

Das Königsritual in Israel und Juda

Christoph Levin

Die mythische Dimension, die das Königtum im alten Vorderen Orient gehabt hat, wurde symbolisch erfahrbar im Ritual. Weil die Macht auf dem Mandat der Götter beruhte, kam der Ritualisierung, deren politische Herrschaft immer bedarf, besonderes Gewicht zu. Auch die rechtlichen Voraussetzungen, die das Verhältnis zwischen dem König und den Repräsentanten der Bevölkerung bestimmten, wurden im Zeremoniell zur Darstellung gebracht. Das Ritual bot den Rahmen, in welchem sich die pragmatische und die mythische Seite des Königtums verbanden.¹

Fragen müssen wir, ob das Ritual nur am Beginn der Herrschaft stand, oder ob es während der Regierungszeit wiederholt wurde, dann gewiss in Verbindung mit der Wiederkehr der Vegetation am Jahresbeginn. In Mesopotamien hat das jährliche Ritual so große Bedeutung gewonnen, dass ein Thronwechsel erst bei diesem Termin förmlich begangen wurde. Der regelmäßige Anlass eignete sich besonders, den Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Königtum zum Ausdruck zu bringen.

Politische Rituale lassen sich in der Regel nicht ohne weiteres rekonstruieren. Denn was nach immer denselben Mustern ablief, brauchte nicht dokumentiert zu werden. Es verstand sich von selbst.² Nur selten und nur aus besonderem Anlass wurde ein Ritual dieser Art schriftlich niedergelegt.³ Eine solche Ausnahme ist die Inthronisation des babylonischen Großkönigs Nabopolassar im Jahre 626 v. Chr. gewesen.⁴ Eine ins einzelne gehende Beschreibung haben wir für das mittelassyrische Königsritual für

¹ Zur historischen Ritualforschung vgl. die Einführung von STOLLBERG-RILINGER, *Rituale*, und die Beispielsammlung von AMBOS et al., *Die Welt der Rituale*.

² Das ist anders bei Ritualen und Beschwörungen im medizinischen und magischen, auch im rechtlichen und kultischen Bereich. Die Einzelheiten konnten genauen Regeln folgen, die hohe Sachkenntnis erforderten. Dafür gibt es einen reichen und immer noch wachsenden Bestand schriftlicher Quellen. Vgl. nur FARBER et al., *Rituale und Beschwörungen*; BUTTERWECK et al., *Rituale und Beschwörungen II*; WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits*; FLEMING, *Time at Emar*; AMBOS, *Der König im Gefängnis*, 143–224. Eine umfassende Darstellung divinatorischer Rituale gibt MAUL, *Die Wahrsagekunst im Alten Orient*.

³ Diese Einschränkung kann auch sonst gelten. So ist zweifelhaft, ob die biblischen Opfergesetze als Ritualtexte zu verstehen sind, da sie, genau gelesen, wesentliche Schritte nicht beschreiben, sondern voraussetzen. Vgl. KNIERIM, *Text and Concept in Leviticus 1:1–9*, 106, gegen KOCH, *Alttestamentliche und altorientalische Rituale*: „The fact that institutions practice and prescribe acts to be performed *rite* does not *eo ipso* mean that our *texts* are therefore interested in, let alone expressive of, what we call *rite*.“

⁴ BM 34793 = sp II, 286+525, bei GRAYSON, *Babylonian Historical-Literary Texts*, 78–86. Deutsche Übersetzung der einschlägigen Passage Kol. III (?) 3–21 bei AMBOS, *Der König im Gefängnis*, 9; vgl. auch DERS., *Rituale der Herrschaftslegitimation babylonischer und assyrischer Könige*, oben S. 67–76.

Tukultī-Ninurta I. (1233–1197 v. Chr.).⁵ Dieser Text könnte dazu gedient haben, die Honoraransprüche derjenigen festzustellen, in deren Hand der Vollzug des Rituals gelegen hat. In auffallender Breite wird jeweils angegeben, wem welcher Anteil von den darzubringenden Opfern zustand.

Nach Simo Parpola standen die prophetischen Orakel auf der Sammeltafel K 2401 (= SAA 9.3) in Zusammenhang mit der Thronbesteigung Asarhaddons (680–669) und geben in ihrer Abfolge ein Ritual wieder, das aus der Prozession des Königs zum Tempel Ešarra, Opfern, Orakeln, die dem König eine heilvolle Herrschaft zusprechen (šulmu), Verlesung der „Eidestafel (*tuppi adê*) des Gottes Assur“ und Bundesmahl besteht.⁶ Jüngst hat Manfred Dietrich auch den bisher als Krönungshymnus des Assurbanipal (668–631/27? v. Chr.) verstandenen Text VAT 13831, der aus dem Archiv eines Beschwörungspriesters in Assur stammt, als Krönungsritual gedeutet.⁷ Da der Text, verglichen mit dem mittelassyrischen Ritual, nur kurz ist, war er „möglicherweise [...] für den Priester lediglich ein Memorandum, in das seine gewiss umfangreichen Ritualhandlungen eingeflochten waren“.⁸

Im Alten Testament fehlen Texte, die das Königsritual als solches beschreiben. Wohl aber wird in historischen Erzählungen gelegentlich der Ablauf berichtet: für Salomo (1 Kön 1,38–40), für Jehu (2 Kön 9,1–13) und für Joasch (2 Kön 11,11–20). Auch diese Erzählungen entstanden nicht ohne besonderen Grund. In keinem der drei Fälle war die Thronfolge regulär. Das Ritual wird wiedergegeben, um eine Legitimität zu belegen, die in Zweifel stand. Das bedeutet nicht, dass man aus den besonderen Umständen nicht auf den Regelfall schließen kann. Aber man wird es mit Vorbehalt tun.

Über solche Berichte hinaus, die den Ablauf wiedergeben, gibt es einzelne Texte, die zum Königsritual gehört haben können. Unter den Psalmen sind Hymnen und Gebete erhalten geblieben, die mit großer Wahrscheinlichkeit bei der Thronbesteigung rezitiert worden sind. Andere Teile des Rituals wurden in den prophetischen Büchern verwendet, in der Regel in übertragener Weise. Es wird auf sie angespielt, sie werden aber auch zitiert.

Diese Texte können nicht nur den Antritt des menschlichen Herrschers betreffen. Da die Gottesherrschaft nach dem Muster des irdischen Königtums imaginiert wurde, beging man die Thronbesteigung des Gottes Jahwe, die dessen Sieg im Chaoskampf krönte, nach dem Muster des Königsrituals.⁹ Wahrscheinlich geschah das alljährlich am Jahresbeginn.¹⁰ Die Texte, die dabei rezitiert wurden, erlauben Rückschlüsse auf

⁵ MÜLLER, Das assyrische Ritual.

⁶ PARPOLA, Assyrian Prophecies, LXIV; vgl. auch OTTO, Die Ursprünge der Bundestheologie, 56–59. Text bei PARPOLA, 22–27; deutsche Übersetzung von HECKER in TUAT II/1, 60–62.

⁷ DIETRICH, Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal. Die Deutung als Ritual beruht auf der Anweisung an den Priester Rs. 3–4. Frühere Kollation bei LIVINGSTONE, Court Poetry and Literary Miscellanea, XXIIIff. und 26f. Englische Übersetzung DERS., COS 1.142. Deutsche Übersetzung auch bei ARNETH, „Sonne der Gerechtigkeit“, 58f.

⁸ DIETRICH, Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal, 153.

⁹ Vgl. MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 8–10.

¹⁰ MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 38–43.

das Ritual für das menschliche Königtum,¹¹ zumal der Anlass dem König dazu diene, sein eigenes Amt als Hüter der Weltordnung zu begeben. An dieser Stelle lassen sich auch die ugaritischen Mythen vom Königtum des Gottes Baal zuordnen¹² und die Wahl Marduks zum Götterkönig, die das *Enuma elisch* schildert.¹³

Wie sich die verstreuten Teile in den Ablauf gefügt haben, ist nicht immer zu entscheiden. Fraglich ist ebenfalls, welche Schritte des Rituals in jedem Fall vollzogen wurden und welche nur bei besonderer Gelegenheit. Bei einer Usurpation, die eine neue Herrschaft begründete, mögen Einzelheiten im Spiel gewesen sein, die bei dynastischer Erbfolge entbehrt werden konnten. Wenn man alle Möglichkeiten zusammenträgt, entsteht wahrscheinlich ein überfülltes Bild.¹⁴

Ferner ist damit zu rechnen, dass das Königsritual eine Entwicklung erlebt hat. Dabei machte sich der Austausch mit den Nachbarkulturen geltend. Israel und Juda waren keine Königtümer sui generis. Man versteht sie angemessen nur als Teil des nordwestsemitischen Kulturraums. Im 8. Jahrhundert kam der assyrische, seit dem ausgehenden 7. Jahrhundert der babylonische Einfluss hinzu. In der hellenistischen Zeit machte sich verstärkt das Vorbild des ptolemäischen Ägypten geltend.

Deshalb ist Vorsicht geboten auch bei der Datierung. Die Bedeutung des Königsrituals endete nicht, als das Königtum im 6. Jahrhundert ein Ende nahm. Die Hoffnung auf die Wiederkehr des jüdischen Königtums, die nie erloschen ist, nährte sich von den überlieferten Formen und hielt sie in jungen Kontexten am Leben. Weil es die eigenen Könige und damit ein eigenes Königsritual nicht mehr gab, bezog die Vorstellung umso eher die nach wie vor vitalen Muster insbesondere der Großmächte ein. In der jüngsten Exegese wird für die heutige Gestalt wichtiger Referenztexte wie Ps 2 und Ps 110 mit guten Gründen die Spätdatierung vertreten.¹⁵ Die Dynastie-Verheißung an David in 2 Sam 7, für die der „Sitz im Leben“ im Königsritual auf der Hand liegt, setzt literaturgeschichtlich die Priesterschrift im 5. Jahrhundert voraus und steht an der Schwelle zur chronistischen Theologie, die am Beginn der hellenistischen Zeit datiert werden muss.¹⁶

¹¹ Auch BEN-BARAK, *The Coronation Ceremony in Ancient Mesopotamia*, greift in ihrer Rekonstruktion des Königsrituals sowohl auf historische als auch auf mythologische Texte zurück.

¹² Vgl. den Baal-Zyklus KTU 1.1–1.6. Deutsche Übersetzung von DIETRICH/LORETZ, *TUAT III/6*, 1091–1198, bes. KTU 1.2 IV (S. 1129–1134) und KTU 1.6 III–VI (S. 1190–1197).

¹³ *Enuma elisch* IV, 1–34. Deutsche Übersetzung von LAMBERT in *TUAT III/4*, 583f. Eine umfassende Darstellung des Akītu-Festes, dessen Mythos das *Enuma elisch* gewesen ist, gibt ZGOLL, *Königslauf und Götterrat*.

¹⁴ Ältere Beschreibungen sind: MOWINCKEL, *Psalmenstudien II*, 6–8; GUNKEL/BEGRICH, *Einführung in die Psalmen*, 96f.; und VON RAD, *Das jüdische Königsritual*; vgl. auch LEVIN, *Der Sturz der Königin Atalja*, 91–94.

¹⁵ Für Ps 2 vgl. die eingehende Auslegung von HARTENSTEIN, *Psalmen*, 55–128. Für Ps 110 vgl. VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte?*

¹⁶ Vgl. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes*, 251–255; PORZIG, *Die Lade Jahwes im Alten Testament*, 174f. Bereits WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 254: „Das 7. Kapitel ist abhängig von Kap. 6 und ziemlich jungen Datums.“

Die historische Ausgangslage

Das eisenzeitliche Königtum in der Levante, zu dem die Königreiche Israel und Juda gehört haben, können wir uns vorstellen als die Herrschaft einer Ritterkaste über eine bäuerliche, in Dorf- und Stammesgemeinschaften lebende Bevölkerung. Dieser Militäradel, der kennzeichnend ist für die Entstehung politischer Macht in vielen Teilen der alten Welt, hat bereits im 14. Jahrhundert die Geschehnisse Palästinas maßgebend bestimmt, wie der keilschriftlichen Korrespondenz der palästinischen Kleinfürsten mit den Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. Echnaton zu entnehmen ist, die sich 1887 in Tell el-Amarna gefunden hat.¹⁷ Die Fürsten der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten beklagen sich bei ihrem ägyptischen Oberherrn, dass das Land in die Hand von bewaffneten Banden gerate, von sogenannten *ʿapirū* oder *ḥapiru*. So wird eine Bevölkerungsgruppe bezeichnet, die in Quellen des 2. Jahrtausends für die meisten Länder Vorderasiens bezeugt ist.¹⁸ In den Rechtstexten werden zahlungsunfähige Schuldner, die ihre Arbeitskraft verpfänden müssen, als עֲבָרִי bezeichnet (Ex 21,2; vgl. auch Gen 39,17).

Diese Leute standen außerhalb der gefügten Ordnung, in der das Leben in den Dörfern und Landschaften sich vollzog. Sie konnten sich zu Banden zusammenschließen, um gemeinsam ihren Lebensunterhalt zu erbeuten. Im 14. Jahrhundert gab es in Palästina Banden von *ḥapiru*-Leuten, deren Macht so anwuchs, dass sie die bronzezeitlichen Städte in ihre Botmäßigkeit brachten.¹⁹ Die Bevölkerung begab sich nolens volens unter ihren Schutz. Deren Repräsentanten schlossen Verträge und entrichteten Abgaben. Auch manche Stadtkönige paktierten mit den *ḥapiru*, wenn sie nicht bereits selbst zu ihnen gehörten. Im Laufe der Zeit entstanden größere Herrschaftsbereiche. Aus ihnen gingen die eisenzeitlichen Königtümer hervor. Auch die späteren Könige von Israel und Juda lassen sich als Vertreter dieses Ritterwesens verstehen.

