baal zu distinguieren, sondern selbst ein Kämpfergott), und möglicherweise noch mit weiteren Gottheiten (die „Vätergötter“ Alts sind allerdings inzwischen recht unwahrscheinlich geworden).

diese Periode gar nicht leicht zu bestimmenden und auf jeden Fall spärlichen und schwierigen Quellen zu sagen erlauben, wurde Jahwe im vorstaatlichen Israel nicht als König bezeichnet.

An Quellen aus der Zeit selbst gibt es nur das Deboralied. Doch sind die Quellen aus der unmittelbar folgenden Periode wahrscheinlich reichhaltiger, als im Augenblick oft angenommen wird, und sie erlauben durchaus Rückschlüsse²⁰.

²⁰ Als aus der vorstaatlichen Zeit stammender Text ist eigentlich nur das Deboralied allgemein anerkannt (und selbst hier gibt es Überarbeitungstheorien). Es enthält keine Gott-Königs-Aussage. Nach *E. Lipiński*, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (VVAW.L 27,55; Brüssel 1968), 430 und 433, stammen Ps 24 und Ps 47 wahrscheinlich aus dem vormonarchischen Schilo. *K. Seybold*, in: *ThWAT* (1984) IV 948, hält Num 23,21; Dtn 33, 5; Ps 24 für „unsichere vorkönigszeitliche Belege“. Die am weitesten gehende Zahl von frühdatierten Geschichten kennen *W. F. Albright* und die von ihm beeinflussten nordamerikanischen Gelehrten, vor allem *F. M. Cross*, *D. N. Freedman* und ihre Schüler. Sie haben eine Kriegerologie entwickelt, die innerhalb der Frühzeit sogar nochmals differenzierte Zeitansätze ermöglichen soll. Doch ist die Methode umstritten und in der Tat problematisch. Einen handlichen Überblick über die in Frage kommenden Texte bietet *D. N. Freedman*, *Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry*, in: *F. M. Cross u.a. (Hg.), Magnalia Dei: The Mighty Acts of God* (Mem. G. E. Wright; Garden City 1976), 55–107, 96. Doch selbst wenn diese Texte vorstaatlich sind, gibt es noch Detailprobleme für die in ihnen enthaltenen expliziten Jahwe-Königs-Aussagen. – Zu einzelnen Texten: Der Abschluß des Schilfmeerliedes mit der Jahwe-Königs-Aussage (Ex 15, 18) folgt logisch aus der Schilderung Jahwes als eines Kämpfergottes und aus dem Erwerb eines Heiligtums nach dem Sieg; es handelt sich also entgegen vielfacher Behauptung nicht um ein dem Psalm an sich fremdes Motiv. Das Heiligtum (15, 17) muß nicht notwendig Jerusalem sein, es kann sogar das ganze Land gemeint sein. Das alles spräche also nicht gegen vorstaatlichen Ursprung der Jahwe-Königs-Aussage, falls der Text selbst vorstaatlich ist. Nach den von *D. A. Roberts*, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Diss. Yale University, 1966), aufgestellten linguistischen Kriterien wäre er sogar der einzige im Alten Testament, der mit Sicherheit als vorstaatlich betrachtet werden könnte. Aber schon die Nennung der Philister, die man höchstens deshalb, weil sie einem nicht passen, einer späteren Erweiterung zuteilen kann, läßt an vordavidischer Entstehung zweifeln (15,14). Denn das Zittern und die Versteinigung der Völker meinen doch wohl mehr, als daß sie nur ein wenig erschreckt gewesen wären und sich dann an ihrer Existenz im Lande Kanaan nichts weiter geändert hätte. Eine gute Übersicht über die Theorien zum Schilfmeerlied bietet *E. Zenger*, *Tradition and Interpretation in Exodus xv 1–21*, in: *J. A. Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980* (V.T.S 29; Leiden 1981), 452–483, 453–460; die dort dann entwickelte Hypothese folgt dagegen nicht aus den angeführten Beobachtungen, speziell nicht die Zeitanätze. – In den Bileamsprüchen von Num 23f, deren Zeitanatz unklar bleibt, findet sich zweimal die möglicherweise uralte Zurückführung der Befreiung aus Ägypten auf El (nicht auf Jahwe): 23,22; 24, 8. Unmittelbar davor steht in beiden Fällen eine Königs-Aussage, bei der jedoch nicht klar ist, ob sie sich auf Jahwe (Jahwe steht in 23,21 im Parallelismus) oder auf einen menschlichen König Israels (in 24,7 steht der Amaleiterkönig Agag im Parallelismus) bezieht. Vermut-

Daß Jahwe nicht als König bezeichnet wurde, ergibt sich – um es knapp anzudeuten – aus folgenden qualifizierten Negativbefunden:

1. Im Deboralied wird Jahwe als Kämpfergott gezeichnet, was altorientalisch die Königsprädikation fordern würde – sie fehlt aber.

2. Wo die Aussage vom Königtum Jahwes im Widerstand gegen den später entstehenden Staat endlich erstmalig auftritt, im Gideonanspruch (Ri 8,23), wird die Wurzel *mšl* benutzt, so als wage man

lich ist 23, 21 anders zu beurteilen als 24, 7, und erst hier ist – gegen die Hochschätzung des menschlichen Königs im älteren 24, 7 – das Königtum Jahwes an dessen Stelle eingeführt. 23, 18–24 ist ja die spätere Fassung, die 24, 3–9 und wohl auch schon die Prosaerzählung voraussetzt. Deshalb kann man kaum *E. Zenger*, Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel, in: ZDMG.S I (1969) 234–242, folgen. Er geht ohne Diskussion davon aus, daß die Königsprädikation Jahwes „seit der Landnahme belegt“ sei (340). Von der zeitlichen Ansetzung der Texte in Num 23f unabhängig ist dagegen seine Argumentation dafür, daß eigentlich schon die Herausführungs-Aussage das Königssein des herausführenden Gottes implizieren müßte. – Der Rahmenpsalm des Mosesegens in Dtn 33 ist in der jetzigen, masoretischen Fassung in 33, 1–5 heilsgeschichtlich zu lesen und handelt in 33, 5 von der Einführung des Königtums unter Samuel. Doch die Gott-Königs-Topik in 33, 26–29 und der sekundäre Charakter von 33, 4 sprechen dafür, daß in 33, 5 ursprünglich gesagt wurde, Jahwe sei Herrscher in Jeschurun. Natürlich bleibt unsicher, ob schon die Wurzel *mlk* gebraucht wurde – in 33, 26–29 fehlt sie. Das Datum bleibt offen: vorstaatliche Zeit wie staatskritischer Untergrund der beginnenden Königszeit sind in gleicher Weise denkbar. Ich wage es unter diesen Umständen nicht, diesen Text als (im Endeffekt einziges) positives Zeugnis für eine Jahwe-Königs-Auffassung der vorstaatlichen Periode zu nehmen. – Die Psalmen 24 und 47 werden selbst von der von Albright ausgehenden Richtung nicht für die vorstaatliche Zeit beansprucht. – *A. Alt*, Gedanken über das Königtum Jahwes, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I (München 1963), 345–357, 349, behält recht: Wir können „kein direktes sicheres Zeugnis für die Bekanntschaft des Volkes Israel mit der Idee des Königtums Jahwes in der vorstaatlichen Zeit namhaft machen.“ Daraus darf, wie Alt mit Recht fortfährt, allerdings nicht ohne weiteres auf ein „Nochnichtvorhandensein der Idee in jener Periode“ geschlossen werden. Es gibt durchaus noch die Möglichkeit des „Rückschlusses aus einwandfrei bezeugten Tatbeständen der nächstfolgenden Periode.“ Doch auch dann bleibt noch offen, ob der Rückschluß aus ihnen zu den von Alt erzielten oder zu gegenteiligen Ergebnissen führt. – Es sei sofort hinzugefügt, daß zwei Wege des Rückschlusses aus späteren Texten durch den Fortgang der Forschung als erledigt betrachtet werden können. Der eine ist derjenige von *M. Buber*, der die Gottheit nomadischer Ahnen als Königsgottheit erschließen zu können glaubte: Königtum Gottes (Heidelberg 1956). Der andere ist derjenige von *H. Wildberger*, der ein sehr früh angesetztes Ex 19, 3b–8 als Grundtradition einer Bundes-Erwählungs-Theologie betrachtete, in der Jahwe als König gegolten habe: Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (AThANT 37; Zürich 1960).

selbst hier noch nicht zur eigentlich in Frage kommenden Wurzel *mlk* zu greifen²¹.

3. Die Lade als Thron(podest) Jahwes ebenso wie die Vorstellung von Jahwe als dem Kerubenthroner könnten beide schon vorstaatlich sein (Haftpunkt: Schilo) und gehören der Sache nach in den Zusammenhang der Königsvorstellung²². Nun scheinen die Bezeichnungen der Lade auch in frühen Belegen recht variabel zu sein. Doch die Wurzel *mlk* ist nie anzutreffen. Sie fehlt auch bei alten Aussagen über den Kerubenthroner²³. Hier dürften sprachliche Tabus aus einer Zeit weiterwirken, in der man dem Wort „König“ in Zusammenhängen, wo es eigentlich nahelag, aus dem Weg ging.

4. Der Jahwist scheint sich Jahwe wie selbstverständlich als von einem göttlichen Hofstaat umgeben gedacht zu haben²⁴. Aber den Königstitel selbst braucht er für Jahwe nie. Auch hier dürfte man wohl nicht, wie Alt es tut²⁵, einen Beleg für die Vorstellung von Jahwe als König in vorstaatlicher Zeit sehen, sondern, wenn sich hier schon vorstaatliche Sprachtraditionen fortsetzen, eher umgekehrt für das Fehlen des Königstitels trotz des Vorhandenseins von Vorstellungen, die ihn normalerweise forderten²⁶.

5. Jahwehaltige Personennamen mit *mlk* sind erst vom 7./6. Jahrhundert an belegt. Nun gibt es zwar datierbare Belege für einen *mlk*haltigen Namen in der Richterzeit und mehrere an deren Ende²⁷, aber alle diese Namen bis auf einen sind auch außerisraelitisch (mit Bezug auf andere Götter als Jahwe) belegt. Sie dürften

²¹ Zur hier vorausgesetzten Datierung des Gideonspruchs vgl. *Crüsemann*, Widerstand (s. Anm. 16) 42–54.

²² Vgl. *M. Metzger*, Königsthron und Gottesthron (AOAT 15/1+2; Neukirchen-Vluyn 1985), 365f. *Alt*, Gedanken (s. Anm. 20) schließt zurück, es müsse auch die Königsaussage gegeben haben. *W. Schmidt*, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80; Berlin 1961), 77f, folgt ihm.

²³ Vgl. 1 Sam 4,4; 2 Kön 19,15; Ps 80,2 (anders im sicher nachexilischen Ps 99,1).

²⁴ Vgl. Stellen wie Gen 3,22; 6, 1 ff; 11,7; 18, 1 ff.

²⁵ *Alt*, Gedanken (s. Anm. 20) 352f.

²⁶ Vgl. auch *L. Rost*, Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?, in: ThLZ 85 (1960) 721–724.

²⁷ Abimelech – also ausgerechnet derjenige, der vor der Zeit das Königtum einzuführen versuchte – und später Malkischua 1 Sam 14,49; Ahimelech 21,2; vielleicht auch Elimelech Rut 1,2.

sich zwar in Israel auf Jahwe bezogen haben, können aber aus familiären Namenstraditionen stammen und bezeugen nicht ohne weiteres kultische oder theologische Königs-Aussagen für Jahwe²⁸. Dann spricht das späte Auftreten der jahwehaltigen Namen mit *mlk* aber dafür, Jahwe-Königs-Aussagen in Kult und Theologie auch nicht zu früh anzusetzen.

Als Gegeninstanz könnte die ebenfalls der Lade zuzuordnende und vermutlich auch schon vorstaatliche Bezeichnung *JHWH š^ebā³ōt* erscheinen²⁹. Hier gilt nun nicht, daß sie sich in möglicherweise frühstaatlichen Texten nie mit dem Königstitel für Jahwe verbinde. Denn dieser erscheint in der wohl frühstaatlichen Einzugsliturgie von Ps 24 explizit und emphatisch in Verbindung mit *JHWH š^ebā³ōt*. Bezeugt dieser Psalm dann nicht doch eine ältere Tradition? Doch gerade die Emphase könnte anzeigen, daß eine bisher ungewohnte Identifizierung vorgenommen wird. So folgt aus Psalm 24 nichts Sicheres³⁰.

Nun scheint es ja auch wieder logisch zu sein, daß die Jahwe-Königs-Aussage nicht auftrat, solange die eigene Gesellschaft kein Königtum kannte und selbst so sehr im Gegensatz zu staatlichen Systemen entstanden war³¹.

Doch so klar sind die Dinge dann doch wieder nicht. Wir müssen vielmehr vom religionsgeschichtlichen und politisch-religiösen Kontext her noch einmal genauer überlegen, was wohl vor sich gegangen sein könnte.

Zunächst gilt in der Tat, daß die Nichtbenutzung des Königsti-

²⁸ Vgl. O. Eißfeldt, Jahwe als König, jetzt in: *ders.*, Kleine Schriften I (Tübingen 1962), 172–193, 179.

²⁹ Auch sie wird von Alt und W. Schmidt zum Rückschluß benutzt, der Königstitel sei schon in Schilo für Jahwe gebraucht worden. Hier gilt, was oben zu Lade und Kerubenthroner gesagt wurde.

³⁰ Ganz anders klingt später die ruhig-selbstverständliche Formelverbindung in Jes 6,5 oder gar die Formel von Jer 46,18; 48,15; 51,57. Ähnlich zu Ps 24 K. Seybold, ThWAT IV (1984) 949. Allerdings müßte man liturgischer Dramatisierung solche Emphasen auch zubilligen, wenn die Verbindung an sich schon traditionell war. So lassen sich die Dinge hier nicht voll klären.

³¹ Auf diesem logischen Schluß, und auf ihm allein, beruht die These von Mendenhall, das vorstaatliche Israel habe sich als „Königreich Jahwes“ verstanden, vgl. oben Anm. 16. Einen datierbaren Textbeleg bietet er, soweit ich sehe, nicht. Da es im folgenden ausgesprochen um die Rede von Gottes Königtum geht, trennen sich nun unsere Wege.

tels für den Gott Israels *bewußt und gewollt* gewesen sein muß. Denn:

1. In der damaligen Welt galten Götter, die eine mit der Jahwes in Israel vergleichbare Position einnahmen, stets auch als „Könige“³².

2. Jahwe war in dieser Periode aller Wahrscheinlichkeit nach schon mit El³³ und vermutlich auch mit Baal³⁴ identifiziert. Wie wir aus den mythologischen Texten von Ras Schamra klar ersehen, kam El der Titel eines „Königs“ zu. Baal, der Kämpfer- und Fruchtbarkeitsgott, erwarb sich in seinen Kämpfen mit Chaosmeer und Tod immer neu ein „ewiges Königum“³⁵.

³² Klassisch: *Eißfeldt*, Jahwe als König (s. Anm. 28). Seitdem hat sich das religionsgeschichtliche Material, das für die These spricht, immens vermehrt. Der Aufsatz *Eißfeldts* ist vor allem eine Auseinandersetzung mit *A. Freiherr von Gall*, Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König, in: K. Marti (Hg.), Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte. FS J. Wellhausen (BZAW 27; Gießen 1914), 145–160. Die dort vorgelegte Ableitung des Königums Jahwes allein von vorjahwistischen Jerusalemer Lokaltraditionen tritt auch heute noch in verschiedenen Formen auf. Sie deckt sich nicht mit den in diesem Beitrag vertretenen Annahmen. *A. von Gall* hat später eine persische Ableitung des Königums Jahwes bevorzugt.

³³ Die auch schon zu Beginn des Jahrhunderts vertretene These ist vor allem von *O. Eißfeldt* wieder mit Nachdruck erneuert worden, vgl. vor allem: El und Jahwe, jetzt in: Kleine Schriften III (Tübingen 1966), 386–397. Für Jahwes Königum schließt er sich dabei *Alt* an und hält die Königs-Prädikation schon für vorstaatlich. Er betont, „daß es sich bei dieser Prädizierung Jahwes als König der Götter um die Übertragung eines von Haus aus El zustehenden Prädikates auf Jahwe handelt“ (397). Inzwischen haben vor allem *Cross* und seine Schüler das Material breit aufgearbeitet. Vgl. *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel (Cambridge, MA, 1973), 3–75; *ders.*, *el*, in: ThWAT I (1973) 259–279.

