

Die Thronnamen des Messias : Jes. 9, 5b.

Autor(en): **Wildberger, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **16 (1960)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878739>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Thronnamen des Messias, Jes. 9, 5 b.

Schon vor einem Menschenalter hat Greßmann in seinem «Messias»¹ herausgearbeitet, daß die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in weitem Ausmaß vom sogenannten Hofstil des Alten Orients her zu verstehen sind.² Er hat im besondern bereits klar gesehen, daß für die Namen, die dem Gotteskind in Jes. 9, 5 b gegeben werden, ägyptische Beeinflussung anzunehmen ist.³ G. von Rad hat dann in seiner Arbeit «Das judäische Königsritual» gerade im Blick auf Jes. 9, 5 b die These aufgestellt, daß in Juda die Namengebung durch die Gottheit zum Zeremoniell der judäischen Thronbesteigungsfeierlichkeiten gehöre und Jesaja mindestens in formaler Hinsicht an diesem Punkt von einer Tradition abhängig sei, die letzten Endes nach Ägypten zurückweise.⁴ Schließlich hat A. Alt in der Bertholet-Festschrift den ganzen Abschnitt Jes. 8, 23 bis 9, 6 von der Inthronisation des Königs her gedeutet, und auch er ist der Meinung, daß wenigstens die Namen אל גבור und אב־יער durch ihren hochgreifenden Sinn noch etwas von der ägyptischen Tradition verraten, die am Hofe der Davididen nachgewirkt habe.⁵ Diese Auffassung scheint sich in der Forschung durchzusetzen.⁶ Sie bedarf aber einer näheren Abklärung, wobei zu fragen ist, welches das Verhältnis der Ehrennamen des

¹ H. Greßmann, *Der Messias* (1929).

² Der Begriff «Hofstil», der von der Forschung aufgenommen worden ist, ist allerdings unangemessen. Der religiöse Ernst der betreffenden Aussagen ist völlig mißverstanden, wenn Greßmann meint (S. 8): «Zum Hofstil gehört notwendig die Übertreibung. Wer verpflichtet ist, auf Goldgrund zu malen, darf es mit den Farben der Wirklichkeit nicht immer genau nehmen. Der König... will hören, was angenehm klingt...»

³ Greßmann (A. 1), S. 245.

⁴ G. von Rad, *Das judäische Königsritual*: *Theol. Lit.zeit.* 72 (1947), Sp. 211—217, s. Sp. 215; jetzt auch in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (1958), S. 211 f.

⁵ A. Alt, *Jesaja 8, 23 bis 9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag*: *Festschr. für A. Bertholet* (1950), S. 29—49, jetzt auch in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 2 (1953).

⁶ Vgl. dazu etwa W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes*, = *Theol. Stud.* 45 (1955); S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*: *Wiss. Zeitschr. der Karl-Marx-Univ. Leipz., ges. und sprachw. Reihe*, 3, = *Festschr. für A. Alt* (1953/54).

Messias zu den vermuteten Thronnamen der Davididen sei und ob und inwieweit Israel die Titulatur der Pharaonen übernommen habe.⁷

1.

Wir fassen zunächst die dem Messias in Jes. 9, 5 b zugeteilten Namen näher ins Auge: **וּיקרא שְׁמוֹ פְּלֵא יוֹעֵץ אֵל גְּבוּר אֲבִי-עַד שֶׁר-שְׁלוֹם**.

Es stellt sich zunächst die Frage der Gliederung und Übersetzung. Das Targum Jonathan betrachtet nur **שר-שלום** als Namen des Kindes, was vorausgeht als Bezeichnung des Benennenden, d. h. als Subjekt zu **וּיקרא**.⁸ Ähnlich sind nach der Akzentsetzung im masoretischen Text nur **שר-שלום** und **אבי-עד** als Namen des Sohnes aufzufassen.⁹ Der Grund für diese gezwungenen Deutungen ist klar: Es schien unmöglich, daß der Prophet dem «Kind»¹⁰ sonst der Gottheit vorbehaltene Prädikate als Namen zugebracht hätte. Aber in Wirklichkeit ist das Subjekt zu dem **וּיקרא** nicht genannt, worüber sich alle modernen Ausleger einig sind.¹¹ Aber auch darüber besteht keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit mehr, daß V. 5 b vier Namen des Messias, die aus je zwei Gliedern bestehen, enthält.¹² Ge-

⁷ Über die Frage der Echtheit von Jes. 9, 1—6 kann hier nicht diskutiert werden; ich verweise dazu auf Alt (A. 5), S. 47 ff. bzw. 223 ff. Ebenso setzte ich voraus, daß der Abschnitt trotz den in ihm verwendeten Perfektformen von einem zukünftigen Ereignis sprechen will, vgl. Alt, S. 38 bzw. S. 215; anders J. Lindblom, A Study on the Immanuel Section in Isaiah (1958), S. 34.