Die so entstandene Herrschaft war nicht unangefochten. Der Anführer musste seine Stellung immer neu sichern. Anzeichen von Schwäche führten über kurz oder lang zum Sturz. Die Truppen konnten sich auch spalten und miteinander sowie um die Herrschaft über die Bevölkerung rivalisieren. Die Geschichte Israels ist eine Abfolge solcher Auseinandersetzungen: Gaal ben Ebed gegen Abimelech (Ri 9,26–41), David gegen Saul (1 Sam 18–27), Absalom gegen David (2 Sam 15–19), Scheba gegen David (2 Sam 20), Salomo gegen Adonjia (1 Kön 1–2), Jerobeam gegen Salomo (1 Kön 11,26–40), Bascha gegen Nadab (1 Kön 15,27), Simri gegen Ela (1 Kön 16,9–10), Omri gegen Simri (1 Kön 16,16–18), Omri gegen Tibni (1 Kön 16,21–22), Jehu gegen Joram (2 Kön 9–10), Menahem gegen Schallum (2 Kön 15,14), Pekach gegen Pekachja (2 Kön 15,25), Hoschea gegen Pekach (2 Kön 15,30).

Es lag in der Natur der Sache, dass der Anführer bestrebt war, die errungene Macht an den Sohn weiterzugeben. Die Bildung von Dynastien galt schon bald als Voraussetzung jener Ordnung, die zu garantieren das Amt des Königtums war. Doch gab es

¹⁷ KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln I–II (= EA).

¹⁸ Vgl. die eingehende Darstellung von WEIPPERT, Die Landnahme der israelitischen Stämme, 66–102.

¹⁹ Vgl. bes. EA Nr. 286–290.

eine Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. In Israel ist nur den Königen Omri und Jehu die Dynastiebildung gelungen. Dreieinhalb Jahrzehnte blieb die Omri-Dynastie an der Macht, die Jehu-Dynastie sogar ein Jahrhundert. Oft aber scheiterte die Weitergabe der Macht. In Juda scheint sich unter den Davididen das dynastische Prinzip zwar behauptet zu haben; aber auch dort wurden drei Könige vom Thron gefegt: Joasch (2 Kön 12,21), Amazja (2 Kön 14,19) und Amon (2 Kön 21,23). Der Usurpator galt jeweils als Sohn des Vorgängers. Daran sind Zweifel erlaubt.

Das Grundmuster

Das Alte Testament enthält drei Erzählungen, in denen geschildert wird, wie die Einsetzung zum König ablief.

Die Thronbesteigung Salomos war gegen Adonija gerichtet, der gleichzeitig mit ihm den Anspruch auf die Herrschaft erhob. Der kurze Bericht in 1 Kön 1,38–40 lässt die wesentlichen Schritte erkennen:

38 Es gingen hinab der Priester Zadok und der Prophet Nathan und Benaja, der Sohn des Jojada, und die Kreter und Pleter. Sie ließen Salomo auf dem Maultier des Königs David reiten und führten ihn zum Gihon 39 [...] ²⁰ und stießen ins Horn. Und das ganze Volk sprach: Es lebe der König Salomo! [...] ²¹

Nicht der künftige König ist Träger der Handlung, sondern drei führende Männer des Hofes: der Priester Zadok, der Prophet Nathan und Benaja, der Befehlshaber der Truppe, der „Kreter und Pleter“, die auch selber bei dem Akt zugegen sind. Salomo wird auf ein Maultier gesetzt. Das *Reittier* ist das Zeichen der königlichen Würde, ²² ähnlich wie an anderer Stelle der Wagen. ²³ Dass es das Maultier Davids war, soll die dynastische und nach jüdischer Tradition legitime Erbfolge belegen. Der Akt findet an der Gihon-Quelle statt, östlich unterhalb Jerusalems im Kidrontal. Die *Proklamation* wird durch das *Hornsignal* angekündigt und durch den *Ruf* der Truppe vollzogen: יְחִי הַמֶּלֶךְ יְשׁוּעָה „Es lebe der König Salomo!“

Der Bericht in 2 Kön 11, wie Joasch nach dem Sturz der Königinmutter Atalja auf den Thron gehoben wurde, enthält weitere Einzelheiten: ²⁴

²⁰ Die Salbung, die in 1 Kön 1,39a berichtet ist, wurde später ergänzt, s.u.

²¹ Der Bericht ist später um V. 40–41a erweitert worden. Das ist daran zu sehen, dass das gleichbleibende Subjekt כָּל־הָעָם „das ganze Volk“ nochmals genannt wird und dass V. 41b unmittelbar auf V. 39 reagiert. Weil der ältere Bericht den Anschein nicht vermeiden konnte, dass Salomos Thronbesteigung womöglich nicht legitim war, wurde unterstrichen, dass das ganze Volk ihm gefolgt sei und die Königsfreude gewaltig gewesen sei.

²² So das Maultier (פָּרָדִים oder פָּרָדִים) 2 Sam 13,29; 18,9; 1 Kön 1,33.38.44; oder der Eselhengst (עֵר) Gen 49,11; Ri 10,4; 12,14; Sach 9,9.

²³ Gen 41,43; Ex 15,4; Ri 4,15; 5,28; 1 Sam 8,11; 2 Sam 15,1; 1 Kön 1,5; 12,18; 20,33; 22,35; 2 Kön 10,15; 2 Chr 10,18; 18,4; 35,24.

²⁴ Zur Rekonstruktion der vorredaktionellen Quelle vgl. LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja, 23–77.

11 Die Trabanten stellten sich auf, ein jeder mit seinen Waffen in der Hand, [...] rings um den König. 12 [...] Und sie machten ihn zum König und salbten ihn, klatschten in die Hände und riefen: „Es lebe der König!“ 13 Da hörte Atalja den Lärm [...] des Volks 14 und sah nach, und siehe, der König stand bei der Säule, wie es Rechtsens ist, und die Offiziere und die Trabanten bei dem König. [...] Da zerriss Atalja ihre Kleider und schrie: „Aufruhr! Aufruhr!“ [...] 16 Und sie legten die Hände an sie, und sie ging durch den Eingang für die Pferde in die königliche Burg und wurde dort getötet. 17 Dann schloss Jojada den Vertrag [...] zwischen dem König und dem Volk [...] 19 [...] <und setzte ihn>²⁵ auf den Königsthron. 20 Da freute sich das ganze Volk des Landes. Aber die Stadt blieb still.

Auch hier ist die Truppe zugegen. Unter Jojada, der den Umsturz anstiftet – er wurde erst im Zuge weiterer Bearbeitungen zum Priester erklärt²⁶ –, hat sie sogar die Schlüsselrolle inne; denn der Thronfolger, der installiert werden sollte, war erst sieben Jahre alt. Er war vorerst eine Marionette im Machtspiel gegen die Königinmutter Atalja, die nach dem Tod ihres Sohnes Ahasja die Regentschaft versah.²⁷ Es ist die Truppe, die Joasch zum König erhebt (מֶלֶךְ *hi.*). Sie vollzieht diesen Akt in Form der *Salbung*. Dann folgt der Proklamationslärm, hier nicht durch Hornsignal, sondern durch *Händeklatschen*, und die *Huldigung* יְהִי הַמֶּלֶךְ „Es lebe der König!“

Dem Bericht ist daran gelegen, die Legitimität dieser Inthronisation hervorzuheben, die sich nicht von selbst verstand. Diesmal ist auch der *Schauplatz* genannt: „der König stand bei der Säule“ (עַל-הָעַמּוּד הַמֶּלֶךְ עָמַד), und zwar „wie es Rechtsens ist“ (כַּמִּשְׁפָּט). Im dynastisch verfassten Königtum der Davididen fand die Proklamation offenbar an einem bestimmten Ort statt. Er lag erhöht (עַל) und besaß eine oder mehrere Säulen. Unwillkürlich denkt man an eine um Stufen erhöhte halboffene und säulengestützte Halle, wie sie für den syrischen Palasttyp des *Bīt ḥilāni* in der Eisenzeit kennzeichnend gewesen ist.²⁸

Als die Königinmutter den Umsturz bemerkt, findet ihr Ruf קִשּׁוֹר קִשּׁוֹר „Aufruhr, Aufruhr“ keine Gefolgschaft mehr. Sie bezahlt mit dem Leben. Jojada aber vermittelt zwischen dem minderjährigen König und dem Volk den *Königsvertrag*. Es folgt die förmliche *Inthronisation*, begleitet von der *Königsfreude*. Die Haltung der Bevölkerung war geteilt: Während die Repräsentanten der jüdischen Landschaft den Machtwechsel begrüßten, verhielten sich die Bewohner Jerusalems im besten Fall neutral: „Die Stadt blieb still.“

Das dritte Beispiel findet sich in 2 Kön 9, dem Bericht über den Putsch des Jehu gegen Joram, den zweiten Sohn Ahabs, mit dem die Dynastie Omri ein Ende fand.²⁹

1 Der Prophet Elisa rief einen der Prophetenjünger und sprach zu ihm: Gürtle deine Lenden und nimm diese Ölflasche in deine Hand und geh nach Ramot Gilead! 2 Wenn du dort hinkommst, wirst du dort Jehu sehen, [...] den Sohn Nimschis. Geh hinein und lass ihn aus der Mitte seiner Gefährten aufstehen und führe ihn ins innerste Gemach. 3 Nimm die Ölflasche und gieß (das Öl) auf sein Haupt und sprich: So spricht Jahwe: Ich salbe dich zum König über Israel. Dann öffne die Tür und flieh

²⁵ Lies יְשִׁבֶהוּ im Anschluss an LXX (καὶ ἐκάθισαν αὐτόν).

²⁶ LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja, 23–26. 43. 49.

²⁷ Zur Legitimität dieses Amtes vgl. DONNER, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter; anders BEN-BARAK, The Status and Right of the *Gēbîrâ*.

²⁸ Vgl. KUSCHKE, Art. Palast.

²⁹ Zur Rekonstruktion der Quelle vgl. MINOKAMI, Die Revolution des Jehu. Über MINOKAMI hinaus dürften auch V. 11ayb–12a Zusätze sein.

unverweilt! 4 Da ging der Jünger [...] nach Ramoth Gilead. 5 Als er hinkam, siehe, da saßen die Heeresobersten beisammen. Da sprach er: Ich habe dir etwas mitzuteilen, Hauptmann. Jehu sprach: Wem von uns allen? Er sprach: Dir, Hauptmann. 6 Da stand er auf und ging hinein in das Haus. Und er goss das Öl auf sein Haupt und sprach zu ihm: So spricht Jahwe [...]: Ich salbe dich zum König über Israel. [...] ³⁰ 10 [...] Dann öffnete er die Tür und entfloh. 11 Jehu aber ging hinaus zu den Knechten seines Herrn. <Sie sprachen> ³¹ zu ihm: Steht es gut? [...] 12 [...] Er sprach: So und so hat er zu mir gesagt. [...] 13 Da nahmen sie eilends ein jeder sein Gewand und legten es ihm zu Füßen auf die bloßen Stufen. Und sie stießen ins Horn und riefen: Jehu ist König geworden! [...] 16 Dann bestieg Jehu den Wagen und fuhr nach Jesreel.

In diesem Fall beginnt die Inthronisation mit der *Designation* und der Salbung im Auftrag des Gottes Jahwe. Allerdings ist erkennbar, dass dieser Teil nicht verbürgt ist. Mitten im Kriegslager von Ramot Gilead soll unversehens ein innerstes Gemach gestanden haben, hinter dessen verschlossener Tür die Salbung geschehen sei. Die Augenzeugenschaft wird betont ausgeschlossen. Der Anonymus, der im Auftrag des Elisa gehandelt haben soll, verlässt sofort die Szene, als er sein Werk getan hat. Es ist Jehu, der den Mitoffizieren mitteilt, was geschehen sei. Der einzige Zweck dieses Vorspiels ist, die Königsproklamation im Einklang mit dem Gott Jahwe geschehen sein zu lassen. Das Legitimitätsproblem bestand nämlich darin, dass Jehu die Dynastie Omri gestürzt hat, den Gott Jahwe aber beibehielt, dessen Kult die Omriden mit Nachdruck zu ihrer Sache gemacht hatten.³² So musste sich die Frage stellen, ob der Wechsel der Dynastie nach dem Willen des Dynastiegottes gewesen sein konnte.

Die Proklamation, die auf die Designation reagiert haben soll, beginnt mit der *Huldigung* durch die Mitoffiziere. Sie ziehen ihr Obergewand aus und legen es Jehu zu Füßen, der dabei auf Stufen steht. Wieder ist es ein erhöhter Ort, der die Stellung des künftigen Königs anzeigt. Bisher ein Offizier unter Seinesgleichen, wird er nunmehr zum Anführer gemacht. Wieder ist es das Militär, das den Akt vollzieht. Das *Hornsignal* ertönt, gefolgt von dem *Proklamationsruf* יהוה יְהוּדָה „Jehu ist König geworden“. Der weitere Bericht erzählt von Jehus Weg zum Thron. Er führt vom Kriegslager in Ramot nach Jesreel, wo Jehu den König Joram und danach die Königinmutter Isebel tötet, und von dort in die Residenz Samaria, wo die Höflinge zu ihm überlaufen.

Alle drei Berichte beziehen sich auf eine außergewöhnliche Situation und sind nur deshalb niedergeschrieben worden. Jedesmal geht es um den Aufstand gegen einen vorhandenen Throninhaber oder jedenfalls Rivalen. Jedesmal ist deshalb das Militär Träger des Geschehens.

Auch für den Normalfall wird man jedoch annehmen, dass die Erhebung zum König einer Instanz bedurfte: wenn nicht des Militärs, dann der Repräsentanten der Bevölkerung. Zum Ritual gehörte in jedem Fall (1) das einleitende Signal, sei es als Horn-

³⁰ 2 Kön 9,7–10a ist weithin als Zusatz anerkannt, vgl. DIETRICH, Prophetie und Geschichte, 47f., mit Verweis auf ältere Literatur.

³¹ Lies יהוה יהודה mit LXX (καὶ εἶπον).