³⁴ Lange vor den Kämpfen zwischen Jahwe und Baal im 9. Jahrhundert scheint ein Verschmelzungsprozeß gelegen zu haben. Vgl. das Material bei *W. W. Graf Baudissin*, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte III (Gießen 1929), 90–94; *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 3, 10; Stuttgart 1928), 119–122. Als neuere Darstellungen: *E. Zenger*, Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen, in: ThPh 43 (1968) 338–359, 346–349 und 355f; *Cross*, Canaanite Myth (s. Anm. 33), 147–194. Ferner vgl. *R. Rendtorff*, El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanischer Religion und israelitischer Religion, jetzt in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 57; München 1975), 172–187, 186.

³⁵ Beste Gesamtdarstellung immer noch: *W. Schmidt*, Königum (s. Anm. 22). Man kann die Dinge allerdings religionsgeschichtlich vielleicht auch ganz anders erklären als durch frühe Aneignung von Baalszügen durch Jahwe. Eine solche alternative Möglichkeit hat *P. D. Miller* entworfen. Nachdem er in seiner Dissertation das Material über Baal als „Kämpfer“ aufgearbeitet hatte (Holy War and Cosmic War in Early Israel, Diss. Harvard, 1963, 114–149), entwickelte er nachträglich die Theorie, daß es

3. Einer der sichersten Züge Jahwes aus dieser Frühzeit ist sein Kämpfertum. Sein kämpfender Einsatz für Israel wird mit Baalsfarben gemalt. Auch der mit dem Kriegspalladium der Jahwelade verbundene Jahwetitel „Jahwe der Heerscharen, thronend auf den Keruben“ ist kanaanäischen Kämpfergottvorstellungen unmittelbar benachbart. Doch ein kämpfender Gott müßte vor dem Kampf das Königtum zugesprochen bekommen und es nach dem Sieg antreten ³⁶.

Viele Gründe also, auch in dieser Periode Jahwe schon als König zu erwarten. Umso frappanter, daß er offenbar nicht als solcher proklamiert wurde³⁷.

Der Grund dafür kann nur darin liegen, daß üblicherweise die Preisung von Göttern als Könige eine Legitimationsfunktion für die irdischen Könige hatte, daß also Jahwe als König automatisch ein Israel als Königtum, konkret: als Staat, gefordert hätte.

Wir sollten uns vielleicht deutlich machen, wie man sich den Legitimationszusammenhang zwischen göttlichem Königtum und irdischem Königtum normalerweise vorstellte.

eine ältere, aber für die Jahwereligion wahrscheinlich wichtigere El-Gestalt gebe als die aus Ugarit bekannte. In ihr kämen El noch die Kämpfer-Eigenschaften zu, die sich in Ugarit fast nur mit Baal verbinden: El the Warrior, in: HTR 60 (1967) 411–431. Später: The Divine Warrior in Early Israel (HSM, 5; Cambridge, MA, 1973). Für unsere Fragestellung wäre dann alles noch einfacher. Allerdings bleiben in diesem Fall die Personennamen mit Baal vor allem in den Familien von Saul und David ein Problem. Doch diese Diskussion muß hier nicht entschieden werden.

³⁶ Vgl. vor allem Miller, Divine Warrior (vorige Anm.). Die klassischen altorientalischen Beispiele sind *Enuma Elisch* und die ugaritischen Baalsmythen.

³⁷ Man beachte vor allem das Fehlen der Jahwe-Königs-Aussage in dem Jahwe ganz als Kämpfer zeichnenden Deboralied. Dabei ist dieser Text hochsensibel für soziale Charakterisierungen, und auf der menschlichen Ebene fehlt das Wort „König“ keineswegs. Besungen werden die charismatisch erstehenden Anführer und das Freiwilligenheer in Israel (Ri 5, 1, vgl. den ähnlichen Parallelismus in 5,9 und auch 5,11) auf einer ersten, Jahwe auf einer zweiten Ebene. Angesungen und als Adressaten betrachtet wird die kanaanäische Herrscherkaste: „Könige“ und „Fürsten“ (5,3). Da, wo die charakterisierenden Schilderungen der gegeneinander stehenden Gruppen textlich aneinanderstoßen, folgen auf die ständig variierenden Bezeichnungen der zum Kampf herbeieilenden Stämme (5,13–15.18, vgl. 23) hart und unterstreichend wiederholt die „Könige, die Könige Kanaans“ (5,19). Auf der einen Seite stehen die „Bewohner des offenen Landes“ (5,7.11), die „Frauen im Zelt“ (5,24), auf der anderen die „Mutter Siseras“ (5,28), die Königinmutter also, in einem Stadtpalast (Fenster und Gitter als Kennzeichnung: 5,28). Sie ist die „Mutter“ des Königs. Debora, die Gegenfigur, ist „Mutter in Israel“ (5,7). Es gibt wenig antike Texte, wo gesellschaftliche Gegensätze so genau eingefangen sind.

Es gab zwar Fälle, wo ein Gott als König einer Stadt bezeichnet wurde³⁸. Doch verbreiteter war es, daß ein Gott als König der anderen Götter galt. Dann huldigte die Götterversammlung ihrem göttlichen König, erwies ihm Ehre, reichte ihm Gaben. Die Götter umstanden seinen Thron im himmlischen Palast³⁹. Indem es so im göttlichen Bereich eine genaue Entsprechung zur hierarchischen Selbstpräsentation der Macht im menschlichen Bereich gab, war diese menschliche Struktur, also etwa das Königtum im Stadtstaat, göttlich gerechtfertigt.

Die Legitimierung geschah auf die Weise der Entsprechung. Weil die himmlischen Verhältnisse heilig waren, waren es auch die ihnen entsprechenden irdischen. Weil El im Glanz lebte und unabsetzbarer ewiger König war, kam gleicher Glanz und gleiche Dauer der irdischen Spitze des Staates zu. Weil Baal der immer wieder siegreiche Königsgott war, waren alle Kriege und Siege des irdischen Königs legitimiert, wenn es auch noch so viele Tote gegeben hatte. Vermutlich sogar: Weil die Götter am himmlischen Hof in Saus und Braus lebten und hemmungslos ihre Amouren betrieben, war nichts gegen einen ähnlichen Lebensstil der irdischen Oberschicht einzuwenden⁴⁰.

³⁸ So ist Marduk König von Babylon. Nicht hierhin gehört Melkart, der Baal von Tyrus. Der Name heißt zwar „König der Stadt“, doch die gemeinte Stadt ist allem Anschein nach nicht Tyrus, sondern die Unterwelt. Gegen *J. Morgenstern*, *The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes*, in: VT 10 (1960) 138–197. Für den Bezug zur Stadt scheint man im kanaanäisch-phönizischen Raum die Wörter Baal und Adon bevorzugt zu haben.

³⁹ In Mesopotamien tragen Anu, Enlil, Assur und Marduk den Titel *šar ilāni*. Die Analogie des Götterstaates zum irdischen Staat ist dort bis in Details durchgeführt. Für El in Ugarit ist ein äquivalenter Titel nicht belegt, doch sachlich ist alles analog. Denn El, der „ewige König“, der „König, Vater der Jahre“, ist umgeben von den Göttern, sie huldigen und dienen ihm. In den alttestamentlichen Texten aus späterer Zeit, in denen Jahwe als König bezeichnet wird, steht dieses Muster ebenfalls meist im Hintergrund. Selbst wenn Jahwe als der König der Völker erscheint, liegt das gleiche Muster vor. Nur sind an die Stelle der im monotheistischen Denkmuster nicht mehr brauchbaren Gottessöhne und Götter die von diesen vorher regierten einzelnen Völker getreten.

⁴⁰ Knappe Formulierungen dieses Sachverhalts finden sich z.B. bei *V. Maag*, *malkūt JHWH*, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT. S 7; Leiden 1960), 129–153, 146; *J. J. Collins*, *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll. A Point of Transition in Jewish Apocalyptic*, in: VT 25 (1975) 596–612, 598. Voll reflex ist das Prinzip schon in der hellenistischen Staatstheorie erfaßt. *E. R. Goodenough*, *Die politische Philosophie des hellenistischen Königtums*, deutsch in: H. Kloft (Hg.), *Ideologie und Herrschaft in der Antike* (WdF 528; Darmstadt 1979), 27–89, 43, zitiert

Indem jene neue Gesellschaft, die sich Israel nannte, solche irdischen Strukturen der Macht hinter sich ließ, konnte sie auch keine göttliche Analogie dazu mehr weiterkultivieren. Ihr Gott Jahwe, so sehr er zugleich alles, was in den Gestalten Els und Baals an göttlicher Wahrheit enthalten war, in sich aufgenommen hatte, konnte einfach nicht als König einer derartigen himmlischen Feudalgesellschaft betrachtet werden. Ihn umgaben zwar noch die anderen Götter. Er hatte seine Ratsversammlung und sein Gefolge, das ihn umstand⁴¹. Aber die pralle Individualität dieser Thronassistenten verblaßte. Von den einzelnen Gestalten konnte man keine „Geschichten“ mehr erzählen. Sie waren nur noch dienende Geister, Mitkämpfer in Jahwes Schlachten, getreue Boten, glänzende Strahlen der Sonne. Es war nicht sehr sinnvoll, Jahwe als ihren „König“ herauszustellen. Fast alle Epitheta Baals und Els konnte man für Jahwe übernehmen, aber wenn der Königstitel kam, versagte die Sprache⁴².

Und das, obwohl nun auf eine neue Weise, nicht mehr auf die der Entsprechung, der Königstitel in anderer Form sich sogar nahegelegt hätte. Auch dies müssen wir noch ins Auge fassen, denn nur von dorthin kann verständlich werden, was sich dann in der folgenden Periode der Geschichte Israels abspielte.

folgenden Text aus der Schrift „Über das Königtum“ des Pythagoreers Diotogenes: „Wie Gott das beste unter jenen Dingen ist, die von Natur aus am würdigsten sind, so ist der König der beste im irdischen und menschlichen Bereich. Nun steht der König zum Staat in derselben Beziehung wie Gott zum Kosmos; und der Staat steht in demselben Verhältnis zum Kosmos wie der König zu Gott. Denn da der Staat durch eine Harmonie vieler verschiedener Elemente gebildet wird, ist er eine Nachahmung der Ordnung und Harmonie des Kosmos; der König aber, der die absolute Herrschaft innehat und selbst das lebendige Gesetz ist, erscheint als ein unter Menschen weilender Gott.“

⁴¹ Zur himmlischen Ratsversammlung vgl. zuletzt: *E. T. Mullen*, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM, 24; Chico, CA, 1980), dort ältere Literatur. Sie lebt in der Spätzeit des Alten Testaments, in der zwischentestamentlichen Literatur und in der christlichen Theologie wieder auf als die Welt der Engel.

⁴² Diese Ausführungen müßten noch erweitert werden. So wird auch ein Sachzusammenhang dazu da sein, daß Jahwe keine weibliche Gefährtin hat.

6. Die unausgenützte Möglichkeit einer neuartigen Rede vom Königtum Jahwes

Auch wenn Jahwe die Kriege Israels führte, geschah dies nicht mehr auf die Weise der Entsprechung. Nicht mehr kämpften auf Erden die menschlichen Schlachthaufen miteinander und parallel dazu in den Himmelsräumen die Kampfreiher der Götter. Vielmehr kämpfte Jahwe mit seinen Heerscharen unmittelbar gegen die Feinde Israels. Und Jahwes Heerscharen, das waren 1. der gewaltige Regen, 2. das Erdbeben, 3. die Sterne am Himmel (hinter ihnen sind die alten Götter zu sehen⁴³), zugleich aber auch 4. die Helden Israels, die in die Schlacht gezogen waren⁴⁴.

Die Ebenenunterscheidung des Entsprechungsdenkens war aufgehoben. Jahwe stand zusammen mit seinen himmlischen Schlachtreihen an der Spitze seines irdischen Volkes, das selbst gar keine effiziente irdische Spitze hatte, wie etwa im Deboralied die herumtastende Bezeichnungsvielfalt für die Führung der Stämme deutlich verrät⁴⁵. War Jahwe damit nicht auf andere Weise doch wieder genau in die Position eines Königs eingerückt, nicht eines Königs der Götter, sondern unmittelbar Israels?

Dies läßt sich von einer ganz anderen Seite her beleuchten, wenn man damit rechnet, daß trotz aller heute üblichen Bestreitung⁴⁶ die Ursprünge des Bundesdenkens schon in dieser frühen Periode zu suchen sind.

⁴³ Zu den Sternen als Pantheon in Ugarit vgl. *P. D. Miller, Divine Warrior* (s. Anm. 35), 21–23.

⁴⁴ Der Satz ist formuliert in Anlehnung an das Deboralied. Vgl. Ri 5,4.5.13.20.23. Unter den gezeichneten Voraussetzungen wird man den alten Streit, ob die (im Deboralied selbst nicht vorkommende) Bezeichnung *JHWH s'ba'ot* die Götter, die Sterne oder die Schlachtreihen Israels meine, auf keinen Fall alternativ entscheiden dürfen. Diese Größen greifen im frühen Israel ineinander. Deshalb allein ist die kühne Formulierung möglich, daß die Israeliten Jahwe zu Hilfe kommen (Ri 5,23).

⁴⁵ Noch deutlicher würde das Bild, wenn die Hypothese von *P. C. Craigie, Debora and Anat. A Study of Poetic Imagery (Judges 5)*, in: *ZAW 90 (1978) 374–381*, zutreffen sollte. Dann wäre die israelitische Leitgestalt Debora geradezu in die ehemals göttlichen Gewänder Anats, der Mitstreiterin Baals geschlüpft. Vgl. (nochmals erweitert) auch *J. G. Taylor, The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses*, in: *JSOT 23 (1982) 99–108*.

⁴⁶ Vgl. *G. Fohrer, Altes Testament – „Amphiktyonie“ und „Bund“?* (1956), jetzt in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966)* (BZAW 115; Berlin 1969), 84–119; *L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36;

Zweifellos ist die an Sprache, Begrifflichkeit und literarischer Formenwelt internationaler Staatsverträge geschulte Bundestheologie des deuteronomistischen Schrifttums erst eine Verarbeitung des assyrischen Kulturschocks in der auslaufenden Königszeit⁴⁷. Aber dem scheint doch ein älteres privilegrechtliches Denken vorauszu liegen, das wir vor allem in der Grundschrift des Bundestextes von Ex 34, 10–26 studieren können⁴⁸.

Privilegrechtlich – das heißt aber: Israel konzipiert sein Verhältnis zu Jahwe bei manchen Gelegenheiten so, wie damals ein Lehns träger das seine zu seinem Lehnsherrn konzipierte, normalerweise zu einem König. So wäre Jahwe wiederum gegenüber Israel in unmittelbarer königlicher Position. Und wiederum fehlt in den Texten, die wir dafür heranziehen können, das Wort „König“ vollständig. Es wäre falsch, es hier als zufällig nicht erhalten zu betrachten und im Geiste einzutragen.

Da es nämlich geradezu auf der Zunge gelegen haben mußte, muß die Aversion der egalitären Israeliten der Frühzeit gegen alles, was typisch für die gehaßte kanaänäische Gesellschaft war, so groß gewesen sein, daß man ein dafür so kennzeichnendes Wort wie das Wort „König“ selbst in verändertem Zusammenhang für den eigenen Gott nicht in den Mund nehmen konnte. Jahwe war einziger Herr in Israel. Sonst gab es nur Egalität und freies Charisma – wenn die Männer versagten, dann bei Frauen. Jahwe stand an der Spitze. Aber er war kein König. Hätte man ihn „König“ genannt, dann wäre die Gefahr zu groß gewesen, daß auch ein Stamm, eine Sippe oder ein einzelner die Egalität verließ und menschliche Herrschaft einführte.

Neukirchen-Vluyn 1969); neuerdings, alles ins 6. Jh. und später schiebend, mit Jer 7, 22–23 als ältestem Beleg: C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137; Göttingen 1985).

⁴⁷ Vgl. vorläufig N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg 1977), 24–43.

⁴⁸ Vgl. J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26 (FRLANT 114; Göttingen 1975).

