

# Der Erlöserkönig des Alten Testaments

Von Rudolf Mayer, Regensburg

Seit der Zeit, da Papst Pius XI. in seiner bekannten Enzyklika den Gedanken des Königtums Christi in den Vordergrund stellte, ist dieses Gegenstand vielfacher Untersuchungen gewesen. Es wurde die dogmatische Grundlage für diese Königsherrschaft Christi behandelt, nämlich die hypostatische Union; ebenso wurde Wesen und Inhalt des Königtums Christi, so wie es sich in der Kirche manifestiert, dargelegt. Im Folgenden wollen wir uns mit der biblischen Grundlage der ganzen Frage befassen; kann es ja doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Wurzeln der Vorstellungen von Christus dem König in der Heiligen Schrift des Alten Testaments zu suchen sind, das zunächst einmal in der Gestalt des Messias-königs, so wie ihn die Propheten und die Psalmen zeichnen, die beste Hilfe zum Verständnis für das Königtum Christi uns bietet. Es läßt sich aber zeigen, daß auch die zwei anderen Typen der Heilandserwartung, welche das AT kennt, der leidende Gottesknecht und der Menschensohn bei Daniel, in einer inneren Beziehung zum Königsgedanken stehen, der so tatsächlich das tragende Fundament darstellt, auf dem die gesamte Heilserwartung des AT ruht.

Wie ist da, wo im AT uns zuerst die Hoffnung auf einen persönlichen kommenden Heilsmittler entgegentritt, seine Gestalt gezeichnet? Bei der Beantwortung dieser Frage wird unser Bild auf die altehrwürdigen Überlieferungen Israels gelenkt, die im Pentateuch ihren Niederschlag gefunden haben. Dort finden sich zwei Stellen, die seit alten Zeiten als eine direkte Weissagung des kommenden Heilbringers galten. Die erste begegnet uns Gen 49,10 ff. im Segen Jakobs über seine Söhne. V 8-12 enthalten einen Spruch über Juda. V 8 verheißt ihm, daß seine Brüder ihn preisen und sich vor ihm verneigen sollen und daß seine Hand das Genick seiner Feinde packen werde. V 9 vergleicht Juda mit einem Löwen. V 10 ff. bringen eine Verheißung für die Zukunft.

V 10. Nicht wird Juda das Szepter entgleiten  
 Noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen,  
 Bis Schiloh kommt  
 Und ihm gehorchen die Völker.

V 11. Der an den Weinstock sein Eselsfüllen bindet,  
 An die Edelrebe das Junge seiner Eselin,  
 Der sein Kleid in Wein wäscht,  
 In Traubenblut sein Gewand.  
 Dessen Augen funkeln von Wein,  
 Dessen Zähne schimmern von Milch.

Der Spruch gilt Juda als dem Ahnherrn des gleichnamigen Stammes. Eine große Verheißung wird ihm zuteil. Das Szepter und den Herrscherstab,

den er zwischen den Füßen festgeklemmt hält, wird er behalten, bis der Herrscher der Zukunft kommt<sup>1)</sup>. Das braucht nicht zu bedeuten, daß dann die Herrschaft Judas zu Ende ist, sondern kann gemäß biblischem Sprachgebrauch den Sinn haben, daß sie in dem aus seinem Stamm hervorgehenden Herrscher aufs festeste neu verankert wird. Und diesem neuen Herrscher werden auch die Völker untertan sein, und zwar, wie man dem Text entnehmen muß, in freiwilliger Anerkennung seiner Herrschaft; denn nirgends ist von Kampf oder Eroberung die Rede. Aber mehr noch: Der Antritt seiner Herrschaft bedeutet den Beginn einer Ära wunderbarer Fruchtbarkeit; er kann seinen Esel, das Reittier des Königs, an einen Rebstock binden, ohne den auf diese Weise an den sonst so kostbar erachteten Weinpflanzungen entstehenden Schaden fürchten zu müssen. Wein und Milch aber sind so viel vorhanden, daß der neue König im Weine seine Kleider waschen kann und, wie es in volkstümlicher Übertreibung heißt, seine Zähne von dem reichlichen Milchgenuß weiß werden.

Wesentlich andere Töne werden in der zweiten, ebenfalls im Pentateuch, und zwar in den sogenannten Bileamssprüchen enthaltenen Verheißung angeschlagen. In dem letzten und bedeutungsvollsten aller Sprüche Num 24,15-18 geht der Blick des Sehers in die Zukunft und nach einer feierlichen Einleitung (V 15-16) spricht er von einem kommenden Herrscher<sup>2)</sup>.

V 17. Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,  
 Ich schaue ihn, aber nicht nahe.  
 Ein Stern geht auf aus Jakob  
 Und ein Szepter erhebt sich von Israel  
 Und zerschmettert beide Seiten von Moab  
 Und vernichtet alle Söhne des Kriegsgetümmels  
 Und Edom wird (ihm) unterworfenes Gebiet  
 Zum Besitztum wird (ihm) Seir, sein Feind,  
 Und Israel gewinnt an Macht.  
 Aus Jakob wird einer herrschen und den Rest von der Stadt  
 (von Ar) vernichten.

Auch hier ist es ein König, der vor dem geistigen Auge des Sehers steht, dessen Kommen freilich noch in weiter Ferne liegt. Daß von einem solchen die Rede ist, zeigt die Wendung vom Auftreten des Sternes aus Jakob, die wie L. Dürr<sup>3)</sup> gezeigt hat, ihre Erklärung dadurch findet, daß auch im übrigen alten Orient der Vergleich des Herrschers (meist allerdings mit der aufgehenden Sonne) gebräuchlich war. Verglichen mit der oben angeführten Stelle aus dem Jakobssegen zeigt das Bild des geheimnisvollen Herrschers hier allerdings einen wesentlichen Unterschied. Der König, der hier geschildert wird, ist ein Eroberer, der im Kampf die feindlichen Völker Moab und Edom niederwirft und dadurch seinem Volke Macht verschafft.

Aus welcher Zeit stammen nun diese Weissagungen und wer ist der erwartete König, von dem sie sprechen? Die Bibelkritik ist bekanntlich

1) Zur Deutung des schwierigen Schiloh ist die ansprechendste Vermutung immer noch die von Nötscher 1929 vorgeschlagene Verknüpfung dieses in späterer Zeit offenbar nicht mehr verstandenen Wortes mit dem akkadischen Worte für „Glänzender, Fürst, Herrscher“ = schehu. Dieser Deutung hat sich auch Sellin in seinem Aufsatz: Zu dem Judaspruch im Jakobssegen Gen 49, 8-12 und im Mosessegen Dent 33,7 in ZAW 1944,57 ff. angeschlossen.

2) Text nach J. Obersteiner, Die Christusbotschaft des Alten Testaments, Wien 1947, S. 49.

3) Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925, S. 107 ff.

geneigt, diese Stellen erst als aus der Zeit Davids stammend zu betrachten. Nach H. Greßmann<sup>4)</sup> wären beide Sprüche *vaticinia ex eventu* und der hier genannte Herrscher nicht ein eschatologischer Heilskönig, sondern der mit der Krone des Messias geschmückte dem Stamme Juda angehörende König David. Doch ist diese späte Ansetzung der beiden Sprüche unhaltbar. Der Jakobsseggen Gen 49 muß nach Inhalt und sprachlichem Charakter<sup>5)</sup> zu den ganz alten Stücken des AT gehören und stammt sicher aus der vor-königlichen Zeit Israels. Die Tatsache, daß dem Stamme Josef ein in so warmen Tönen gehaltener Segen zugesprochen wird, wäre schwer erklärbar, wenn ein späterer jüdischer Dichter den ganzen Segen verfaßt hätte. Ferner zeigt, wie Dürr mit Recht betont, die Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit, verglichen mit ähnlichen Aussagen bei späteren Propheten, deutlich den Abstand, der zwischen der urwüchsigen, offenbar volkstümliche Erwartungen widerspiegelnden Art der Darstellung dieser Segensfülle und der mehr vergeistigten prophetischen Ausdrucksweise herrscht<sup>6)</sup>. Aber auch die Bileamssprüche mit ihrem kraftvollen in die Frühzeit des israelitischen Volkesweisenden Bewußtsein von der Gewißheit der Hilfe Jahwes für sein Volk, ihrer altertümlichen Sprache mit den vielen seltenen später verschwundenen Wörtern sowie der ganz eigentümlichen später nie mehr bezeugten Anschauung von den Hörnern der Gottheit können unmöglich erst in der Zeit Davids entstanden sein. Beide Sprüche stammen sicher aus früherer Zeit, spätestens der der Richter. Der geheimnisvolle Hinweis auf den Schiloh im Judaspruch sowie der ausgesprochen eschatologische Charakter des Bileamsspruches zeigen, daß mit dem verheißenen Herrscher ein erst in der Zukunft erscheinender, aus dem Stamme Juda hervorgehender, dem Volke Israel Heil und Rettung bringender König gemeint sein muß, dessen Herrschaftsbereich aber nicht nur Israel, sondern auch die umliegenden Völker umfaßt. Dieser Herrschaftsanspruch kommt freilich in verschiedener Weise zur Durchsetzung, indem beim Judaspruch von friedlicher Unterwerfung und Anerkennung der Völker, im Bileamsspruch dagegen von kriegerischer Eroberung die Rede ist.

Man hat sich schon manchmal die Frage vorgelegt, welche der beiden Messiasvorstellungen des AT die ältere sei, diejenige von einem friedlichen Segensträger oder die von einem kriegerischen Eroberer. In Wirklichkeit sind mit dem atl. Messiasbilde, wenigstens in seinen Anfängen, diese beiden Züge zusammen untrennbar verbunden gewesen, auch wenn in der einen Weissagung mehr der Friedenskönig, in der anderen der Kriegsheld im Vordergrund steht. Das hat einen doppelten Grund. Einmal ist hier zu

4) Der Messias, 1929, S. 222 f.

5) Vgl. Dürr, Heilanderwartung S. 62 ff. sowie A. Schanda, Moses und der Pentateuch, Münster 1924 (= atl. Abh. 9. Bd. 4. u. 5. H.), S. 318 ff. u. 324 ff.

6) Auch E. Sellin ist in seiner eben erwähnten Arbeit über den Judaspruch in ZAW 1944 zu dem Ergebnis gekommen, daß eine Ansetzung des Spruches erst in der Davidszeit Schwierigkeiten verursacht, da das Wort *mehoqeq* V. 10 ab in der Bedeutung 'Führerstab' sich Num 21,18 nur auf den der Stammeschebe bezieht und an den zwei sonstigen Stellen, wo es im AT noch vorkommt (Ri 5,14; Dent 33,21) die Stammesältesten selbst, nicht aber den König bezeichnet; auch das eigentliche Symbol der Königswürde, die Krone, werde im Judaspruch nicht erwähnt. Nach Sellin wäre V. 10a auf die Richterzeit und erst 10b auf den König David selber zu beziehen, auf den eine ältere schon aus vordavidischer Zeit stammende messianische Hoffnung übertragen worden sei. Doch kann auch Sellin keine entscheidenden Momente für eine Beziehung der Verse 10b ff. auf David anführen. So sehr die Gestalt dieses großen israelitischen Königs für die weitere Ausgestaltung der messianischen Hoffnung des AT von Bedeutung wurde (siehe darüber später!), wird man im Judaspruch der Genesis ein Zeugnis der Messiaserwartung aus vorköniglicher Zeit erblicken müssen, das auch V. 10b ff. von vorneherein mit einbezieht.

nennen die nahe Verbindung, in der im AT der Messias zu Jahwe selber steht, der seinerseits diese beiden Züge in sich nach atl. Auffassung vereint<sup>7)</sup>. Ist er ja nicht nur Herr der Schöpfung und Spender ihrer Segnungen, sondern ebenso auch der Kriegsgott, der nach alter Auffassung an der Spitze seiner Heere zum Kampfe gegen seine Feinde antritt. Der andere noch entscheidendere Grund aber liegt in der offenbar schon sehr früh einsetzenden Übertragung des altorientalischen Herrscherideales auf den Messias des AT; in ihm sind, wie wir sehen werden, ebenfalls diese beiden Züge von Anfang an enthalten.