³² Die Entscheidung für Jahwe geht aus den Eigennamen der Kinder Omris und Ahabs hervor: Atalja, Ahasja und Joram. In der biblischen Darstellung steht der Sachverhalt auf dem Kopf. Ahab habe Jahwe zugunsten des Baal verdrängen wollen (vgl. bes. 2 Kön 10,18–28). Der Ursprung dieses Bildes liegt in der Propaganda, mit der Jehu und seine Dynastie den Umsturz gerechtfertigt haben.

signal,³³ sei es durch Händeklatschen,³⁴ (2) der Proklamationsruf „N.N. ist König geworden!“³⁵ oder die Huldigung „Es lebe der König!“³⁶ (3) die Königsfreude als Ausdruck der Zustimmung und Akklamation³⁷ und (4) im Falle etablierter Herrschaft die förmliche Inthronisation.³⁸ Religiöse Elemente sind mit Ausnahme Jehus nicht eigens erwähnt. Doch sie waren fraglos im Spiel.

Die Prädestination

Im Selbstverständnis des Königtums und vollends in der späteren alttestamentlichen Theologie beruhte die Wahl des Königs nicht zuerst auf dem Willen der Militärs oder der Bevölkerung, sondern auf der Erwählung durch den Gott Jahwe. Sie wurde dem König durch den Mund eines Priesters oder Propheten im Namen des Gottes zugesprochen:

Ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt,
und ehe du aus dem Mutterschoß hervoringst, habe ich dich ausgesondert. (Jer 1,5a)

Ein solcher Zuspruch stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Königsritual, auch wenn er im heutigen Zusammenhang sekundär auf das Amt eines Propheten bezogen ist. In ägyptischen Königsinschriften hat er zahlreiche Parallelen.³⁹

Dass die Vorstellung, der König sei von Gott zu seinem Amt geschaffen worden, in Juda geläufig war, zeigen die Heilsorakel im Buch Deuterocesaja:

So spricht Jahwe, der dich gemacht hat
und der dich gebildet hat von Mutterleib, der dir hilft:
Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob,
und Jeschurun, den ich erwählt habe. (Jes 44,2)

Die Vorstellung der Erschaffung des Individuums, die hier zum Ausdruck kommt (vgl. auch Jes 43,1; 44,24; 49,5a), hat ihre Wurzeln in der Erschaffung des Königs.⁴⁰ Nach

³³ 2 Sam 15,10; 1 Kön 1,34.39.41; 2 Kön 9,13; Ps 47,6; 98,6.

³⁴ 2 Kön 11,12; Ps 98,8; vgl. Jes 55,12; Ps 47,2.

³⁵ 2 Sam 15,10; 2 Kön 9,13; Jes 52,7; Ps 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1. Dieselbe Proklamation findet sich im mittellassyrischen Königsritual I, 29 und in VAT 13831, Z. 15 (^dAššur šar „der Gott Assur ist König!“; s.u. S. 251); im *Enuma elisch* IV 28 (^dMarduk-ma šar[ru] „Marduk ist König!“); und in KTU 1.2 IV 32 (^{ba}’luma yamluk „Baal sei König!“). Zur Syntax vgl. MÜLLER, Jahwe als Wettergott, 76–80, der die Deutung als Stativ widerlegt, die besonders von MICHEL, Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen, vertreten wurde und viele Anhänger gefunden hat, z.B. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen, 158–161.

³⁶ 1 Sam 10,24; 1 Kön 1,25.34.39; 2 Kön 11,12; 2 Chr 23,11; vgl. 2 Sam 16,16; 1 Kön 1,31.

³⁷ Ri 9,19; 1 Sam 11,15; 1 Kön 1,9.19.25.40; 2 Kön 11,20.

³⁸ Die Wendung „Sitzen auf dem Thron des N.N.“ ist bedeutungsgleich mit „Regieren in dynastischer Erbfolge“.

³⁹ Beispiele bei BEYERLIN (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch, 54–56. Vgl. auch HERRMANN, Jeremia, 57f., und die ausführliche Darstellung bei HARTENSTEIN, Psalmen, 100–107.

⁴⁰ In der einschlägigen Untersuchung von ALBERTZ, Weltschöpfung und Menschenschöpfung, liegt diese Schlussfolgerung zum Greifen nahe, wurde aber noch nicht gezogen.

dem Ende des Königtums wurde das Amt des königlichen Knechts auf die Mitglieder der Kultgemeinde Jakob/Israel übertragen. Das erklärt, warum das Kollektiv als Einzelperson angesprochen werden kann. Als Adressat des Heilsorakels übernimmt die Gemeinde die Rolle des Königs.⁴¹

- 1 Hört, ihr Inseln, auf mich,
und merkt auf, ihr Völker, von ferne:
Jahwe hat mich vom Mutterleib berufen,
vom Schoß meiner Mutter meinen Namen genannt. [...]
- 3 Er sprach zu mir: Du bist mein Knecht,
Israel, an dem ich mich herrlich erweisen will. [...]
- (5) <Und ich bin geehrt> in den Augen Jahwes,
und mein Gott ist meine Stärke geworden. (Jes 49,1.3.5b)⁴²

Dass solche Zusprüche im Ritual ihren Ort hatten, belegt am besten das Zitat in Ps 2,7–9, das im Rückblick „die einstmals bei der Königseinsetzung durch JHWH an den König gerichteten Worte wiederholt“:⁴³

- (7) Er sprach zu mir: Du bist mein Sohn.
Ich habe dich heute geboren.⁴⁴
- 8 Bitte mich, dann will ich dir die Völker als dein Erbe geben
und als deinen Besitz die Enden der Erde.
- 9 Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Zepter,
wie Töpfergeschirr wirst du sie zerschmeißen.⁴⁵

Bei kriegerischen und anderen Konflikten konnte der König sich später des Beistands des Gottes versichern, indem er ihn an die Erwählung erinnerte, die ihm zu Anfang seiner Herrschaft in aller Form zugesagt worden war. Ein Echo davon findet sich in dem späten Ps 89,⁴⁶ wo in V. 20–38 die göttliche Zusage als lange Gottesrede zitiert wird und dazu die einschlägigen Motive wiederkehren.⁴⁷ Deutlich klingt die Sprache Rituals an:

⁴¹ Vgl. KAISER, Der Königliche Knecht, 132: „Die eigentliche Aufgabe des Königtums, irdischer Sachwalter und das heißt Rechtswahrer Jahwes zu sein, geht auf das Volk über“.

⁴² Dass Jes 49,3 und 5b zusammengehören, hat DUHM, Das Buch Jesaja, 341, erkannt und auch gesehen, dass sie am besten an V. 1 anschließen würden, „insofern der Anfang: er sprach zu mir, mein Knecht bist du, die natürlichste Fortsetzung von שמִי הַזְכִּיר bildet.“ Der jetzige Text erklärt sich freilich nicht durch Randglossen und Umstellungen, sondern V. 2.4–5a.6 gehen auf Bearbeitung zurück. Dass V. 1 und 3 zusammengehören, spiegelt sich in V. 5a. Der sperrige, aber textkritisch unanfechtbare Vokativ „Israel“ lässt noch die Übertragung der vorgegebenen Gattung erkennen.

⁴³ HARTENSTEIN, Psalmen, 66.

⁴⁴ Zur Übersetzung von יָלַדְתִּיךָ mit „ich habe dich geboren“ (statt „gezeugt“) vgl. HARTENSTEIN, Psalmen, 105 (Lit.). Dieselbe Lesart ist auch in Ps 110,3 möglich.

⁴⁵ Zur Wendung vgl. BECKING, „Wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen“; HARTENSTEIN, Psalmen, 113.

⁴⁶ Zur Spätdatierung von Ps 89 vgl. die überaus gründliche Untersuchung von VEIJOLA, Verheißung in der Krise, dem ich allerdings nicht folgen kann, wenn er den Psalm der deuteronomistischen Theologie zuschreibt und mit exilischen Klagefeiern in Verbindung bringt.

⁴⁷ Vgl. nur den Abschluss Ps 89,37–38 mit Ps 72,5.7.17a, s.u. S. 248.

Er wird mir zurufen: Du bist mein Vater,
mein Gott und der Fels meiner Hilfe. (Ps 89,27)

Ein weiterer Beleg ist die Anklage Jer 2,27, die den Judäern vorwirft, ihrem Gott Jahwe untreu geworden zu sein. Sie gewinnt ihre Schärfe, indem sie die geprägte Redeweise parodiert – und damit die Prägung beweist:

Die zum Holz sagen: Du bist mein Vater,
und zum Stein: Du hast < mich > geboren [...],
aber zur Zeit ihrer Not sagen sie: Auf, und hilf uns!

Auch hier ist es wieder die Gemeinde, die als Vasall Jahwes an die Stelle des Königs getreten ist.

Die Königswahl

In der politischen Wirklichkeit beruhte das Königtum nicht auf dem Willen der Gottheit, sondern auf den gegebenen Machtverhältnissen. Sofern die Einsetzung zum König in geordneten Bahnen geschah, gingen ihr Verhandlungen und eine Entscheidung der Repräsentanten der Bevölkerung voraus.

In der fiktiven Szene, die im heutigen Ablauf der erste Schritt hin zum Königtum Sauls ist, kommen alle Ältesten Israels zu Samuel und bitten: „Setze uns einen König ein, der uns richte!“ (1 Sam 8,5).⁴⁸ Als Abimelech das Königtum anstrebt, wendet er sich an die Sichemiten: „Was ist besser für euch, dass siebzig Mann über euch herrschen, [...] oder dass ein Mann über euch herrscht?“ (Ri 9,2), und bringt sie dazu, sich für ihn zu entscheiden. Auch sein Rivale Gaal ben Ebed verhandelt mit den Sichemiten: „Wer ist Abimelech [...], dass wir ihm dienen sollten? [...] Wer dieses Volk in meine Hand gäbe – [...] < ich wollte > zu Abimelech < sagen >.“⁴⁹ Mehre dein Heer und zieh in den Kampf!“ (Ri 9,28–29). Ähnlich versucht Absalom, das Volk gegen David auf seine Seite zu ziehen: „Wer mich zum Herrscher machte im Land: Wenn jedermann, der eine Rechtssache hat, zu mir käme, ich würde ihm Recht verschaffen“ (2 Sam 15,4). In 1 Kön 12 ist geschildert, dass die Israeliten nach Salomos Tod mit Rehabeam über eine Minderung der Abgaben verhandelt hätten. Als sie damit nicht durchdringen, wenden sie sich Jerobeam zu und machen diesen zum König (1 Kön 12,20).

Auch die fiktive Wahl Jahwes zum Gott Israels, zu der Josua kurz vor seinem Tod die Israeliten in Sichem versammelt haben soll, folgt diesem Muster: „Wählt euch (בְּחַרְוּ לָכֶם) heute, wem ihr dienen wollt!“ (Jos 24,15). Die Entscheidung wird verbindlich festgestellt: „Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, dass ihr euch heute Jahwe erwählt habt, ihm zu dienen. Sie antworteten: Wir sind Zeugen!“ (V. 22). Das politische Muster, das hier auf das religiöse Gebiet übertragen ist, nannte an Stelle des Gottes den Namen des künftigen Königs.

⁴⁸ Dazu MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft, 125.

⁴⁹ Lies לְאַמְרָא mit LXX (καὶ ἐρῶ).

Der Königsvertrag

Aus solchen Verhandlungen gingen Verträge hervor, die die gegenseitigen Rechte und Pflichten bestimmten. Das sogenannte Königsrecht in 1 Sam 8,11b.13–14.16* ist ein Reflex dieser Vereinbarungen,⁵⁰ wenn auch als Karikatur: „Das wird des Königs Recht sein, der über euch herrschen wird“ (1 Sam 8,11a). In der fiktiven Szene 1 Sam 10,17–27, in der Samuel die Wahl Sauls zum König leitet, folgt auf die Huldigung die Verkündigung des Königsrechts: „Und das ganze Volk jauchzte, und sie sprachen: Es lebe der König! Dann verkündete Samuel dem Volk das Recht des Königtums und schrieb es auf eine Buchrolle, die er vor Jahwe niederlegte“ (1 Sam 10,24b–25a).

Ein Beispiel für einen solchen Königsvertrag ist auch das deuteronomische Gesetz in der überarbeiteten Form, die es in nachköniglicher Zeit erhalten hat; auch wenn der Vertragspartner nun nicht mehr der König ist, sondern der Gott Jahwe. Dazu wurde das Rechtsbuch Dtn 12–26* in den Rahmen eines Loyalitätseids gestellt. So erhielt das Deuteronomium sein eigentümliches Doppelgesicht aus „Treueid und Gesetz“.⁵¹ In Dtn 13 wurde den Einzelbestimmungen eine strikte Loyalitätsforderung vorangestellt, als handle es sich um einen Vasallenvertrag,⁵² und am Schluss steht nunmehr in Dtn 26,17–18 ein förmlicher Bundesschluss, dem in Dtn 28 ein umfangreicher Eventualfluch folgt, falls der Vertrag verletzt werden sollte.⁵³

Wenn ein solcher Königsvertrag geschlossen wurde, geschah das im Rahmen des Königsrituals. Ein Beispiel ist der Vertrag, den Jojada zwischen Joasch und den Judäern vermittelt: „Jojada schloss den Vertrag [...] zwischen dem König und dem Volk“ (2 Kön 11,17).⁵⁴ In diesem Fall bildet der Bundesschluss einen eigenen Akt zwischen der Proklamation und der anschließenden Inthronisation. Dass nicht der König selbst den Bund schließt, mag eine Ausnahme gewesen sein: Joasch war mit sieben Jahren noch minderjährig. Keine Ausnahme war der Bundesschluss selbst. Das geht aus der Determination *הַבְּרִית* „der Bund“ hervor. Der Begriff bedurfte keiner Erläuterung. Von einer Verhandlung ist nichts erwähnt. Es scheint, als sei der Königsvertrag bei der dynastischen Thronfolge zur Formalität geworden.⁵⁵

⁵⁰ Für die ursprüngliche Fassung vgl. MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft, 138–140.

⁵¹ So der Titel von OTTO, Treueid und Gesetz. Zur bundestheologischen Bearbeitung vgl. VEIJOLA, Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium.

⁵² Vgl. PAKKALA, Intolerant Monolatry; RÜTERSWÖRDEN, Dtn 13; PAKKALA, Der literar- und religionsgeschichtliche Ort von Deuteronomium 13.