⁸ S. dazu C. W. E. Naegelsbach, Der Prophet Jesaja (1877), ad l.; ähnlich Raschi, Kimchi, Malbim u. a. Luzzato übersetzt die ganze Reihe: «Wunderbares beschließt Gott der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst», was zwar Name des Kindes sein soll, aber als Bekenntnis zu Jahwe zu fassen wäre; s. F. Delitzsch, Kommentar über das Buch Jesaja⁴ (1889), ad l.

⁹ F. Feldmann, Das Buch Isaias, 1 (1925), ad l.

¹⁰ Wir müssen hier die Frage offen lassen, ob V. 5a: «ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben», bereits von der Inthronisation spricht — so Alt (A. 5), S. 41 f. bzw. S. 217 f. — oder ob hier noch von der physischen Geburt eines königlichen Kindes die Rede ist — so Lindblom (A. 7), S. 36 f.

¹¹ Die LXX liest das Passiv, καλείται = **וּיקרא**; das Aktiv ist aber zu belassen, denn Subjekt ist Gott, nicht ein unbestimmtes «man».

¹² Hieronymus sagt ausdrücklich, daß sechs Namen anzunehmen seien

legentlich wollte man allerdings פלא und יועץ als zwei gesonderte Titel auffassen¹³ oder irgendwie sonst abteilen¹⁴, doch läßt sich eine andere Gliederung nicht glaubhaft machen. Daß die beiden Begriffe פלא und יועץ gerade für Jesajas Denken zusammengehören, zeigt 28, 29: הפליא עצה (vgl. auch 29, 14 und 25, 1: עשית פלא¹⁵ עצות). Diese beiden Stellen beweisen zugleich, daß es nicht angeht, פלא יועץ als einen Satznamen zu verstehen und etwa zu übersetzen: «ein Wunder ist der Ratgeber», es muß sich vielmehr um einen Wortnamen handeln.¹⁶ Dann könnte יועץ Apposition zu פלא sein: ein Wunder (oder: etwas Wunderbares), nämlich ein Ratgeber. Es könnte aber auch eine Status-Constructus-Verbindung vorliegen, also: ein Wunder von einem Ratgeber, d. h. ein Ratgeber, der selbst ein Wunder ist.¹⁷ Aber es liegt von 28, 29 her näher, פלא als vorausgestellten Akkusativ aufzufassen, der des Nachdrucks halber vor das Partizip gestellt ist.¹⁸ Daß eine solche Konstruktion in der Sprache Jesajas möglich ist, zeigt תשאות מלאה in 22, 2. Die gewöhnliche Übersetzung von יועץ mit «Ratgeber» trifft übrigens den genauen Sinn des Wortes nicht, da es mit dem bei Jesaja theologisch so gefüllten Begriff עצה = Plan zusammenzusehen ist. Der erste Name muß demnach übersetzt werden: «*der Wunderbares plant*»¹⁹, wobei zu bedenken ist, daß die Wurzel פלא bei Jesaja streng dem das menschliche Tun weit transzendierenden Bereich göttlichen Handelns zugeordnet ist.²⁰

Auch der zweite Name, אל גבור, ist auf keinen Fall zu zer-

und daß die vier ersten nicht zu je zwei verbunden werden dürften; vgl. Feldmann (A. 9), ad l. Demgemäß übersetzt und interpungiert Hetzenauer: Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.

¹³ So noch Delitzsch (A. 8), ad l.

¹⁴ So z. B. M. Buber, Der Glaube der Propheten (1950), S. 202.

¹⁵ Der Atnach bei פלא ist mit Bibl. Hebr.³ zu עצות zu verschieben.

¹⁶ Zu den hier verwendeten Begriffen «Wortnamen» und «Satznamen» vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (1928), S. 11 ff.

¹⁷ Man verweist dazu als Parallele auf פרא אדם in Gen. 16, 12.