Es hat schon eine ganze Reihe von Versuchen gegeben, die Entstehung einer Hoffnung auf einen zukünftigen Heilskönig in Israel zu erklären. So verwiesen H. Greßmann und E. Sellin auf einen angeblich auch in Israel bekannten von dem Genesisberichte abweichenden Paradiesesmythus, der von einem göttlichen Urmenschen gesprochen habe, der nach dem Verlust des Paradieses in geheimnisvoller Weise bei Gott aufbewahrt wurde und dessen Wiederkommen man für die Endzeit erwartet hätte. Wir werden später sehen, daß bei der in der Apokalyptik auftretenden Gestalt des Menschengesichtes möglicherweise solche Urmenschenspekulationen eine Rolle gespielt haben. Aber die Tatsache, daß der Messias in den ältesten diesbezüglichen Weissagungen des AT durchaus nicht als überirdisches Wesen geschildert wird, macht es unmöglich, in einer solchen Urmenschengestalt den Ursprung des atl. Messiasglaubens zu sehen. Mowinkel wollte vom Aufkommen des empirischen Königtums in Israel her die Messias Hoffnung ableiten, insofern man den Idealtypus des göttlichen davidischen Königs in das Zukunftsbild hineingesetzt habe. Dieser Erklärungsversuch muß eben an dem schon in der vor-königlichen Zeit Israels bezeugten Vorhandensein des Messiasglaubens scheitern, ebenso wie der neueste von H. J. Kraus<sup>8)</sup> gemachte Versuch, das von ihm angenommene Königliche Zionsfest als den Ursprungsort dieser Erwartung zu bezeichnen, insofern das im Kultus gesprochene Erwählungs- und Verheißungswort Gottes (2 Sm 7) die Hoffnungen der Gemeinde entfacht hätte, die nun einen Messias ersehnte, der die Königsherrschaft Gottes vollkommen offenbaren sollte. Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat die von Dürck (a. a. O. S. 58) geäußerte Vermutung, daß eben mit der seit ältesten Zeiten in Israel vorhandenen Hoffnung auf ein zukünftiges Kommen Jahwes zur vollen Realisierung seines Segens bei seinem Volke zugleich die Erwartung sich verknüpfte, daß Jahwe auch einen Mittler zur Austeilung seiner Gnade und als Einheitsspunkt zwischen Gott und Volk senden werde, gerade so wie er einst sich der Patriarchen und des Moses bei der Ausführung seiner Pläne bedient hatte. Daß aber dann die Hoffnung auf diesen Mittler schon frühzeitig sich in der Erwartung eines königlichen Segensträgers niederschlug, ist psychologisch und offenbarungsgeschichtlich begreiflich, wenn wir uns klarmachen, welche Stellung der König in der altorientalischen Umwelt des AT besaß. Bei der großen Wichtigkeit, die dieser Gegenstand für den Ausbau der gesamten messianischen Theologie des AT besitzt, müssen wir uns hier näher mit ihm befassen.

<sup>7)</sup> Vgl. H. W. Wolff: Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im AT, ZAW 1936, 168 ff.

<sup>8)</sup> Die Königsherrschaft Gottes im AT (= Beiträge zur historischen Theologie herausgegeben von G. Ebeling 13), Tübingen 1951.

Die großen Forschungen der letzten Dezennien auf dem Gebiete der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte haben uns klar erkennen lassen, daß der alte Orient ganz bestimmte in wesentlichen Punkten sowohl in Babylonien wie in Ägypten übereinstimmende Vorstellungen von den Aufgaben, der Würde und Stellung des Königs besaß<sup>9)</sup>. Es kann hier im Rahmen dieser Abhandlung natürlich nur auf einige besonders wichtige Punkte hingewiesen werden, die den Hauptinhalt dessen ausmachen, was man altorientalische Königstheologie nennen könnte. Hier ist ein wichtiger Punkt einmal der Erwählungsglaube der altorientalischen Herrscher, demzufolge sie sich alle von der Gottheit in besonderer Weise ausersehen und zu ihrem Amte berufen betrachten. Dieser Glaube ist erwachsen auf dem Hintergrund der sowohl in Babylonien wie in Ägypten allgemein festgehaltenen Überzeugung, daß das Königtum letzten Endes eine göttliche Stiftung sei und seine Entstehung nicht aus irdisch politischen Faktoren, etwa der Notwendigkeit der Zusammenfassung der Kräfte der Nation in der Gestalt des Herrschers, abgeleitet wird. So behaupten die Babylonier, wie der Anfang des Etana-Mythus lehrt, daß in den frühesten Zeiten das Königtum vom Himmel herniedergestiegen sei und eine der ältesten religiösen Urkunden der Ägypter, das sog. Denkmal der memphitischen Theologie läßt durch das Mittel der Sprache des Göttermythus deutlich erkennen, daß die Errichtung der ägyptischen Doppelmonarchie mit dem Sitze in Memphis nur die Verwirklichung eines von den Göttern gefaßten Planes darstellt. Es liegt in der Konsequenz dieser Vorstellung, daß sowohl der babylonische wie der ägyptische König mit Nachdruck den Gedanken von ihrer besonderen Auserwählung durch die Gottheit vertreten<sup>10)</sup>. Schon der altsumerische Herrscher Eannatum von Lagasch versichert, daß sein Name vom Gotte Ningirsu ausgesprochen worden sei und ebenso weiß sich Gudea auserkoren von der Göttin. Hammurapi (1730 - 1688 v. Chr.) ist von Anu und Ellil zum Gedeihen des Volkes mit Namen berufen, Merodachbaladan II. (721 - 710) berichtet, daß Marduk Heerschau hielt über die Gesamtheit der Menschen und gnädig sich ihn ersah, während Nebukadnezar II. (604 - 562) schon vom Mutterleibe an zum Königsregiment bestimmt und geschaffen sein will. Auch eine ganze Reihe von Assyrerkönigen weiß sich schon lange vor ihrer Geburt von der Gottheit zu einem bestimmten Auftrag berufen, sei es zur Zurückführung geraubter Götterstatuen oder zur Errichtung von Tempeln. In Ägypten aber schildert, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, Thutmoses III. (1501 - 1447) in einer langen Inschrift seine Berufung zum Herrscher durch ein Gottesurteil im Tempel. In höherem Maße noch wird aber der altorientalische König der göttlichen Sphäre angenähert durch das gemeinorientalische Theologumenon von der Gottessohnschaft des jeweils regierenden Herrschers. Zwei Vorstellungen sind es, die hier nebeneinander herlaufen

<sup>9)</sup> An Literatur vgl. A. Moret, *Du Caractère Religieux de la royauté pharaonique*, Paris 1902; H. Jakobsen, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt 1939 (= äg. Forschungen H. 8, herausgegeben von A. Scharff); R. Labat, *Le Caractère Religieux de la royauté Assyro-Babylonienne*, Paris 1939; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; A. Bentzen, *Messias — Moses redivivus — Menschensohn*, Zürich 1948 (= Abh. zur Theol. d. AT und NT, herausgegeben von Eichrodt und Cullmann); I. Spiegel, *Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte in Saeculum Bd. 1*, H. 1, S. 1-73 (1950). N. Schneider in dem Sammelwerk: *Christus und die Religionen der Erde*, II, 414 ff., Freiburg 1951.

<sup>10)</sup> Die Belegstellen siehe bei Dürr, *Heilandserwartung* S. 28 ff.

und sich in manchen Fällen durchkreuzen, der Gedanke der Erwählung und nachfolgenden Vergöttlichung des Herrschers und derjenige von seiner göttlichen Erzeugung und Geburt. Schon bei den altsumerischen Herrschern, dann auch bei den babylonischen und assyrischen Königen finden sich Aussagen in ihren Inschriften, denen zufolge sie sich als Sohn eines bestimmten Gottes oder einer Göttin betrachten. Aber die Tatsache, daß manche dieser Könige ganz verschiedene Gottheiten als ihre Erzeuger nennen, weist darauf hin, daß solche Aussagen nicht real gemeint sein können, sondern man eine Adoption des von menschlichen Eltern geborenen Herrschers im Auge hat. Andererseits sprechen verschiedene Stellen von einer aktiven Sorge der Götter für den künftigen König, so lange er sich noch im Mutterleibe befindet, um dann in irgendeiner Weise vom neugeborenen Königskind Besitz zu ergreifen. Das wäre also die Vorstellung des Adoptianismus, die auch in der alten babylonischen Tradition grundgelegt ist, nach welcher der König mit heiliger Milch ernährt wird; dieser Adoptianismus ist zweifellos die in Babylonien vorherrschende Art und Weise, wie man sich die Tatsache der Gottessohnschaft des Herrschers zurechtlegte; allerdings hat neuerdings der Amerikaner Jakobsen<sup>11)</sup> auf eine Stelle in der sog. Geierstele des Eannatum hingewiesen, der zufolge ein Gott und eine Göttin als die physischen Eltern dieses Herrschers von Lagasch erscheinen, so daß also der Kreatianismus hier wenigstens für das alte Sumer bezeugt wäre; aber auch hier ist zu betrachten, daß Eannatum an einer anderen Stelle seiner Inschrift ausdrücklich einen irdischen Vater und Großvater nennt. In Ägypten war auf der einen Seite die Vorstellung gegeben, daß jeder Pharao in gerader Linie Nachkomme des großen Schöpfergottes war, insofern sich dieser zuerst im Gotte Horus inkarnierte, der seinerseits die sog. „Horusverehrer“, d. h. die Könige der vorgeschichtlichen Zeit als Nachfolger in der Herrschaft hatte, bis schließlich Menes, der erste König der geschichtlichen Zeit, das Werk der Reichseinigung durch Vereinigung von Ober- und Unterägypten vollendete; von ihm leiteten dann sämtliche ägyptische Könige seither ihre offizielle Abstammung her. Größere Bedeutung besaß aber in Ägypten zweifellos die Lehre von der unmittelbaren Inkarnation des Gottes im regierenden Pharao. War es anfangs der Sonnengott Re und der Gott Osiris, als deren Inkarnation der Pharao erscheint, so tritt seit dem neuen Reiche, als der Gott Amun mit dem Sonnengott Re zu einer Gestalt verschmolzen war, Amun-Re in die Rolle des göttlichen Vaters des Pharao ein. Dabei bildete sich dann die Vorstellung aus, daß Amun-Re sich mit dem regierenden Pharao zu einer einzigen göttlichen Gestalt verbindet und so mit der Königin als neue Inkarnation des Gottes den Thronfolger zeugt. Daneben ist aber in Ägypten auch der Adoptionsgedanke nicht unbekannt. Auch hier wurden bei manchen Königen verschiedene Gottheiten als „Vater“ angegeben; so wird Ramses II. (1292 - 1225) nach der Rückkehr von der Schlacht von Kadesch<sup>12)</sup> von den versammelten Göttern als ihr lieber Sohn willkommen geheißen und Tuthmoses III. erscheint als Sohn des Atum in Medinet Habu, als Sohn des Re in Amada, als Sohn des Amon, Ptah und der Hathor in Karnak. Eine weitere Folge des Glaubens an die Gottessohnschaft des Königs führt dazu, daß der

11) Journal of Near Eastern Studies (1943), 119-21.