⁵³ Die Form entspricht unter anderem den hethitischen, assyrischen und aramäischen Staatsverträgen. Texte bei BORGER et al., TUAT I/2, 129–189. Sie war aber nicht auf Staatsverträge beschränkt, sondern konnte auch auf die Stellung des Königs im eigenen Machtbereich Anwendung finden. Belege dafür haben sich am hethitischen Hof gefunden, vgl. MILLER, Royal Hittite Instructions.

⁵⁴ Die Dublette „zwischen [Jahwe, dem König und dem Volk, dass es Jahwes Volk sein solle, und zwischen] dem König und dem Volk“ entstand, weil der Bundesschluss nachträglich zu einem Bund mit Jahwe erweitert worden ist, vgl. NOTH, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes, 151f.; LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja, 59–61; DERS., Die Verheißung des neuen Bundes, 122 Anm. 179.

⁵⁵ Nicht nachweisbar ist ein Königsprotokoll nach ägyptischem Muster, wie es VON RAD, Das jüdische Königsritual, 208–211, anhand des Begriffs *תְּדִיב* in 2 Kön 11,12 annehmen wollte und auch mit Ps 2,7 verknüpft hat. 2 Kön 11,12a α gehört zu einer späten Bearbeitung, die die Priester-

Eine weitere Spur des Königsvertrags, wiederum übertragen auf die religiöse Ebene, findet sich im Anschluss an die in Jos 24 inszenierte Gotteswahl. Nachdem das Volk sich für Jahwe entschieden hat und gegen sich selbst zum Zeugen angerufen worden ist, sich also verbindlich zur Treue verpflichtet hat, folgt: „Josua schloss an diesem Tage einen Bund für das Volk und legte ihm Satzung und Recht vor in Sichem“ (Jos 24,25).⁵⁶

Die Salbung

War über Rechte und Pflichten Einigkeit erreicht, übertrugen die Repräsentanten dem König die Souveränität. Das geschah durch die Salbung. Der Akt ist so grundlegend, dass die historischen Notizen das Verb *משח* „salben“ auch pars pro toto verwenden. „The anointing of the king was the essential element of the royal ritual.“⁵⁷ So bei David, als er das Königtum über Juda übernahm: „Die Männer Judas kamen und salbten dort (sc. in Hebron) David zum König über das Haus Juda“ (2 Sam 2,4; vgl. V. 7). Sieben Jahre später wiederholt sich der Vorgang mit Israel: „Alle Ältesten Israels kamen zum König nach Hebron [...],⁵⁸ und sie salbten David zum König über Israel“ (2 Sam 5,3). Nach dem Ende von Absaloms Aufstand sagen die Israeliten: „Absalom, den wir über uns gesalbt haben, ist gefallen im Kampf“ (2 Sam 19,11). Wie Joasch vor seiner Inthronisation von den Trabanten gesalbt wurde (2 Kön 11,12), so salbte das Volk des Landes den Joahas (2 Kön 23,30), nachdem Josia durch Pharao Necho zu Tode gekommen war.

Was damit zum Ausdruck gebracht wird, ist die rechtlich bindende Übertragung der Amtsgewalt, wie Ernst Kutsch gezeigt hat.⁵⁹ Tryggve Mettinger fügte hinzu, dass die Salbung dazu gedient habe, den Königsvertrag zu bestätigen: „The royal anointing of ancient Israel was a contractual rite.“⁶⁰ Sie wird von denen vorgenommen, die dem künftigen König die Souveränität „über sich“ (*על*) einräumen. In satirischer Form ist

schrift schon voraussetzt, vgl. LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja, 46–48. In diesem Zusammenhang meint *הַעֲדוֹת* wie auch sonst das Zweitafelgesetz (Ex 31,18; 32,15; 34,29; u.ö.), zumal es zugleich mit dem Diadem (*קֶטֶר*) genannt wird, das am Turban des Hohenpriesters befestigt war (Ex 29,6; 39,30; Lev 8,9). Die Krönung des Königs soll nach dem Vorbild der Weihe Aarons geschehen sein, vgl. auch ŠANDA, Die Bücher der Könige II, 131.

⁵⁶ Dass diese Verbindung für das theologische Verständnis von Bund (*בְּרִית*) im Alten Testament leitend geworden ist, habe ich zu zeigen versucht in: LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes, 125–127.

⁵⁷ METTINGER, King and Messiah, 185.

⁵⁸ Der Satz V. 3aß ist später ergänzt worden, um den Gottesbezug herauszustellen: „Und der König David schloss mit ihnen einen Bund in Hebron vor Jahwe.“ Man erkennt den Zusatz daran, dass das Subjekt „der König David“ eigens noch einmal genannt und der gegebene Schauplatz „in Hebron“ wiederholt wird.

⁵⁹ KUTSCH, Salbung als Rechtsakt, bes. 52ff.

⁶⁰ METTINGER, King and Messiah, 228. Vgl. seine eingehende Untersuchung des Motivs S. 185–232: „The Anointing of the King.“

das zu greifen in der Fabel des Jotam: „Die Bäume gingen hin, einen König über sich zu salben, und sprachen zum Ölbaum: Sei König über uns!“ (Ri 9,8).⁶¹

Mit der Salbung kann auch ein Oberherr die Vasallität besiegeln. Das belegt der Brief des Addu-nirari von Nuḥašše an Thutmosis IV. (1412–1402):

(4) [*Sie*]h[e.] als Manahbi(r)ia, König von Ägypten, dein Großvater[r], (5) [T]a[ku], meinen [G]ro[s]-v[a]te[r], in Nuḥašše (6) zum König machte und Öl auf seinen Kopf (7) tat, da sprach er so: Denjenigen, welchen der Köni[g] von [Ägypt]en (8) zum König gemach[t, und auf dessen Kopf er Öl] (9) getan hat, [soll] irgend einer [nicht stürzen].⁶²

Addu-nirari bezieht sich darauf, dass sein Großvater Taku von Thutmosis III. (1490–1436), dem Großvater Thutmosis IV., durch Salbung mit der Herrschaft über Nuḥašše betraut worden sei, das heißt in aller Form.

Die Salbung ist daraufhin die gegebene Weise, das Verhältnis des Königs zur Gottheit zum Ausdruck zu bringen (vgl. 1 Sam 15,17; 2 Sam 12,7). Das geschah allerdings nicht im Rahmen des Rituals. Die Szene, dass Jehu, noch ehe ihn die Truppe auf den Schild hob, im Auftrag Jahwes gesalbt worden sei, hat so nicht stattgefunden.⁶³ Sie soll den Aufstand gegen die Omri-Dynastie nachträglich religiös legitimieren. In der späteren Überlieferung wird auch von Saul und von David erzählt, dass Samuel sie im Namen Jahwes zum König gesalbt habe, bevor sie politisch in Erscheinung traten. Alle diese Berichte sind erkennbar fiktiv.⁶⁴

Die Erzählung in 1 Sam 9,1–10,16 berichtet, dass Saul den Seher Samuel aufgesucht habe, um zu erfahren, wo er die verlorenen Eselinnen seines Vaters finden könne. Bei dieser Gelegenheit habe Samuel ihn auf Jahwes Geheiß zum König gesalbt. Das geschieht betont ohne Zeugen. Es ist leicht erkennbar, dass die betreffenden Abschnitte in 1 Sam 9,15–17; 10,1 zu einer älteren Erzählung hinzugefügt worden sind.⁶⁵ Die historische Nachricht von der Inthronisation Sauls ist stattdessen am ehesten in der Notiz 1 Sam 11,15 zu greifen, dass Saul nach dem Sieg über die Ammoniter, der ihm die Herrschaft über das ostjordanische Gilead einbrachte, zum König erhoben worden sei: „Da ging das ganze Volk nach Gilgal, und sie machten dort Saul zum König [...]“⁶⁶ und opferten dort Schlachtopfer und Heilsopfer vor Jahwe. Und Saul und alle Männer Israels freuten sich dort überaus.“ Bei dieser Gelegenheit ist wieder die Königsfreude als abschließender Teil des Rituals erwähnt. Darüber hinaus gibt es Opfer vor Jahwe, mit denen gewiss nicht nur der Sieg über die Ammoniter, sondern auch das Königtum begangen worden ist.

Für die Salbung Davids in 1 Sam 16,1–13 wird Samuel von Jahwe zu dem Bethlehemiter Isai geschickt. Nacheinander führt Isai seine sieben Söhne vor. Keiner ist

⁶¹ Zur Deutung der Jotam-Fabel vgl. MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft, 11–34.

⁶² EA 51,4–9.

⁶³ S.o. S. 237.

⁶⁴ Auch METTINGER, King and Messiah, bemerkt, dass die Belege für eine Salbung im Auftrag Jahwes jüngeren Datums sind. Er stellt eine Entwicklung fest von einem eher politischen („civil“) zu einem religiösen („sacral“) Akt: „The rite has become sacralized“ (207).

⁶⁵ Vgl. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, 81–97.

⁶⁶ Die Dublette „vor Jahwe in Gilgal“ mag ein Zusatz sein. Ebenfalls sekundär ist die griechische Übersetzung, die Samuel auch bei dieser Gelegenheit Saul zum König salben lässt.

darunter, den Jahwe erwählt hat. Nur der Jüngste ist noch übrig. Er weilt bei den Schafen. „Da sprach Samuel zu Isai: Sende hin und hole ihn. [...] Und Jahwe sprach: Auf, salbe ihn, denn der ist's. Da nahm Samuel das Ölhorn und salbte ihn“ (V. 11ba.13a*). Wenn der Jüngste zum König wird, erkennt man das Merkmal des Märchens. Die Wendung wurde später für Salomo nachgeahmt, um nachträglich auch ihn im Auftrag Jahwes gesalbt sein zu lassen: „Und der Priester Zadok nahm das Ölhorn aus dem Zelt und salbte Salomo“ (1 Kön 1,39a).⁶⁷ Das Ölhorn (קֶרֶן הַשֶּׁמֶן) ist nur an diesen beiden Stellen belegt.⁶⁸

Die Salbung durch den Propheten bot die Möglichkeit, die Monarchie als Spielart der Theokratie zu erweisen. Der Titel des „Gesalbten“ (מָשִׁיחַ) wird nie absolut gebraucht, sondern bezeichnet immer den „Gesalbten Jahwes“. „The noun *mašīah* [...] links the king exclusively with God.“⁶⁹ Der Titel wird auf Saul, den ersten in dieser Weise gesalbten König (1 Sam 24,7.11; 26,9.11.16. 23; 2 Sam 1,21), ebenso angewendet wie auf David (2 Sam 22,51; 23,1; Ps 18,51) und auf den Davididen (Ps 132,10.17). Sogar der persische Großkönig Kyros wird „Gesalbter Jahwes“ genannt (Jes 45,1), um ihn als Werkzeug des Gottes Jahwe darzustellen und für die eigene Sache in Anspruch zu nehmen.

Die Präsentation

Zwischen der religiösen Designation und der politischen Wahl musste eine Verbindung hergestellt werden. Das geschah, indem die Wahl auf den Willen der Gottheit zurückgeführt wurde, als sei sie der göttlichen Erwählung gefolgt: „Du sollst denjenigen als König über dich setzen, den Jahwe erwählen wird“ (Dtn 17,15). Das Verb בחר „wählen, erwählen“ hat seither im Alten Testament überwiegend Jahwe zum Subjekt.⁷⁰

Beispielhaft ist die fiktive Szene, die die Wahl Sauls zum König schildert (1 Sam 10,17–27).⁷¹ Samuel veranlasst unter den Stämmen Israels einen Losentscheid, der schließlich auf Saul fällt, und resümiert: „Habt ihr gesehen, wen Jahwe erwählt hat?“ Darauf antwortet die anwesende Versammlung mit dem Huldigungsruf: יְהִי הַמֶּלֶךְ „Es lebe der König!“

Es liegt nahe und gibt auch Anzeichen dafür, dass im Ablauf des Rituals ein Priester oder ein Prophet die Prädestination in Form einer Gottesrede verkündete:

⁶⁷ METTINGER, *King and Messiah*, 206, bietet eine Synopse von 1 Kön 1,39 und 1 Sam 16,13.

⁶⁸ In 1 Sam 16,1 wird das Ölhorn eingeführt, in 1 Kön 1,39a gilt es als vorhanden und wird überdies mit den Zelt in Verbindung gebracht, das David nach 2 Sam 6,17 für die Lade aufgestellt haben soll. Man erkennt den Zusatz daran, dass in V. 39b das Subjekt für das Verb וַיִּתְקַע „und sie stießen“ nicht angezeigt wird, obwohl es in der jetzigen Abfolge wechselt. Hier setzt sich V. 38 fügenlos fort. In Davids Anweisung, die den Vorgang vorwegnimmt, ist die Salbung ebenfalls nachgetragen (V. 34a), wie auch in dem Bericht des Jonathan (V. 44–45a).

⁶⁹ METTINGER, *King and Messiah*, 193.

⁷⁰ Vgl. auch 2 Sam 6,21; 16,18; 1 Kön 8,16; 11,34; Jes 43,10; 44,1.2; 49,7; Jer 33,24; Hag 2,23; Ps 78,70.

⁷¹ Zur Redaktionsgeschichte vgl. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, 39–52.

- 1 Siehe da, mein Knecht, ich halte ihn,
 mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. [...]

 Recht wird er zu den Völkern hinausbringen, [...]

 (4) und auf seine Weisung harren die Inseln. (Jes 42,1a.bβ.4b)

Dieses „Präsentationswort“,⁷² das im heutigen Zusammenhang auf die Gemeinde des Zweiten Tempels übertragen ist, geht gewiss auf eine alte Form zurück.⁷³ Es war der König, dem das Amt des Richters zukam wie auch die Aufgabe, den Willen Gottes zu vermitteln und durchzusetzen.

Die Erwählung durch die Gottheit wurde nicht nur dem König zugesprochen, sondern – im Gestus unterschieden, in der Sache übereinstimmend – der Öffentlichkeit verkündet, die als Zeuge am Königsritual teilnahm. Daran erinnern Feststellungen wie die Adoptionsformel, die in der Dynastieverheißung an David zitiert wird: „Ich werde sein Vater sein, und er wird mein Sohn sein“ (2 Sam 7,14). Auch ein solcher Ausspruch kann im Ritual seinen Platz gehabt haben. Gerade eine fiktive Szene wie 2 Sam 7 ist darauf angewiesen, dass die überlieferten Muster gebraucht werden.