¹⁸ Das Objekt wird des Nachdrucks halber vorangestellt sein, s. B. Duhm, Das Buch Jesaja³ (1914), ad l.

¹⁹ Nach 11, 2 wird dem Messias die רוח עצה, der Geist des Planens, verliehen.

²⁰ In Mi. 4, 9 wird der (irdische) König יועץ genannt. Das zeigt, daß die Übersetzung «Berater» ungenügend ist, ein König berät nicht, sondern

legen; wir treffen ihn wieder an der doch wohl ebenfalls jesaianischen Stelle 10, 21, und niemand denkt daran, ihn dort, wo er als Bezeichnung für Jahwe verwendet ist, in zwei selbständige Epitheta aufzuteilen. Aber wieder stellt sich die Frage nach der grammatischen Form. Man hat versucht, ihn von Ez. 32, 21 her, wo **אלי גבורים** vorkommt, zu deuten.²¹ Aber der Text ist dort unsicher.²² Vor allem aber liegt es weit näher, von Dt. 10, 17, Jer. 32, 18 und Neh. 9, 32 auszugehen, wo wir jedesmal lesen **האל הגדל הגבור** (Dt. 10, 17 und Neh. 9, 32 + **הנורא**). Danach geht es auch bei Jesaja nicht an, an ein Genetivverhältnis zu denken²³, **גבור** ist vielmehr in Parallele zu **גדול** adjektivisch zu fassen. Gewiß ist es auffallend — davon wird noch zu sprechen sein —, daß hier eine Gottesbezeichnung ohne jede Sicherung gegen Mißverständnisse auf den Messias, der doch als Davidide gedacht sein muß, übertragen ist. Aber es ist nicht statthaft, um dieser scheinbaren Schwierigkeit willen nach irgendeiner abschwächenden Umdeutung zu fahnden.²⁴ Es gibt keine Möglichkeit, auszuweichen: Der Messias trägt an zweiter Stelle den Namen «*starker Gott*».

אבי-עד heißt zweifellos «*Vater der Ewigkeit*» oder «*ewiger Vater*» — wobei natürlich nicht unser moderner Begriff von Ewigkeit in den Text hineingelegt werden darf. Man hat allerdings immer wieder die Deutung «*Beutevater*» vertreten.²⁵ In Gen. 49, 27 heißt **עד** zweifellos Beute. Aber «*Vater von Beute*» ist unmöglich, denn *Besitzer* von Beute, wie man deutet, kann die Wendung nicht heißen. Die Wortverbindung kommt im Alten Testament sonst nicht mehr vor, aber **עד** im Sinn von

plant. Daß er *Wunderbares* plant, wird an der Michastelle bezeichnenderweise nicht gesagt.

²¹ So O. Procksch, Jesaja I (1930), ad l.

²² Manche Handschriften lesen **אילי** (Widder) für **אלי** (Götter). Das Wort muß wohl als Variante zum vorangehenden **לי** gestrichen werden; vgl. A. Bertholet, Hesekiel (1936), ad l.

²³ In Ps. 24, 8 wird Gott selbst **גבור** genannt.

²⁴ Als Beispiel einer solchen verharmlosenden Deutung sei Martis Interpretation zitiert: «ein Gott unter Helden, d. h. nicht ein gewöhnlicher Held, sondern ein 'Gott', mit einer Kraft ausgerüstet, die den gewöhnlichen Helden abgeht», C. Marti, Das Buch Jesaja (1900), ad l.

²⁵ So noch Buber (A. 14), S. 202; die «Beute» ist nach ihm die dem «Stab» des assyrischen Fronvogts entrissene Völkerwelt.

Ewigkeit findet sich wenigstens in ähnlichen Ausdrücken: הררי-עד Hab. 3, 6, עד-עולמי עד Jes. 45, 17 und vor allem שכן עד in Jes. 57, 15 und גברת עד²⁶ in Jes. 47, 7. Was אב hier meint, kann man aus 22, 2 erschließen: Der «Hausminister»²⁷ ist «Vater» für die Bewohner Jerusalems und das Haus Juda, d. h. der, welcher es zu betreuen, zu umsorgen und zu beschützen hat. «Der Messias tut das nicht bloß für heute und morgen..., sondern für immer.»²⁸ Wenn schon ein solcher «Hausminister» Vater genannt werden kann, ist es an sich nicht erstaunlich, daß dem Messias dieser Titel beigelegt wird. Und da sogar dem gewöhnlichen König «Ewigkeit» zugeschrieben (Ps. 21, 5) oder doch angewünscht wird (Ps. 72, 17), kann es auch nicht überraschen, daß der Messias das Prädikat der Ewigkeit bekommt (vgl. auch V. 6). Immerhin mag man es als schwierig empfinden, daß hier demjenigen, der eben als «Kind» und «Sohn» bezeichnet wurde (V. 5 a), nun gleich der Vatername gegeben wird, um so mehr als gerade im Bereich der Traditionen, die dem Königtum gelten, der Vatername im Gegensatz zum König, der als Sohn gilt, Gott vorbehalten bleibt. Das ist Symptom dafür, daß bei diesen Thronnamen noch eine andere Tradition denn die, daß er Sohn der Gottheit ist, mitspielt.