12) Erman, Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 337.

sakrale Charakter, welcher seiner Person anhaftet, ihn in Babylonien dazu befähigt, bei manchen Festen direkt in der Rolle eines Gottes aufzutreten. Bei der Erbauung von Tempeln, wo im dazugehörigen Ritual der Priester einen Schöpfungsbericht rezitierte, soll offenbar das Werk des aktiv dabei beteiligten Königs das urzeitliche Handeln der Götter wiederholen und bei den Riten des Neujahrfestes, die sich zu Beginn des Frühlings vollzogen und den Kampf der Mächte des Todes mit dem Schöpfergott in symbolischen Darstellungen repräsentierten, erschien der König, wie uns ein babylonischer Kommentar zu den Riten dieses Neujahrfestes ausdrücklich erklärt, ebenfalls in der Rolle des Gottes Marduk. Ferner ist es Tatsache, daß der verstorbene Herrscher in Babylonien mit dem Gotte Tammuz, in Ägypten mit Osiris identifiziert wurde. Es wäre aber nicht richtig, wenn man, wie es vielfach geschieht, annehmen wollte, der altorientalische König sei schon zu seinen Lebzeiten direkt als Gott angesehen und verehrt worden. Das war, wie wir wissen, nur während einer ganz bestimmten Periode der altsumerischen Zeit der Fall; im allgemeinen stand ihr, wie Labat mit Recht betont<sup>13)</sup>, in Babylonien der tief eingewurzelte Glaube an den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Gott entgegen, welcher den König zwar als Träger besonderer göttlicher Gewalten und so als Band zwischen Göttern und Menschen, aber trotz all dem doch nur als einen Menschen unter anderen Menschen erscheinen ließ, in gleicher Weise wie sie dem Schicksal des Todes unterworfen. Auch für Ägypten scheint es keineswegs sicher, daß der lebende Pharaon bereits als Gott verehrt wurde<sup>14)</sup>; vielmehr dürften erst die hellenistischen Könige der ptolemäischen Zeit diesen Anspruch erhoben haben.

Trotzdem kann nun freilich kein Zweifel sein, daß der altorientalische König eben infolge der nahen Beziehung, in der man ihn zur Gottheit sah, in den Augen seiner Untertanen als Träger übermenschlicher Eigenschaften und Kräfte erschien. Hier ist es besonders der Besitz übermenschlicher Weisheit, der ihnen von ihren Untertanen zugeschrieben wird bzw. in deren Besitz sich die Könige selber wissen. In Babylonien wird diese Gabe vielfach auf Marduk, den Schöpfer der göttlichen Weisheit selber zurückgeführt. Der Babylonierkönig Merodachbaladan II. behauptet von sich<sup>15)</sup>, er sei der „umsichtige König, der weitsinnige kluge Entscheider, der sich auf alles versteht, das weise Herz, das verständige Herz, das sich selbst berät“. Insbesondere ist es aber dann in Ägypten Folgerung aus der Lehre von der göttlichen Erzeugung des Herrschers, daß auch auf ihn göttliche Eigenschaften, besonders eine alles irdische Maß überschreitende Geistesrüstung übergehen, die in der schöpferischen Macht und der alles durchdringenden Kraft der Erkenntnis, die sich in der dem König inhärierenden göttlichen Potenz des „Ausspruches“ manifestiert, zum Vorschein kommen. Mit dieser den Königen zugesprochenen Gabe der Weisheit hängt aber auch zusammen, daß man von ihnen die Fähigkeit erwartete, in jeder Lage einen gerechten Urteilsspruch zu fällen und sie überhaupt als die Repräsentanten der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden betrachtet. Ein assyrisches Sprichwort nennt den Men-

<sup>13)</sup> a. a. O. 361 ff.

<sup>14)</sup> Vgl. S. Mercer, *The Religion of Ancient Egypt*, London, 1949, Kap. 14.

<sup>15)</sup> Vgl. Dürr, *Heilandserwartung*, S. 114.

schen den Schatten Gottes und die anderen Menschen Schatten dieses Menschen; der Mensch aber, so fährt das Sprichwort fort, ist der König, der wie der Spiegel des Gottes ist. Erscheint in dieser Sicht der König als Vertreter der Götter unter den Menschen und andererseits als Vertreter der Menschheit vor der Welt der Götter, so ist eben die Fähigkeit des Königs, Garant des Rechtes zu sein, ein sinnenfälliger Ausdruck dieser Tatsache. So haben sich in der Tat die babylonischen Herrscher von den ältesten Zeiten an auch selber immer als Hüter des Rechts und als Beschützer der Armen und Schwachen in ihren Inschriften hingestellt und mehrfach begegnet uns in den Königshymnen der Vergleich des Herrschers mit dem Sonnengott Schamasch, der in besonderer Weise als Gott des gerechten Gerichtes galt. Wenn auch seit der Tätigkeit des Königs Hammurapi die Rechtsprechung in weltlichen Dingen besonderen Richtern übertragen war, so hatten diese doch nur die Aufgabe, das vom König erlassene Gesetz in der Praxis anzuwenden und es bestand daneben immer noch die Möglichkeit, in besonderen Fällen das Gericht des Königs selber entscheiden zu lassen. Es ist auch zu beachten, daß man schon in der sumerischen Zeit beim König schwor, oder beim Schwur durch Anrufung der Gottheit auch den Namen des regierenden Königs hinzufügte. Auch in Ägypten erscheint es als wesentliche Aufgabe des Pharaos, die als Tochter des Sonnengottes Re personifiziert gedachte Maat aufrechtzuerhalten, ein Begriff, in dem neben der dadurch zum Ausdruck gebrachten göttlichen Naturordnung auch die Gerechtigkeit als göttliche Ordnung der Gesellschaft sich manifestiert.

Besonders wichtig aber zur Aufhellung mancher Vorstellungen, die sich mit der Gestalt des atl. Messias Königs verbinden, ist die Tatsache, daß im alten Orient der König geradezu als Lebensquell und Vermittler des Segens für sein Land betrachtet wurde. Der sumerisch-akkadische Kulturraum war stets von der Überzeugung durchdrungen, daß die Götter dem frommen König den Überfluß des Landes und das Wohlbefinden seiner Untertanen sichern, während sie umgekehrt den schlechten Herrscher dadurch bestrafen, daß sie über sein Land Heimsuchungen hereinbrechen lassen. Ein akkadischer Text sagt kurz und bündig: Der König ist der, welcher das Leben seines Landes erhält. Besonders die sog. Omen-Texte zeigen uns, daß man in Babylonien tatsächlich von der Anschauung durchdrungen war, daß es Aufgabe des Herrschers sei, dem Lande den normalen Ablauf der wichtigsten Lebensereignisse wie die rechtzeitige Abfolge der Jahreszeiten und damit der Ernten des Ackers und der Gärten sowie die ununterbrochene Abfolge der Geburten zu sichern; die Riten, welche der König während des babylonischen Neujahrsfestes zu vollziehen hatte, waren wesentlich dazu bestimmt, die Fruchtbarkeit des Landes stets aufs neue zu gewährleisten. Andererseits glaubte man aber auch, daß irgendeine Störung in der Harmonie des Weltganzen, besonders eine Finsternis der Himmelskörper den König mit Krankheit oder mit dem Tode bedrohe. Aus manchen Aussagen der akkadischen Briefliteratur geht außerdem hervor, daß der volkstümliche Glaube dem König eine wunderbare Kraft der Heilung zuschrieb. So begreift es sich, daß viele der akkadischen Herrscher eben zum Erweis ihrer guten Ausübung der Herrschaft sehr ausführlich in ihren Inschriften darlegen, welche



Segensfülle während der Zeit ihrer Herrschaft im Lande zutage trat. Besonders instruktiv sind hier die Inschriften des Königs Assurbanipal (668-626). Er behauptet, daß seit der Zeit, da die Götter ihn auf dem Thron seines Vaters Platz nehmen ließen, Adad (der Gewittergott) seine Regengüsse losgelassen habe, das Getreide in nie dagewesener Üppigkeit gewachsen sei, die Obstpflanzungen die Frucht zu üppiger Entfaltung gebracht und das Vieh im Gebären Gelingen gehabt habe<sup>16)</sup>. An anderen Stellen seiner Inschriften erklärt er, daß seit seiner Thronbesteigung die Wälder üppig gewachsen, das Röhricht des Schilflandes hoch emporgesproßt, jeder Aufstand aufgehört und jedermann sicher vor Raub und Plünderung war. Andererseits rühmt sich der Assyrer-König Schamschi-Adad des niedrigen Standes der Lebensmittelpreise während seiner Regierung. Dabei kommt in manchen dieser Texte zum Ausdruck, daß gerade auf dem Hintergrund einer vorausgehenden Zeit des Chaos und der Not der Regierungsantritt eines neuen Herrschers ihn als den Erretter aus allen Nöten erscheinen ließ. Ganz ähnliche Gedanken treffen wir auch in Ägypten an. Auch hier wird der Pharao als Lebensquell seines Volkes betrachtet und so erklärt zur Zeit der 18. Dynastie der Vezier Rekhmire<sup>17)</sup>: „Er ist ein Gott, von dessen Taten man lebt“. Und der König Amenemhet I. sagt in seinen Mahnsprüchen an seinen Sohn: „Ich war einer, der Korn hervorbrachte und den Gott des Kornes liebte. Der Nil ehrte mich bei jedem Engpaß. Keiner hungerte in meinen Jahren, oder düstete in ihnen. Die Menschen lebten durch das, was ich tat.“ Den gleichen Gedanken bringt ein gewisser Schetepibre zum Ausdruck, wenn er seine Kinder anleitet, den Pharao als den zu betrachten, der Ägypten mehr erleuchtet als die Sonne, das Land mehr grünen läßt als das Hochwasser des Nils und es mit Stärke und Leben erfüllt. Aus diesem Grunde hegte man auch in Ägypten beim Tode des Herrschers größte Befürchtungen für das Leben aller und brach in Jubel aus, wenn durch die Thronbesteigung des neuen Pharao die Krise beendet war. Darum finden wir aber auch in Ägypten die gleichen Aussagen in den Texten, die den Herrschaftsantritt als den Beginn einer neuen Periode des Segens für das Land feiern. Man vergleiche etwa das Thronbesteigungslied auf Ramses IV., das in scharfen Antithesen dem Gedanken von der Überwindung vergangener Not durch die Tat des neuen Herrschers Ausdruck gibt<sup>18)</sup>.