Skepsis ist angebracht gegenüber der Vermutung, dass der König anlässlich seiner Einsetzung einen Thronnamen erhielt. Zwar gibt es Fälle, dass ein König anlässlich seiner Einsetzung umbenannt wurde, um seinen Status als Vasall eines fremden Oberherrn offenkundig zu machen (2 Kön 23,34; 24,17; auch Gen 41,45), und dasselbe ist für die Vasallität gegenüber der Gottheit vorstellbar.⁷⁴ Für das Ritual ist es indessen nicht belegt.⁷⁵ „Im Alten Testament findet sich [...] nur ein Beispiel einer wirklich ausgeführten Königstitulatur, nämlich in der messianischen Weissagung Jes. 9,5b.“⁷⁶ Gerhard von Rad meinte, dass „durch diesen Text erwiesen“ werde, „daß die Namengebung durch die Gottheit zum Zeremoniell der jüdischen Thronbesteigungsfeierlichkeiten gehörte“. Das dürfte nicht zutreffen.⁷⁷ Denn die Namengebung, die in Jes 9,5 einem neugeborenen Kind gilt, knüpft am ehesten an die Namengebung des „Immanuel“ in Jes 7,14 an, die ihrerseits ein Gegenstück zu der zeichenhaften Benennung des „Eilebeute Raubebald“ in Jes 8,3 sein will (vgl. auch Hos 1,4.6.9; Jes 7,3; 8,18; 10,21). Ein Zusammenhang dieser prophetischen Namengebung mit dem Königsritual legt sich nicht nahe.

Unmittelbar an das Ritual erinnert hingegen Ps 110,1, ein Orakel, das wegen der vorangestellten Formel יהוה אֱמַר „Ausspruch Jahwes“ einen altertümlichen Eindruck erweckt. Das Rollenspiel, das sich andeutet, folgt den Sitten des Hofes: Ein Priester oder Prophet spricht den König als seinen Herrn (יְיָ אֱמַר) an.

⁷² So ZIMMERLI, Art. *παῖς θεοῦ*, 667.

⁷³ So schon KAISER, *Der Königliche Knecht*, 15–31, der biblische und altorientalische Parallelen nennt.

⁷⁴ Die Umbenennung Jakobs durch Jahwe in Gen 32,29 (samt den späteren Parallelen in Gen 17,5.15; 35,10) mag im Königtum ihr Muster haben, wie Jakob auch als Kultgründer (Gen 28,10–22) eine königliche Rolle wahrnehmen kann.

⁷⁵ Die Namengebung des künftigen Königs in der späten Verheißung Jer 23,6 lässt keinen solchen Bezug erkennen.

⁷⁶ VON RAD, *Das jüdische Königsritual*, 211.

⁷⁷ Zu den ägyptischen Parallelen, die dazu meist herangezogen werden, vgl. die Skepsis von QUACK, *Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentationen?*, oben S. 35.

Ausspruch Jahwes für meinen Herrn:
Setze dich zu meiner Rechten,
bis ich deine Feinde lege als Schemel zu deinen Füßen.

Mit dem „Sitzen zur Rechten“ zieht Jahwe den König zu sich auf eine und dieselbe Ebene.⁷⁸ Hinfort handelt der König im Kampf um die Weltordnung so gut wie die Gottheit selber. Gleichwohl bleibt er in der Rolle des Mandatsträgers. Von einer Vergöttlichung des Königs kann keine Rede sein.

Die Insignien

Die keilschriftliche Überlieferung Babyloniens und Assyriens wie auch bildliche Darstellungen zeigen, dass sich der König durch seine Insignien vor den anderen Menschen auszeichnete. „Die Insignien, die das Amt des Königs repräsentierten, waren zuerst ‚Krone‘ (*agû*), ‚Zepter‘ oder ‚Stab‘ (*ḥattu, šibirru*) und der ‚Thron‘ (*kussû*), hinzu kamen als Zeichen des Königtums gelegentlich Waffen (*kakku*) oder das Gewand (*lubuštu*).“⁷⁹ Bei seiner Einsetzung wurde der König mit den Regalien bedacht.⁸⁰ Das ist in dem Ritual für die Krönung Assurbanipals gut erkennbar:

(Rs. 5) Anu hat (ihm nun) seine Krone verliehen, Enlil hat (ihm nun) seinen Thron verliehen, (6) Ninurta hat (ihm nun) seine Waffe verliehen, (7) Nergal hat (ihm nun) seinen abschreckenden Glanz verliehen, (8) Nusku hat ihm (nun) per Befehl Ratgeber an die Seite gestellt.⁸¹

Auch im Alten Testament werden gelegentlich solche Insignien genannt. So in dem Kern von Ps 45, von dem man sich vorstellen kann, dass er bei der Inthronisation rezipiert wurde:

- 4 Gürtle dein Schwert um deine Hüfte, du Held,
deine Hoheit und deine Pracht. [...] ⁸²
7 Dein Thron <sei>⁸³ für immer und ewig,
ein Zepter der Geradheit (שֵׁבֶט מִיֶּשֶׁר) sei das Zepter deiner Herrschaft.

Das *Zepter* (שֵׁבֶט), gelegentlich *מִטָּה* ist das Zeichen dafür, dass der König mit Geradheit (מִיֶּשֶׁר) die Ordnung des Landes schaffen und erhalten wird. In Ps 2,9 und 110,2 wird es mit Jahwes Zusage verbunden:

⁷⁸ Zu den außerbiblischen Parallelen vgl. VON NORDHEIM, Geboren von der Morgenröte?, 55–57.

⁷⁹ SALLABERGER/SCHMIDT, Insignien des Königs oder Insignien des Gottes?, 571.

⁸⁰ Vgl. BERLEJUNG, Die Macht der Insignien.

⁸¹ Übersetzung von DIETRICH, Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal, 133.

⁸² V. 5, der mit Wiederholung von שֵׁבֶט einsetzt, liest sich wie eine lemmatisierte Glosse. Gemessen an den Stichworten in diesem schlecht gefügten Vers war hier die spätalttestamentliche Armentheologie und Gerechtigkeitstheologie am Werk. Ähnlich V. 8.

⁸³ Lies יהִיָּה mit BRUSTON, Du texte primitif des Psaumes, 92. Das heutige אֱלֹהִים geht auf die elohistische Bearbeitung von Ps 42–83 zurück, die irrtümlich den Gottesnamen gelesen hat. Ebenso WELLHAUSEN, The Book of Psalms, 84; DUHM, Die Psalmen, 129; WUTZ, Die Psalmen, 113; SEYBOLD, Die Psalmen, 187; u.a.

Du wirst sie (= die Feinde) zerschmettern mit eisernem Zepter (בְּשֶׁבֶט בְּרֹזֶל),
wie Töpfergeschirr wirst du sie zerschmeißen. (Ps 2,9)

Das Zepter deiner Kraft (מִטְּהָעֶזְרָךְ) [...] <herrsche>⁸⁴ inmitten deiner Feinde! (Ps 110,2)

Bei einer Reihe von späten Texten steht das Zepter für das Königtum selbst: in Juda (Gen 49,10), in Israel (Num 24,17), in Moab (Jer 48,17), in *Bīt-Adini* (Am 1,5), in Askalon (Am 1,8), im ptolemäischen Ägypten (Sach 10,11).

Dass dem König bei der Investitur die *Waffen* angelegt wurden, hat in Jes 11,4b–5 in der Ankündigung eines kommenden Davididen einen späten Reflex:

- (4) Er wird <den Gewalttätigen>⁸⁵ schlagen mit dem Zepter seines Mundes (פִּי) בְּשֶׁבֶט פִּי)
und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.
5 Gerechtigkeit (צְדִיקָה) wird der Gürtel seiner Lenden sein,
und die Beständigkeit (וְהִתְאַמְּנֶה) der Gürtel seiner Hüften.

Die Wirkung der Waffen, nämlich die kommende Rechtsordnung (צְדִיקָה), steht für die angelegten Waffen selbst.

Auch die *Bekleidung*, das heißt die Investitur im wörtlichen Sinne, gehört zum Ritual. „Hoheit und Pracht“ (הוֹד וְהָדָר) sind die Attribute, die Jahwe dem irdischen König verleiht.⁸⁶

Groß ist seine (= des Königs) Ehre durch deine (= Jahwes) Hilfe;
Hoheit und Pracht legst du auf ihn. (Ps 21,6)⁸⁷

Dasselbe spiegelt Ps 93,1a für die Thronbesteigung Jahwes:

Jahwe ist König geworden! Hoheit (תְּהִלָּה) hat angelegt,
hat angelegt Jahwe, hat mit Kraft sich gegürtet.

„Hoheit und Pracht“ (הוֹד וְהָדָר) bekleiden den Gott wie den König (vgl. Ps 104,1).⁸⁸

Die *Krone* (קִטְרוֹן) wird in Ps 21,4 genannt: „Du (= Jahwe) setzt auf sein Haupt eine Krone von Gold.“ Wie entscheidend dieses Insignium gewesen ist, zeigt sich daran, dass der Verlust des Königtums als Verlust der Krone benannt wird (2 Sam 1,10;

⁸⁴ Die Aussage ist mit der Wendung יהוה מְצִיֹן „Jahwe aus Zion“ nachträglich auf den Zion bezogen worden (wie Ps 128,5; 134,3, vgl. LEVIN, *The Edition of the Psalms of Ascents*, 395–397). Der Zusatz, zu dem wahrscheinlich auch das Verb יִשְׁלַח gehört (vgl. Ps 20,3), ist daran zu erkennen, dass er aus der Gottesrede fällt (vgl. LORETZ, *Die Psalmen II*, 162). מִטְּהָעֶזְרָךְ lässt sich leichter als Subjekt verstehen, nicht als voranstehendes Objekt. Der Imperativ הִדְרָה „herrsche“ kann infolge des Zusatzes aus dem Jussiv יִדְרָה „er soll herrschen“ entstanden sein. Zur Semantik vgl. STIPP, *Dominium terrae*, 75–79.

⁸⁵ Für אֶרֶץ lies עָרָץ. Von GESENIUS, *Der Prophet Jesaja*, 424, als Möglichkeit genannt, aber noch verworfen, wurde die Konjekture seither von den meisten übernommen. Vgl. Jer 15,21; Ps 37,35.

⁸⁶ MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, 227.

⁸⁷ Weiteres zu Ps 21 s.u. S. 249f.

⁸⁸ Das Attribut wurde nach dem Untergang des jüdischen Königtums auf den Menschen allgemein übertragen. „Du (= Jahwe) krönst ihn (= den Menschen) mit Ehre und Herrlichkeit (כְּבוֹד וְהָדָר)“ (Ps 8,6).

Jer 13,18; Klgl 5,16).⁸⁹ Die Rehabilitierung eines abtrünnigen Vasallen kann als Krönung vollzogen werden (Ps 103,4).

Die Huldigung

Auf die Präsentation antwortete die anwesende Öffentlichkeit, indem sie durch Akklamation ihr Einverständnis zum Ausdruck brachte und dem neuen Herrscher huldigte. Man griff auf, was Jahwe durch den Propheten oder Priester dem König zugesagt hatte, und machte es sich in Form von Wünschen und Fürbitten zueigen. Das beste Beispiel ist der Krönungshymnus Ps 72. „Auch hier spricht der Inhalt mit einiger Wahrscheinlichkeit dafür, daß er entweder zur Salbung oder zum Jahresfest gehört hat.“⁹⁰ Das poetische Grundgerüst lautet:

- 1 <Jahwe>,⁹¹ deine Rechtsentscheide (מִשְׁפָּטֶיךָ) übergib dem König
und deine Gerechtigkeit (הַצְדִּיקָה) dem Königssohn. [...]
- 5 <Er möge lange leben>⁹² vor der Sonne
und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht.
- 7 Es blühe in seinen Tagen <Gerechtigkeit> (צְדִיקָה)⁹³
und Fülle von Heil (שְׁלוֹם), bis kein Mond mehr ist. [...]
- 17 Sein Name bleibe für alle Zeit,
vor der Sonne sprosse sein Name.

Der wichtigste Wunsch, der sich mit dem Königtum verbindet, richtet sich auf die gute Ordnung (שְׁלוֹם) des Daseins. Sie beruht auf den überlieferten Rechtsentscheiden (מִשְׁפָּטֶיךָ), deren jeweilige, verlässliche Anwendung (הַצְדִּיקָה) zur Gerechtigkeit (צְדִיקָה) führt.⁹⁴ Indem der König die Rechtsordnung aufrichtet und bewahrt, handelt er als der Mandatsträger seines Gottes, der ihm die Sorge für Recht und Gerechtigkeit übergibt. Um die Ordnung zu sichern, muss die Herrschaft des Königs und seiner Dynastie unangefochten und beständig sein wie der Lauf von Sonne und Mond.

Diese Wünsche bilden in Ps 72 die Grundlage. Sie werden Schritt für Schritt um Explikationen erweitert. Die Rechtsordnung wirkt sich aus in der Ordnung der Natur: der regulären Abfolge der Jahreszeiten und ausreichender Ernten zur Versorgung der Menschen. Wo das Recht gedeiht, da gedeiht das Korn. Beides ist Heil (שְׁלוֹם):

⁸⁹ In 2 Sam 12,30 wird in einer späten Anekdote behauptet, dass David dem König von Ammon die Krone abgenommen und sich selbst aufgesetzt habe.

⁹⁰ MOWINCKEL, Psalmenstudien III, 93.

⁹¹ Der Gottesname wurde von der elohistischen Bearbeitung durch אֱלֹהִים ersetzt.

⁹² Für יִרְאוּךָ „sie mögen dich fürchten“ lies mit Septuaginta καὶ συμπαράμενεῖ = יִרְאוּךָ.

⁹³ Statt צְדִיק „der Gerechte“ ist mit Septuaginta (δικαιοσύνη) und Peschitta צְדִיק zu lesen.