Als Genetivkonstruktion ist natürlich auch der vierte Name, שר-שלום = *Fürst des Friedens*, aufzufassen. Auch er findet sich sonst im Alten Testament nicht, man hat aber an Verbindungen wie שר-החיל (2. Sam. 24, 2. 4), שר הצבא (1. Sam. 17, 55), שר-העיר (Ri. 9, 30) u. a. gedacht.²⁹ Der שר kann ein Beamter sein, der als solcher natürlich unter dem König steht. Im Gegensatz zu den drei ersten scheint also der vierte Name des Messias klar dessen Unterordnung unter Jahwe zum Ausdruck zu bringen.³⁰ Aber der Gedanke der Abhängigkeit von einer übergeordneten Instanz liegt keineswegs notwendig im Begriff שר, wie schon die babylonische Entwicklung des Wortes (šarru = König)

²⁶ Der Text an dieser Stelle wird allerdings angefochten, vgl. Bibl. Hebr.³, meines Erachtens ohne Grund.

²⁷ Zum Titel Hausminister (אשר על הבית) vgl. R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament (1958), S. 199 ff.

²⁸ Vgl. J. Fischer, Das Buch Isaias I (1937), ad l.

²⁹ Vgl. auch den Namen Absalom.

³⁰ Vgl. etwa die Übersetzung von Alt (A. 5), S. 43 bzw. S. 219, mit «Wohlfahrtsbeamter».

zeigt. Ein **שׂר** ist ein Mann, der über Befehlsgewalt verfügt. Das Wort ist hier gewiß gewählt, weil unmittelbar vorher und gleich nachher wieder von **מְשָׁרָה** = Herrschaft gesprochen wird³¹; er heißt **שׂר**, weil die **מְשָׁרָה** auf seine Schulter kommt und er diese groß machen wird. Weil er aber seine Befehlsgewalt zur Aufrichtung und Festigung des Friedens einsetzt, heißt er mit Recht auch «Fürst des Friedens», wobei mit «Frieden» gewiß mehr als das Ende der Kriege, nämlich Gedeihen und Segen, Glück und Heil gemeint ist.³²

2.

Sind nun diese messianischen Titel von der Namengebung im «Zeremoniell der judäischen Thronbesteigungsfeierlichkeiten» her zu verstehen? Kann man sagen, daß «Jesaja in seiner Schilderung nicht über das Maß dessen hinausgeht, was schon vor ihm die Tradition geprägt hatte»?³³

Zunächst ist zu prüfen, was sich, abgesehen von Rückschlüssen von unserer Stelle her, zur Verleihung von Thronnamen an die judäischen Könige aus dem Alten Testament selbst beibringen läßt. Es könnte ja sein, daß wir ein angeblich allgemeines altorientalisches «cultic pattern» zu rasch auch für Israel in Anspruch nähmen, ohne es wirklich aus seinen eigenen Traditionen belegen zu können.³⁴ Über die Namens-

³¹ Die Wurzel **שׂרה**, von der in der Regel **מְשָׁרָה** abgeleitet wird, ist eine Nebenform zu **שָׂרר**, zu der **שׂר** gehört. Die vollständige Jesajahandschrift von Qumran liest aber **מְשָׁרָה**. G. R. Driver, *Vet. Test.* 2 (1952), S. 357, sieht das als die korrekte Form des Substantivs an (*mešurrāh* wird zu *mešōrāh*). Dann ist mit J. Gray, *The Book of Isaiah* (1912), ad l., das Wort wie **שׂר** von **שָׂרר** (akk. *šarāru*, König sein) abzuleiten und bedeutet Herrschaft (kingly rule, dominion), nicht etwa (nach **שׂר** im Sinn von Beamter, Statthalter) «Statthalterschaft».