7. Jahwes Königtum als Legitimierung des neuerrichteten Staates

Das erste gesellschaftliche Experiment Israels ist an den Verhältnissen gescheitert. Aus geschichtlichen Ursachen, die hier nicht zu erörtern sind, kam es unter heftigen Konvulsionen um das Jahr 1000 zum Umbau der akephalen Stammesgesellschaft in eine staatlich organisierte Gesellschaft mit königlicher Zentralinstanz, militärischem Erzwingungsstab und verwaltendem Beamtentum, das dann bald auch den Ansatz zu einer weitergreifenden ökonomischen und sozialen Schichtung abgab⁴⁹. Die Kontinuität zum frühen Israel zeigte sich darin, daß Jahwe zum Gott des staatlichen Zentraltempels wurde, der bald in Jerusalem auftrug.

Mehr muß über die historischen Fakten hier wohl nicht gesagt werden. Nun zur „Ideologie“.

Sofort mit dem gesellschaftlichen Umbruch veränderte sich Jahwes Titulatur. Von nun an war er „König“. Und zwar sowohl bei den Protagonisten des Neuen, des Staates, als auch bei den Verteidigern des Alten, denen, die dem Neuen zunächst mit Gewalt widerstanden, dann sich grollend in den Untergrund zurückzogen.

Die einen brachten mit dem Staat auch dessen in Kanaan traditionelle Legitimation in Israel ein: wie die Spitze des Staats ein König ist, so ist der entscheidende Gott ein König. Himmlische und irdische Wirklichkeit entsprechen einander. Der irdische König ist vom himmlischen eingesetzt und unterwirft ihm auf Erden die Völker, über die er als Schöpfergott *de iure* immer schon gebietet.

Ebenso wie damals das Königsritual und Psalmen vom Typ der Psalmen 2, 45 und 110 geformt worden sind⁵⁰, sind zweifellos auch die ersten Jahwe-Königs-Lieder gesungen worden. Manche der so von uns bezeichneten Psalmen, vor allem im Bereich zwischen Psalm 93 und Psalm 99, dürften in ihrem uns vorliegenden Text

⁴⁹ Vgl. Crüsemann, Widerstand (s. Anm. 16).

⁵⁰ J. H. E. Eaton, Kingship and the Psalms (SBT 2,32; London 1976), der die „Königspsalmen“ extrem umfangreich ansetzt, macht doch zugleich darauf aufmerksam, daß die Idee von Jahwes Königsherrschaft schon deren innersten Kern bestimmt, die Psalmen 2 und 110 aus dem Einsetzungsritual des Königs (135).

jünger sein⁵¹. Doch scheinen sie alten Modellen zu folgen, hinter denen selbst wieder vorisraelitische Texte ansichtig werden, und es gibt einige gute Gründe, den wichtigen Jahwe-Königs-Psalms 47 sogar auf die Feier der Ladeeinholung unter David nach Jerusalem oder unter Salomo in den neuerbauten Tempel zurückzuführen⁵². Wenn es einmal eine regelmäßig (vielleicht am Neujahrsfest) abgehaltene Ladeprozession zum Tempel mit abschließender Königsakklamation für Jahwe gegeben hat (und es sprechen mancherlei Gründe dafür)⁵³, dann zweifellos nicht als Schöpfung einer königs- und ladelosen Spätzeit, sondern als notwendiges Legitimationsritual für den gerade erst zustande gekommenen und noch keines-

⁵¹ Die Hauptgründe für die Spätdatierung liegen in nachweisbaren literarischen Abhängigkeiten von datierbaren anderen biblischen Komplexen, etwa Deuterodesaja oder Pentateuch. Weniger brauchbar scheint mir die Berufung auf „eschatologischen“ Charakter eines Psalms zu sein. Denn zum einen ist niemals wirklich bewiesen worden, daß es vorexilisch keine Zukunftshoffnung gegeben haben könne. Zum andern könnten Aussagen über eine Erschütterung des Kosmos als ganzen auch Verbalisierungen einer kultischen Bewußtseinsform sein, die sich immer wieder ergeben konnte und sich auf das Jetzt und nicht auf ein gleichsam „historisch“ anvisiertes Weltende bezog.

⁵² Vgl. E. Beaucamp, Psaume 47 verset 10a, in: Bib. 38 (1957) 457–460; teilweise aufgenommen von A. Caquot, Le psaume 47 et la royauté de Yahwé, in: RHPHR 39 (1959) 311–337. Beaucamp sieht in den „Völkern“ von 10a die im Davidsreich unterworfenen (v.4!) und eingegliederten Bevölkerungsgruppen, speziell auch die jebusitischen Jerusalemer, die sich nun in einer neuen Kultgemeinschaft als das Volk des Gottes Abrahams versammeln. Caquot betont mit Recht, daß *ge³on ja^cqob* (5) Jerusalem sein muß. Für diese Deutung des Psalms spricht auch eine Analyse der Gottesbezeichnungen. Der stilistisch in den Vordergrund geschobene Name ist *eljon* (3 – vgl. den Nachklang im *al* des gleichen Verses, dann das *lh* in 6 und 9, ein sonst in den Jahwe-Königs-Hymnen vermißtes Wort, jeweils am Strophenende, und auch das doppelte *al* in 9). 3a wird ursprünglich doch eine Götteridentifizierung gewesen sein: „Jahwe (und keiner sonst) ist Eljon, der Furchtgebietende.“ Eljon war der Gott Jerusalems, er war auch „König“, so daß 3b von Jahwe, der bisher nicht als „König“ gepriesen worden war, aussagbar wird. Im übrigen wird, wohl auch um Komplikationen im Bewußtsein der neuvereinten Gläubigenscharen zu vermeiden, hauptsächlich (7 mal, mit „Gott Abrahams“ 8 mal) die Gottesbezeichnung Elohim gebraucht. *kol ha²ares* (3 und 8, vgl. 10b) wäre zunächst einmal konkret das Reichsgebiet – was aber nicht ausschließt, daß perspektivisch zugleich der ganze Erdkreis gemeint ist. Die erste Strophe (2–6, speziell 3–5) hätte vor allem die siegreiche Bevölkerungsgruppe der Israeliten im Blick, die zweite (7–10) vor allem die unterworfenen Gruppen. Ein solches Verständnis scheint mir dem sehr eigengeprägten Psalm viel eher gerecht zu werden als wenn man ihn mit den anderen Jahwe-Königs-Psalmen zu einem Eintopf verkocht. – Zu Eljon als speziell Jerusalemer Gott vgl. vor allem H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, in: ZAW 67 (1955) 168–197.

⁵³ Neben Ps 47 wird hierfür mit Recht vor allem Ps 24 herangezogen.

wegs allgemein akzeptierten Staat als neue Form der Gesellschaft Jahwes⁵⁴.

Jahwe nun also als göttlicher König genau wie die Götter der kanaanäischen Stadtstaaten? Ja und nein. Denn irgendwie kann zumindest in den Texten, die sich uns erhalten haben, die Jahwe umgebende Götterwelt doch nie mehr jenes lebensvolle Spiegelbild der irdischen Oberschicht werden, das sie etwa in den ugaritischen Mythen darstellt. Und ferner tritt in einem Ausmaß, das uns *so* im außerisraelitischen Raum nicht begegnet, die Rede von der Gerechtigkeit in den Vordergrund. Der neue Staat will keineswegs vergessen, aus welchen Wurzeln er gewachsen ist. Trotzdem: Der Jubel, der jährlich beim Neujahrsfest dem König Jahwe entgegengeschlagen sein mag, war zugleich Jubel, aus dem der irdische König aus der Davidsdynastie und der von ihm verwaltete Staat ihre Lebenskraft sogen⁵⁵.

Dieser Jubel mag allerdings nie ohne einen heimlichen Mißton gewesen sein. Denn diejenigen, die im Namen der alten egalitären Jahwegesellschaft den neuen Staat ablehnten und bekämpften (es werden weder wenige noch unbedeutende Leute gewesen sein), sprachen jetzt auch von Jahwe als König, zielten aber damit gerade auf die Ablehnung des Staates.

8. Jahwes Königtum als Motto der Kritik am Staat

Um der Gegner des Staates willen mußte ich das irgendwie paradoxe Vermeiden der Königsbezeichnung für Jahwe in der Frühzeit analysieren. Denn genau da, wo der Königstitel auch damals schon gut in einem ganz anderen Sinn als bei der Legitimierung eines staatlichen Systems hätte stehen können, wegen der Verpöntonheit

⁵⁴ Überblick über die Jahwe-Königs-Vorstellung im Tempel zu Jerusalem: *T. N. D. Mettinger, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB.OT 18; Lund 1982), 19–28.

⁵⁵ Alles ist wie in einer knappen Formel zusammengefaßt, falls man die erste Strophe des Jahwe-Königs-Lieds Ps 99 noch aus der vorexilischen Zeit ableiten und Vers 4 – mit etwas anderer Satztrennung als bei den Masoreten – folgendermaßen vom Jerusalemer König verstehen darf: „Die Stärke eines Königs, der die Gerechtigkeit liebt – *du* hast sie begründet; die Ordnung, das Recht und die Gerechtigkeit – in Jakob hast *du* sie geschaffen.“

des Wortes aber offenbar vermieden worden war, wird er jetzt, nachdem die Gegenseite ihn zugunsten des neuerrichteten Staates eingeführt hat, endlich auch eingesetzt und als Argument gegen den Staat gebraucht.

Frank Crüsemann hat gute Argumente dafür beigebracht, daß die Kernstücke der drei klassischen antiköniglichen Texte der Richter- und Samuelbücher (nämlich die Jotamfabel, der Gideonsspruch und alte Elemente der königskritischen Saulerzählung) weder aus der frühen Zeit stammen, von der sie jetzt erzählt werden, noch aus spät- oder gar nachexilischer Zeit, sondern aus den Jahren und Kreisen, die sich noch gegen David und Salomo gewehrt haben⁵⁶.

Die Jotamfabel macht das Königtum einfach lächerlich. Sie bezieht sich nicht weiter auf Jahwe⁵⁷.

Anders der Gideonsspruch⁵⁸. Als man Gideon und seiner Familie das Königtum antrug, soll er gesagt haben: „Nicht ich will über euch herrschen; auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; Jahwe soll über euch herrschen!“ Hier begegnet uns zum erstenmal die klar formulierte Alternative zwischen irdischem und göttlichem Herrscher, zwischen Jahwegesellschaft und Staat.

Noch steht für „herrschen“ nicht das hebräische Wort für „Königsein“⁵⁹. Dieses Wort findet sich dann aber in den Verhandlungen um die Einsetzung des Benjaminiten Saul zum König über Israel. Dort ist zweimal in einer von den Deuteronomisten wohl aufgenommenen Tradition gesagt, daß Israel, indem es einen menschlichen König, wie alle anderen Völker ihn haben, für sich fordert, seinen Gott Jahwe, der eigentlich sein König ist, das Königsein abspricht⁶⁰.

⁵⁶ Crüsemann, Widerstand (s. Anm. 16), 19–84.

⁵⁷ Ri 9,8–15.

⁵⁸ Ri 8,23.

⁵⁹ Nicht *mlk*, sondern *msl*.

⁶⁰ 1 Sam 8,7 und 12,12, stets mit *mlk*. Die Frage nach den dtr Händen, die in 1 Sam 8 und 12 am Werk waren, ist heute wieder sehr in Bewegung, vgl. zuletzt A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement und Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London 1983), 85–105. Ich selbst rechne im Komplex von 1 Sam 8–12 mit einem schon dtr redigierten Text aus der Zeit Joschijas, der „königsfreundlich“ ist (8,1–5.20b–22; 9; 10,1–17.20–27; 11; 12,1–5: Dtr I) und einer „königs-

Auch für zwei weitere Texte, die Jahwe als König über Israel preisen, läßt sich die Herkunft aus dem staatskritischen Untergrund vermuten: für den Rahmenpsalm des Mosesegens in Dtn 33 und für die Bileamsprüche von Num 23⁶¹.

Hier haben wir Zeugnisse einer Widerstands- und Untergrundtheologie. Der Natur der Sache entsprechend sind sie nur spärlich auf uns gekommen. Aber wir müssen sie um so ernster nehmen. Denn von der Spannung zwischen der offiziellen Staatstheologie, die den Staat durch Jahwe, den König, legitimierte und das in pompösem Kult zum Ausdruck brachte, und dieser restaurativen, aber intellektuell durchaus wendigen Treue zu Israels Anfängen, die den Staat deshalb ablehnte, weil Jahwe allein Israels König sein sollte, hat das Israel der staatlichen Epoche in Wahrheit gelebt.

Nur sie machte auch im siebten Jahrhundert die deuteronomische Rettungsaktion für die schon strebensschwache Monarchie möglich. Nur von ihr her ist es erklärbar, daß der jämmerliche Untergang des Staates unter Nebukadnezar II. nicht das Ende Israels bedeutete.

Eigentümliche Wanderer zwischen den beiden Welten, dem Staat

kritischen“ erweiterten Fassung aus exilischer Zeit (hinzugefügt sind 8,6–20a; 10,18f; 12,6–25: Dtr II). *Crüsemanns* Annahme impliziert unter dieser Voraussetzung, aber auch schon unter der seinen, daß ein deuteronomistischer Autor nicht nur vorgegebene Erzählungen erweitert, sondern dabei auch auf andere, mit diesen nicht verbundene ältere Texte oder Traditionen zurückgegriffen habe. Das erhöht den hypothetischen Charakter. Doch ist so etwas nicht a priori auszuschließen (für 1 Sam 8,11–17 ist z. B. sicher mit einer Vorlage zu rechnen). Vor allem sein Hinweis darauf, daß das Königtum Jahwes sich sonst keineswegs als typisch deuteronomistisches Theologumenon nachweisen läßt, ist frappierend. Selbst innerhalb von 1 Sam 8–12 wird an den drei relevanten Stellen nur in zweien für Jahwe der Königstitel gebraucht, während die mittlere, 1 Sam 10,19, den Terminus *mōšif*⁶¹ „Retter“ eingesetzt, der den Deuteronomisten aufgrund ihrer Quellen und aufgrund der von ihnen selbst sonst entwickelten Sprache viel näher gelegen haben muß (vgl. Dtn 20,4; Ri 2,18; 6,37; 7,7; 10,12–14; 1 Sam 7,8; 14,6.23.39; 17,47; 2 Sam 8,6.14; 2 Kön 6,27; 14,27; 19,19.34). Daß es für sie ein Herrschertitel, aber eben ohne die ominöse Wurzel *mlk*, sein konnte, zeigen im Zusammenhang die unverändert aufgenommenen Aussagen mit *šf* über Saul in 1 Sam 9,16; 10,27; 11,3.

⁶¹ Dtn 33,5 und Num 23,21. Vgl. *Crüsemann*, Widerstand (s. Anm. 16) 78–84. Ferner oben Anm. 20 – *G. Garbini*, „Narrativa della successione“ o „Storia dei re“?, *Henoch* 1 (1979) 19–41, würde noch eine nach hinten bis zu Abimelek und nach vorn bis zu Jehu verlängerte „Erzählung von der Thronnachfolge Davids“, die er „Königsgeschichte“ nennt, die aus dem Nordreich des 9. Jh. käme und aus der eine theologisch begründete Ablehnung der Institution der Monarchie spräche, zur Liste hinzufügen. Doch man wird seine Rekonstruktion bezweifeln müssen.

und der Erinnerung an einst, waren die Propheten. Sie sprachen zu den Königen. Aber wenn sie die Könige auf den gesellschaftlichen Willen Jahwes ansprachen, und selbst wenn sie es mit den dort allein noch hoffähigen Begriffen und Argumentationsfiguren der Weisheit taten, sprachen sie letztlich von jenen alten und irgendwo immer noch lebendig gehaltenen Anfängen Israels her⁶².

9. Das prophetische Spiel mit der Doppelvalenz der Jahwe-Königs-Aussage am Beispiel der „Denkschrift“ Jesajas

Wie seltsam sich die staatslegitimierende Königstitulatur Jahwes bei den Propheten gegen König und Staat selbst wenden konnte, zeigen einige Texte aus den prophetischen Büchern⁶³. Es sei an

⁶² Elischa hat Beziehung zu Gilgal, wo ich einen Haftpunkt antistaatlicher Traditionen aus der Frühzeit vermute. Bei anderen Propheten mögen die Beziehungen viel indirekter sein. Keine Chance gebe ich der verbreiteten Neigung, die Antithese Staatstheologie – Frühzeittraditionen mit dem Gegensatz Südreich (Juda) – Nordreich (Israel) in Deckung zu bringen. Mit Sicherheit hatte auch das Nordreich seine theologischen Staatslegitimationen, wenn uns davon auch viel weniger erhalten ist als aus Jerusalem. Hosea, von dem wir vielleicht den deutlichsten staatskritischen Gesamtentwurf besitzen, hatte das Nordreich, nicht das Südreich im Blick. Ob Gott-Königs-Motive bei Hosea vorkommen, ist kontrovers. Aber es gibt natürlich auch noch andere theologische Möglichkeiten, den Staat zu stützen.