Die geflohen waren, sind wieder zu ihren Städten gekommen, und die verborgen waren, sind wieder hervorgekommen.

Die da hungerten, sind gesättigt und fröhlich, und die da dursteten, sind trunken.

Die nackt waren, die sind in feines Leinen gekleidet, und die da schmutzig waren, haben weiße Kleider.

Die im Gefängnis waren, die sind freigelassen, und wer gebunden war, der ist voll Freude usw.

Noch mehr bringt den Gedanken der allumfassenden, auch den Bereich der Natur einbeziehenden Tätigkeit des neuen Herrschers das Lied zur Thronbesteigung des Merenptah zum Ausdruck<sup>19)</sup>. Dort heißt es: „O alle

16) Annalen 1,41 ff.

17) Zeitschr. f. aeg. Spr. 60,69.

18) Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 347.

19) Erman, Literatur 346 f.

Gerechten, kommt und schaut: die Wahrheit hat die Lüge geschlagen, die Sünder sind auf ihr Antlitz gefallen, alle Gierigen sind zurückgesetzt. Das Wasser steht und versiegt nicht und der Nil trägt eine hohe (Flut). Die Tage sind lang und die Nächte haben Stunden und die Monde kommen richtig.“ Als Beweis für die auch sonst sich zahlreich findenden Aussagen, welche die Regierungszeit des Herrschers als eine Zeit des Segens und der Fülle charakterisieren sollen, diene folgende Stelle aus der großen Ode auf die Siege des Merenptah<sup>20</sup>). Dort heißt es zum Lobe des Königs: „Siehe, man wohnt (in Ruhe) zur Zeit des Starken und Lebensatem kommt aus der Hand des Kräftigen; Habe strömt für den Gerechten herab, aber kein Frevler behält seinen Raub (?) . . . Eine große Freude ist in Ägypten entstanden . . . Freij geht man (wieder) auf dem Wege und die Leute haben keine Furcht. . . Die Dörfer sind wieder aufs neue besiedelt, und wer sein Korn gebaut hat, wird es auch essen.“

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch auf zwei wesentliche Punkte hinzuweisen, die gerade für die messianische Prophetie des AT nicht ohne Bedeutung sind: die zentrale Funktion des Königs bei der Ausübung des Kultes und seine überragende Stellung bei der Führung des Krieges. Was bezüglich des ersten Punktes die Stellung des Königs in Babylonien betrifft, so haben uns die Texte gelehrt, daß in der sumerischen Zeit der König zugleich der Priester des Ortsgottes war, dessen Kult sicherte, aber auch die täglichen Opfer darbrachte und die Gebete rezitierte. Die semitischen Herrscher des Zweiströmelandes haben diesen Brauch übernommen, und insbesondere die assyrischen Könige haben, wie sich aus ihren Inschriften ersehen läßt, größten Wert auf die Ausübung der Priesterwürde gelegt, ja durch die Aussage, daß die Götter ihr Priestertum gesegnet hätten, bezeichnen sie die Ausübung ihrer Königsmacht also solche, und der Bestand ihres Thrones und ihrer Dynastie wird von ihnen in enge Beziehung zum angenommenen ewigen Bestande des Tempels gesetzt. Aus sumerischen Texten läßt sich mit Sicherheit entnehmen, daß wenigstens bei besonderen Anlässen der König selber als Opferpriester fungierte; das gleiche dürfte auch bei den Assyryern der Fall gewesen sein. Im Babylonierreich ist dann freilich im Gegensatz zu Assyrien das Priestertum schon frühzeitig zu einer unabhängigeren Stellung gegenüber der königlichen Gewalt gelangt und der König nimmt an feierlichen Opfern zwar noch teil, aber sie werden nicht mehr von ihm selber, sondern in seinem Namen von einem Priester dargebracht. In Babylonien wie in Assyrien fungierte der König bei besonderen Anlässen auch als Reinigungspriester, wenn es galt die durch ein Sakrileg entweihten Götterstatuen, die Fundamente eines neu zu errichtenden Tempels oder eine von einem Fluche betroffene Stadt zu purifizieren. Besonders nimmt er aber entscheidenden Anteil an dem Werk der Errichtung bzw. Wiederherstellung eines Tempels. Von der Gottheit selber durch irgendwelche Zeichen zu diesem Werk ermuntert, weihte und reinigte der König in eigener Person den Boden, auf dem das Gebäude errichtet werden sollte, formte mit seiner eigenen Hand zum mindesten den ersten Ziegel und setzte ihn feierlich in die Fundamente des Gebäudes. Auch den fertiggestellten Tempel mit seiner ganzen Inneneinrichtung weihte der König

<sup>20</sup>) Erman, Literatur, 341 ff.

und führte die Gottheit in ihr neues Gemach ein. Selbstverständlich hatte der König auch die Oberaufsicht über die zahlreiche Priesterschaft, ernannte selber wenigstens die höheren Priester und vergab ihre Stelle gerne an Mitglieder seiner Familie. Ebenso regelte er den Festkalender, führte neue Feste ein und ordnete nach Bedarf auch Volksklagetage an. Auch in Ägypten ist es so, daß jedes Priestertum eigentlich auf einer bloßen Überlassung von Rechten beruht, die an und für sich dem König zustehen<sup>21)</sup>; er ist es auch, der das Recht der Priesterernennung ausübt. Auch hier in Ägypten sehen wir ebenso wie in Babylonien den aktiven Anteil, den der Herrscher an der Ausübung des Tempelkultes nimmt, ebenso sein Aufsichtsrecht über Herstellungs- und Erneuerungsarbeiten am Tempel bzw. am Götterbild und seiner Barke. Das Beispiel Echnatons aber zeigt uns, wie in Ägypten unter Umständen der Herrscher seine Glaubensüberzeugung einem ganzen innerlich widerstrebenden Volke aufdrängen kann.

Zum Idealbild des altorientalischen Herrschers gehört aber auch dies, daß man sich ihn als gewaltigen Kriegshelden vorstellt. Von den assyrischen Herrschern wurden ihre gewaltigen Eroberungszüge überhaupt stets als ein heiliger Krieg betrachtet, der dazu bestimmt war, den Machtbereich ihrer Götter zu erweitern, die deswegen auch bestrebt waren, den König, der ihren Krieg führte, zu beschützen und zu leiten. Es war selbstverständlich, daß er nur dann in den Kampf aufbrach, wenn die Gottheit durch Vorzeichen und Orakel ihr Einverständnis kundgegeben hatte. Während des Kampfes aber stellte man sich dann vor, wie der König mit aktiver Unterstützung der Götter, an der Spitze seiner Truppen einherstürmend, über die Feinde verderblichen Schrecken verbreitete. Es gibt akkadische Reliefs, die Kriegsszenen so wiedergeben, daß über dem König das Bild des Gottes angebracht ist, dessen Handhabung der Waffen von einer genau entsprechenden Aktion des Königs begleitet wird, womit zum Ausdruck kommen soll, daß eigentlich der Gott es ist, der den Triumph des Königs über seine Feinde herbeiführt. Desgleichen gibt es auch ägyptische Bilder, auf denen der Gott hinter dem König steht und ihn am Arm beim Spannen seines Bogens hält. Die entscheidende Rolle, die nach ägyptischer Auffassung der König im Kampfe spielt, wird besonders auch dadurch unterstrichen, daß schon von Anbeginn der ägyptischen Geschichte an bei Kampfszenen die gigantische Gestalt des Pharaos allein abgebildet wird, wie er seine Feinde vernichtet, während das Heer des Königs vor der 19. Dynastie überhaupt nicht abgebildet wird und dann auch nur in einer Weise, daß die überragende Wichtigkeit der Aktion des Königs deutlich zum Ausdruck kommt, was sich auch in der Art der Darstellung der Rolle des Pharaos Ramses II. in der Schlacht von Kadesch gegen die Hettiter widerspiegelt<sup>22)</sup>.

Bei der Behandlung unseres Themas ist es von Bedeutung, der Frage nachzugehen, inwieweit mit diesem soeben in Umrissen dargelegten altorientalischen Königsideal die Stellung des israelitischen Königs der vorexilischen Zeit im Einklang steht<sup>23)</sup>. Eine Prüfung der Aussagen

<sup>21)</sup> Vgl. Kees, Kulturgeschichte des Alten Orients, 1. Abschn. Ägypten, München 1933.

<sup>22)</sup> Erman Lit. 325 ff.

<sup>23)</sup> Abgesehen von den einschlägigen Werken über Theologie des AT, vgl. R. North, Religious Aspects of Hebrew Kingship in ZAW 1932, S. 8 ff.

des AT zeigt uns hier manche Übereinstimmungen, aber auch tiefgreifende Unterschiede. Auch der israelitische König gilt als der Erwählte Jahwes. Im Königsgesetz des Dt. (17,15) wird ausdrücklich eingeschärft, das Volk solle nur einen solchen zum König über sich setzen, den Jahwe erwählt habe. Bei den Königen Saul und David wird tatsächlich auch ihre Erwählung durch Jahwe betont (1 Sm 10,24; 7 Sm 6,21; 1 Kg 8,16; 11,34; Ps 78,10). In der Folgezeit kam es dann freilich im Südreich zur Einführung einer Erbmonarchie, deren Träger ihren Herrschaftsanspruch auf die Tatsache der Erwählung Davids und der an ihn ergangenen Verheißungen bezüglich des Fortbestandes seiner Dynastie ableiteten, während das Königtum des Nordreiches mehr von der alten charismatischen Auffassung von der persönlichen Berufung des jeweiligen Inhabers der königlichen Gewalt getragen war. Auch der Gedanke an die Gottessohnschaft des Herrschers im Sinne einer Annahme an Sohnes Statt von seiten Jahwes ist dem AT nicht fremd (vgl. 2 Sm 7,14 und Ps 89,27 f.). So ist es verständlich, daß auch dem atl. König gewisse übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben werden. An einer im AT allerdings vereinzelt Stelle wird der König als der Lebensodem seines Volkes bezeichnet (Klgl 4,20). Durch die Salbung wird ihm unantastbare Heiligkeit zuteil (1 Sm 26,9; 2 Sm 1,14). Wegen seiner Klugheit wird David von der Frau aus Thekoa dem Engel Gottes gleichgestellt (2 Sm 14,17.20) und Salomon hat in seinem bekannten Urteil die Weisheit Gottes bewiesen (1 Kg 3,28). Selbstverständlich galt das Ideal des gerechten Königs auch für den atl. Herrscher und genau so wie in Babylonien schwor man auch in Israel bei Gott und dem König (1 Sm 12,5; 25,26; 2 Sm 11,11; Ps. 63,12). Umgekehrt galt es als ebenso schweres Verbrechen, dem König zu fluchen wie Jahwe selber (1 Kg 21,10 ff.; Is 8,21 cf. Ex 22,27). Ebenso scheint der König auch im atl. Kultus wenigstens bei besonderen Anlässen eine aktive Rolle gespielt zu haben. Von den Königen Saul (1 Sm 13,9), David (2 Sm 6,13.17; 24,28), Salomo (1 Kg 8,63 f. 9,25); Jeroboam (1 Kg 12,32) wird Derartiges berichtet, besonders deutlich aber von Achaz, wo ausdrücklich gesagt wird, daß der König selber es war, der den Altar bestieg, seine Brand- und Speisopfer darbrachte, das Trankopfer ausgoß und das Blut der Friedopfer auf den Altar sprengte (2 Kg 16,12). Dazu kommt der Bericht 2 Sm 6,14, wonach David bei der Übertragung der Bundeslade auf den Sion mit einem Ephod, also einem priesterlichen Kleidungsstück angetan, den heiligen Reigen tanzte. Von ihm und Salomo wird ferner berichtet, daß sie das Volk segneten (2 Sm 6,18; 1 Kg 8,14.55). Aus Stellen wie 2 Kg 11,14 = 2 Chr. 22,13 und 2 Kg 23,3 = 2 Chr. 34,31 in Verbindung mit Ez 46,2 ist wohl zu schließen, daß der König einen eigenen Platz im Tempel hatte, was auch durch ägyptische Analogien bestätigt wird<sup>24</sup>). Der König betrachtet es auch als sein Recht, die Priester ein- und abzusetzen (2 Sm 8,17; 20,25 f.; 1 Kg 2,26.35). Eine Entsprechung zur Stellung des altorientalischen Königs dürfen wir auch in der Tatsache erblicken, daß in gleicher Weise der atl. König als Kriegsheld gefeiert wurde. Auch ihn unterweist Jahwe eigenhändig im Spannen des Bogens (Ps 18,35) und der Psalmendichter schildert den Herrscher als trefflichen Pfeilschützen (Ps 21,13; 45,6). Der König David wird von Achis wegen seiner übermenschlichen Tapferkeit dem