⁹⁴ Zu צְדִיק als nomen actionis und seiner Unterscheidung von צְדָק vgl. JEPSEN, צדק und צדקה im Alten Testament; sowie bes. MICHEL, Begriffsuntersuchung über sādāq-sedaqa und 'āmāt-'āmuna.

- 1 Jahwe, deine Rechtsentscheide übergib dem König
und deine Gerechtigkeit dem Königssohn. [...]
- 3 Die Berge mögen dem Volk Heil (שְׁלוֹם) bringen
und die Hügel <Gerechtigkeit> (צְדָקָה). [...]
- 5 Er möge lange leben vor der Sonne
und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht.
- 6 Er sei wie der Regen, der über die Mahd kommt,
wie Wassergüsse, die das Land befeuchten.
- 7 Es blühe in seinen Tagen Gerechtigkeit
und Fülle von Heil, bis kein Mond mehr ist. [...]
- 16 Es sei Korn die Menge im Land,
auf dem Gipfel der Berge woge es.
Wie der Libanon <blühe> seine Frucht,
<und seine Halme>⁹⁵ wie das Kraut des Feldes.
- 17 Sein Name bleibe für alle Zeit,
vor der Sonne sprosse sein Name.

Dass ein solcher Hymnus Teil des Königsrituals war, zeigt sich daran, dass er nicht allein steht. In Ps 61,7–8 findet sich das folgende Fragment:⁹⁶

- 7 Du wollest dem König langes Leben geben,
dass seine Jahre währen für und für,
- 8 dass er immer thronen vor <Jahwe>.⁹⁷
Lass Güte und Treue ihn behüten.

Das lange Leben des Königs war ein Heilsgut, weil mit jeder Thronfolge politische Unwägbarkeiten drohten. Der Huldigungsruf יְהִי הַמֶּלֶךְ „Es lebe der König!“ ist wörtlich zu nehmen. Ähnlich lauten die Wünsche im mittelasyrischen Königsritual:

(27) [Während] er [die Kronbinden] 28 auf das Haupt des Königs legt, sprich[t der Priester] (29) folgendermaßen: (30) „Die Kronbinden deines Hauptes, ja, Assur (und) [N]inlil, die Herren (31) deiner Kronbinden, mögen (sie) dir für 100 Jahre [auf]setzen! (32) Dein Fuß in Ekur und deine Hände, [ge]gen Assur, deinen Gott (ausgestreckt), mögen sich wohlbefinden! (33) Das Wohlgefallen Assurs, deines Gottes, möge dein Priester[tum] und das Priestertum (34) deiner Söhne finde[n]! Mit deinem geraden (35) Szepter mache dein Land w[eit]! Schn]elles Zuwillensein, (36) Recht und Fr[ied]len möge Assur dir geben!“⁹⁸

Assur und Ninlil verleihen das Königtum und gewähren dem König Recht (*kittu*) und Frieden (*salimu*). Wieder richtet sich der Wunsch in besonderem Maße auf eine lange Regierungszeit.

Ein weiteres Beispiel aus Juda ist Ps 21. Er beginnt wie Ps 72 als Anrede Jahwes, ist aber keine Fürbitte, sondern ein Danklied. Der Dank setzt voraus, dass die

⁹⁵ Statt וַיְצִיחוּ מֵעִיר „und sie sollen blühen aus der Stadt“ lies וַיְצִיחוּ מֵעִיר, vgl. GUNKEL, Die Psalmen, 310.

⁹⁶ GUNKEL, Die Psalmen, 261: „7. 8, die den Zusammenhang der beiden Schlußstücke trennen, sind von späterer Hand hinzugefügt und an falsche Stelle geraten, eine *Fürbitte für den König*; zu solchen Fürbitten vgl. zu Ψ 72,15.“

⁹⁷ Der Gottesname wurde von der elohistischen Bearbeitung durch אֱלֹהִים ersetzt.

⁹⁸ Kolumne II 27–36, nach MÜLLER, Das Assyrische Ritual, 13. Folgt man der Deutung von PARPOLA, lassen sich auch die *šulmu*-Orakel in K 2401 hier zuordnen, s.o. S. 232.

Wünsche, die Ps 72 vorgebracht hat, erfüllt sind. Der Psalm preist die Amtsaure des Königs, die er unmittelbar auf Jahwe zurückführt. In dem sorgfältig gestalteten Aufbau folgt jeweils auf zwei feststellende Doppelzeilen eine mit „denn“ (יִדְּ) eingeleitete Explikation, in welcher das Ritual anklingt, das auf diese Weise als Anlass erkennbar wird. Zu Beginn zeigt sich der Psalm als Teil der Königsfreude, mit der die Anwesenden auf die Proklamation antworten und in die auch der neue König einstimmt.

- 2 Jahwe: Über deine Kraft freut sich der König,
und über deine Hilfe, wie <jubelt>⁹⁹ er sehr!
- 3 Seines Herzens Wunsch hast du ihm gewährt,
und seiner Lippen Begehrt hast du nicht verweigert. [...] ¹⁰⁰
- 4 Denn du kommst ihm entgegen mit Segen des Guten,
du setzt auf sein Haupt eine Krone von Gold.
- 5 Leben, um das er dich bat, hast du ihm gegeben;
Länge der Tage für immer und ewig.
- 6 Groß ist seine Ehre durch deine Hilfe;
Hoheit und Pracht legst du auf ihn.
- 7 Denn du setzt ihn zum Segen für immer,
du erfreust ihn mit Freude bei deinem Angesicht. [...] ¹⁰¹

Auch ein solches Danklied ist kein Einzelfall. Ein weiteres Beispiel findet sich in Jes 9,2–3. Wieder spiegelt es die Königsfreude:

- 2 Du hast das Volk vermehrt, hast <ihm> groß gemacht die Freude.
Sie freuen sich vor deinem Angesicht, wie man sich freut in der Ernte,
wie sie jubeln, wenn sie Beute teilen.
- 3 Denn das Joch seiner Last und den Stock auf seiner Schulter,
den Stab seines Treibers hast du zerbrochen wie am Tag Midians.

Dieses Stück hat seinen besonderen Reiz darin, dass offen bleibt, ob der Dank sich an den Gott oder an den König richtet. Wie fließend die Übergänge sind, zeigt der abschließende Teil von Ps 21. Ohne dass sich die poetische Struktur ändert, wendet er sich statt an Jahwe nunmehr an den König und wechselt vom Dank zum Wunsch:

- 9 Deine Hand finde alle deine Feinde,
deine Rechte finde, die dich hassen. [...] ¹⁰²
- 11 Ihre Frucht tilge von der Erde
und ihren Samen aus dem Geschlecht der Menschen. [...] ¹⁰³
- 13 Denn du wirst sie den Rücken kehren lassen,
wenn du mit deinen Bogensehnen zielst auf ihr Gesicht.

⁹⁹ Lies לִי (Impf.) mit Ketib.

¹⁰⁰ Das gliedernde הִלֵּךְ ist an dieser Stelle „nicht erklärbar“ (SEYBOLD, Die Psalmen, 92) und gehört jedenfalls nicht zum ursprünglichen Psalm.

¹⁰¹ Ps 21,8 ist zugesetzt, vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 211; SEYBOLD, Die Psalmen, 92.

¹⁰² Ps 21,10 fällt aus der poetischen Form und adressiert nicht wie V. 9 und 11 den König, sondern Jahwe, wechselt dann sogar aus der Anrede in die Rede über Jahwe.

¹⁰³ Zum (heute) verspäteten Anschluss von V. 13 vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 212. Das Summarium V. 12 kommt zu früh und ist wohl nachträglich eingeschoben worden.

Erneut nehmen die Wünsche auf, was dem König im Orakel zugesprochen worden ist. Das beste Beispiel ist wieder Ps 2,8–9:¹⁰⁴

Ich will dir die Völker als dein Erbe geben
und als deinen Besitz die Enden der Erde.
Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Zepter,
wie Töpfergeschirr wirst du sie zerschmeißen.

„Ganz ähnliche Aussagen finden sich in assyrischen und ägyptischen Königshymnen“.¹⁰⁵ So im Einleitungsgebet zum Ritual für die Krönung des Assurbanipal:¹⁰⁶

(1) Šamaš, König über Himmel und Erde, erhebe dich zur Hirtenschaft über die vier Weltgegenden, (2) deine Tage, deine Jahre lasse Aššur, der dir das Szepter verleiht, lang werden, (3) unter deiner Verantwortung mache er dein Land einflussreich, (4) Ilū’ā erhebe er zu deinem Gott!
(5) Wenn der Silber(wert) für das Getreide, für Sesamöl, für die Kleinviehwohle (6) und für das Salz aus Barīku in Ordnung ist, (7) dann ist Aššur-bān-apli, der König von Assyrien, in den Augen der Götter seines Landes fürwahr genehm! (8) Reden (und) Hören, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit seien ihm dann fürwahr geschenkt! [...]
(12) Sollte ein Kleiner sprechen, dann höre [der Große], (13) sollte ein Großer sprechen, dann höre [der Kleine]: (14) Willfahrender Friede sei [in Assyrien] gesetzt!
(15) Aššur ist König, ja, Aššur ist König! Aššur-bān-apli ist der Günstling Aššurs, das Geschöpf seiner Hände!

Hier wird besonders deutlich, dass die Weltordnung auf der Rechtsordnung beruht, die den sozialen Frieden bewirkt, so dass alle Menschen gleich welches Standes ein gedeihliches Auskommen haben. Der König aber ist der Mandatar des Königtums Gottes, hier des Gottes Assur, unter den Menschen.

Die Thronbesteigung Jahwes

Im Assurbanipal-Ritual besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Herrschaft des Großkönigs und dem Königtum des Gottes Assur:

(15) Aššur ist König, ja, Aššur ist König! Aššur-bān-apli ist der Günstling Aššurs, das Geschöpf seiner Hände! (16) Die großen Götter mögen seine Regentschaft festigen – sie mögen das Leben Aššur-bān-aplis, des Königs von Assyrien, bewahren.

In derselben Weise begeht auch das mehr als ein halbes Jahrtausend ältere mittelassyrische Ritual anlässlich der Thronbesteigung Tukultī-Ninurtas I. die Königsherrschaft des Gottes Assur:

(I 27) In [den Temp]pel treten sie [ein. De]r Priester (28) Assurs schlägt vor inne[n *die Trommel* (?)] (und) sp[ri]cht folgendermaßen: (29) „Assur ist König, Assur ist König!“, [bis] zum Tor des Azu’u sp[ri]cht er (es). (30) [Wenn] man zum Tor des Azu’u [ge]langt ist, [tritt] der König in den Tempel ein, (31) wirft sich nieder, „krümm[t sich“] (und) weiht die Räucherschalen vor Assur. (32) Er steigt zum Hochsitz hinauf, wirft [sich] nieder, „krümmt sich“. Eine Schal[e] (33) von Gold – Öl ist

¹⁰⁴ S.o. S. 239. 247.

¹⁰⁵ BAETHGEN, Die Psalmen, 60 (zu Ps 21).

¹⁰⁶ S.o. Anm. 7. Übersetzung nach DIETRICH, Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal, 130f.

hin[ei]ngegossen – bringt man aus dem Pa[last]e (34) (zugleich) mit dem König h[era]b, eine Mine Silber, eine Mine Gold, (35) ein Gewand mit seinem Besa[tz] legt er mit der Ölschale (36) zu Füßen des Gottes nieder.¹⁰⁷

Die Herrschaft des Großkönigs ist deshalb legitim, weil der Gott Assur ihn als seinen Vasallen eingesetzt hat. Darum beginnt das Königsritual damit, dass der König dem Gott huldigt und dessen Königtum über sich anerkennt.

In Juda wurde die Thronbesteigung Jahwes begangen, wahrscheinlich im jährlichen Rhythmus. Die Psalmen verbinden die Theophanie des Wettergottes, mit der die Wiederkehr des Regens zum Jahresbeginn im Herbst begangen wird, mit der rituellen Inthronisation. „Dies religiöse Fest wird also wohl in Einzelheiten dem Vorbild der Thronbesteigung des irdischen Königs gefolgt sein“.¹⁰⁸ Es dürfte auch in Israel und Juda zugleich der jährlichen Bestätigung des irdischen Königtums gedient haben.¹⁰⁹

Ein Reflex der Festliturgie ist wahrscheinlich in Ps 24,7–10 erhalten geblieben. „Dieser Abschnitt ist eine in sich abgeschlossene, durchaus selbständig vorstellbare Liturgie“.¹¹⁰ Er bildet den ältesten und ursprünglich eigenständigen Teil des Psalms:

- 7 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
und erhebt euch, ihr Pforten der Urzeit,
dass der König der Ehre einziehe!
- 8 Wer ist dieser König der Ehre?
Es ist Jahwe, ein Starker und ein Held,
Jahwe, ein Held im Kampf.
- 9 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
und <erhebt euch>, ihr Pforten der Urzeit,
dass der König der Ehre einziehe!
- 10 Wer ist er, dieser König der Ehre?
Es ist Jahwe der Heerscharen;
er ist der König der Ehre.

In der Wechselrede verbinden sich die mythische und die rituelle Ebene.¹¹¹ Nach dem Kampf mit seinen Gegnern kehrt der Gott Jahwe als Sieger in seine angestammte Herrschaft zurück. Die Herolde fordern die Tore auf, froh den Kopf zu erheben. Die Tore stehen hier wie sonst für die Stadt. Aber die Bewohner zweifeln noch, ob die Zeit des ängstlichen Harrens vorüber ist. Es könnte der Feind sein, der den Sieg davongetragen hat und heranzieht, um seine Beute zu machen. Die Wächter rufen zurück: „Wer ist der König der Ehre?“ Eine einzige Antwort genügt nicht. Erst als das Zeugnis wiederholt wird, glaubt man die erlösende Kunde: „Jahwe der Heerscharen ist der

¹⁰⁷ Nach MÜLLER, *Das Assyrische Ritual*, 9.

¹⁰⁸ GUNKEL/BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, 106.