⁶³ Bei Amos z.B. gibt es zwar keine formelle Jahwe-Königs-Aussage. Aber Am 7, 10–17, wo Amazja den Tempel von Bet-El allein für den König von Israel in Dienst nimmt, ist genau hinter 7,9 (Ansage der Zerstörung der Heiligtümer Israels) eingefügt, und die Visionenreihe des Amos endet in 9,5f mit der Preisung eines Jahwe-Sebaot, der sich ein kosmisches Heiligtum erbaut, den irdischen, vom König beanspruchten Tempel also nicht braucht. Wenn man Mi 2, 13 dem Propheten Micha selbst zuteilt, läßt dieser Jahwe neu als König in Jerusalem einziehen, und zwar gegen die, die dort das Unrecht ausgebreitet haben. Nimmt man die Grundgestalt des Zefanjabuches als noch von Zefanja geschaffene Einheit, dann wird hier Jahwe als der Kämpfergott gesehen, der, nachdem er seinen „Tag“ genauso wie über die anderen Völker auch über sein eigenes Volk hat kommen lassen, und nach einer völlig überraschenden Wende dann in einem neuen Israel der Armen wieder als König gepriesen werden kann (3, 15). In Jer 8, 19 erklingt die Frage, ob angesichts der Verschleppung des Volks in fernes Land denn wahr sei, was man geglaubt habe: daß Jahwe als König auf dem Zion ist und zu ihm steht. Im Ezechielbuch wird der Königsthron Jahwes im Jerusalemer Tempel zu einem Thronwagen, der aus dem Tempel auszieht. Den Verbannten wird gesagt, daß Jahwe sich an ihnen als König erweisen werde, indem er sie zwar wieder aus den Völkern herausführt, aber in die „Wüste der Völker“ hinein, wo er dann hartes Gericht hält (Ez 20, 33–38).

dem prominentesten Beispiel vorgeführt: an Jes 6, 1–9, 6, der sogenannten „Denkschrift“⁶⁴.

Ich rechne damit, daß sie von Jesaja selbst verfaßt worden ist, wenn auch in Etappen, und zwar mitsamt dem „messianischen“ Schlußstück. Doch das ist für die nun folgende Analyse keine notwendige Voraussetzung. Auch ein späterer Ansatz des Textkomplexes oder allein des Schlußstückes wäre mit dem, was ich zeigen will, vereinbar, wenn man nur in der Königszeit verbleibt und mit der Möglichkeit rechnet, daß auch Ergänzter durch ihre Erweiterungen noch literarisch funktionierende Aussagensysteme schaffen konnten⁶⁵.

Die Denkschrift wird durch die „Berufungsvision“ eröffnet. Jesaja schaut im Zionheiligtum „den König, Jahwe der Heerscha-

⁶⁴ In der Literatur zum Königtum Jahwes spielt Jes 6 eine eminente Rolle, weil hier der erste eindeutig datierbare Beleg für die Vorstellung vorliegt. Wer daraus allerdings folgert, daß der Prophet Jesaja die Vorstellung bei dieser Gelegenheit erstmalig geschaffen habe, verkennt nicht nur die Kommunikationssituation dieses Textes (der den Leser ja auf Überzeugungen hin anspricht, die ihm selbstverständlich sind), sondern verwechselt auch das Geschäft des auf allen denkbaren Wegen die historische Realität rekonstruierenden Historikers mit den auf ihrem Feld natürlich legitimen Argumentationsmethoden des Juristen („Quod non est in actis, non est in mundo“ – mit leichter Ironie hat *A. Alt* dieses Richterprinzip in unserem Zusammenhang zitiert).

⁶⁵ Klassisch zur (an sich schon älteren) Denkschrift-Hypothese: *K. Budde*, Jesaja's Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6, 1 – 9, 6) (Gotha 1928). Die Hypothese sieht, trotz aller Abwandlungen, mit denen sie vorgetragen worden ist, sicher zumindest insofern etwas Richtiges, als sie mit einem redaktionsgeschichtlich sehr früh zusammengehörigen literarischen Komplex rechnet. Eine Spezialfrage ist die ursprüngliche Zugehörigkeit von Jes 9, 1–6 (bzw. 8, 23b – 9, 6) zu dem Komplex. Die häufig für die Abtrennung vorgetragenen Argumente – vgl. etwa *H. Barth*, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48; Neukirchen-Vluyn 1977), 170–172, wo zugleich gegen die nachexilische Ansetzung argumentiert wird, oder *W. Werner*, Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker (fzb 46; Würzburg 1982), wo, auch gegen Barth, für nachexilische Ansetzung argumentiert wird – scheinen mir nicht zwingend zu sein. Aber mit Barths Voraussetzungen könnten meine Beobachtungen zum Beispiel noch verbunden werden. Auf literar- und redaktionskritische Einzeldiskussionen kann ich in diesem Beitrag nicht eingehen. Die im folgenden vorgelegten Beobachtungen und Überlegungen scheinen mir jedoch zum Teil neu zu sein, und es wäre wünschenswert, daß sie in zukünftigen Erörterungen der literar- und redaktionskritischen Probleme mitbeachtet würden. Sie dürften eher den Argumenten für die Zusammengehörigkeit und vorexilische Ansetzung des Textkomplexes zugute kommen als denen für seine Zerlegung und nachexilische Entstehung.

ren“. Himmlische Wesen bringen ihm „Ehre“ dar, indem sie ihn als „heilig“ bekennen. Eine Beratung des göttlichen Thronrats ist im Gange. Die Schwellen beben. Der Tempel füllt sich mit Rauch. Hier ist bis in Wortfügungen hinein die kanaänische Vorstellung von Götterkönig El zu erkennen⁶⁶.

Daß es sich um den Gott handelt, der die davidische Dynastie legitimiert, ist aus der bedeutungsschweren Datumsangabe ersichtlich: „Im Todesjahr des Königs Usija.“ Nach dem Tod des irdischen Königs findet die himmlische Ratsversammlung statt, in der die Lose für eine neue irdische Regierungszeit geworfen werden⁶⁷.

Doch das Erstaunliche ist: Im ganzen 6. Kapitel läuft die Vision des Propheten ab, als gebe es in Jerusalem keinen König. Da geht es um ein „Volk“, ein „Volk mit unreinen Lippen“⁶⁸. Der Prophet wird als Anfang eines heiligen Rests ausgesondert. Dann erhält er den Auftrag, „dieses Volk“ zu verstocken⁶⁹. In höchster Souveränität handelt hier also jener göttliche König, auf den der Jerusalemer König sich beruft, als sei er immer noch in der alten Unmittelbarkeit zu seinem Volk Israel, und zwar gerade als der „König Jahwe der Heerscharen“⁷⁰.

Natürlich gibt es den menschlichen König und seinen Staat trotzdem. So ist die Leitperson des folgenden Kapitels 7 der Davidsohn Ahas. Er bangt darum, ob ihm der Thron erhalten bleibt oder von anderen Königen und Thronprätendenten genommen wird⁷¹.

⁶⁶ Vgl. die neueste Analyse der Gottesaussagen in Jes 6: *H.-W. Jüngling*, *Der Heilige Israels*, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der Einzige* (QD 104; Freiburg 1985), 91–114.

⁶⁷ Hierzu vgl. *R. Kniertm*, *The Vocation of Isaiah*, in: VT 18 (1968) 47–68, 49f.

⁶⁸ 6,5.

⁶⁹ 6,9f.

⁷⁰ Der Sachverhalt ist noch deutlicher da, falls *H. Cazelles*, *La vocation d'Isaïe* (ch. 6) et les rites royaux, in: L. Alvarez Verdes – E. J. Alonso Hernandez (Hg.), *Homenaje a Juan Prado. Miscelanea de estudios biblicos y hebraicos* (Madrid 1975), 89–108, damit im Recht ist, daß das Geschehen der Vision das königliche Inthronisationsritual im Palast von Jerusalem transponiert. Nach 99–101 stünde dann zum Beispiel hinter der „Reinigung“ des Propheten ein eigentlich dem König gebührendes Purifikationsritual.

⁷¹ 7,2.6. Hier gibt es chronologische Probleme. Nach *A. Jepsen – R. Hanhart*, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie* (BZAW 88; Berlin 1964), 38, handelt es sich um das Jahr 736, wo beim Tod Usijas Ahas aus einem Mitregenten zum eigentlichen König wurde. Nach anderen Datierungssystemen wäre die Regierung Jotams übersprungen. Das mag auf sich beruhen. Wichtiger ist der literarische Sachverhalt. Beim Übergang zu Kapitel 7 wird aus dem Ich-Bericht ein Er-Bericht. Nach

Die Botschaft, die Jesaja ihm zu überbringen hat („Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“) ist, wenn man sie auf ihre Grundaussage hin analysiert, die Aufforderung, sich nicht auf die Logik des Staats und der Macht zu verlassen, sondern gewissermaßen in die vorstaatliche Existenz Israels zurückzukehren und sich wie damals zu verhalten, als man an Zahl unterlegen und stille abwartend in den Krieg zog. Damals ließ man Jahwe allein das Werk der Rettung wirken⁷². Dies will der König nicht. Er hört und hört doch nicht, er und die Masse des Volks.

Der Textbereich 7,10–8,18 kreist um das Thema „Zeichen“. Zumindest am Ende ist deutlich, daß Jesaja selbst, der vom Serafen Gereinigte, zusammen mit seiner Familie und seinem Jüngerkreis, das Zeichen darstellt, das Gott seinem verstockten Volk gewährt⁷³. Auch das Motiv des „Zeichens“ gehört in die Jahwekriege der Frühzeit⁷⁴. In diesem kleinen Rest Israels bleibt Jahwe als der König anerkannt. Nur hier wird ihm in Wirklichkeit aus Menschenmund jenes „Heilig“ zugerufen, das ihm in der unsichtbaren Welt von den himmlischen Wesen her zutönt⁷⁵.

Auch die dunklen Verse 8,19–21 scheinen mir vom Thema „Königtum Jahwes“ geleitet zu sein. Denn warum wird nun auf einmal vom Totengeister- und Wahrsagekult gesprochen? Wenn Jahwe nicht mehr als König anerkannt ist, dann muß man sich einen anderen Gott als König suchen, und er stand ja in Jerusalem zur Verfügung: Schalim-Schachar, der König der Unterwelt und der Morgenstern-Gott, dem man unten im Hinnomtal die Kinder

dem Prinzip der „lectio difficilior“, das auch literarkritisch gilt, kann nicht angenommen werden, am Anfang sei glatter Ich-Text weitergelaufen. Es liegt also wohl eine sekundäre Kombination ursprünglich verschiedener Texte vor. Aber diese ist interessanterweise so angelegt, daß nun nicht ein prophetischer Auftritt auserzählt wird. Es bleibt beim Jahweauftrag zu einem Auftritt. Dadurch wird 7,3–9 literarisch zu einer Konkretisierung des allgemeinen (und damit unbefriedigt lassenden und auf Späteres verweisenden) Auftrags von 6,9ff stilisiert. Zum engen Zusammenhang von Jes 6 und Jes 7 vgl. auch *O. H. Steck*, Bemerkungen zu Jesaja 6, in: *BZ* 16 (1972) 186–207.

⁷² Es sei nur auf Ex 14 und Ri 7 hingewiesen. Auch ³mn ist – wenn auch nicht ganz klar ist, wann – in diesen Zusammenhang eingerückt, vgl. Ex 14,31; Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23.

⁷³ 8,18.

⁷⁴ Vgl. Ri 6,17; 1 Sam 14,10; ohne das Wort ³dt auch Ri 7,9–15; dann den Gebrauch von ³dt für den Exodus in der dtn Sprache.

⁷⁵ 8,13.

opferte⁷⁶ und dem auch Ahas nach biblischen Angaben⁷⁷ einen Sohn, vermutlich seinen Erstgeborenen, in der Tat geopfert hat⁷⁸. Doch das Ende dieses Weges: Man verflucht sowohl seinen König als auch seinen Gott⁷⁹.

Weil aber aus dem von Gott geschaffenen Rest Israels weiter das „Heilig“ ertönt, ist nach all der Dunkelheit am Ende ein Gegenbild zukünftigen Lichts denkbar: Jes 9, 1–6⁸⁰. Auch hier wird wieder die Erinnerung an die vorstaatliche Frühzeit beschworen. Das Stichwort heißt: „Tag von Midian“⁸¹. Der Krieg, die Waffe des Staats, wird nicht mehr sein⁸².

Dann allerdings wird die Geburt und Inthronisation eines zukünftigen menschlichen Herrschers besungen. Das Wort „König“ ist zwar ausgespart. Doch sonst fehlt es an ihn erhebenden Namen nicht. Er wird auf dem Thron Davids und in dessen Königsmacht eintretend aus der Kraft Jahwes der Heerscharen einem nie endenden Reich des Friedens und der Gerechtigkeit präsidieren.

An diesem Schlußstück der Denkschrift wird das ganze Sprachproblem deutlich, das Jesaja (oder ebenso, wenn man das lieber will, sein Epigone) bezüglich der Königsaussage bewältigen mußte. Am Ende einer derart starken Absetzung vom konkret existierenden Staat im Namen des antistaatlichen Israel der Frühzeit steht eine Zukunftsschau, die doch wieder aus dem Bildmaterial der davidischen Staatlichkeit gebaut ist. Die drei Jahrhunderte Staat und vor allem dessen aus der Vergangenheit strahlender Anfang lassen sich offenbar nicht mehr ungeschehen machen – zumindest nicht, wenn man sich da Gehör verschaffen will, wo Jesaja es sucht.

Man kann dann nicht mehr so reden wie vor dem Jahre 1000. Daß Jahwe König ist, steht jetzt fest und ist Ausgangspunkt des

⁷⁶ Ich folge hier *F. Stolz*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118; Berlin 1970), 181–218.

⁷⁷ 1 Kön 16, 3.

⁷⁸ Bei diesem Verständnis des Texts erhält *sahar* in 8,20 einen prägnanten Doppelsinn.

⁷⁹ 8,21.

⁸⁰ Hierzu wird in 8,22 – 9,1 hinüberassoziert.

⁸¹ 9,3.

⁸² 9,4.

Ganzen. Genau mit dieser Aussage kann der Versuch einer staatlichen Jahwegesellschaft im Namen der älteren Jahwegesellschaft in den Abgrund gestoßen werden. Aber die gleiche Aussage zwingt offenbar dann, wenn von der richtigen Jahwegesellschaft der Zukunft geredet werden soll, ein Königskind, Thronbesteigung, Herrschaftsvokabeln zur Explikation heranzuziehen.

Der reale Staat ist verurteilt. Aber er und seine königliche Spitze können zum Bild werden für das, was Jahwe in Zukunft einmal aus Israel machen will, an allem Gericht vorbei⁸³.

Wenn Jesaja den Staat von Juda in seiner prallen Anpassung an das, was überall den Staat ausmachte, gerade von Jahwes Königtum her in Frage stellte, war das nicht die einzige Möglichkeit. Die deuteronomische Reform strebte eher eine praktikable Synthese von innen her an. Sie ging einen anderen Weg. Sie scheint von Jahwes Königtum bewußt geschwiegen zu haben, so als lebe man noch vor der Staatsgründung. Man mag sich darüber streiten, welche Technik die radikalere war: die Jesajas oder die der Deuteronomiker. Die Stoßrichtung beider war die gleiche⁸⁴.