³² Übersetzt man aber mit «Wohlfahrt» (s. Anm. 30), so ist verkannt, daß das Ende von Krieg und Unterdrückung ein wesentliches Moment dieses Friedens ist. Vgl. zum Frieden unter den Völkern nach Jesaja meinen Aufsatz: *Die Völkerwallfahrt zum Zion*, *Vet. Test.*, 7 (1957), S. 62–81.

³³ Vgl. Herrmann (A. 6), S. 37, Sp. 2, Anm. 1.

³⁴ Daß man sehr vorsichtig in der Postulierung eines solchen «pattern» sein muß, zeigt erneut die Untersuchung von I. J. Gelb, *The Double Names of the Hittite Kings*: *Rocznik Orientalistyczny* 17, = *Mémorial Tadeusz Kowalski* (1952–53), S. 146–154. Die Doppelnamen, die bei den Herrschern

änderung jüdischer Könige bei der Thronbesteigung hat A. M. Honeyman eine Studie vorgelegt.³⁵ Nur in zwei Fällen ist beim Antritt der Regierung von der Verleihung eines neuen Namens die Rede: bei Eljakim = Jojakim (2. Kön. 23, 34 = 2. Chron. 36, 4) und bei Matthanja = Zedekia (2. Kön. 24, 17). Es wird ausdrücklich berichtet, daß das im ersten Fall durch den Pharaon Necho, im zweiten durch den König von Babel geschehen sei. Man deutet den Vorgang darum in der Regel so, daß die beiden Herrscher durch die Umbenennung demonstrieren wollten, daß der betreffende Davidide allein von ihren Gnaden König sei.³⁶ Sollte hier einfach durch ausländische Herrscher eine Zeremonie nach fremdem Vorbild durchgeführt worden sein? Honeyman erwägt zunächst, ob das Subjekt des Satzes, durch den in beiden Fällen die Namensänderung berichtet wird (ויסב את-שמו), nicht der betreffende jüdische König selbst sein könnte, dieser also sua sponte einen neuen Namen angenommen hätte. Das ist allerdings höchst unwahrscheinlich, denn Thronnamen gibt man sich nicht selbst, sondern sie werden (durch die Gottheit oder durch einen Oberherrn) verliehen. Aber Honeyman hat recht, wenn er betont, daß die Thronerhebung Jojakims keine ägyptischen Züge trage und ebensowenig diejenige Zedekias babylonische. Zudem erhalten die beiden Könige gut israelitische Namen. Es sieht also gar

des jüngern Hethiterreiches nachzuweisen sind, sind allein in der ethnischen Situation dieses Staates begründet. Wenn diese Könige in Keilschriftethitisch schreiben, verwenden sie auch ihren keilschriftethitischen Namen, in hieroglyphischen Texten ebenso immer den hieroglyphischen. So heißt derselbe König in den Keilschrifttexten Šuppiluliuma, in hieroglyphischen aber Pihameš. Daß der eine der beiden Namen als Thronname aufzufassen wäre, ist schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht bloß für königliche Personen solche Doppelnamen gibt, sondern auch — auf bilinguen Siegeln — für Privatpersonen. Für diesen rein sprachlich bedingten Namenwechsel verweist Gelb u. a. auf die Münzen des Hasmonäerkönigs, auf deren Vorderseite mit griechischen Buchstaben der griechische Name Alexander geschrieben steht, während auf der Rückseite in hebräischer Schrift Jehonathan zu lesen ist. Tiefere theologische Bedeutung haben solche Doppelnamen offenbar nicht und mit den Thronnamen des Messias in Jes. 9, 5 haben sie nichts zu tun.

³⁵ A. M. Honeyman, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews: Journ. Bibl. Lit.* 67 (1948), S. 13—25.