¹⁰⁹ Die Bestätigung im Amt setzt nicht notwendig die symbolische Abdankung und Wiedereinsetzung des Königs voraus, anders als es für das babylonische Akītu-Fest meist angenommen wird. SALLABERGER/SCHMIDT, *Insignien des Königs oder Insignien des Gottes?*, 571f., haben gezeigt, dass der Großkönig nicht die eigenen Insignien ablegt und zurückerhält, sondern dass die Insignien des Gottes präsentiert werden.

¹¹⁰ SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 204; vgl. schon EWALD, *Die Psalmen und die Klaglieder* erklärt, 16–18.

¹¹¹ Für die Auslegung vgl. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, 149–154.

König der Ehre!¹¹² Damit ist der Weg zur Thronbesteigung frei. „Die alte Liturgie von der Ankunft des göttlichen Kriegers zeigt, dass der Mythos Jahwes Jahr für Jahr in einem kultischen Geschehen inszeniert wurde.“¹¹³

An den Chaostkampf erinnert Ps 97,1–7.¹¹⁴ Dessen Kern schildert eine Gewittertheophanie:¹¹⁵

- 2 Wolken und Wolkendunkel (עָנָן וְעֶרְפָּל) sind um ihn, [...]
- 3 Feuer geht vor ihm her. [...]
- 4 Seine Blitze erleuchten den Erdkreis.
Die Erde sieht es und bebt.
- 5 Die Berge zerschmelzen wie Wachs [...] vor dem Herrn der ganzen Erde.

Weil der Sieg errungen ist, setzt der Psalm ein mit der Proklamation: „Jahwe ist König geworden!“ Die Theophanie mündet in die Thronbesteigung:¹¹⁶

- 1 Jahwe ist König geworden (יְהוָה מֶלֶךְ).
Es frohlocke die Erde.
Die vielen Inseln sollen sich freuen.
- 2 Wolken und Wolkendunkel sind um ihn,
Gerechtigkeit und Recht (צֶדֶק וּמִשְׁפָּט) stützen seinen Thron.
- 3 Feuer geht vor ihm her
und verbrennt ringsum seine Feinde.
- 4 Seine Blitze erleuchten den Erdkreis.
Die Erde sieht es und bebt.
- 5 Die Berge zerschmelzen wie Wachs [...] vor dem Herrn der ganzen Erde.
- 6 Die Himmel verkünden seine Gerechtigkeit (צֶדֶקוֹ). [...]
- 7 Alle Götter neigen sich vor ihm.

Der rituelle Anlass ist die Königsfreude. Sie bezieht die ganze bewohnte Erde ein. Auch Jahwes Königtum beruht auf Recht und Gerechtigkeit. Auch Jahwes Königtum richtet sich gegen die Feinde. Die Nachricht vom Königtum Jahwes wird durch die Himmel verkündet. Sie sind der geeignete Herold, weil sie die ganze Erde überspannen (vgl. Ps 19,1). Daraufhin unterwerfen sich die zuvor rivalisierenden Götter und huldigen Jahwe als ihrem König.

In der Liturgie richtet sich der Aufruf an die Kultversammlung. Ps 98B ist ein einziger Aufruf zu solcher Freude:

¹¹² Dieselbe Situation der Rückkehr des siegreichen Gottes aus dem Kampf gegen seine Feinde ist in Jes 40,9–11; 52,7–8; Sach 9,9 vorausgesetzt; vgl. EHRING, Die Rückkehr JHWHs.

¹¹³ MÜLLER, Jahwe als Wettergott, 167.

¹¹⁴ Ps 97 ist stark erweitert worden, vgl. LIPINSKI, La Royauté de Yahwé. Die Spätdatierung in hellenistische Zeit durch JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen, 141–143, beruht im wesentlichen auf den Zusätzen.

¹¹⁵ Vgl. MÜLLER, Jahwe als Wettergott, 86–102; LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten, 365f. bzw. 299f.

¹¹⁶ Weitere Beispiele sind Ps 29 und Ps 93, vgl. MÜLLER, Jahwe als Wettergott, 64–85.103–132.

- 4 Jauchzt (יָרִיעַ) Jahwe, die ganze Erde,
seid fröhlich und jubelt und spielt!
- 5 Spielt Jahwe mit der Leier,
mit der Leier und dem Klang von Saiten!
- 6 Mit Trompeten und Hörnerschall
jauchzt vor dem König Jahwe.
- 7 Das Meer möge brausen und was es füllt,
der Erdkreis und die auf ihm wohnen.
- 8 Die Fluten sollen in die Hände klatschen zumal,
und die Berge sollen jubeln 9 vor Jahwe;
denn er kommt, die Erde zu richten.
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
und die Völker, wie es recht ist.

Wieder bezieht die Königsfreude die ganze Erde und die vormals chaotischen, nun gezähmten Naturkräfte ein: das Meer und die Fluten und die Berge als die Säulen des Kosmos. Anlass ist, dass Jahwe seine Herrschaft antreten und seine Rechtsordnung auf der ganzen Erde errichten wird. Der Aufruf kehrt wörtlich wieder in Ps 100,1–2: „Jauchzt Jahwe, die ganze Erde! Dient Jahwe mit Freude! Kommt vor ihn mit Jubel!“ Hier ist der kultische Anlass noch deutlicher: Ps 100 ist die Aufforderung, sich zum Fest zu versammeln.¹¹⁷

Der „Tag Jahwes“

Es gibt Anzeichen, dass Jahwes Thronbesteigung als der „Tag Jahwes“ (יּוֹם יְהוָה) begangen wurde. „Der Tag Jahwä’s bedeutet [...] ursprünglich seinen Thronbesteigungstag.“¹¹⁸ Die These Sigmund Mowinckels, die lange auf Skepsis stieß,¹¹⁹ ist mittlerweile durch die Gattungskritik und den religionsgeschichtlichen Vergleich sehr wahrscheinlich geworden. Es gibt nicht wenige Beispiele, „dass man wichtige Kultfeste kurz ‚Tag‘ des jeweiligen Gottes nannte.“¹²⁰

Der „Tag Jahwes“ ist ausschließlich in der prophetischen Überlieferung belegt¹²¹ und gilt dort als der drohende Gerichtstag. Unbestritten ist aber, dass er ursprünglich mit Hoffnung und Freude erwartet wurde. Das belegt die offenkundige Umdeutung, die das Motiv in Am 5,18a.bβ.20b erfahren hat:

Weh denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen! [...] Er ist Finsternis (חֹשֶׁךְ) und kein Licht, [...] und Dunkelheit (לְחֹשֶׁךְ) und kein Glanz eignet ihm!

¹¹⁷ Diese Gattungsbestimmung wird bestätigt durch die Parodie in Am 4,4, vgl. auch Ex 23,17.

¹¹⁸ MOWINCKEL, Psalmenstudien II, 229. Gute Gründe dafür nennt auch LORETZ, Regenritual und Jahwetag im Joelbuch, 77–112. Wenn Loretz jedoch vom „kanaanäischen Ursprung des Jahwetages“ spricht, bleibt er noch dem Bild der Religionsgeschichte verhaftet, das er überwinden will.

¹¹⁹ Vgl. z.B. JEREMIAS, Theophanie, 118–122.

¹²⁰ Bei MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes, 585.

¹²¹ Jes 13,6,9; Ez 13,5; Joel 1,15; 2,1,11; 3,4; 4,14; Am 5,18.18,20; Ob 15; Zef 1,7.14.14; Mal 3,23; vgl. Jes 2,12; Ez 3,3; Sach 14,1.

Dieses Wehewort geht mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Propheten Amos im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts zurück.¹²² Was die Drohung bestreitet, „setzt bei den Hörern zwingend ein positives Vorverständnis voraus“.¹²³ Es lässt sich leichter bestimmen, als meist angenommen wird. Die Handhabe bieten die Bücher Zefanja und Joel, die auch die meisten Belege für יהוה יום enthalten.

Das Buch Zefanja, die wichtigste alttestamentliche Quelle für die Erwartung des *Dies irae*, enthält als ältesten Kern in Zef 1,7a.bβ.14a.15by–16a den Ansatz einer Festliturgie:¹²⁴

- 7 Still (הָס) vor dem Herrn Jahwe! [...]

Denn Jahwe hat ein Opfer bereitet;

er hat seine Geladenen geheiligt. [...]

14 Nah ist der große Tag Jahwes, nah und sehr eilend: [...]

(15) ein Tag der Wolken und des Wolkendunkels (עָנָן וְעַרְפָּל),

16 ein Tag des Hörnerschalls und des Jauchzens (שׁוֹפָר וְתְרוּעָה).

Der Ruf zur Stille eröffnet ein kultisches Fest. Er gilt der Erscheinung der Gottheit (vgl. Sach 2,17; Hab 2,20).¹²⁵ Ein Opferfest ist vorbereitet. Die Geladenen sollen sich in Eile für das Mahl zurüsten und kultisch reinigen. Am Tag Jahwes ereignet sich die Theophanie. Jahwe offenbart sich, indem er sich in Wolken und Wolkendunkel verhüllt. Unter Hörnerschall und Jauchzen besteigt er den Thron: „<Jahwe> ist hinaufgestiegen unter Jauchzen (בְּתְרוּעָה), Jahwe beim Schall des Horns (בְּקוֹל שׁוֹפָר).“¹²⁶ Die Verbindung von Theophanie und Thronbesteigung gleicht Ps 29; 93; 97.

Erst in V. 15abαβ, der später hinzugefügt wurde, ist das Fest als drohender Gerichtstag bestimmt worden: „Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Not und der Bedrängnis, ein Tag des Unwetters und der Verwüstung, ein Tag der Finsternis und der Dunkelheit (חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה).“ Der Zusatz bringt die Deutung zur Geltung, die der Tag Jahwes in Am 5,18–20 erfahren hat.

Noch besser erkennbar ist der liturgische Anlass in Joel 2. In diesem Kapitel sind zwei Motivkreise miteinander verflochten. Die Schilderung des Tages Jahwes, die die Grundlage bildet, wurde nachträglich im Zusammenspiel mit Joel 1 um die Ankündigung eines Heuschreckeneinfalls ergänzt. Durch die Verknüpfung wurde der Tag Jahwes zum Termin eines verheerenden Gottesgerichts.¹²⁷ Im Kernbestand, der nur Joel 2,1aα.b–2aα.3a.10.11aα*.b umfasst hat, war die Erscheinung Jahwes zwar ebenfalls schreckenerregend, wie es nicht anders sein kann, aber in der Auswirkung, dem auf das Gewitter folgenden Regen, segensvoll. Sie wurde freudig begrüßt:

¹²² Für die Literarkritik und die Motivgeschichte vgl. MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes.

¹²³ SPIECKERMANN, Dies Irae, 197 bzw. 36f.

¹²⁴ Für die literarkritische Analyse vgl. LEVIN, Zephaniah: How This Book Became Prophecy, 127–129.131–136, bzw. 270–271.273–277.

¹²⁵ Die Herkunft des Aufrufs הָס „still!“ aus der königlichen Audienz zeigt Ri 3,19.

¹²⁶ Vgl. auch den späten Reflex in der Ladeerzählung 2 Sam 6,15: David und das ganze Haus Israel brachten die Lade Jahwes herauf „unter Jauchzen und beim Schall des Horns (בְּתְרוּעָה וּבְקוֹל) שׁוֹפָר.“ Zur Literarkritik vgl. PORZIG, Die Lade Jahwes, 166.

¹²⁷ Für die literarkritische Analyse vgl. LEVIN, Drought and Locust Plague, 200–205.

- 1 Stoßt ins Horn (תִּקְעוּ שׁוֹפָר) in Zion
und jauchzt (וְהִרְיעוּ) auf meinem heiligen Berge! [...]
Denn der Tag Jahwes kommt, er ist nah,
- 2 ein Tag der Finsternis und des Dunkels (חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה),
ein Tag der Wolken und des Wolkendunkels (עָנָן וְעֶרְפָּל). [...]
- 3 Feuer frisst vor ihm her,
und hinter ihm lodert die Flamme. [...]
- 10 Vor ihm zittert die Erde (רָגְזָה אֲרֶצֶךָ), die Himmel erbeben (רָעְשׁוּ),
Sonne und Mond verfinstern sich,
und die Sterne verlieren ihren Schein.
- 11 Jahwe erhebt seine Stimme; [...]
denn der Tag Jahwes ist groß und sehr furchtbar.

Die Botschaft, dass der Tag Jahwes nah bevorsteht, hängt von Zef 1,14 ab. Das Distichon von der Finsternis und dem Wolkendunkel V. 2aα zitiert Zef 1,15bβγ sogar wörtlich.¹²⁸ Es setzt auch die dort nachgetragene Verbindung mit Am 5,18bβ.20b voraus. Die Gewittertheophanie am Tag Jahwes wird dramatischer denn je geschildert. Wie in Ps 97 bildet das Wolkendunkel den Hintergrund für die lodernden Blitze. Erde und Himmel erbeben, so dass das Weltgebäude ins Wanken gerät. Die nächste Parallele bildet Ps 77,19: „Blitze erleuchten den Erdkreis, die Erde zittert und bebt (רָגְזָה וְתָרַעַשׂ) (הָאֲרָץ).“¹²⁹ Sogar die Gestirne müssen sich verfinstern. Die Donnerstimme des Wettergotts (vgl. Ps 29) verbreitet Furcht und Zittern.¹³⁰ Sie lässt Jahwes Feinde wanken, aber für die Kultgemeinde bedeutet das Erschauern vor der Gottheit zugleich die Verheißung eines erntereichen Jahres, Rettung vor den Feinden und Trost.

Auch in diesem Text macht sich neben der Theophanie das Königsritual geltend. Der Tag Jahwes ist nicht nur der Tag des Wolkendunkels, sondern wie in Zef 1,16 auch der „Tag des Hörnerschalls und des Jauchzens (יּוֹם שׁוֹפָר וְתִרְעָה)“. Die Aufforderung, an der Kultstätte ins Horn zu stoßen und das Jauchzen zu erheben, mit der die Sequenz anhebt, gilt der Thronbesteigung des Gottes Jahwe.