⁸³ Wenn man nachliest, warum Jes 9, 1–6 Zusatz, und womöglich ein nachexilischer, sein soll, dann erscheint als das eigentlich grundlegende Argument immer die Spannung zwischen den strahlenden und angeblich bedingungslosen Königshoffnungen dieses Textes und dem, was Jesaja in seinen „mit Sicherheit authentischen Texten“ und speziell auch in der vorangehenden „Denkschrift“ so radikal über das Gericht Gottes sage. Man könnte diesem Argument vielleicht leichter zustimmen, wenn deutlich würde, daß seine Vertreter vor ihrer Analyse das gedankliche und sprachliche Funktionieren des uns vorliegenden Textes in einer Untersuchung erfaßt und bedacht hätten, die an Umfang, Sorgfalt und methodologischer Kompetenz der späteren Analyse entspräche. Doch meist bleibt der Eindruck, daß sie die Texte zu früh auseinandergeschnitten und dann nur noch jeweils als in sich stehende Aussageeinheiten gesehen haben. Das keineswegs als simple davidische Urständ zu verstehende Zukunftsbild von 9, 1–6 verleiht aber, solange man es nicht isoliert, sondern mit dem vorauslaufenden Text zusammen liest, dem Gericht über Staat, König und Volk von Juda eher noch größere Härte. Es gibt nämlich zu erkennen, daß Jahwe mit seinem Geschichtswalten noch lange nicht am Endesein wird, wenn das Ende dessen eintritt, was jetzt allein beansprucht, sein Königtum auf Erden zu repräsentieren. Daß die „mit Sicherheit authentischen“ Texte Jesajas über ihre Gerichtsansage hinaus implizierten, wenn das jetzige System im Gericht zugrunde gehe, sei auch Jahwe am Ende seiner Kraft und seiner Wege, dürfte kaum zu erheben sein. Dies ist kein Beweis der literarischen Einheit, wohl aber eine methodologisch orientierte Überlegung, die ein wichtiges Argument für die Uneinheitlichkeit fragwürdig erscheinen läßt.

⁸⁴ Nur in dem aus älterem Gut aufgenommenen Rahmensalm des Mosesegens findet sich die Jahwe-Königs-Aussage im Buch Dtn selbst (Dtn 33, 5). Hierzu s. Anm. 20. Die Stellen 1 Sam 8, 7; 10, 18 f; 12, 12 gehören zu Ausführungen der exilischen Redak-

10. Die Sicht Deuterocesajas als Vorspiel der dritten Phase von Israels Gesellschaftsgeschichte

Als Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht war und Nebukadnezar II. dessen letztem König die Augen ausgestochen hatte⁸⁵, war der Staat als mögliche Form einer Jahwegesellschaft geschichtlich widerlegt, auch wenn es noch eine Zeit lang Denkversuche gab, die mit der Idee spielten, ihn vielleicht besser konstruieren zu können⁸⁶.

Aber schon hatte sich am prophetischen Horizont eine dritte mögliche Form der Jahwegesellschaft abgezeichnet. Die ersten Entwürfe waren schon gedacht. Jeremia hatte schon sein Leben dafür riskiert, daß es für Israel gar nicht darauf ankam, ob man über einen eigenen Staat verfügte oder unter dem Dach des babyloni-

tion des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Sie greifen ebenfalls auf ältere Tradition zurück, s. Anm. 60. Ohne das Wort „König“ kommt der Sachaussage, Jahwe sei König, im Buch Dtn noch am nächsten die Passage 10,17–19. Doch ist gerade das Fehlen des Wortes signifikativ. Ferner könnte auch dieser Text relativ spät ins Buch gekommen sein. Vgl. *N. Lohfink*, Gott im Buch Deuteronomium, in: J. Coppens (Hg.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL 41; Gembloux – Löwen 1976), 101–126, 112 Anm. 45. Die Rückkehr zu einem vorstaatlichen Sprachspiel im Dtn war keineswegs reine Repristinatio. Man beachte z. B., wie die zur Jerusalemer Königsideologie gehörende Aussage von der Erwählung der Davididen und des Zion transponiert wurde zur Erwählung Israels und Jerusalems. Vgl. *N. Lohfink*, Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, in: *Bib.* 65 (1984) 297–329. Zur Ersetzung der Jahwe-Königs-Aussage durch eine Theologie des Jahwenamens vgl. *Mettinger*, Dethronement (s. Anm. 54), 38–79. Die priesterliche Theologie brachte nach *Mettinger* die Jahwe-Königs-Vorstellung später wieder zurück, jedoch unter anderen Begriffen, vor allem dem der „Herrlichkeit“, und ebenfalls nicht mit dem Stichwort „König“. In den später für den Pentateuch tragenden theologischen Entwürfen geschah also schon Absetzung von dem, was Israel jetzt mehrere Jahrhunderte geprägt hatte, doch zum Teil sehr indirekt und verdeckt, und dazu gehörte es auch, daß so gut wie nicht mehr von Jahwe als dem König gesprochen wurde.

⁸⁵ 2 Kön 25,7.

⁸⁶ Vgl. etwa die Vorstellungen der exilischen Ausgabe des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Hierzu: *N. Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18 – 18,22), in: H. Wolter (Hg.), *Testimonium Veritatis*. FS W. Kempf (FTS 7; Frankfurt a.M. 1971), 143–155. Beim Versuch einer Wiedererrichtung des Staates zur Zeit von Haggai und Sacharja scheint die Idee einer „Gewaltenteilung“ zumindest als Nebeneinander von König und Hohepriester aufgegriffen worden zu sein, vgl. Sach 4.

schen Reiches lebte. Es komme einzig darauf an, daß nach Jahwes Willen gelebt werde⁸⁷.

Stellen wir an den Anfang dieses dritten gesellschaftlichen Experiments Israels die Vision des Deuterocesaja. Als er sein Oratorium der Heimkehr schuf, waren noch viele Möglichkeiten offen. Es gab auch Träume von der Erneuerung des Staats⁸⁸. Was Deuterocesaja entwarf, hat sich so, wie es bei ihm zu lesen ist, sicher nicht in der Gemeinde um den wiedererbauten Tempel verwirklicht. Aber es gibt auch deutliche Zusammenhänge. Er hat zweifellos dazu beigetragen, daß man nicht nur ständig „nostalgisch auf die Zeiten Davids zurückschauen mußte“⁸⁹.

Deuterocesaja arbeitet poetisch oft mit vorgegebenem Sprach-, Vorstellungs- und Formmaterial aus dem Jerusalemer Kult. So ist

⁸⁷ Jer 21,9; 27, 1–22; 29, 1–14; 34, 1–7; 38, 2.17–20; 42, 10–12; vgl. auch das Programm Gedaljas: Jer 40, 9f.

⁸⁸ Einen raschen Überblick über die „restaurative Königserwartung“ in exilischer und nachexilischer Zeit gibt *J. Becker*, Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 83; Stuttgart 1977), 42–62. Es ist aber nicht nötig, „messianische“ Erwartungen so, wie *Becker* es tut, radikal davon abzuheben. *Becker* muß selber in manchen der zitierten Texte große Abwandlungen der Königsvorstellungen konstatieren. Das hängt ja wohl mit der Analogisierung des Staatsbegriffs im Rahmen von Heilserwartung zusammen. Daß später die „antihasmönischen, antirömischen und antiherodianischen Tendenzen“ einen neuen und natürlich auch neuartigen Schub der staatlich-königlichen Stilisierung der Zukunftserwartung produziert haben (82), bleibt unbestritten. Zur Kritik an der Position von *J. Becker* vgl. auch *W. Th. In der Smitten*, Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments (EHS.T 42; Bern – Frankfurt 1974), 24f. – Nach dem Beitrag von *W. Groß* in diesem Bande ist noch die Priesterliche Grundschrift des Pentateuch als weiteres Zeugnis der Staats- und Königserwartung aus spätexilischer Zeit hinzuzufügen. Ihr eigentliches Interesse konzentriert sich allerdings auf die kultische Gegenwart Gottes in Israel, was der Realität der Tempelgemeinde nach dem Exil entsprechen wird, und vielleicht hängt es auch damit zusammen, daß Jahwe nicht (einen vielleicht wiederkehrenden menschlichen König im voraus legitimierend) „König“ genannt wird, obwohl die Gott-Königs-Vorstellung mit Hilfe anderer ihr eigener Elemente wieder eingeführt wird. Vgl. Anm. 84.

⁸⁹ Solche Nostalgie gab es natürlich auch. Aus ihr konnte immer wieder neu „Naherwartung“ geboren werden. Das ist die Grundeinsicht, die der Annahme von zwei gegenläufigen Tendenzen als Prägekräften dieser Periode zugrunde liegt, vgl. etwa *O. Plöger*, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2; Neukirchen 1960), und – wissenschaftlich zugreifender und alles in die Periode vor Esra und Nehemia konzentrierend – *P. D. Hanson*, The Dawn of Apocalyptic (Philadelphia 1975). Im folgenden geht es um jene Konzeption, welche die faktisch vorhandene Gesellschaft trug. Sie läuft in solchen Rekonstruktionen unter dem Stichwort „Theokratie“. Zum zeitweiligen Aufblitzen von Eschatologie und den hinterlassenen Spuren an Jahwe-Königs-Aussagen in Prophetenbüchern vgl. unten Anm. 111.

es nicht überraschend, daß sich auch das Theologumenon von Jahwe als König in seinen Texten findet. Es ist dort in der Tat wichtiger als die drei Belege des Titels und der eine Beleg des Verbs vermuten lassen⁹⁰. Oft zeigt sich die Präsenz der Vorstellung nur durch andere Elemente des Wort- und Vorstellungsfeldes an⁹¹. Geht man davon aus, daß die ersten Sätze („Tröstet, tröstet mein Volk“) nur dann voll verständlich werden, wenn man sie aus der Situation einer göttlichen Thronratssitzung gesprochen vernimmt⁹², dann ist Jahwe, der König, eine Vorstellung, die das ganze Werk von Anfang an prägt⁹³.

Obwohl Deuterojesaja so sehr vom offiziellen Kult herkommt, stehen seine Aussagen über Jahwes Königtum sachlich denen des ehemaligen antistaatlichen Widerstands näher als denen der ehemaligen Staatslegitimation. Bei ihm ist Jahwe nämlich weder König der Götter noch (im Zusammenhang damit) König aller Völker der Erde, sondern er ist allein der König Israels. Ferner hat Israel in der Zukunft keinen menschlichen König mehr. Die davidischen Bundeszusagen werden auf das ganze Volk übertragen und kennzeichnen dessen Bezug zu anderen Völkern der Erde⁹⁴.

⁹⁰ *melek*: Jes 41,21; 43,15; 44,6; *mlk*: 52,7.

⁹¹ Beispiele: 40,10f: der heimkehrende Kämpfergott, als Hirte, *mšl*, vorher Straßenbau und Freudenboten; 40,22–26: El-Motivik; 42,13–16: Kämpfer-Gott; 43,16f: Kämpfer-Gott; 49,24–26: Kämpfer-Gott; 51,9–16: Jahwe als Kämpfer und (vorauslaufend) als Schöpfer Israels und der Welt; 52,1–12: die Heimkehr des siegreichen Gottes.

⁹² F. M. Cross, The Council of Yahweh in Second Isaiah, in: JNES 12 (1953) 274–277.

⁹³ Man achte auch auf die verwendeten Gottestitel: der „Heilige Israels“ (Basis in Jes 6; vgl. auch Ps 89,19; Stellen: 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5); *JHWH s'bd'ot* (44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5); Israels *gd'el* (Bindung an die Exodustradition, die selbst wiederum mehrfach als Chaostkampf des Kämpfer-Gottes gezeichnet wird; Stellen: 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5).

⁹⁴ Dies ist die übliche Auslegung von Jes 55,3–5. Die Übertragung königlicher Züge auf das ganze Volk beginnt aber schon viel früher in den Texten, die von Jahwes „Knecht“ handeln. Damit ist – gleichgültig, ob in einem textlichen Vorstadium einmal eine Einzelgestalt angezielt gewesen sein sollte oder nicht – im definitiven Gefüge von Jes 40–55 auf jeden Fall Israel gemeint. W. A. M. Beuken, Isa. 55,3–5: The Reinterpretation of David, in: Bijdr. 35 (1974) 49–64, hat, im Anschluß an die These von A. Caquot, Les ‚grâces de David‘. A propos d'Isaïe 55/3b, in: Sem. 15 (1965) 45–59 (*hasdê dâwid* könne nicht „Gottes Gnadenzusage an David“, sondern müsse „Davids Loyalität gegenüber Gott“ heißen), dieses Verständnis von Jes 55,3–5 zu widerlegen versucht. Sein Aufsatz scheint mir eine ganze Reihe ausgezeichneter Beobachtungen zu enthalten. Aber der von Caquot übernommene Ausgangspunkt ist unsicher. Auch scheint die für die These wichtige Auslegung von 55,4a (hier liege der

Ich glaube aber nicht, daß Deuterocesaja in einem direkten Traditionszusammenhang zum ehemaligen königskritischen Untergrund stand. Eher ist er zu seiner Sicht im Zusammenhang seiner eigenen Logik gekommen. Er mußte ja dartun, daß Jahwe trotz des Untergangs Israels der mächtigere Gott ist. Dies tat er letztlich, indem er nachweis, daß es die anderen Götter gar nicht gibt. Da das Völkerrönigtum Jahwes stets nur eine Erweiterung seines Götterkönigtums war, entfiel auch dieses⁹⁵. So blieb nur sein Königtum über Israel. Über Jakob-Israel ist Jahwe König durch dessen Erwählung bzw. die Herausführung aus Ägypten⁹⁶, doch er wird es auch neu werden bei der Heimkehr des Volkes nach Jerusalem⁹⁷.

Wie sieht das kommende Königtum Jahwes über Israel aus? Es

Akzent auf Davids „Aufgabe“) falsch zu sein (das entscheidende Wort ist *n'tattw*, es geht also um Gottes gnädige Setzung hinsichtlich Davids). Ja, selbst wenn hier die Zeugenaufgabe Israels gegenüber den Völkern nur mit der Davids übersteigernd verglichen würde, würde dabei das, was einst nur von der einen Person des Königs David galt, doch auf das ganze Volk Israel übertragen. Und es geht dabei um das Gottesverhältnis Davids (also den Davids“bund“) einerseits, um etwas, was ausdrücklich „Bund“ genannt wird, hinsichtlich Israels andererseits. Natürlich wäre für eine rein juristisch prozedierende Argumentation nicht ausschließbar, daß innerhalb dieses zum Israel-Königs-Bund ausgeweiteten Davidsbundes dennoch die Davididen weiterhin die Führungsrolle hätten und daß dies dann als Fortsetzung des Davidsbundes in einem engeren Sinn zu betrachten wäre. Aber legt irgend etwas in Deuterocesaja eine solche Interpretation nahe? Die übliche Denkbewegung Deuterocesajas ist die Gegenüberstellung von Alt und Neu. Stets schwingt der Gedanke mit, daß man über dem Neuen das Alte vergessen und hinter sich lassen kann – es ist ja sowieso schon von der Geschichte überrollt und kann nur als typologische Vorabschattung des Größeren, das nun kommt, gelten. Die Annahme, Deuterocesaja lasse bewußt noch ein Hintertürchen für ein neues davidisches Königtum offen, fordert auch noch einen anderen Einwand heraus: Der davidische Titel „Messias“ wird Kyros verliehen. Vgl. zur Diskussion mit *Beuken* auch *H. Williamson*, „The Sure Mercies of David“: Subjective or Objective Genitive?, in: *JSS* 23 (1978) 31–49. *W. Beuken* hat mir vor kurzem bei einem Gespräch mitgeteilt, daß er inzwischen von seiner damaligen These abgerückt ist.

⁹⁵ Hier ist insofern eine Unsicherheit in der Interpretation der Gesamtsicht von Deuterocesaja, als ja Kyros, ein König aus der Völkervelt, Jahwes „Gesalbter“ ist (Jes 45, 1). Er tritt also, ebenso wie in einem anderen Sinn das Volk Israel, an die Stelle Davids. Daher müßte man sich fragen, ob Jahwe nicht über Kyros, den er den Völkern als König zuspricht, auch direkt König der Völker bleibt. So werden das später die Daniellegenden und das Danielbuch sehen. Doch wird ein solcher Gedanke bei Deuterocesaja in keiner Weise expliziert. Mag die Konsequenz im Denkansatz stecken, sie ist hier offenbar noch nicht ausformuliert.

⁹⁶ Es ist an die Texte über die Einsetzung des Gottesknechtes (= Israel) zu denken. Zum Exodus vgl. 43, 15–17; 44, 6 zusammen mit 51, 10 (*g²l*).

⁹⁷ 43, 18–21 (als Fortsetzung von 15–17); 52, 7.

wird mit einer ganz eigentümlichen Welt-Gesamtkonstellation zusammenhängen. Während es in der übrigen Welt weiterhin Völker mit Königen an der Spitze – also Staaten – geben wird, wird Israel keinen König haben – also kein Staat sein. Es wird unmittelbar unter dem König Jahwe stehen. Da es aber neben Jahwe keine anderen Götter mehr gibt, auch keine ihm untergeordneten Völkergötter, fehlt den Staaten der Welt der sie legitimierende göttliche Glanz. Diesen können sie aber finden, indem sie erkennen, daß Jahwe seinen von den Völkern selbst getöteten Knecht Israel aus dem Tod gerettet hat und der Zion nun der Ort seiner Herrlichkeit geworden ist.