³⁶ Z. B. M. Noth, *Geschichte Israels*² (1954), S. 253.

nicht darnach aus, als sei hier ein neues, aus dem Ausland stammendes Ritual zur Anwendung gekommen. Es lag Necho (bzw. Nebukadnezar) offensichtlich nur dann, daß der von ihm eingesetzte König die Anerkennung des Volkes finde, und dazu war es, wie Honeyman gewiß mit Recht vermutet, notwendig, die Inthronisation genau nach dem traditionellen Ritus vorzunehmen. Dann wäre die Namensänderung gerade nicht eine ägyptische (oder babylonische) Neuerung gewesen, sondern gehörte in Juda schon immer zur Thronbesteigung eines Königs, so daß also mit guten Gründen von israelitischen Thronnamen gesprochen werden könnte. Honeyman versucht seine These damit zu unterbauen, daß er auf weitere Doppelnamen jüdischer Könige hinweist, von denen er je einen als Thronnamen auffassen möchte. Das leuchtet noch am ehesten im Fall Schallum = Joahas ein, im übrigen aber ist sein Material ziemlich brüchig.³⁷

Es dürfte Honeyman kaum gelungen sein, seine These zu letzter Gewißheit zu erheben.³⁸ Aber es spricht tatsächlich vie-

³⁷ Honeyman (A. 35) nennt noch den Wechsel von Asarja und Ussia, von Jedidja (2. Sam. 12, 25) und Salomo, und den von Elchanan (2. Sam. 21, 19b) und David. — Zur Frage der Doppelnamen ist auch G. Widmer zu berücksichtigen, *Hebräische Wechselnamen: Zeitschr. alttest. Wiss. Beih.* 41 = *Festschr. für K. Marti* (1925), S. 297—304. Er ist geneigt, Joahas, Jojakim und Zedekia als Thronnamen anzusehen, «wenn auch hier der kurzgebundene Text uns über den Grund dieser Änderung und den mit der Wahl des neuen Namens verbundenen Sinn ganz im Ungewissen läßt». Hingegen scheint ihm Ussia nur eine volkstümliche Kurzform für Asarja zu sein. — Elchanan dürfte kaum mit David gleichzusetzen sein (gegen L. M. von Pákozdy, 'Elhānān — der frühere Name Davids?: *Zeitschr. alttest. Wiss.* 68, 1956, S. 257—279), nachdem es sich herausgestellt hat, daß David nicht, wie man früher nach den Maritexten vermutete, «Befehlshaber», «Truppenführer» heißt. Zum Problem des Namenwechsels ist ferner zu vergleichen: I. Zoller, *Il rito del cambiamento del Nome nel pensiero religioso ebraico: Studi e mat. di storia delle rel.* 6/7 (1930/31), S. 215—222. Zur Deutung des Namens David siehe: J. J. Stamm, *Der Name des Königs David: Vet. Test. Suppl.* 7 (1960), S. 165—183.

³⁸ S. dazu de Vaux (A. 27), S. 165 ff. Die Zurückhaltung ist um so nötiger, als auch im babylonisch-assyrischen Bereich eigentliche Thronnamen nicht nachzuweisen sind. Wenn Tiglat-Pileser III. als König von Babylon den Namen Pūlu annimmt oder Salmanassar V. in Babylon unter dem Namen Ulūlai regiert, so liegt das auf derselben Ebene, wie wenn Joseph als Statthalter des Pharao der Name Zaphnath-Paneah gegeben

les für sie. Aber auch wenn man sie als bewiesen ansieht, ergibt sich, daß Jesaja nur formal an diesen Ritus anknüpfen konnte. Inhaltlich klingen die Namen des Messias nicht an diejenigen der judäischen Könige an, und zwar auch und gerade nicht an jene, die Honeyman als Thronnamen in Anspruch nimmt. Die Davididen von Jerusalem tragen fast alle jahwehaltige Namen. Man müßte also durchaus erwarten, daß auch die Thronnamen des Messias Jahwe als theophores Element enthielten, zumal jenem in Jer. 23, 6 tatsächlich ein solcher Titel, יהוה צדקנו, verliehen wird. Aber keiner der Messiasnamen Jesajas enthält Jahwe als Bestandteil, dafür ist einer El-haltig. Dazu kommt, daß, soweit es sich um zusammengesetzte Bezeichnungen handelt, die judäischen Könige Satznamen tragen, unter den Messiasnamen Jesajas aber finden sich zwei Genetivverbindungen, wofür es in Israel immerhin auch sonst noch Beispiele gibt, אבי-עד und ש-שלום, daneben eine Verbindung Akkusativ und Partizip, פלא יועץ, und eine solche von Substantiv und Adjektiv, אל גבור. Schließlich darf auch nicht übersehen werden, daß von der Kompliziertheit der Titulatur, die dem Messias verliehen wird, bei den Königen keine Spur zu entdecken ist; wenn sie Thronnamen trugen, dann jedenfalls nur einen einzigen. Damit ist doch wohl *ausgeschlossen*, daß Jesaja, was den Inhalt der messianischen Namen anbelangt, einfach an die Sitte der Thronnamen der *Davididen* anknüpft, überhaupt, daß er in dieser Hinsicht in einer genuin *israelitischen Tradition* drin steht.