<sup>24</sup>) Vgl. G. v. Rad, Das jüdische Krönungsritual in Theol. Literaturzeitung 1947, Sp. 211 ff.

Engel Gottes gleich geachtet (1 Sm 29,9). Die Feinde aber überfällt der König in einer Feuererscheinung (Ps 21,10), zerschmettert sie und vertilgt sie vom Erdboden (Ps 21,11 ff; 45,6). Bei allem darf man aber nicht übersehen, daß zwischen der Auffassung vom König im außerbiblichen alten Orient und in Israel ein tiefgehender Unterschied waltete. Eichrodt<sup>25)</sup> hat mit Recht darauf hingewiesen, daß von Anfang an die Stellung des Königtums in Israel eine ganz andere war als im übrigen Orient, insofern hier der König relativ spät in eine Volksgemeinde eintrat, die im Unterschied zu den geschichtslosen polytheistischen Religionen des Orients von ganz bestimmten religiösen Traditionen der Vergangenheit her bestimmt war und als Gottesvolk sich einem Gott unterstellt wußte, der mit bestimmten Forderungen an sein Volk herantrat und bei diesem auch über Organe verfügte, die bereit waren, seinen Herrschaftsanspruch durchsetzen zu helfen. So konnte der israelitische König niemals in dem Umfang eine sakrale Stellung gewinnen, wie dies sonst beim altorientalischen Herrscher der Fall war. Insbesondere war hier keine Rede davon, daß etwa der König durch besondere Riten das Naturgeschehen und die Fruchtbarkeit des Landes zu sichern hatte. Auch die Ausübung der priesterlichen Tätigkeit von seiten des Herrschers begegnet in der atl. Religion frühzeitigem Widerspruch, der den Vollzug der Kulthandlungen eben dem rechtmäßig dazu bestellten Priester vorbehalten wollte. Erst recht war im AT kein Raum für eine Königsvergötterung. Bei der bekannten Stelle Ps 45,7: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig“ ist zu beachten, daß elohim im atl. Sprachgebrauch nicht nur Gott im vollen Sinn des Wortes, sondern auch andere über der rein menschlichen Sphäre stehende Wesen bezeichnen kann<sup>26)</sup>, wozu unter Umständen nach atl. Auffassung offenbar auch der König bei seiner nahen Verbindung zur Gottheit gerechnet werden kann. In der Entwicklung der Vorstellung vom Erlöserkönig bedeutet aber trotzdem das Auftreten des geschichtlichen Königtums in Israel einen sehr wichtigen Faktor. Wir werden daran festhalten müssen, daß die zwei Grundtypen der atl. Messias Hoffnung, der des friedlichen Segensbringers und der des kriegerischen Heilskönigs schon aus der vorköniglichen Zeit Israels stammen und daß die altorientalische Königserwartung, die in ihren wesentlichen Zügen natürlich auch in Israel schon in alter Zeit bekannt war, es begreiflich macht, daß die Erwartung des künftigen Heilbringers eben in der Gestalt eines Königs konkrete Züge annahm, da diese diejenigen Wesensmomente in sich trug, die dem atl. Gottesvolke am besten veranschaulichen konnte, was es von diesem künftigen Heilsmittler erwarten durfte. Aber es ist klar, daß mit dem Aufkommen des empirischen Königtums in Israel auch die messianischen Hoffnungen des Volkes sich steigern mußten, insofern mit dem Regierungsantritt des neuen Herrschers sich immer wieder gewisse Zukunftserwartungen entzündeten, die eben mit der Institution des altorientalischen Königtums als solchem gegeben waren und in gewisse Nähe zur eigentlichen messianischen Hoffnung führten, mochten sie auch noch so oft durch die Erfahrung der geschichtlichen Wirk-

<sup>25)</sup> Theol. d. AT, I, 236 f.

<sup>26)</sup> Siehe Procksch, Theol. d. AT, S. 449 f.

lichkeit enttäuscht werden<sup>27)</sup>. Insbesondere aber ist David und sein Königtum von entscheidender Wichtigkeit für die weitere Ausgestaltung der atl. Messias Hoffnung geworden. „David, das Urbild und Idealbild eines irdischen Königs, nach dem man sich in der Zeit des entartenden Königtums immer mehr zurücksehnte, wurde erst recht ganz psychologisch auch zum Urbild des eschatologischen Königs, den man sich nicht besser denken konnte denn als zweiten David, als Abbild und großen Sohn des leuchtenden Gründers der heiligen Stadt. Und damit war abermals ein entscheidender, ja der für immer entscheidendste Schritt in der Weiterentwicklung der Messiasidee vollzogen. Der Messias ward der Sohn Davids katexochen, ja ein zweiter David, dessen Kommen man erwartet“<sup>28)</sup>. Gerade hier war nun der Punkt erreicht, auf dem die großen atl. Propheten in ihrer messianischen Botschaft weiterbauten. Als Erbe aus der Vergangenheit haben sie die messianische Hoffnung Israels übernommen, sie aber unendlich vertieft und vergeistigt und auf eine Höhe gehoben, die sie vordem nicht besaß. Zunächst ist der Gedanke einer Erneuerung des davidischen Königtums auch für ihre Weissagung bestimmend. Gewiß brachten es die geschichtlichen Ereignisse, daß allmählich das Prophetentum in immer größeren Gegensatz zum empirischen Königtum in Israel geriet. Der Absolutismus und die Prachtentfaltung eines Salomo, der für sich ganz die Machtstellung eines altorientalischen Königs verlangte, der mit ihm beginnende und in der Folgezeit sich immer wiederholende durch Heiraten der Könige mit ausländischen Frauen herbeigeführte Einfluß heidnischer Religionen, die Reichsteilung und die damit zusammenhängende Einführung des Stierdienstes zu Bethel und Dan, grobe Rechtsbrüche, wie der von Isebel und Achab an Naboth begangene Frevel, die Ausmordung des ganzen Hauses des Achab durch Jehu, ferner die Bündnispolitik der Könige, die statt auf Jahwe zu vertrauen, immer wieder nach fremder Hilfe ausspähten, all das mußte dazu beitragen, das Prophetentum immer mehr in Gegensatz zur Einrichtung des Königtums als solcher zu bringen; eine Tatsache, an der auch das Auftreten der guten Herrschergestalten in Israel nichts ändern konnte. Aber gerade je mehr die Propheten den Verfall des empirischen Königtums im Nord- und Südreich beobachteten, desto mehr leuchtete auf diesem dunklen Hintergrund ihre Hoffnung auf den kommenden wahren Heilskönig, der das wiederbringen und noch herrlicher vollenden sollte, was einst im Reiche Davids in gewissem Umfang bereits realisiert war. So sagt schon Hoseas (3,5), daß die Israeliten nach einer langen Zeit, wo ihnen ihre bisherige staatlich politische Organisation ebenso wie die bisher geübte götzendienerische Kultpraxis genommen sein wird, wieder umkehren und den Herrn ihren Gott und David ihren König wieder suchen werden. Gewiß ist es eigenartig, daß ein Prophet des Nord-

<sup>27)</sup> G. v. Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen in ZAW NF 17 (1940/41), S. 216 ff. weist darauf hin, wie unrichtig es ist, die großen Verheißungen der Königspsalmen (dazu rechnet v. Rad auch die Psalmen 2 und 110) bloß auf das Konto des Überschwanges und der Schmeichelei der Hofdichter setzen zu wollen. Sie sind nur erklärbar auf dem Hintergrund der Nathanweissagung 2 Sam 7, durch die dem Inhaber des Davidsthrones die Zusicherung gegeben wurde, daß durch ihn Jahwes Heil verwirklicht werden sollte. „Die Sänger der Königspsalmen reden viel mehr von dem göttlichen Urbild des Königtums als von seiner geschichtlichen Erscheinung. . . . Die Königspsalmen zeigen das Reich und Amt des Gesalbten nach seiner — noch verborgenen — göttlichen doxa, die es für sie schon jetzt hat und die jeden Augenblick offenbar werden kann.“

<sup>28)</sup> Dürr, Heilandserwartung S. 68. Über die geschichtliche Bedeutung der davidischen Reichsbildung, vgl. die Abhandlung von A. Alt, Das Großreich Davids, in Theol. Literaturzeit. 1950, Sp. 213 ff.