Das königlose, aber allein noch einen Gott besitzende Israel kann durch seinen Glanz den mit Königen, aber nicht mit eigener göttlicher Legitimation versehenen Völkern den ihnen fehlenden Glanz vermitteln. Die Funktion des „Zeugen“, die einst David als der in Gottes Treueverhältnis aufgenommene Nagid und Gebieter über die seinem Reich einverleibten Völker diesen gegenüber hatte, wird nun von dem wehrlosen und von Jahwe allein geretteten, aber mit „Herrlichkeit“ besenkten Israel eingenommen. Es hat keinen Auftrag zu besonderem Handeln. Allein durch seine Existenz tritt diese Situation ein. Es ist eine Weltsituation. Sie spielt zwischen Völkern, von denen Israel vorher nicht einmal gewußt hatte, und einem Israel, von dem diese Völker nichts gewußt hatten. Israel „ruft“, und sie „eilen herbei“: die Völkerwallfahrt setzt ein, weil nur noch Jahwe als göttlicher König zur Legitimation der Staaten der Welt zur Verfügung steht⁹⁸.

Jahwe als der König Israels ist direkt also das Lebensprinzip einer völlig neuen, einmaligen und vom Propheten nur in Bildern beschreibbaren Gesellschaft, durch ihre Vermittlung dann allerdings, wenn dies auch begrifflich nicht expliziert wird, zugleich das Legitimationsprinzip der restlichen Menschheit, die weiterhin in staatlichen Gesellschaften mit eigenen menschlichen Königen existiert. Das ganze wird dialektischerweise herbeigeführt durch einen herrscherlichen Akt des Perserkönigs Kyros, unter dessen politische Oberheit diese neue Jahwegesellschaft zugleich zu stehen kommt.

⁹⁸ Die letzten Sätze entfalten vor allem die Gedanken von Jes 55,3–5.

Vergleicht man diese Vision vom Israel der Zukunft mit Israels Frühzeit, so fällt einerseits die Nähe auf: Israel ist kein Staat, Jahwe ist unmittelbar sein Herr. Andererseits ist Israels nichtstaatliche Existenz nicht als antistaatlich-abgrenzend, sondern als positiv zur staatlichen Restmenschheit vermittelnd gesehen.

Zumindest für Deuterocesaja und die, die ihm glaubten, trifft nicht zu, was Rudolf Smend noch kürzlich geschrieben hat: Es lasse sich keineswegs sagen, Israel habe seine staatliche Gestalt „gern hinter sich gelassen. Ihr Ende war unfreiwillig, ganz und gar von außen aufgezwungen, und in der Erinnerung lebte es nicht als eine Befreiung, sondern als ein Unglück fort, das man nicht verwand und auch nicht verwinden durfte.“⁹⁹

Vielmehr ist aus der Not des Zusammenbruchs der Staatlichkeit eine Zukunft entworfen worden, in der Israel, indem es im Licht des Königtums Jahwes ohne menschlichen König lebt, als ganzes den Staaten der Welt gegenüber in die Rolle des Königs eintritt – dies jedoch nicht als eine Art Superstaat, sondern nur als die durch die eigene, aus dem Wunder der Gottesnähe mögliche Nichtstaatlichkeit den Staaten ihren unentbehrlichen göttlichen Glanz vermittelnde Legitimationsquelle.

11. Die Jerusalemer Tempelgemeinde als substaatliche Theokratie

Sehr viel dumpfer, ohne jedes Staunen der Völkerwelt ob Israels Rettung und ohne das Einsetzen einer Wallfahrt der Völker nach Jerusalem, aber durchaus in einigen Zügen der Vision Deuterocesajas entsprechend, war dann die Wirklichkeit, die sich nach dem Exil in Jerusalem herausbildete. Es war nach einiger Inkubationszeit eine Art Priester- oder Tempelgemeinde mit bedeutend eingegrenzter Souveränität unter dem Dach des jeweiligen Großreiches: ein „substaatliches“ System, so schwer das Phänomen im einzelnen auch zu fassen ist¹⁰⁰.

⁹⁹ R. Smend, Der Ort des Staates im Alten Testament, in: ZThK 80 (1983) 245–261, 260.

¹⁰⁰ In welchem Maß alle Beteiligten das sich durchsetzende System bejahten, ist eine andere Frage. Doch tappen wir weithin im Dunkeln. Falls zum Beispiel die Analysen von Hanson, Dawn (s. Anm. 89), einen Weg weisen können, gab es vor allem bis zu

Der Grundstock unseres alttestamentlichen Kanons ist entstanden, um diese Wirklichkeit plausibel zu machen und zu legitimieren. Er muß deshalb nun auf das Thema des Königtums Jahwes befragt werden.

Der Pentateuch entwirft aus den Traditionen der Frühzeit (Bundesbuch), Zeugnissen der deuteronomischen Reform (Deuteronomium) und legislativen Früchten priesterlicher Weiterarbeit (Heiligkeitsgesetz usw.) insgesamt eine Gesellschaftsordnung, die unter Übergehung des Staats und genuin staatlicher Legislation eher bei den Anfängen Israels ansetzt¹⁰¹. Aus der Königszeit kann jedoch die Rede vom Königtum Jahwes an einigen Stellen einsickern¹⁰².

Esra und Nehemia starke Spannungen zwischen eher theokratisch und eher prä-apokalyptisch eingestellten Gruppen. Die offizielle Bildung des Prophetenkanons, die Psalterredaktion und das Chronistische Geschichtswerk könnten dann eine Art Kompromiß der Gruppen anzeigen. Letzter Interpretationskanon für all diese Schriften blieb jedoch die auf eine substaatliche Tempelgemeinde hin angelegte Tora, wie etwa die Rahmung der „Propheten“ in Jos 1 und Mal 3 zeigt. Nur konnte die Situation in ihrem für viele unbefriedigenden Charakter zugleich als noch lastende Strafe Gottes für die Sünden der Väter betrachtet werden, vgl. etwa Neh 9. So konnten auch in griechischer Zeit stets wieder neu sowohl restaurativer Wille zum Staat als auch apokalyptische Hoffnung auf ein alles veränderndes Eingreifen Gottes aufflammen. Zu einfach macht es sich allerdings wohl eine neuere Tendenz in der Historiographie Israels, die sich zum Beispiel bei S. Safran, Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels (Information Judentum 1; Neukirchen-Vluyn 1980), ausspricht. Sie reduziert die Wirklichkeit des „Zweiten Tempels“ auf ein Ringen um so viel Staatlichkeit wie möglich. Eine solche Interpretation ist aus der ideologischen Auseinandersetzung des heutigen Staates Israel mit seinen vor allem arabischen Bestreitern verständlich. Doch sie dürfte kaum dem historischen Befund gerecht werden. Der aus dieser Epoche stammende Kanon des Alten Testaments repräsentiert ein anderes gesellschaftliches Zielbild. Die wieder auf „Staat“ hinführenden Makkabäer werden da, wo sie im jüdischen Kanon überhaupt erwähnt werden, nur als eine „kleine Hilfe“ betrachtet (Dan 11, 34).

¹⁰¹ In der bibelwissenschaftlichen Literatur wird nach meinem Empfinden zu wenig zur Kenntnis genommen, daß sich unter den im Pentateuch zusammengearbeiteten Gesetzesammlungen keine aus der staatlichen Zeit befindet – vom Deuteronomium abgesehen, das aber gerade vorstaatliches Gut zur Rettung des Staates bereitstellen wollte. Sollte es – bei aller Kompliziertheit der Zuständigkeit für die Rechtspflege – zwischen Salomo und Joschija in Jerusalem wirklich keine Verschriftlichungen von Recht gegeben haben? Viel wahrscheinlicher ist, daß die im Pentateuch vertretene Auswahl selektiv ist. Ausgesondert und nicht integriert wurde gerade die staatsgebundene Rechtstradition. Der König und der Staat sind im Endeffekt fast nur durch die kritischen Ämtergesetze des Deuteronomiums vertreten. Sie stammen außerdem zumindest in der jetzigen Gestalt erst aus der exilischen Zeit, vgl. Anm. 86.

¹⁰² Es sind im Pentateuch bezeichnenderweise eher Texte aus dem antistaatlichen Untergrund als aus staatstragenden Zusammenhängen (diese finden nur im Psalter

Da es keinen irdischen König mehr gibt, macht sich auch nirgends Entsprechungsdenken bemerkbar. Jahwe herrscht unmittelbar über seine Gemeinde. Er übt die Herrschaft aus durch seine Tora¹⁰³. Sichtbar wird sie im Kult¹⁰⁴. In seiner Tora hat Jerusalem etwas, woran den Heidenvölkern aufscheinen kann, wie anders die Gesellschaft des wahren Gottes ist als das, was sich unter dem Patronat ihrer gar nicht existierenden Götzen abspielt¹⁰⁵.

Der Psalter wird zum Hofliederbuch des Königs Jahwe. Jahwe wird als der jetzt regierende, nicht nur als endzeitlicher König besungen¹⁰⁶.

einen vermutlich ebenfalls begrenzten Zufluchtsort): die bekannten Gedichte in Ex 15, Num 23 und Dtn 33. Nur bei Ex 15 besteht die Möglichkeit, daß das Lied aus dem Jerusalemer Kult stammt. Doch enthielte es dann sehr untypische Motive, und die Tatsache, daß vor allem die joschijanische Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks in Dtn 1–3 darauf zurückgegriffen hat, gibt zu denken. Ex 19,3b–8 spricht mit dem Ausdruck *mamleket kohⁿim* nicht vom Königtum Jahwes. Entweder wird hier Israels priesterlich-königlich-heilige Position gegenüber den anderen Völkern (*mamleket kohⁿim* und *gój qādōš* in synonymem Parallelismus, der Gesamtheit der Völker von *kol hāⁿares* gegenübergestellt) oder die Struktur der nachexilischen Gesellschaft definiert (sie besteht aus einer priesterlichen Führungselite und einem Volk heiliger Untertanen, ist also erstens strukturiert, zweitens dennoch königlos, drittens den anderen Völkern gegenüber insgesamt in sakraler Position). Zur zweiten Möglichkeit, die mir wahrscheinlicher erscheint, vgl. *W. L. Moran, A Kingdom of Priests*, in: J. L. McKenzie (Hg.), *The Bible in Current Catholic Thought*. Gruenthaner Memorial Volume (Saint Mary's Theology Studies, 1; New York 1962), 7–20; dann weiterführend *G. Fohrer, Priesterliches Königtum (Ex 19,6)*, jetzt in: *ders.*, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (BZAW 115; Berlin 1969)*, 149–153. Vgl. auch *R. Mosès, Exodus 19,5b.6a. Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik*, in: *BZ 22 (1978)* 1–25.

¹⁰³ Als der Pentateuch im Sinne einer „Tora“ geschaffen wurde, entsprach das der Grundidee des deuteronomischen Verfassungsentwurfs, nur daß das dort vorgesehene Korrektiv, der jeweils den Willen Gottes aktualisierende „Prophet“, nun auch Buchgestalt annimmt: die Bücher der vorderen und hinteren Propheten. Bei deren redaktioneller Gestaltung, vor allem in den prophetischen Wortsammlungen, mag noch manche im Moment ihres Entstehens höchst brisante Aktualisierung mit hineingekommen sein. Doch ist die Tora wohl immer als der hermeneutisch maßgebende Teil des Kanons betrachtet worden.

¹⁰⁴ Hier sei auf die königliche Stilisierung des Hohenpriesters, vor allem in seiner Amtstracht, aufmerksam gemacht.

¹⁰⁵ Vgl. Dtn 4,5–8, wo – vom Konzept Deuterocesajas her gesehen – auch die letzte Büchergruppe des Kanons, die Weisheitsliteratur, gewissermaßen noch eine sinnstiftende Funktion für die konkrete Gestalt der Gottesherrschaft bekommt.

¹⁰⁶ Der Psalter hat in der Zeit des zweiten Tempels erst stufenweise seine jetzige Gestalt erreicht. Vgl. vor allem die Ausführungen von *H. Gese, Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, und: *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psal-*

Gebete wie die deuterokanonischen Zusätze im Esterbuch, der Hymnus in Tob 13 oder die Erweiterung von Sir 51, 12 zeigen, wie die Königsanrufung in der Diaspora immer bedeutsamer und prägender in die Sprache des Synagogen- und Privatgebets eindringt¹⁰⁷. Ein Psalm wie Ps 99 zeigt, wie leicht die vom Jahwe-Königs-Gedanken doch noch weithin freien Bücher von Gen bis 2 Kön in einer großen Geschichtsschau jetzt mit dem Interpretationsschlüssel der Theokratie neu erschlossen werden können¹⁰⁸.

ters, beide jetzt in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64; München 1974), 147–158 und 159–167. Ferner C. Westermann, Zur Sammlung des Psalters. in: ders., Forschung am Alten Testament (ThB 24; München 1964), 336–343. Die aus dem vorexilischen Königsritual stammenden Königpsalmen sind nicht als eigene Sammlung erhalten, sondern begegnen nur als einzelne Zufügungen (Westermann, 342). Die Psalmen 2 und 110 müssen in einer bestimmten Phase die Gesamtsammlung gerahmt haben. Dabei wurde nicht an einen (im Augenblick zufällig nicht vorhandenen) König gedacht, sondern sie wurden entweder messianisch verstanden (Westermann, ebd.) oder – was mir wahrscheinlicher zu sein scheint – in der Tradition des Deuterocesaja auf Israel gedeutet. Vgl. J. Becker, Die kollektive Deutung der Königpsalmen, in: ThPh 52 (1977) 561–578. In eine mittlere Wachstumsphase des Psalters gehört die Einführung einer Gruppe von Jahwe-Königs-Hymnen zwischen Ps 93 und 99. Sie lehnen sich einerseits an vorexilische Form- und Motivtraditionen an, andererseits hängen sie zumindest zum Teil von Deuterocesaja ab. Als die Gesamtzahl der Psalmen auf 150 gebracht, also der jetzige Psalter geformt wurde, wurden gerade am Ende noch mehrere Lieder mit Jahwe-Königs-Motiven eingesetzt, ja vielleicht sogar ad hoc neu gedichtet: Ps 145; 146; 149. Das weist auf die hohe Bedeutung, die dem Thema im definitiven Psalter zukommt. Die Psalmen 145 und 146 handeln dabei nicht von einem zukünftigen, eschatologischen Königtum. Genau besehen tut das nicht einmal Ps 149 (vgl. Vers 2f), obwohl dort in der zweiten Hälfte auf die endgültige Durchsetzung Gottes in der Welt erst noch vorausgeblickt wird. Im Sinne des definitiven Psalters herrscht Jahwe jetzt als König vom Zion aus. Auch das, was uns in anderen Psalmen, vor allem im Bereich von Ps 93–99, als eschatologisch erscheinen will, sollte zumindest im Sinne der Schlußredaktion eher als das im Kult immer schon präsentisch Andrängende verstanden werden. Dazu vgl. G. von Rad, in: ThWNT I, 567. Das Königtum Jahwes im Psalter legitimiert also die um den Tempel von Jerusalem lebende jüdische und königslose Gesellschaft und schreibt ihr eine weltweite Bedeutung zu.

¹⁰⁷ Bei Zählungen von Belegen für das Königtum Jahwes sollte man derartige textliche Weiterentwicklungen nicht, wie weithin üblich, einfach übergehen. Sie geben ein besonders sprechendes Zeugnis für die erste Zeit der biblischen Texttradierung und deren Textverständnis. Vorbildlich im Notieren der Belege ist O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1984).

¹⁰⁸ Der Psalm scheint mir eine bewußte und dichte Zusammenfassung der gesamten Theologie der Tempelgemeinde zu sein (Mose als Priester!). Dabei wird in den Gestalten von Mose, Aaron und Samuel gewissermaßen die gesamte Geschichtsdarstellung der erzählenden Bücher des Kanons zusammengestellt und von Jahwes Königtum her im Sinne der jetzt existierenden Theokratie interpretiert.

In den Chronikbüchern geschieht noch ein weiterer Schritt. Hier wird es fast gleichgültig, ob Jahwes Königtum über einer königlosen Gemeinde oder über einem Staat schwebt. Jedenfalls hat man diesen Eindruck, wenn dort David und Salomo ganz selbstverständlich auf dem „Königsthron Jahwes“ sitzen¹⁰⁹. Man merkt: Hier verliert die Sprache ihre ehemalige Genauigkeit. Doch vielleicht ist das auch ein Signal dafür, daß man schon wieder dabei ist, auch in der Realität das Unterscheidende Israels zu verwischen. Bei aller theokratischen Begründung: möchte man im Grunde nicht doch wieder einen normalen Staat mit einem normalen König?