Nun aber hat W. Vischer überzeugend nachgewiesen, daß die Begrifflichkeit des «großen Namens» des Messias mit der jerusalemischen Königstradition, wie sie vor allem in den Königspsalmen, aber auch in den «letzten Worten Davids» (2. Sam. 23, 1—7) faßbar ist, im Zusammenhang steht.³⁹ Für פלא יועץ nennt er Ps. 20, 6; 88, 11—13; 89, 6 und 72, 18 f. Ähnlich ist es beim Begriff גבור. Der König wird in Ps. 89, 20 und 45, 4 so genannt. In Ps. 24, der den Königspsalmen nicht ferne steht, ist גבור Bezeichnung für Gott selbst (V. 8). Die Psalmen 20 (V. 7) und 21 (V. 14) reden von Jahwes גבורות bzw. seiner גבורה, und Jes. 11, 2 verheißt dem Messias aus Davids Haus nicht bloß den

(Gen. 41, 45) und Daniel in Beltsazzar umbenannt wird (Dan. 1, 7); vgl. Gelb (A. 34), S. 152.

³⁹ Vischer (A. 6), S. 40 ff.

Geist des Planens (עצה), sondern auch der Heldenkraft (גבורה). Ps. 45, 7 bezeichnet den König nicht nur als Helden, sondern sogar als Gott (zwar nicht אל aber doch אלהים): «Dein Thron, o Gott, steht auf immer und ewig» (אולם ועד). Hier steht dasselbe Wort עד, das in Jes. 9, 5 der nächste Messiasname verwendet. Auch der Begriff אב, Vater, ist in der jerusalemischen Königstradition fest verwurzelt (2. Sam. 7, 14 f.; Ps. 89, 27 ff.). Ps. 132, 12 verheißt den Davidssöhnen, daß sie im Fall des Gehorsams für immer (עדי-עד) auf dem Thron sitzen werden, und ebenso spricht Ps. 21 dem König Leben für ewig und immer (עולם ועד, V. 5) und Segen für immer (לעד, V. 7) zu. Beim vierten Namen, שר-שלום, darf man vielleicht an den Namen Salomo erinnern, welcher nach Honeyman Thronname dieses Königs gewesen ist, und man mag auch an den andern Sohn Davids, Absalom⁴⁰, denken. Schließlich sei auf das textlich allerdings unsichere זה שלום⁴¹ am Ende der messianischen Weissagung von Mi. 5, 1—4 a hingewiesen, aber auch an שלום in Ps. 72, 3 u. 6.

Nicht die messianischen Thronnamen selbst, aber doch die einzelnen Begriffe, die Jesaja zu ihrer Bildung verwendet hat, sind also in der Tradition um das jerusalemische Königtum durchaus verankert. Trotzdem kann man nicht sagen, daß, was die Thronnamen vom Messias bekennen, im Grunde von jedem König in Jerusalem hätte gesagt werden können. Es handelt sich bei Jesaja nicht bloß um eine Aktualisierung der Ideen um das sakrale Königtum, wie sie sonst im Alten Testament faßbar werden, sondern um eine deutliche Übersteigerung ihrer Inhalte, die damit zusammenhängt, daß hier vom Herrscher der Heilszeit gesprochen wird; die gewöhnlichen Vorstellungen vom Königtum sind hier in eschatologischer Sicht überdehnt. Die Ausleger haben diesen Tatbestand immer wieder nicht anerkennen wollen und vor allem an der Bezeichnung אל, Gott, Anstoß genommen. Deshalb hat vor allem die jüdische Exegese versucht, wenigstens in einem Teil der Messiasnamen Bezeichnungen für Jahwe zu sehen, darum mag die Septuaginta den

⁴⁰ Sollte das am Ende der Thronname sein, den dieser Davidssohn bei seiner Proklamation zum König angenommen hätte?

⁴¹ זה שלום ist eine sehr nahe Parallele zu שר-שלום, wenn es mit A. Weiser, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, 1 (1949), S. 245, mit «Herr des Friedens» übersetzt werden darf.