Wie nah noch dieser späte Text dem ursprünglichen Sinn des Tages Jahwes steht, zeigt die Deutung, die er in der Fremdvölkerprophetie Jes 13 gefunden hat. Die Polemik gegen Babel nimmt etliche Züge aus Joel 1 und 2 auf, einige sogar wörtlich, so dass literarische Abhängigkeit vorliegen muss.¹³¹ Über die Richtung entscheidet, dass in Jes 13 der Wandel zum umfassenden Gerichtstag vorausgesetzt ist, der sich in Joel 2 *in statu nascendi* befindet. Dennoch erscheint „die Vorstellung vom Tag Jahwes [...] in einem Abschnitt wie Jes 13, obwohl dieser relativ jung ist, noch in ihrer ursprünglichen Verwendung [...]: Der Tag Jahwes ist der Tag, da Gott erscheint, um mit Israels Feinden abzurechnen.“¹³² Darin spiegelt sich, dass die Vorlage in Joel 2 die genuine Bedeutung des Tages Jahwes noch bewahrt hat.

¹²⁸ So WELLHAUSEN, Die Kleinen Propheten, 216, und seither viele.

¹²⁹ Dazu MÜLLER, Jahwe als Wettergott, 56.

¹³⁰ Vgl. auch Ps 18,14; 68,34.

¹³¹ Vgl. bes. JEREMIAS, Der „Tag Jahwes“, der allerdings das Gefälle umgekehrt sieht.

¹³² WILDBERGER, Jesaja, 508.

Das Ritual als religiöse Imagination

Das Königsritual, wie es sich aus dem Alten Testament erschließen lässt, beruht auf einem Bündel von Motiven. Im jeweiligen Vollzug sind sie wahrscheinlich nur teilweise zur Geltung gekommen. Die Texte und Textelemente, die sich dem Anlass zuordnen lassen, sind im Vorangehenden nicht erschöpfend erfasst. Ist man einmal auf die Spur gesetzt, dürfte sich Weiteres finden lassen.

Das gilt auch für den Motivkreis des Königtums Jahwes. Die Fülle und Verbreitung der Texte, die sich mit der Thronbesteigung am Tag Jahwes verbinden lassen, zeigt ein weiteres Mal, wie sehr das Gottesbild des Alten Testaments durch das Königtum geprägt worden ist. Diese Prägung fand mit dem Ende des Königtums nicht ihr Ende.

Die Nachwirkung beruhte einerseits auf äußerlichen Ursachen. Die Texte, die in der späteren Geschichte Wirkung entfaltet haben, konnten nur im königlichen Archiv überdauern oder, was dasselbe ist, im Archiv des zum Palast gehörenden Tempels. Sie stammen aus dem Bereich des Königtums und spiegeln die Religion des Hofes. Größeres Gewicht haben die inhaltlichen Gründe. In der Zeit des Zweiten Tempels richtete sich die Hoffnung des werdenden Judentums mehr als alles andere auf die Wiederkehr des Königtums als des unverzichtbaren Garanten der Weltordnung im Großen und der Lebensordnung im Kleinen. Für die Zwischenzeit gewann die Vorstellung vom Königtum Jahwes eine bisher nicht dagewesene Bedeutung. Die alttestamentliche Theokratie ist eine ins religiöse übersetzte Monarchie.

Darüber hinaus entwickelten sich Ersatz-Identifikationen. Im Buch Deuterocesaja wird die königliche Rolle des Knechts, das heißt des Vasallen Jahwes, auf die Kultgemeinde übertragen.¹³³ In der Priesterschrift übernimmt die Salbung des Hohenpriesters die Formen des Königsrituals. Schließlich überträgt die alttestamentliche Anthropologie die Rolle des Königs auf den Menschen schlechthin (Gen 1,27; Ps 8,6) mit großen Folgen für das Selbstverständnis und für die Ethik. All das ließ sich in den überlieferten Formen des Königsrituals einleuchtend zum Ausdruck bringen. Es prägt die religiöse Vorstellung bis heute.

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und den Psalmen*, CThM A 3, Stuttgart 1974.
- AMBOS, C., *Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst. Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v. Chr. und ihre Geschichte*, Dresden 2013.
- , *Rituale der Herrschaftslegitimation babylonischer und assyrischer Könige*, in diesem Band S. 67–76.
- AMBOS, C. et al. (Hrsg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005.
- ARNETH, M., „Sonne der Gerechtigkeit.“ *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, BZAR 1, Wiesbaden 2000.
- BAETHGEN, F., *Die Psalmen*, HK II/2, Göttingen 1904.

¹³³ Vgl. bes. KAISER, *Der Königliche Knecht*.

- BECKING, B., „Wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen.“ Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b, ZAW 102 (1990) 59–79.
- BEN-BARAK, Z., The Coronation Ceremony in Ancient Mesopotamia, OLoP 11 (1980) 55–67.
- , The Status and Right of the *Gēbirā*, JBL 110 (1991) 23–34.
- BERLEJUNG, A., Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen königsideologischen Implikationen, UF 28 (1997) 1–35.
- BEYERLIN, W. (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975.
- BORGER, R. et al., Staatsverträge, TUAT I/2, Gütersloh 1983, 129–189.
- BURSTON, CH., Du texte primitif des Psaumes. Explication des passages les plus obscurs de ce livre, Paris 1873.
- BUTTERWECK, CH. et al., Rituale und Beschwörungen II, TUAT II/3, Gütersloh 1988.
- DIETRICH, M., Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal (VAT 13831), in: K. KIESOW/TH. MEURER (Hrsg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar, AOAT 294, Münster 2003, 127–156.
- DIETRICH, M./LORETZ, O., Mythen und Epen IV, TUAT III/6, Gütersloh 1997.
- DIETRICH, W., Prophetie und Geschichte, FRLANT 108, Göttingen 1972.
- DONNER, H., Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: R. VON KIENLE et al. (Hrsg.), Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag, Heidelberg 1959, 105–145.
- DUHM, B., Das Buch Jesaja, HK III/1, Göttingen 1892
- , Die Psalmen, KHC 14, Tübingen 1899.
- EHRING, CH., Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jes 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten, WMANT 116, Neukirchen-Vluyn 2007.
- EWALD, H., Die Psalmen und die Klaglieder erklärt, Göttingen ³1866.
- FARBER, W. et al., Rituale und Beschwörungen I, TUAT II/2, Gütersloh 1987.
- FLEMING, D. E., Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive, Winona Lake, Ind. 2000.
- GESENIUS, W., Der Prophet Jesaja, II/1, Leipzig 1821.
- GRAYSON, A. K., Babylonian Historical-Literary Texts, Toronto /Buffalo, 1975.
- GUNKEL, H., Die Psalmen, HK II/2, Göttingen 1926.
- GUNKEL, H./BEGRICH, J., Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933.
- HARTENSTEIN, F., Psalm 2. Die Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten, in: DERS./B. JANOWSKI, Psalmen, BK XV/1, Lieferung 1–2, Neukirchen-Vluyn 2012–2015, 55–128.
- HECKER, K., Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten, in: M. DIETRICH et al., Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina, TUAT II/1, Gütersloh 1986.
- HERRMANN, S., Jeremia, BK XII/1, Neukirchen-Vluyn 1986.
- JEPSEN, A., צדקה וצדק im Alten Testament, in: H. GRAF REVENTLOW (Hrsg.), Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag, Göttingen 1965, 78–89, auch in: DERS., Der Herr ist Gott, Berlin 1978, 221–229.
- JEREMIAS, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965.
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987.
- , Der „Tag Jahwes“ in Jes 13 und Joel 2, in: R. G. KRATZ et al. (Hrsg.), Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 129–138.
- KAISER, O., Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuteriojesaja, FRLANT 70, Göttingen 1959.
- KNIERIM, R. P., Text and Concept in Leviticus 1:1–9, FAT 2, Tübingen 1992.
- KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln I–II, Leipzig 1915.
- KOCH, K., Alttestamentliche und altorientalische Rituale, in: E. BLUM (Hrsg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 75–85.
- KUSCHKE, A., Art. Palast, BRL², 242–247.

- KUTSCH, E., Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963.
- LAMBERT, W. G., Enuma elisch, in: K. HECKER et al., Mythen und Epen II, TUAT III/4, Gütersloh 1994, 565–602.
- LEVIN, CH., Der Sturz der Königin Atalja, SBS 105, Stuttgart 1982.
- , Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137, Göttingen 1985.
- , Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, ZThK 90 (1993) 355–381, auch in: DERS., Fortschreibungen, BZAW 316, Berlin/New York 2003, 291–313.
- , Zephaniah: How This Book Became Prophecy, in: L. L. GRABBE/M. NISSINEN (Hrsg.), Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts, Ancient Near East Monographs 4, Atlanta 2011, 117–139, auch in: DERS., Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament, FAT 87, Tübingen 2013, 261–280.
- , Drought and Locust Plague in Joel 1–2, in: E. BEN ZVI/CH. LEVIN (Hrsg.), Thinking of Water in the Early Second Temple Period, BZAW 461, Berlin/Boston 2014, 195–226.
- , The Edition of the Psalms of Ascents, in: E. BEN ZVI/CH. LEVIN (Hrsg.), Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period, FAT 108, Tübingen 2016, 381–400.
- LIPINSKI, E., La Royauté de Yahwé dans la Poésie et le Culte de l’Ancien Israël, VVAW.L 55, Brussel 1965, 173–275.
- LIVINGSTONE, A., Court Poetry and Literary Miscellanea, SAA III, Helsinki 1989.
- LORETZ, O., Regenritual und Jahwetag im Joelbuch, UBL 4, Altenberge 1986.
- MAUL, S. M., Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde, München 2013.
- METTINGER, T., King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, CB.OT 8, Lund 1976.
- MICHEL, D., Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen, VT 6 (1956) 40–68, auch in: DERS., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte, ThB 93, Gütersloh 1997, 125–153.
- , Begriffsuntersuchung über sädäq-sedaqa und ’ämät-’ämuna, Habilitations-Schrift Universität Heidelberg 1965 (masch.).
- MILLER, J. M., Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts, SBLWAW 31, Atlanta 2013.
- MINOKAMI, Y., Die Revolution des Jehu, GTA 38, Göttingen 1989.
- MOWINCKEL, S., Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, SVSK.HF 1921,6, Kristiania 1922.
- , Psalmenstudien III. Kultprophetie und prophetische Psalmen, SVSK.HF 1922,1, Kristiania 1923.
- MÜLLER, K. F., Das assyrische Ritual. Teil 1. Texte zum assyrischen Königsritual, MVÄG 41,3, Leipzig 1937.
- MÜLLER, R., Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik, FAT II/3, Tübingen 2004.
- , Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen, BZAW 387, Berlin/New York 2008.
- , Der finstere Tag Jahwes: Zum kultischen Hintergrund von Am 5,18–20, ZAW 122 (2010) 576–592.
- VON NORDHEIM, M., Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption, WMANT 117, Neukirchen-Vluyn 2008.
- NOTH, M., Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, München ³1966, 142–154.
- OTTO, E., Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, ZAR 2 (1996) 1–52.
- , Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient, ZAR 4 (1998) 1–84.
- PAKKALA, J., Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History, SESJ 76, Helsinki/Göttingen 1999, 20–50.

- , Der literar- und religionsgeschichtliche Ort von Deuteronomium 13, in: M. WITTE et al. (Hrsg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke, BZAW 365, Berlin/New York 2006, 125–137.
- PARPOLA, S., Assyrian Prophecies, SAA 9, Helsinki 1997.
- PORZIG, P., Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer, BZAW 397, Berlin/New York 2009.
- QUACK, J. F., Ägyptische Einflüsse auf nordwestsemitische Königspräsentationen?, in diesem Band S. 1–65.
- VON RAD, G., Das jüdische Königsritual (1947), in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München ⁴1971, 205–213.
- RÜTERSWORDEN, U., Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung, in: A. LEMAIRE (Hrsg.), Congress Volume, Basel 2001, VTSup 92, Leiden 2002, 185–203.
- SALLABERGER, W./SCHMIDT, K., Insignien des Königs oder Insignien des Gottes? Ein neuer Blick auf die kultische Königskrönung beim babylonischen Neujahrsfest, in: H. D. BAKER et al. (Hrsg.), Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf. AOAT 397, Münster 2012, 567–594.
- ŠANDA, A., Die Bücher der Könige. Zweiter Halbband (EHAT 9/2), Münster i.W. 1912.
- SCHMIDT, L., Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1970.
- SEYBOLD, K., Die Psalmen, HAT I/15, Tübingen 1996.
- SPIECKERMANN, H., Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- , Dies Irae. Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte, VT 39 (1989) 194–208, auch in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, Tübingen 2001, 34–46.
- STIPP, H.-J., Dominium terrae. Die Herrschaft des Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: DERS., Alttestamentliche Studien, BZAW 442, 2013, 53–93.
- STOLLBERG-RILINGER, B., Rituale, Frankfurt a. M. 2013.
- VEIJOLA, T., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, AASF B 198, Helsinki 1977.
- , Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, AASF B 220, Helsinki 1982.
- , Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, in: DERS. (Hrsg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, SESJ 62, Helsinki/Göttingen 1996, 242–276, auch in: DERS., Moses Erben, BWANT 149, Stuttgart 2000, 153–175.
- WEIPPERT, M., Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht, FRLANT 92, Göttingen 1967.
- WELLHAUSEN, J., Die Kleinen Propheten, Berlin (1892) ⁴1963.
- , The Book of Psalms: Critical Edition of the Hebrew Text, SBOT 14, Leipzig/Baltimore/London 1895.
- , Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ⁴1963.
- WIGGERMANN, F. A. M., Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts, Cuneiform Monographs 1, Groningen 1992.
- WILDBERGER, H., Jesaja. 2. Teilband Jesaja 13–27, BK X/2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- WUTZ, F., Die Psalmen, München 1925.
- ZGOLL, A., Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes, in: E. BLUM/R. LUX (Hrsg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient, VWGTh 28, Gütersloh 2006, 11–80.
- ZIMMERLI, W., Art. *παῖς θεοῦ*, ThWNT 5, Stuttgart 1954, 655–676.