reiches hier auf den König David verweist; aber auch dieses Wort steht nicht zusammenhangslos in der Verkündigung des Propheten, so daß eine Bestreitung seiner Echtheit gerechtfertigt wäre. An einer anderen, sicher echten Stelle seines Buches (2,2) spricht der Prophet ausdrücklich von einer Wiedervereinigung der getrennten Bruderreiche Israel und Juda und der Schaffung eines einzigen Oberhauptes, durch die das verhängnisvolle und dem Plane Gottes zuwiderlaufende Unheil der Reichstrennung wieder gutgemacht wird. Damit ist natürlich das Königtum des Nordreiches, gegen das sich Hoseas auch sonst leidenschaftlich wendet, als illegitim erklärt und der rechtmäßige davidische König steht als Spitze des Volkes an dem ihm gebührenden Platze im Zukunftsbilde. Aber auch sein Zeitgenosse Amos spricht 9,11 f. von der Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids und der Ausbreitung der Herrschaft auch über die Nachbarvölker, woran sich V. 13 die Verheißung einer wunderbaren Fruchtbarkeit der Natur schließt. Besonders hat aber dann der Prophet Isaias das Bild des königlichen Messias vertieft, den er überall auf dem dunklen Hintergrunde des Gerichtes und der Not des Volkes emporsteigen sieht<sup>29)</sup>. So schon in der Immanuelweissagung (Is 7,10 ff.), wo der in geheimnisvoller Weise von der 'Almah geborene Retter als der Gegenspieler des ungläubigen Königs Achaz erscheint; besonders aber in der herrlichen Weihnachtsweissagung 9,1—6, die vom Jubel über das Gottesgeschenk des Messiaskindes durchzogen ist, das wie ein Licht in dunkler Nacht aufstrahlt. Auch hier ist es eine Königsgestalt, die vom Propheten gezeichnet ist; denn die vier Namen des Erlöserkindes<sup>30)</sup>: Wunderrat, Gottheld, Ewigvater und Friedensfürst sind Königsnamen, in denen ein wesentlicher Teil der altorientalischen Königserwartung niedergelegt ist, wobei aber durch Hinzufügung der Worte péle' und 'el zu den Worten 'Berater' und 'Held' die Gestalt dieses messianischen Herrschers über menschliches Maß weit hinausgehoben wird und mit dem Worte vom Friedensfürsten das alte Ideal des kriegerischen Messias von jenem des friedfertigen Herrschers überstrahlt wird. Wenn es nun 9,1—6 nur heißt, daß der König der Heilszeit auf dem Throne Davids herrscht, ohne daß er damit direkt als Davidide bezeichnet werden würde, so erscheint er als solcher in der dritten großen Messiasweissagung Is 11,1 ff. vom Reis, das aus der Wurzel Jesse hervorgeht. Hier wird das Messiasbild weiter dadurch vertieft, daß er als der geistliche Herrscher auftritt, auf dem der sich in den drei Wirkungs paaren: Weisheit und Verstand, Herrscherkunst und Heldensinn, Erkenntnis und Furcht Jahwes offenbarende Gottesgeist in dauernder Wirkungsweise ruhen wird. Wenn auch der Messias als Vollzieher des Gottesgerichtes erscheint, in dem die Frevler untergehen, so ist sein letztes Ziel doch auch hier der Friede, der nicht nur über die Menschenwelt, sondern auch über das Reich der Tiere sich erstrecken soll, womit der paradiesische Urzustand eines allgemeinen Gottes-

<sup>29)</sup> Über die eigenartige Verkürzung der eschatologischen Perspektive in der Zukunftsschau der atl. Propheten, als deren Folge manchmal Ereignisse, die in Wirklichkeit weit auseinanderliegen, in naher Aufeinanderfolge gesehen werden, vgl. J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung in *Biblica* 1943, S. 107—124; 205—230. Kardinal Billot (zitiert bei M. Schmaus, *Das Eschatologische im Christentum* in „Aus der Theologie der Zeit“, Regensburg 1948, S. 56 ff.; Zitat S. 65 f.) gebraucht das schöne Bild von den hohen Bergespitzen, welche die Zeiten beherrschen und von der Prophetie gesehen werden, weil sie von Gott beleuchtet sind, während sie das, was zwischen den Gipfeln liegt, unbachtet läßt.

<sup>30)</sup> Vgl. dazu die Ausführungen des Verfassers: *Die Messiasnamen bei Isaias 9,5 im Klerusblatt* 1948, Nr. 24.

friedens wieder seine Verwirklichung findet. Auch beim jüngeren Zeitgenossen des Isaias, beim Propheten Micha, ist der Messias als davidischer König gezeichnet (Mi 5,1—5). Seine Gestalt erscheint auch hier auf dem dunklen Hintergrunde der über Jerusalem hereinbrechenden Katastrophe. Nicht aus der alten Königsstadt geht er hervor, sondern aus der kleinen und unbedeutenden Sippe Beth Ephrat, zu der allerdings nach 1 Sam 17,12 auch die Familie Davids gehörte. Ebenso geheimnisvoll wie in der Immanuel-Weissagung wird nur von der Mutter des Messias, einer „Gebälerin“ gesprochen, deren Kind aller Not ein Ende bereitet und die aus der Katastrophe Geretteten zu dem vom Messias begründeten Gottesvolk zurückführt. Dieser Heilskönig, der in der Kraft Jahwes und der Hoheit seines Namens, d. h. also als dessen Beauftragter regiert, führt ein Reich des Friedens herbei, dessen Machtbereich sich bis an die Grenzen der Erde erstrecken soll. Auch ihm wird wie dem Messiaskinde Is 9,5 der Ehrentitel „Herr des Friedens“ zuteil. Die Verse 4—5 zeigen, daß auch Micha das Kommen dieses Messias in relativ naher Zukunft erwartet, da als seine Aufgabe die Abwehr der von Assur drohenden Gefahr bezeichnet wird. Schwierig zu deuten ist bei dieser Micha-Weissagung die in V. 1 enthaltene Aussage, daß dieser Herrscher über Israel seinen Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen der Urzeit, haben soll. Heißt das so viel, daß mit der Vorstellung vom davidischen Ursprung des Heilsbringers hier bereits eine andere Vorstellung sich verbindet, derzufolge sein Ursprung in einer viel weiter zurückliegenden Epoche, eben in der Urzeit im eigentlichen Sinne des Wortes, zu suchen ist und bereits hier der Messias als wiederkehrender Urmensch gezeichnet ist? Dann wäre, wie A. Weiser in seinem Kommentar zum Zwölfprophetenbuch 1. Teil<sup>31)</sup> zur Stelle ausführt, theologisch die Brücke zwischen Urzeit und Endzeit, zwischen Schöpfung und Erlösung geschlagen und der Heilsplan Gottes schon am Anfang der Welt im Schöpfungsgedanken verankert. Diese Deutung der Stelle ist nicht unmöglich, daneben läßt sich aber auch die von Dürr<sup>32)</sup> vorgetragene Erklärung nicht ohne weiteres abweisen. Er geht aus von der Tatsache, daß die altorientalischen Könige großen Wert auf die Tatsache ihrer Abstammung von einem uralten Geschlecht legten und sieht den gleichen Gedanken auch in der Micha-Stelle grundgelegt, so daß also auch hier mit den Worten vom Ursprung des Messias aus den Tagen der Vorzeit nur der Zusammenhang dieses Herrschers mit dem uralten und angesehenen Geschlechte Davids ausgesprochen sein sollte. Tatsächlich lassen sich die Worte: *mosa' taw miqqedem mime 'olam* Mi 5,1 auch im Sinne einer Zurückverweisung auf zwar vergangene, deswegen aber nicht notwendig in die eigentliche Urzeit zurückführende Zeiten verstehen, wie die sicher auf die Zeit Davids sich beziehenden Worte Am 9,11 (*ub<sup>e</sup>nitihā kime 'olam*) und Mi 7,15 (*jir 'u basan w<sup>e</sup>gil<sup>a</sup>d kime 'olam*) zeigen. Jedenfalls läßt sich aus der Micha-Stelle nicht mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß hier schon die Vorstellung vom Messias als dem wiederkehrenden Herrscher der Urzeit gegeben ist.

Auch die messianische Weissagung der Propheten Jeremias und Ezechiel kennt den Heilskönig aus dem Geschlechte Davids. Jer 23,5—8 sprechen

<sup>31)</sup>— Das A. T. Dentsch 24, Göttingen 1949.

<sup>32)</sup> Heilandserwartung S. 91 f.



von dem gerechten Davidsproß, dessen Name Jahwe sidqenu ihn als den Widerspieler des Schattenkönigs Zedekias erscheinen läßt und auch die Stelle 30,21, deren messianische Beziehung wegen des ganzen Zusammenhangs kaum zu bezweifeln ist, spricht von einem aus der Volksgemeinde hervorgehenden Herrscher, dem Jahwe Zutritt zu sich selber gewähren wird, ohne daß er, wie das bei anderen Sterblichen der Fall wäre, für sein Leben zu bangen braucht<sup>33)</sup>. Ezechiel aber setzt 17,1 ff. dem Reis des königlichen Stammes, das nach Babel gebracht wird, ein anderes Reis entgegen, das, von Jahwe auf einem hohen Berge im Lande Kanaan eingepflanzt, zur Zeder mit mächtigen Zweigen wird, unter denen das Wild und die Vögel des Himmels wohnen; offenbar also auch hier der Gedanke der Anerkennung der messianischen Herrschaft durch die Israel umgebende Heidenwelt. Mit voller Klarheit spricht dann Ezech 34,23 ff. es aus, daß Jahwe einen einzigen Hirten über seine Herde erheben werde, nämlich seinen Knecht David, der Fürst (nasi) in ihrer Mitte sein wird. Procksch<sup>34)</sup> glaubt, daß hier bei Ezechiel bereits der Gedanke einer Auferstehung Davids von den Toten gegeben sei; es ist aber doch fraglich, ob schon so früh mit der Vorstellung einer individuellen Totenaufstehung gerechnet werden kann, mag sie auch in der logischen Konsequenz des Ez Kap 37 ausgesprochenen Gedankens von der Wiederbelebung der das Volk Israel repräsentierenden Totengebeine liegen. Im einzelnen bleibt es überhaupt unklar, wie sich die Propheten das Verhältnis des Heilskönigs zum König David gedacht haben. V. 25—29 schließt sich dann bei Ezechiel eine ausführliche Schilderung der Segnungen der messianischen Zeit an. Gott wird den Tierfrieden wieder eintreten lassen, eine Fülle des Regens wird zur Folge haben, daß die Erde reichliche Frucht tragen wird und schließlich verleiht Jahwe seinem Volke Sicherheit vor feindlicher Bedrängnis.

Bedeutungsvoll für die Entwicklung des messianischen Gedankens in Israel sind auch die Aussagen der messianischen Psalmen, Ps. 2,110 u. 72. Es spricht viel dafür, daß zum mindesten die doch wohl vorexilischen Psalmen 2 und 110 messianisch im eigentlichen Sinn des Wortes sind, d. h. von vorneherein nicht auf den empirischen irdischen Herrscher Israels, sondern auf den kommenden Heilskönig gedichtet sind<sup>35)</sup>. Bei Ps. 72 könnte man bezüglich der Messianität zweifeln; aber die messianischen Klänge sind doch auch hier so stark, daß der König, von dem der Psalm redet, so im Lichte des messianischen Glanzes erscheint, daß auf alle Fälle auch dieser Psalm ein Spiegelbild der Hoffnungen Israels auf den kommenden

<sup>33)</sup> Eine andere Frage ist es natürlich, ob hier dem Messiaskönig schon ein priesterlicher Charakter zugesprochen wird. Mit voller Bestimmtheit ist dieser Gedanke zwar hier noch nicht ausgesprochen, aber man wird nicht leugnen können, daß die Aussage von der besonders innigen Beziehung, in welcher der Herrscher der Zukunft zu Gott stehen soll, in ihrer strengen Konsequenz dahin führen muß. Die besonders nahe Beziehung zu Gott ist es ja, was den Priester auszeichnet und dem Hohenpriester des alten Bundes die Vollmacht gibt, am Versöhnungstage das Allerheiligste des Tempels zu betreten.

<sup>34)</sup> Theol. d. AT (1949), S. 319.