Hat vielleicht nur die wiederaufkommende Ambivalenz der Einstellung es möglich gemacht, daß in den damals Gestalt annehmenden biblischen Büchersammlungen die verschiedensten Aussagen über Jahwes Königtum so nebeneinander stehen können, wie es der Fall ist? Jahwe kann hier König der Welt, da König Israels sein. Er kann hier seit Ewigkeit herrschen, und sein Königtum kann dort erst für die Zukunft erhofft werden. Er kann König sein mit einem irdischen König zusammen, und er kann gerade einen solchen ausschließen.

Oder haben zumindest die einzelnen Bücher oder Bücherkomplexe doch Schlüsseltexte, die jeweils fürs Ganze angeben, wo die Akzente zu setzen sind und was nur uminterpretiert zu lesen ist? Bei solchen Fragen wird einem bewußt, daß wir viel zu wenig über das nachdenken, was Brevard S. Childs „canonical shape“ nennt¹¹⁰.

¹⁰⁹ 1 Chr 17,14; 28,5; 29,23; 2 Chr 9,8. Für die Nachkommen Davids vgl. 2 Chr 13,8. Allerdings wird die Königslinie dann völlig unproblematisch von den jüdischen Königen zu Kyros hingeführt, so daß die königlose Gemeinde von Jerusalem überhaupt denkbar wird. Sitzt jetzt etwa der persische König auf dem Thron Jahwes? Doch erscheint im Bußgebet von Neh 9 die Zeit der substaatlichen Existenz als Strafe Gottes (Neh 9,36f – vgl. oben Anm. 100). Soll es also nicht dabei bleiben? Es wird viel gestritten, ob das Chronistische Werk „messianische“ Hoffnungen habe. Dabei denkt man oft nur an Hoffnungen auf eine Wiedererlangung der Staatlichkeit. Eine eindeutige Gegenposition hat *Becker*, Messiaserwartung (s. Anm. 88) 74–77, entwickelt: Chronistisches Geschichtswerk als Testfall eines „messianologischen Vakuums“. Dort Literaturangaben zu den verschiedenen Meinungen. Ich gehe im Text von der für meinen Zusammenhang schwierigeren Annahme aus, daß die Chronik die Wiederkehr eines davidischen Staates für möglich gehalten hat.

¹¹⁰ Vgl. vor allem: *B. S. Childs*, Introduction to the Old Testament as Scripture (London 1979).

Gerade der theokratische Gedanke macht die Einrichtungen der nachexilischen Tempelgemeinde plausibel und trägt sie. Da die Einrichtungen sich aber faktisch immer mehr den staatlichen Strukturen der hellenistischen Welt anpassen und trotz aller guten Gesetze der Tora wieder ein starkes soziales Gefälle entsteht, wird die Aussage von Jahwe als König immer mehr zur „Ideologie“ – diesmal also nicht zur Ideologie einer staatlichen, sondern einer „religiösen“ Gesellschaft, wenn man so will. Wie ein reinigendes Gewitter wird hier der Makkabäeraufstand hineingefegt. Doch bringt er für unsere Fragestellung geschichtlich auf die Dauer nichts Neues.

Wichtiger ist der massive theoretische Gegenschlag, der sich, eine schon lange untergründig lebendige „apokalyptische“ Hoffnungstradition aufnehmend¹¹¹, dann im Danielbuch findet, dem literarischen Grunddokument der Apokalyptik¹¹².

¹¹¹ Aus den Textbereichen, die heute allgemein oder doch von manchen Forschern eschatologischen oder frühapokalyptischen Gruppen der Zeit des zweiten Tempels zugerechnet und damit als Vorläufer des Danielbuchs klassifiziert werden, sind folgende mehr oder weniger explizite und mehr oder weniger sichere, stets auf Zukunft gehende Jahwe-Königs-Aussagen zu nennen: Jes 24,23; 33,(17).22; 66,23; Jer 3,17; 10,7.10; 23,3; Obd 21; Mi 2,12; 4,7; Zef 3,15; Sach 14,9.16.17. Das Jahwe-Königs-Motiv spielte also nicht nur da, wo man die bestehende Struktur besang, sondern ebenso da, wo man von ihr weg in eine andere Zukunft blickte, eine wichtige Rolle. Die Situation der staatlichen Periode wiederholt sich. Das Danielbuch schafft keinesfalls einen neuen Begriff.

¹¹² Das Danielbuch verarbeitet vermutlich eine ältere Sammlung von Daniellegenden, die eher von der Frage nach der Möglichkeit jüdischer Diaspora-Existenz in einer dominanten Weltkultur geprägt sind. Von ihren ursprünglichen Intentionen und den Intentionen eventueller Zwischenstufen handle ich im folgenden nicht. Es geht mir nur um die ja zweifellos einheitlich gemeinte Endaussage des jetzt vorliegenden hebräischen Danielbuchs aus der Zeit der Makkabäerkämpfe. Zu dessen Problemen und ihrer Erforschung vgl. *K. Koch* (unter Mitarbeit von *T. Niewitsch* u. *J. Tubach*), *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144; Darmstadt 1980); ferner in diesem Band den Beitrag von *Theodor Seidl*. Zu der von mir eingenommenen Betrachtungsweise bemerkt *Koch*, 215: „Die Forschung versucht selten, die Aussagen von Kap. 7; 9 und 12 über das künftige Heil zu synchronisieren. Statt dessen werden die drei Stellen isoliert verhandelt und auf eine je eigene motiv- und religionsgeschichtliche Herkunft untersucht. Die Heilserwartung in 9,24 wird so wenig gewürdigt, daß sie hier (d. h. in *Kochs* Forschungsbericht) außer Betracht bleiben kann.“

12. Die doppelte Gestalt der Gottesherrschaft im Danielbuch

Das Danielbuch streicht zwar nicht den Tempel, wohl aber die dritte Form gesellschaftlicher Verwirklichung Israels, die Tempelgemeinde, aus der Reihe der erwähnenswerten Größen der Weltgeschichte aus. Die Tempelgemeinde kommt im Buche nicht vor. Die Zeit vom 6. Jahrhundert bis zur Makkabäerzeit ist die Zeit, wo das Volk aus Babylon zurückkehrt und man die Stadt Jerusalem mit ihren Plätzen und Mauern wieder aufbaut¹¹³. Mehr passiert in diesen Jahrhunderten an gesellschaftlicher Realisierung in Israel nicht.

Zwar ist Jahwe nach dem Danielbuch auch in dieser Periode immer König – sein Königtum ist jetzt undiskutable Selbstverständlichkeit. Als der „Höchste“ ist er König einer differenzierten Welt himmlischer Wesen und zugleich – auch das Entsprechungsdenken ist inzwischen unschädlich und wieder zugelassen – König der menschlichen Welt, die er als ganze von der Zeit der Babylonier an jeweils einem mächtigen menschlichen Königtum übergibt¹¹⁴. So kommt es zu den Weltreichen, die einander ablösen und die immer tierischer und böser werden¹¹⁵.

Sie, nicht Jersualem und Umgebung, beschäftigen das Danielbuch. Hier ist die Gesellschaft, hier ist jetzt der Staat. In der ins Übermaß gewachsenen Bosheit des Weltsystems drückt sich die Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Abfassungszeit aus¹¹⁶.

Diese hellenistische Weltgesellschaft muß aber trotz des in ihr herrschenden Schreckens als eine Art Gottesreich betrachtet werden, zumindest im Sinne von eigenem und originärem Herrschaftsrecht, das Gott menschlichen Staatsgebilden übergeben hat (und das dann noch einmal vermittelt durch noch nicht in böse und gute differenzierte Engelmächte).

¹¹³ Dan 9,25. Zur Auslegung des für die Endaussage des Danielbuches wichtigen 9. Kapitels vgl. den Beitrag von *Theodor Seidl* in diesem Bande.

¹¹⁴ Dan 3,33 (EÜ: 3, 100); 4,22 zusammen mit 31f; 4,34.

¹¹⁵ Dan 7,2–8.17 vgl. 2,27–45.

¹¹⁶ *K. Müller*, Jüdische Apokalyptik, in: TRE (1978) III 202–251, rechnet mit einer sehr breiten, die iranische, ägyptische und jüdische Apokalyptik zugleich auslösenden, schockartigen Widerstandsreaktion gegen die griechische kulturelle und politische Dominanz, zu der auch das Danielbuch gehört.

Angesichts der weltpolitischen Bedeutungslosigkeit der Jerusalemer Tempelgemeinde und ihrer fast vollständigen Einpassung in die Systeme der restlichen Welt nimmt das Danielbuch also zunächst einmal die universale Weltgesellschaft zum Bezugspunkt seiner Rede von Gottes Königsherrschaft. Man sieht hier, wie sehr dieser analoge Begriff weiterhin an der konkreten geschichtlichen Gestalt der Ausgangserfahrung hängt: dem jeweiligen menschlichen Königtum, dem jeweiligen Staat. Hat dieser Weltdimensionen angenommen, dann folgt ihm der Begriff des Königtums Gottes. Es entsteht die Konzeption einer weltweiten, aber absolut verfinsterten Gottesherrschaft.

Um mit ihr zurechtzukommen, wird jetzt – die Zukunftsdimension hinzunehmend – so etwas wie der Gedanke einer doppelten Gottesherrschaft gewagt. Gegen die ins Böse abgeglittene Gottesherrschaft wird als Antithese eine wirkliche Gottesherrschaft gestellt, die in Kürze nach einem großen Feuergericht von Gott her in die Schöpfung kommen wird.

Waren die Weltreiche in der Vision des 7. Kapitels immer bestialischer gewordene Tiergestalten, die aus dem Meer, dem Symbol des gesellschaftlichen Chaos, aufstiegen, so wird das Gottesreich der Zukunft¹¹⁷ mit einem Menschen verglichen, der auf den Wolken des Himmels kommt, der berühmten Gestalt des „Menschensohns“. Wenn dieses Königreich kommt, dann wird die Gesellschaft also wieder menschlich.

Ihr Herrschaftsträger ist nicht ein einzelner. Es sind die „Heiligen des Höchsten“. Hier kommt Israel als „Volk“ plötzlich genau an der Stelle wieder in den Zusammenhang hinein, die es bei Deu-

¹¹⁷ Dan 7,13f.18.27. Hier fällt der Ausdruck „Gottesherrschaft“ nicht, doch ist er in 7, 18 und 27 impliziert, da es ja gerade um die vom Höchsten jemandem in der Schöpfung anvertraute Gottesherrschaft geht. In der Statuenvision ist die Formulierung expliziter: vgl. 2,44. Der „Menschensohn“ ist in der Vision als individuelle Gestalt gezeichnet. Doch der visionäre Kontext ordnet diese den Tiergestalten zu. Es ist also ebenso wie bei diesen eine Form der menschlichen Gesellschaft gemeint. Dies ist auch dadurch nicht in Frage gestellt, daß der darstellungsmäßige Übergang von der im Symbol gemeinten Gesamtgesellschaft zu dem einen, der an ihrer Spitze steht, im Fall des Menschensohns im Gegensatz zu den vier Tieren nicht erst bei der Deutung, sondern schon bei der Vision selbst im Augenblick der Schilderung des zukünftigen Geschehens vor sich geht: 7,14. Ja, selbst der in dieser Weise auf den zukünftigen „König“ reduzierte Menschensohn wird in der Deutung noch einmal nicht als Einzelperson, sondern als „Volk“ definiert: vgl. Anm. 118.

terojesaja eingenommen hatte. Die „Heiligen des Höchsten“ übernehmen gegenüber der Gesamtmenschheit die Funktion, die in einem Staat der König gegenüber seiner Bevölkerung hat, obwohl zugleich im ganzen nicht mehr das vorliegt, was man einen „Staat“ nennen würde, zumindest gerade nicht etwas wie die bestialischen Weltreiche der jetzigen Epoche¹¹⁸.

Im 2. Kapitel des Danielbuches ist die künftige Gottesherrschaft ein „nicht von Menschenhand“ gelöster, herabrollender Stein, der die menschlichen Machtgebilde zerschmettert und zu Staub werden läßt. Dann wächst er selbst zu einer Art Weltenberg an¹¹⁹. Das Gottesreich also als die Wiedergewinnung der ursprünglichen Größe und Schönheit der Schöpfung.

Die Mitte dieser neuen Welt wird das Heiligtum in Jerusalem sein, wo der Allerhöchste als Strahlungszentrum von Gerechtigkeit präsent ist. So wird man nämlich doch wohl die verschlüsselte Aussage von Dan 9,24 deuten müssen: daß „ewige Gerechtigkeit gebracht wird“ und „ein Hochheiliges gesalbt wird“¹²⁰.

¹¹⁸ Während bei der Deutung der in Tiergestalten versinnbildeten Reiche die sie regierenden Könige als Einzelgestalten in den Blick kommen, ist dies beim „Menschensohn“ nicht der Fall. Die Konzentration des Blicks auf den Regierenden hat sich schon im Endteil der Vision vollzogen (7,14, vgl. vorige Anmerkung), und 7,18.(21.)22.27 reden nun im Blick auf den „Menschensohn“ = „König“ der eschatologischen Gottesherrschaft pluralisch von den „Heiligen“, den „Heiligen des Höchsten“, dem „Volk der Heiligen des Höchsten“. So schwierige philologische und interpretatorische Probleme diese Termini bergen – auf jeden Fall sind die Israeliten bzw. die wahren, verständigen Israeliten gemeint (selbst wenn sie zusammen mit ihren Engeln oder ihrem Engel Michael zu sehen sind oder wenn in einer Vorstufe einmal nur diese Engelmächte gemeint gewesen sein sollten). Wichtig ist aber, daß die „Heiligen“ nicht die gemeinte Gesellschaft insgesamt darstellen, sondern gewissermaßen da eingesetzt werden, wo bei den Deutungen der früheren Weltreiche deren „König“ auftrat. Nach 7,27 wird dem Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft „der Reiche unter dem ganzen Himmel“ (doch wohl identisch mit „alle Völker, Nationen und Sprachen“ von Dan 3,31; 6,26; 7,14) anvertraut. Diese Struktur der Aussage wird in der Auslegung oft nicht genügend beachtet. Die Parallelen zu der Vorstellung vom Königtum der „Heiligen“ über die ganze Menschheit in der zwischentestamentlichen Literatur sind bei C. H. W. Brekelmans, *The Saints of the most High and their Kingdom*, in: P. A. H. de Boer (Hg.), *kh* 1940–1965 (OTS 14; Leiden 1965), 305–329, 327f, zusammengestellt.

¹¹⁹ Dan 2,35. Die Deutung auf den „Weltenberg“ ist um so naheliegender, als die Statue vermutlich schon eine mythische „Weltenstatue“ („Makroanthropos“) war.

¹²⁰ Es geht im Zusammenhang um die Erhöhung der Bitten Daniels in 9,16–18, die sich stets auf Jerusalem und insbesondere auf das Heiligtum beziehen. Dies wird in ihrer Zusammenfassung 9,20 noch einmal unterstrichen.

Das Gottesreich ist so unglaublich anders als alles, was die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß sein Kommen nur als Leben aus Tod beschrieben werden kann. Nach dem 12. Kapitel wird es eine Totenauferstehung geben. Durch sie wird es möglich, daß auch die Heiligen der früheren Generationen Anteil an diesem Reich erhalten¹²¹.

Wie ist die kosmische Dimension von Zusammensturz und Wiedererstehung gemeint? Im physikalischen Wortsinn? Oder bedarf es einer Hermeneutik, welche die kosmischen Vorgänge nur als Bild nimmt und sie wieder in Realitäten unserer Geschichtswelt zurückübersetzt?

Auf jeden Fall ist das eschatologische Königtum Gottes, das sich in einer „Königsherrschaft“ des Volkes Israel über die Menschheit verwirklicht, ein menscheitsumfassendes *Königreich*. Um diesen Aspekt kreist alles. Es geht nicht nur um Jahwes *Königsein*, sondern gerade um das gesellschaftliche Gebilde, dessen König er ist. Denn nur als gesellschaftliche Größe ist Gottes Königtum das, als was es eingeführt wird: eine Gegenwirklichkeit gegen alle bisher in der Geschichte auffindbaren gesellschaftlichen Konstruktionen, insbesondere den furchterregenden griechischen Weltstaat.