<sup>35)</sup> Mit Recht legt sich R. Arconada (La Escatologia Messianica en los Salmos ante dos objeciones recientes, in *Biblica* 1936, 202—229; 294—326; 461—478) die Frage vor, ob der von Gunkel und anderen angeführte „Hoistil“ wirklich ausreicht, die so gewaltige Perspektiven eröffnenden Aussagen in den oben erwähnten Psalmen zu erklären, da wir nicht sicher wissen, ob auch in Israel im gleichen Maße wie im übrigen Orient Königsfeste gefeiert wurden, was Voraussetzung für die Übertragung solcher Aussagen auf den regierenden israelitischen König wäre. Auch wird Arconada darin recht haben, wenn er es im vorneherein für unwahrscheinlich erklärt, daß eine der tiefgreifendsten und lebendigsten Hoffnungen des israelitischen Volkes, nämlich die auf den kommenden Messias, im Psalter gar keinen Widerhall gefunden haben sollte.

Heilskönig bildet. In den Psalmen 2 und 110 ist noch weithin das alte kriegerische Messiasideal lebendig: Dem von Jahwe auf dem Sion eingesetzten König wird verheißen, daß ihm die Völker der Welt zum Eigentum gegeben werden sollen und er sie mit einer eisernen Rute schlagen und wie Töpfergeschirr zerschmettern darf (Ps. 2,8 f.); die Völker richtet er, dem von Gott die Verheißung des Sieges über seine Feinde gegeben wird (Ps. 110,1), umgeben von Leichen, und zerschmettert die Häupter auf weitem Gefild (Ps. 110,6). Ganz anders ist freilich das Idealbild des messianischen Königs, das in Ps. 72 gezeichnet wird. Hier erscheint er als der gerechte König, der sich besonders der Armen und Elenden annimmt (Ps. 72,4.12 f.); aber auch hier ist es ein universaler Herrschaftsbereich, der ihm zugewiesen wird (Ps. 72,8—11) und mit einer Fülle des Segens antwortet die Natur auf das gerechte Regiment des Herrschers (Ps. 72,16). Bedeutungsvoll ist aber besonders die in Ps. 110,4 enthaltene göttliche Verheißung, die dem im Psalm angeredeten König ein ewiges Priestertum nach Art des Melchisedeq zusichert. Es ist sehr fraglich, ob einem irdischen israelitischen Herrscher selbst von einem Hofpropheten im Überschwang der Stimmung des Thronbesteigungstages eine solche Zusicherung gegeben werden konnte, etwa aus Protest gegen Selbständigkeitsbestrebungen einer Priesterschaft, die in hierarchischen Gelüsten eine Trennung der geistlichen von der weltlichen Gewalt anstrebte<sup>36)</sup>; wohl aber ist es begreiflich, daß das altorientalische Priesterwürde und Königtum vereinende Herrscherideal in Israel auf den kommenden Heilskönig angewandt wurde, insofern ein wesentlicher Teil seiner Aufgabe ein priesterlicher, nämlich die Vermittlung zwischen Gott und Volk, sein sollte, während man dem geschichtlichen Herrscher die Verbindung dieser beiden Würden nicht zubilligen wollte. Wird schon dadurch dem Messiaskönig eine überirdische Weihe und Würde zugesprochen, so erst recht durch das Wort Jahwes: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“, Ps. 2,7, was nicht, wie das meist geschieht, auf eine bloße Adoption des Königs von seiten Jahwes gedeutet werden darf. „Der Messias ist Gottes Sohn nicht der Adoption sondern der Art nach, wie das Verbum (jalad) beweist. Seine Sohnschaft übersteigt als die Adoption des Davididen (2 Sam 7,12)“<sup>37)</sup>. Wahrscheinlich ist auch Ps. 110,3 der gleiche Gedanke enthalten und an Stelle des masoretischen jaldut<sup>e</sup>ka 'deine Jugend' ein j<sup>e</sup>liditika 'ich habe dich erzeugt' zu lesen; ob allerdings die sonstige Lesart der Septuaginta, die eine vorweltliche Erzeugung des Messias anzudeuten scheint, richtig ist, läßt sich nach der jetzigen Textbeschaffenheit nicht mehr entscheiden.

Die Katastrophe des Jahres 586 v. Chr. und die damit zusammenhängende völlige Zerstörung der bisherigen politischen Ordnung Israels hat auch die messianische Erwartung des AT tief greifend beeinflußt. Die Hoffnung, die in der vorexilischen Zeit trotz allen Verfalls des politischen und religiösen Lebens doch sicher von vielen unerschütterlich festgehalten wurde, daß nämlich das empirische Königtum in Israel durch die Regierung des idealen messianischen, freilich letzten Endes in irdisch politischer Wirksamkeit gedachten Königs abgelöst werden würde, mußte begraben werden.

<sup>36)</sup> Dies meint A. Weiser in seinem Psalmenkommentar, Die Psalmen II, Ps. 61—150, in Das AT Deutsch, 15, Göttingen 1950.

<sup>37)</sup> So mit Recht Procksch, Theol. d. AT 595.

Das bedeutet freilich nicht, daß nicht auch in der nachexilischen Zeit die Hoffnung auf das Erscheinen eines Heilskönigs im Stile der vorexilischen Messiaserwartung wieder sich hervorgewagt hätte. Es läßt sich zwar auf Grund der Texte nicht mehr mit Sicherheit erkennen, inwieweit mit der Person des Divididen Zorobabel sich messianische Hoffnungen verbunden haben. Doch scheint das beim Propheten Aggäus (Agg 2,22) stehende Verheißungswort Jahwes, daß er Zorobabel zu seinem Siegelringe machen wolle, nicht so sehr die Zusicherung des göttlichen Schutzes in einem bevorstehenden allgemeinen Umsturz anzudeuten, sondern darüber hinaus auf eine Verbürgung der messianischen Verheißungen in seiner Person hinzuweisen. „Er ist nicht notwendig der Messias selbst, aber er ist das Zeichen, daß dieser kommen wird“ (Procksch). Die am hohen Priester Josue vorgenommene Krönungszeremonie (Zach 6,9 ff.) weist in ihrer vöb-bildlichen Bedeutung auf den kommenden Messias König hin<sup>38)</sup>. Und eine der schönsten messianischen Weissagungen des AT, die vom Friedenskönig, der auf einem Esel reitend seinen Einzug in die Stadt Jerusalem hält, Zach 9,9—11 stammt doch wohl aus nachexilischer Zeit. Und doch hat seit dem Exil das messianische Zukunftsbild Israels einen ganz neuen Zug erhalten durch die wohl gegen Ende des Exils entstandenen Lieder vom Gottesknecht (Is 42,1—7; 49,1—6; 50,4—10; 52,12—53; 61,1—3), die das Bild des leidenden, ja durch Todesnot gehenden und durch die Selbsthingabe seines Lebens Sühnung schaffenden Messias zeichnen. Es kann kein Zweifel sein, daß der Prophet mit dem Ebed den kommenden Heilsmittler meint; gegen die von manchen vollzogene Deutung dieser Stücke auf den Propheten selbst wendet Procksch<sup>38a)</sup> mit Recht ein, daß man hier eine für einen atl. Propheten ganz undenkbare Selbstüberhebung seiner Person annehmen müßte. Ebensovienig ist an die Schilderung des Meisters durch einen Jünger oder Zeitgenossen des Propheten oder an eine geschichtliche Gestalt der Vergangenheit zu denken. Die ebenfalls immer wieder vertretene Deutung des Gottesknechtes auf Israel scheidert daran, daß im zweiten Gedicht ihm gerade eine Aufgabe an Israel zugewiesen wird und daß niemals ein Prophet Israel als sündlos darstellen würde, wie es mit dem Ebed Jahwe tatsächlich geschieht.

Der Umstand freilich, daß die Gestalt des Gottesknechtes so ganz aus dem Rahmen der bisherigen Messiaserwartung Israels herauszufallen scheint, hat immer wieder Veranlassung zu Versuchen gegeben, hier Einflüsse aus der geistigen Umwelt Israels am Werke zu sehen. So hat man schon wiederholt auf den bekannten vorderasiatischen Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott hingewiesen, und zwar in letzter Zeit besonders auf dessen uns jetzt durch die Ras-Schamra-Texte bekanntgewordene frühkanaanäische Form<sup>39)</sup>. Es ist durchaus möglich, daß der Prophet diesen Mythos gekannt hat; daß dieser aber, der ja nichts anderes als im Grunde ein Fruchtbarkeitsmythos mit Darstellung des Absterbens und Wiederauflebens der Vegetation im Rahmen der Gegebenheiten der vorder-

<sup>38)</sup> E. Sellin, Noch einmal der Stein des Sacharja, ZAW 1942, 59 ff. betrachtet auch den in den drei Sprüchen Zach 3,8.9.11; 4,6 f.; 4,8.9.11 vorkommenden geheimnisvollen Stein als eine von Jahwe ausgestellte steinerne Schenkungsurkunde des Heiligen Landes für Serubbabel, womit dessen Bestallung zum messianischen König ausgesprochen sei.

<sup>38a)</sup> Theologie des AT 287.

<sup>39)</sup> Die einschlägigen ugaritischen Texte sind jetzt bequem zugänglich in der Bearbeitung von H. L. Ginsberg bei J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950.

orientalischen Umwelt ist, bestimmenden Einfluß auf die Gestalt des Gottesknechtes gehabt haben sollte, ist ausgeschlossen. Tatsächlich findet sich ja von dem Zentralgedanken, von dem Is 53 durchzogen ist, nämlich der freiwilligen Übernahme des Leidens und des Todes zum Zwecke der Sühnung nichts. Und auch der Gedanke der Auferstehung, der notwendigerweise zum Gottesknecht gehört, da ohne Zweifel von seinem wirklichen Tode, andererseits aber auch von einer Wirksamkeit nachher die Rede ist, bedarf für die Zeit des Exiles keiner Ableitung mehr von vorderorientalischen Mythen. War doch die Verkündigung Ezechiels von der Wiederbelebung der das Volk Israel symbolisierenden Totengebeine vorausgegangen, in deren logischer Konsequenz doch die Auferstehung des einzelnen liegt. Mehr Beachtung verdient immer noch die von Dürr vorgetragene Möglichkeit, daß bei Is 53 auf die Gestalt des bisher von Israel erwarteten Davidssohnes Züge des babylonischen Mittlers und Büßers übertragen wurden, so wie wir sie aus den Riten des babylonischen Neujahrsfestes kennen, wo der König bekanntlich als der Sühnepriester seines Volkes fungierte. Es wäre also apologetische Absicht gewesen, daß hier der Prophet den Blick seines Volkes von der Gestalt des babylonischen Bülberkönigs, die es ja im Exil nur zu gut Gelegenheit hatte kennenzulernen, auf einen anderen lenken wollte, der in ganz anderem Maße geeignet war, jene Sühnung zu schaffen, nach der man naturgemäß im Elend des als Strafe Gottes erkannten Exiles besonders verlangte. Aber abgesehen davon, daß sich das Besondere an der Gestalt des Ebed Jahwe doch wieder darin zeigt, daß bei ihm von einem wirklichen Sterben und Wiederauferstehen die Rede ist, ein Zug, der naturgemäß beim babylonischen, sich selbst demütigenden Bülberkönig fehlt, darf man nicht übersehen, daß der biblische Sühnebegriff doch weit von jenem Babylons entfernt ist. Mit Recht hat F. Schollmeyer<sup>40)</sup> darauf hingewiesen, daß die babylonischen Sühneriten in erster Linie die dingliche, physische Wiederherstellung des Bülbers in den früheren Zustand, nicht sittliche Reinigung und Läuterung bezwecken und daß man die Sühnezeremonien, denen sich der König unterzieht, nicht als Äußerungen der Selbsterniedrigung und Verdemütigung im Sinne der freiwilligen Übernahme der stellvertretenden Sühne für die Vergehen des Volkes bewerten darf, sondern in ihnen lediglich Mittel zur Erlangung günstiger Vorzeichen für das neue Jahr sehen muß. Hier wirkt sich eben letzten Endes der in der Bibel und in Babylon so verschiedene Sündenbegriff aus. Gewiß weiß auch die Religion der Babylonier in vielfachen Äußerungen von Sünde und Schuld des Menschen zu reden und in den Gebeten der Babylonier nimmt beim Lobpreis des Gottes die Betonung seiner Macht, von der Sünde zu lösen, und bei der Bitte das Flehen um Tilgung von Sünde und Schuld eine bedeutsame Stellung ein<sup>41)</sup>. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß in Babylonien Schuld und Sühne viel unpersönlicher, objektiver, oft rein magisch als etwas Unheimliches, Schädigendes, Lebenbedrohendes betrachtet wird, über dessen Entstehungsgrund der Beter sich oft gar nicht klarwird, da er sie nicht wie der atl. Mensch auf die Verletzung eines ihm kundgewordenen und fordernd

<sup>40)</sup> Biblische und babylonische Sühne in „Theologie und Glaube“ 1926, 608 ff.

<sup>41)</sup> Siehe den Nachweis bei W. G. Kunstmann, Babylonische Gebetsbeschwörung, Leipzig 1932 (= Leipziger Semitistische Studien N. F. Bd. 2). Vgl. auch J. Hempel: Gott und Mensch im AT<sup>2</sup>, Stuttgart 1936, S. 255.

gegenübertretenden göttlichen Willens zurückführen kann. Demgegenüber ist in der atl. Religion schon bei den vorexilischen Propheten die Sünde eine persönliche verantwortliche Tat des Menschen, durch die er das Treueverhältnis zu seinem Herrn und Gott aufsaugt und so das Band zerreißt, das Gott und Mensch vereinen soll. Es ist klar, daß in einer solchen Religion auch der Sühnegedanke ganz andere Tiefen des religiösen Bewußtseins berühren muß.

Auf der anderen Seite läßt sich nun eine Reihe von Vorstellungen namhaft machen, die uns zeigen, wie sehr die Gestalt des Gottesknechtes in echt alttestamentlichem Geistesgut verwurzelt ist, so daß man den Einfluß außerbiblischer Gedanken überhaupt nicht in Rechnung zu stellen braucht. Da ist einmal zu nennen der schon im alten Israel nachweisbare Gedanke der fürbittenden Sühne. Es ist alte Überzeugung in Israel, daß drohende Strafgerichte durch das Fürbittgebet besonderer Gott naher Personen abgewendet werden können. So legt Abraham Fürbitte ein für die Bewohner Sodomas (Gen 18,23 ff.) und ebenso soll er für Abimelech eintreten, der vom Strafgericht Gottes bedroht ist, da er, allerdings ohne um das Sündhafte seiner Handlung zu wissen, Abrahams Frau zu sich genommen hatte (Gen 20,7). Moses erbiertet sich, mit seinem Leben für sein Irrwege gehendes Volk einzustehen (Ex 32,32). Insbesondere aber bejahen auch die großen klassischen Propheten diese Einrichtung des Fürbittgebetes und es gehört zu den schmerzlichsten Erfahrungen ihres Prophetenberufes, daß Gott ihnen beizeiten geradezu ein Verbot auferlegt, mit diesem fürbittenden Eintreten für ihr Volk vor ihn zu kommen. Am 7,1—6; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 15,1. Auch der Gedanke, daß Priester und Prophet die Verschuldungen der Gemeinde tragen sollen, d. h. durch deren Übernahme dem Volke Sühne schaffen, war dem alten Israel wohl bekannt, vgl. Ex 28,36—38; Num 18,1; beim Propheten Ezechiel geschieht dies durch stellvertretende Übernahme von Leid. Ez 4,4—8. Insbesondere liegt aber der israelitischen Opferidee in weitem Umfang der Sühngedanke zugrunde<sup>42)</sup> und gerade deswegen wird mit einem wichtigen Terminus der Opfersprache, nämlich mit dem Worte 'ascham<sup>43)</sup> das Werk des Ebed Jahwe bezeichnet. Auch den Gedanken des stellvertretenden Sterbens als Mittel der Sühneschaffung finden wir im AT, allerdings zunächst nur so, daß ein Unschuldiger für die Blutschuld, die ein anderer auf sich geladen hat, durch seinen Tod büßen muß, so wie es die Gibeoniten an den ihnen auf ihr Verlangen von David ausgelieferten Mitgliedern des Geschlechtes des Königs Saul taten (2 Sam 21,5 f). Aber auch die Siebzigtausend, die durch eine Pest zugrunde gehen, sühnen damit die Verschuldung, die David auf sich geladen hatte (2 Sam 24,10—17). Freilich sind das nur Vorstufen zu dem Is 53 in wundervoller Klarheit aufleuchtenden Gedanken der stellvertretenden Straferleidung durch bewußt bejahte Übernahme des Leidens und Todes. Hier ist es dann aber wieder das Prophetentum, das dem Volke Israel durch die Lebenserfahrungen, welche diese großen Männer bei ihrem oft so widerstrebenden Volke machen muß-

<sup>42)</sup> Vgl. A. Metzinger, Die Substitutionstheorie und das atl. Opfer, *Biblica* 1940, 159—187; 247—272; 353—377. Ausführlich unter Beiziehung der altorientalischen Parallelen handelt über das ganze Problem auch der Artikel „Expiation“ im *Suppliment an Dictionnaire de La Bible*, Paris 1938, Sp. 1—112.

<sup>43)</sup> Über die verschiedenen Bedeutungen der Wurzel 'ascham im Hebr. vgl. die Ausführungen von P. Joüon, *Notes de Lexicographie hébraïque* XV, *Racine 'schm* in *Biblica* 1938, 451 ff.

ten, den Weg zum Verständnis des Gedankens von der freiwilligen Selbsthingabe des Lebens im Dienste einer religiösen Aufgabe bahnen konnte; hatte ja doch mancher von diesen großen Geistesmännern als Opfer seines Berufes Unbill, ja selbst den Tod erleiden müssen, und besonders Jeremias war durch die schweren Erfahrungen seines Berufes in manchem ein direktes Vorbild des Gottesknechtes geworden. Schließlich ist zum Verständnis der Gestalt des Ebed Jahwe, vom atl. Standpunkt aus betrachtet, noch auf einen Umstand hinzuweisen, dessen Bedeutung uns der englische Exeget H. W. Robinson<sup>44)</sup> klargemacht hat. Er weist hin auf die altisraelitische Idee der Kollektivpersönlichkeit, derzufolge eine ganze Gruppe von Menschen, mag es sich um eine Familie, einen Stamm oder eine ganze Nation handeln, als eine korporative Einheit betrachtet werden kann, während umgekehrt das einzelne Mitglied der Gruppe als Repräsentant des Ganzen fungieren kann. So kann im alten Israel eine ganze Gruppe für die Missetaten ihrer Mitglieder verantwortlich gemacht werden, andererseits aber das Wohlverhalten eines ihrer Glieder der Gesamtheit zugute kommen. Es ist klar, daß, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ein neuer Zugang sich eröffnet zum Verständnis des Is 53 ausgesprochenen Gedankens von der Zuneigung der durch den Gottesknecht erworbenen Gerechtigkeit an die Vielen.

So hat sich also im Exil das überkommene Messiasbild wesentlich gewandelt und damit aber auch geläutert. „Nichts mehr vom weltlichen König, vom Kriegshelden, vom Starken, vom Reichen, im Gegenteil ein „Knecht“, ein Armer, ein Schwacher, Kranker, Geschändeter ist die Persönlichkeit, durch die Gott sein Volk erretten und zugleich Licht und Heil bis an die Enden der Erde kommen lassen will<sup>44a)</sup>. Aber auch jetzt läßt sich nicht übersehen, daß gewisse königliche Züge immer noch dem Gottesknecht anhaften, der so als Erlöserkönig im vollen Sinn des Wortes sich darstellt. Ist es doch der Geist Jahwes, der auf ihm geradeso wie auf dem Davididen von Is 11 ruht (Is 44,1; 6,1); als der Gesalbte des Herrn tritt er auf (Is 61,1) und wenn von ihm gesagt wird, daß er unter den Vielen und Starken, womit doch wohl die Völkerwelt bezeichnet sein soll (vgl. Is 2,2; Mi 4,1 ff.), seine Beute finden wird, so daß sie sein Eigentum werden (Is 53,12), so klingt auch hier ein alter Zug der messianischen Erwartung Israels an, nämlich der Gedanke an die Herrschaft des Messias Königs über die Heidenwelt. Auch die ihm zugeschriebene Aufgabe, die Gefangenen aus dem Kerker zu befreien (Is 42,7; 49,9), die Stämme Jakobs zurückzuführen (49,6) und das heilige Land neu zu verteilen (49,8) zeigt, daß wesentliche Hoffnungen, die sich an den Messias bezüglich der Heimkehr und Wiederansiedlung der Verbannten schon vordem knüpften, auch in seiner Gestalt noch lebendig geblieben sind<sup>45)</sup>. Stärker sind freilich die an seiner Erscheinung haftenden prophetischen Züge, die ihn als Jünger Jahwes und

44) The Hebrew Conception of Corporate Personality in „Werden und Wesen des AT“ = Beihefte zur ZAW, 66, Berlin 1936, S. 49 ff.

44a) Dürr, Heilandserwartung 145.

45) Viel weiter bezüglich der Verbindungslinie zwischen der „Königsideologie“ des alten Orients und den Ebed-Jahwe-Liedern geht der Schwede Engnell in seiner Abhandlung: Till frågan om Ebed Jahve-saangerna, in Svensk Exegetisk Aarsbok 1945. Doch kann man seinen Aufstellungen kaum zustimmen; vgl. die Kritik, die A. Bentzen in seiner 1948 (Zürich) erschienenen Schrift: Mesias — Moses redivivus — Menschensohn daran übt. Bentzens Auffassung bezüglich der Gestalt des Ebed Jahwe geht dahin, daß er Denterojesaia und Israel, der neue Mose und die Gemeinde, für die er zum Tode bereit ist, in einer Person sei.

als Verbreiter von Wahrheit und Licht bei Israel und der Völkerwelt darstellen (Is 42,4; 51,4 f; 49,6; 50,4). Und so ist gerade der universale Zug, der diesen Messias als Heiland und Erlöser nicht nur Israels, sondern auch der Heidenwelt erscheinen läßt, ein entscheidendes Moment, das gerade in einer Zeit, wo Israel geschlagen und gedemütigt war und die Verwirklichung seiner Aufgabe, Wegbereiter der Herrschaft Gottes zu sein, in unerreichbarer Ferne schien, die innere Größe und sieghafte Kraft des messianischen Glaubens in um so hellerem Lichte erscheinen läßt.

(Fortsetzung folgt!)