Dagegen spricht keineswegs die andere Aussage, daß es sich um ein nur von Gott her mögliches Wunder handelt und daß das Neue in keiner Weise aus den existierenden Gesellschaften heraus erwachsen kann. Dieser unbezweifelbar zentrale Aspekt berechtigt auch keineswegs dazu, das „Gottesreich“ als eine „rein religiöse Größe“ zu bezeichnen – falls der Ausdruck „rein religiös“ noch die Bedeutung haben soll, die er in unserer heutigen Sprache hat.

¹²¹ Dan 12,2f.13. Der angegebene Sinn der Auferstehung ist eindeutig. Andere Fragen (Wer wird auferweckt? Was heißt es, daß die Verständigen und die, die andere zu rechtem Tun geführt haben, wie der Himmel strahlen und wie die Sterne leuchten werden?) müssen hier nicht geklärt werden.

13. Das Danielbuch als entscheidende Vorgabe der Rede vom Reich Gottes bei Jesus

Mit Daniel sind wir – im Falle unseres Themas selbst unter Voraussetzung des größeren Kanons – an der Grenze des Alten Testaments angelangt. Natürlich wäre jetzt gesellschafts- wie traditions- geschichtlich noch ein weiteres Stück Weg bis zur Verkündigung Jesu hin abzuschreiten: die übrige apokalyptische Literatur dieser Jahrhunderte, Qumran, die ältesten rabbinischen Vorstellungen, soweit sie sich erschließen lassen. Das ist jetzt hier nicht möglich.

Es gibt eine neue Monographie von Odo Camponovo über *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*¹²². Vielleicht kann sie den Weg abkürzen helfen¹²³.

Ihr Ergebnis ist nämlich, daß man in mehrfacher Hinsicht unmittelbar von Daniel auf Jesus springen kann. „Königsherrschaft Gottes ist kein Hauptthema der frühjüdischen Literatur.“ Das Thema ist zum letzten Mal bei Daniel „so zentral, daß es das Werk als ganzes bestimmt“. In späteren Schriften taucht der Vorstellungskomplex unvermittelt auf und verklingt ebenso unvermittelt, ohne weiter entfaltet zu werden. Es handelt sich um ein „Symbol“, das Assoziationen weckt „an Erfahrungen mit irdischen Herrschern, an Idealvorstellungen von Herrschaft und ... an biblische Traditionen“. Auch für Jesus gilt: Seine „Adressaten kennen das Symbol.“ Jesus geht zu seiner Verdeutlichung nur „in den Gleichnissen auf unterschwellige Fragen ein und präzisiert seine eigenen Vorstellungen.“¹²⁴

Trifft das zu, dann hat man in der Tat die entscheidende Vorgabe

¹²² *Camponovo*, *Königtum* (s. Anm. 107).

¹²³ Gleichzeitig mit dem Buch von *Camponovo* erschien: *Werner Grimm*, *Jesu und das Danielbuch*. Band 1: *Jesu Einspruch gegen das Offenbarungssystem Daniels* (Mt 11, 25–27; Lk 17, 20–21) (Arbeiten zu Neuem Testament und Judentum 6, 1; Frankfurt 1984). Seine These: „Daniel gibt offensichtlich das Thema an, und Jesus führt es souverän durch: mit, ohne und gegen Daniel“ (51). Von der „Daniel-Kritik in der Basileia-Verkündigung Jesu“ handelt ein ganzer Abschnitt (51–56; vgl. auch, mehr generell, 91–97). Für unsere Frage ist auch nach diesem Buch klar: Um so offensichtlich Daniel zu kritisieren, wie *Grimm* es Jesus zuschreibt, mußte Jesus sich bei seiner Rede vom Gottesreich unmißverständlich auf Daniel beziehen. Zu den Thesen *Grimms* selbst s. Anm. 126f.

¹²⁴ Zitate: *Camponovo*, *Königtum* (s. Anm. 107) 437f und 444.

der Rede Jesu von der *basileia tou theou* erreicht, wenn man bei Daniel angekommen ist.

Natürlich sahen Jesus und seine Zeitgenossen nicht, wie wir, auf das Alte Testament als auf einen geschichtlichen Prozeß zurück. Insofern ist es theoretisch denkbar, daß Jesus den Begriff von einem anderen Bereich des Alten Testaments und nicht von Daniel her verstanden hätte. Doch zeigt sich bei genauerem Hinsehen sehr schnell, daß seine eigentlichen Anknüpfungspunkte Deuterocesaja und Daniel heißen. Die Ankündigung des Gottesreiches als „Evangelium für die Armen“ hält sich ans Jesajabuch. Die Rede von den „Tagen des Menschensohnes“ verweist auf Daniel. Wenn bald darauf die frühen Christen sich als die „Heiligen“ bezeichnen, haben auch sie wohl vor allem die Vision von Daniel 7 vor Augen¹²⁵.

So muß Jesu Rede vom Kommen der Gottesherrschaft doch wohl mehr, als die augenblicklichen Vertreter der neutestamentlichen Wissenschaft es meist zum Ausdruck bringen, unmittelbar an Daniel angeschlossen werden.

Das bedeutet nicht, daß Jesus nicht noch einmal alles ganz neu gefaßt hätte. Nur geht er von dem Begriff aus, der bei Daniel erreicht war.

Die Rede vom Königtum der Gottheit, die in den Staaten des alten Orients zur Legitimierung der bestehenden monarchischen Systeme diente, war in Israel zu einer möglichen Formel der Delegitimierung des Staates geworden. Im Umschlag des Gebrauchs

¹²⁵ Die Bezeichnung von Menschen als „Heilige“ war zur Zeit Jesu ohne weiteres möglich, wie das bei *Brekelmans, Saints* (s. Anm. 118), zusammengestellte Material zeigt. Doch hat sie sich erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus entwickelt. Wenn man nach der Basis für die Bezeichnung im hebräischen Kanon fragt, dann sieht das Bild anders aus. Die „Heiligen“ sind dort die Jahwe umgebenden Götter bzw. Engel. Die einzige klare Ausnahme ist neben Dan 7 in Ps 34, 10 zu finden, vgl. *Brekelmans*, 308. Vermutlich verstand man auch noch Dtn 33,3 und Ps 16,3 entgegen ihrem ursprünglichen Sinn so. Im ganzen legt sich Dan 7 als der wichtigste Bezugstext nahe. Es gibt allerdings eine viel breitere sachliche Basis für die Bezeichnung: die deuteronomische Bezeichnung Israels als „heiliges Volk“ und das Leitmotiv des „Heiligkeitgesetzes“. Hierzu vgl. den Beitrag von *Hans F. Fuhs* in diesem Bande. Als Einzelstellen wären noch Ex 19,6; Jes 4,3 und – nach der LXX – Jes 41,16 zu nennen. Von diesen mächtigen Ansätzen her ist die in Dan 7 sich zeigende Sprachentwicklung voll verständlich. Trotzdem bleibt es dabei, daß dieses Kapitel dann für die Selbstbezeichnung der Christen den eigentlichen biblischen Haftpunkt darstellte.

konnte sie zu einer Chiffre gerade für eine nichtstaatliche, ja nicht-herrschaftliche Gestalt der Gesellschaft werden. Diese andere Gesellschaft war jetzt in der Welt nicht vorhanden. Sie war nur als zukünftig denkbar, und darüber hinaus konnte nicht menschliches Wollen sie heraufführen, sondern nur Gottes Wunder. So war „Gottesreich“ eine Chiffre gesellschaftlicher Hoffnung geworden. Die Frage war: Wann führt Gott es herauf?

Jesus sah seine Aufgabe nicht darin, eine neue Variante dieser Hoffnungsfigur auszudenken und traditionsgeschichtlich durchzusetzen. Er sah sich als „Evangelist“. Er hatte zu melden: Das, was alle in Israel erhoffen, ist jetzt am Kommen. Das schließt nicht aus, daß dabei auf die Gestalt der Erwartung selbst noch einmal ganz neues Licht fallen mußte. Doch im ganzen geht Jesu Aussage nicht auf das Was des Gottesreiches. Sie geht auf das Daß der Nähe des Gottesreiches.

Das Was ist eine Vorgabe dieser Rede. Die letzte ausführliche Definition dieser Vorgabe befindet sich im Danielbuch.

14. Jesu Rede vom „Gottesreich“ und die „Kirche“

Die „Kirche“ ging aus Jesu Auftreten, Tod und Auferstehung hervor. Sie war auf jeden Fall eine gesellschaftliche Wirklichkeit. Als solche schon, und nicht etwa nur, weil sie dem Meister nicht genügend folgte und sich der Welt wieder angepaßt hat, scheint sie für ein verbreitetes Empfinden von heute weit weg zu sein von dem, wovon Jesus sprach, wenn er das „Gottesreich“ ansagte. Dies war der Ausgangspunkt unserer Darlegungen.

Nun müßte der Begriff des Gottesreiches von seinen Bestandteilen her ja etwas wie ein „politisch-theologischer“ Begriff sein, nicht denkbar ohne Bezug auf die menschliche Erfahrung des Staates. Das spräche gegen unser Empfinden. Deshalb die übliche Flucht in die Begriffsgeschichte. War der Begriff nicht aus einer schon langen und alten Geschichte zu verstehen, und zeigt uns diese nicht, daß mit ihm eigentlich nur eine Aussage über Gott selbst gemacht werden sollte, über sein *Königsein*, nicht aber über irgend etwas wie ein „Reich“?

Wir haben diese Auskunft zumindest als Anweisung für eine

Überprüfung der alttestamentlichen Vorgeschichte des Begriffs akzeptiert. Die Auskunft hat insofern recht behalten, als in der Tat Jesus von dem gesprochen hat, was bei Daniel zu lesen war, und daß bei Daniel selbst sich schon eine über tausendjährige alttestamentliche Geschichte der Rede von Gottes Königtum zusammenknotet.

Inhaltlich hat uns die Rückfrage nach dieser Vorgeschichte jedoch dazu gebracht, das verbreitete Vorverständnis in Frage zu stellen.

Natürlich haben wir die Untersuchung nur bis zum Danielbuch geführt, nicht bis zu den neutestamentlichen Texten selbst. Aber schon von hier her lassen sich zumindest methodische Postulate für die neutestamentliche Untersuchung aufstellen.

Die neutestamentliche Forschung könnte auch angesichts unserer Ausführungen theoretisch immer noch zu dem Ergebnis kommen, Jesus habe, als er das Reich Gottes ankündete, den Begriff so abgewandelt, daß nichts „Räumliches“, nichts Gesellschaftliches und vielleicht überhaupt nichts Diesseitiges mehr darin impliziert war und die später entstehende Kirche im Grunde ein Mißverständnis darstellt. Nur eines könnte man nicht mehr: behaupten, das sei vom Alten Testament her schon so, es sei auch dort schon immer nur um Gottes Königtum und gar nicht um ein „Reich“ gegangen.

Aber wenn man das nicht mehr sagen kann, und wenn andererseits die Sprache Jesu auf jeden Fall an das Alte Testament und speziell an das Danielbuch anknüpft, dann wird man für jeden Umbau des Begriffs durch Jesus, den man behauptet, den wissenschaftlich geschuldeten Nachweis aus den Evangelientexten selbst führen müssen. Es muß der Nachweis eines reflex durchgeführten begrifflichen Umbaus sein – denn was in den Köpfen und Herzen Jesu und seiner Umgebung vorgegeben war, das war etwas anderes. Ob das wohl gelingen kann?

Wie schon angedeutet: Wenn Jesus auch nicht einen Neuentwurf des Was des von Israel erwarteten Gottesreiches als seine Aufgabe sah, sondern das Evangelium vom Daß seines Kommens, so schließt das doch nicht aus, daß dabei auf die Gestalt der Erwartung selbst noch einmal ganz neues Licht fallen konnte. Das dürfte auch der Fall gewesen sein. Die eintreffende Wirklichkeit hat

Daniels apokalyptische Visionen keineswegs uninterpretiert gelassen. Sie hat die Konturen der alten Hoffnung noch einmal verändert. Wie?

Das Wichtigste ist sicher, daß bei Jesus die *basileia tou theou* nicht nur den „Verständigen“ offensteht. Hier trennt er sich nicht nur von Daniel, sondern noch genau so von seinem Lehrer Johannes dem Täufer und Gruppen seiner Zeit wie etwa den Leuten von Qumran. Das Gottesreich verlangt keine moralische Eintrittskarte. Es wird jedem, gerade auch denen, die als Sünder gelten, geöffnet.

Ferner wird die apokalyptische Kosmoszenerie relativiert. Die alte Gesellschaft der Welt wird nicht in einem einzigen Augenblick in Staub verwandelt und vom Winde verweht. An die Stelle der Katastrophenbilder setzt Jesus die Gleichnisse vom Wachstum und vom Nebeneinander der beiden Welten. Ob er damit in der Sache wirklich gegen das Danielbuch steht, ist eine andere Frage. Die Antwort hängt davon ab, mit welcher Hermeneutik dessen Bilder eigentlich gelesen werden sollten¹²⁶.

Schließlich verwandelt sich zutiefst das Bild vom Feuer des Gerichtes. Im Gang zum Kreuz übernimmt gerade derjenige die Last des Zornes Gottes, in dem das Reich Gottes am Kommen ist. In der apokalyptischen Sprache des Danielbuches drückt sich das dann in der Johannesapokalypse so aus, daß da, wo man den Menschensohn erwartet, das geschlachtete Lamm steht.

Wahrlich tiefgreifende Neubestimmungen – wenn sie auch alle schon längst in anderen Linien der alttestamentlichen Eschatologie vorbereitet waren. Trotzdem wird keinen Augenblick lang das in Frage gestellt, was im Danielbuch die selbstverständliche Dimension der Rede von Gottes Königtum ist: daß es sich um die

¹²⁶ Hier ist ein Wort zu *Grimm*, Jesus (s. Anm. 123), am Platze. *Grimm* betrachtet es als seine Aufgabe, aus den Texten eine Art Polemik Jesu gegen Daniel zu erheben. Die von ihm aufgelisteten Unterschiede zwischen Jesus und Daniel sind sicher weit hin feststellbar, solange man auf der Ebene des reinen Wort- und Bildvergleichs bleibt. Vielleicht bemüht *Grimm* sich aber etwas zu wenig um die Hermeneutik der danielischen Aussagen. Es scheint mir ein massives Mißverständnis des Danielbuches zu sein, wenn *Grimm* behauptet, Daniel sehe „das Heil als Machtstruktur mit neu verteilten Rollen“ (99) – ein Vorwurf, den man sicher einigen heutigen Weltverbesserungsideologien machen kann, nicht aber Daniel, der aus der Tiefe des alttestamentlichen Traditionsraums heraus formuliert (vgl. Dan 9!) und das Bild des vom Himmel kommenden „Menschen“ an die Stelle der Bestien unserer Machtssysteme setzt (vgl. Dan 7).

Zukunft der Gesellschaft, der Welt-Gesellschaft der Menschen handelt¹²⁷.

So scheint es zumindest dem Alttestamentler zu sein, der versucht, vom Rand seines eigenen Feldes her einen Blick auf die neutestamentlichen Texte zu werfen¹²⁸. Daher sieht er auch nicht jene Diskontinuität zwischen Jesu Ankündigung, das Reich Gottes sei nahe, seinem Bemühen, Israel wieder zu sammeln, und der nach seinem Tod und seiner Auferstehung aus der Entscheidung für oder wider ihn erwachsenden „Kirche“.

Wir haben von Alfred Loisy her den Satz im Ohr, Jesus habe das Reich angesagt, gekommen sei die Kirche. Wir empfinden das spontan als die Anzeige einer Differenz von „Reich Gottes“ und „Kirche“. Loisy hatte, wie jeder, der sein Büchlein liest, leicht sehen kann, den Satz anders gemeint. Ihm ging es, bei aller Evolution, mit der er rechnete, um die Kontinuität zwischen beiden, gerade auch bezüglich der Dimension des Gesellschaftlichen. Nähert man sich der Frage vom Alten Testament her, dann neigt sich die Waage also auf die Seite von Loisy, nicht auf die unseres „spontanen“ Empfindens.

¹²⁷ Nochmals zu *Grimm*, ebd.: Beweist er wirklich, daß Jesu Botschaft sich auf das Schlagwort „Gottesherrschaft punktuell“ reduzieren läßt, wie uns der letzte Satz des Buches nahelegt? Das Buch leidet wohl doch zu sehr unter einer Frontstellung gegen moderne Sekten.

¹²⁸ Als entsprechende Ausführungen eines Neutestamentlers vgl. jedoch z. B. *G. Lohfink*, *Korrelation* (s. Anm. 2) 179–183.