Text so stark umgebogen haben ⁴², darum übersetzt Luther אל mit Kraft! Dieselbe Tendenz macht sich in den offensichtlichen Abschwächungsversuchen der modernen Kommentatoren geltend, etwa wenn Procksch אל גבור von Ez. 32, 21 statt von Jes. 10, 21 her deutet ⁴³, wenn Marti interpretiert: «ein Gott unter den Helden, d. h. nicht ein gewöhnlicher Held» ⁴⁴, oder wenn M. Buber im Anschluß an Luzzato die Titulatur auf drei Namen reduziert und übersetzt: «Ratsmann des heldischen Gottes, Vater der Beute, Fürst des Friedens» ⁴⁵, um dann festzustellen: «Das sind nicht Namen, die wie die üblichen Übersetzungen eher an göttliche als an menschliche Epitheta erinnern; es sind Würdebezeichnungen, wie sie dem erfüllenden Statthalter JHWHs zukommen.» ⁴⁶ Es liegt auf derselben Linie, wenn man אב als Verwalter faßt und in שר einen Beamtentitel sieht. Caspari hat in seiner Arbeit über Jes. 9, 1 ff. mit Nachdruck die These vertreten, daß der Messias durchaus als Untergebener charakterisiert sei und ihm der Titel König bewußt vorenthalten werde. ⁴⁷ Gewiß, im Bereich des Alten Testaments bleibt jeder König, auch der eschatologische, Jahwe streng untergeordnet, aber in den ihm hier gegebenen Namen kommt das in keiner Weise zum Ausdruck. Wird er auch nicht מלך genannt, so ist doch von seinem Thron, aber auch von seiner ממלכה die Rede, die «Königsscheu» ⁴⁸ anderer Partien des Alten Testaments teilt Jesaja offensichtlich nicht. Man könnte wohl eher den gegenteiligen

⁴² Sie übersetzt כל לא יועץ אל mit μεγάλης βουλής ἄγγελος, hat also אל (vgl. Hi. 20, 15 und בני אלהים in Ps. 8, 6) wie in בני אלים und בני אלהים als Engel verstanden. Was weiter folgt, hat die LXX nicht mehr als Namen verstanden.

⁴³ Procksch (A. 21), ad l.

⁴⁴ Marti (A. 24), ad l. ⁴⁵ Buber (A. 14), S. 202.

⁴⁶ Vgl. auch Duhm (A. 18), ad l.: «Jes. bedient sich mit אל eines volkstümlich hyperbolischen Ausdrucks, der, in der älteren Zeit ganz unverfänglich (Gen. 33, 10; 2. Sam. 14, 7. 20), selbst in späterer Zeit noch auf Menschen angewandt werden kann, s. Sach. 12, 8: Das Haus Davids wird wie ein Gott vor ihnen her sein.» Aber die genannten Stellen bezeichnen doch den König nicht direkt als Gott.

⁴⁷ W. Caspari, *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weisagung Jes. 9, 1–6*, = *Beitr. z. Förd. Christl. Theol.* 14, 4 (1908); s. dazu von Rad (A. 4), S. 216 bzw. S. 213.

⁴⁸ Caspari (A. 47), S. 14 ff.

Schluß als Caspari ziehen: Diese messianische Gestalt ist *mehr* als ein König, sie ist eindeutig als göttliches Wesen gekennzeichnet.⁴⁹ Nur von Jahwe wird sonst gesagt, daß er Wunderbares plant, nur Jahwe wird anderwärts **אל גבור** genannt. Vater ist innerhalb der Königstradition Jahwe selbst, und ebenso ist er selbst derjenige, von dem dauernder Friede erwartet wird.

Daraus darf man nicht voreilig schließen, daß also offenbar auch in Israel, oder wenigstens in Juda, der König als ein Gott angesehen worden sei. Unsere Stelle ist viel zu isoliert, als daß sie das Fundament für eine solche Theorie abgeben könnte, und vor allem ist nicht außer acht zu lassen, daß sie nicht vom gegenwärtigen, sondern vom zukünftigen König spricht. Der im Alten Testament sonst faßbare theologische Gedankenkreis um das Königtum ist weit zurückhaltender. Wir sahen es bei den Thronnamen, die Honeyman nachgewiesen hat. Man kann zwar den König einen **יעץ** nennen, d. h. einen, der Pläne aufstellt, Mi. 4, 9, vgl. auch Ps. 20, 5, aber nur von Jahwe kann man sagen, daß er **פלא** plane oder vollbringe (Jes. 25, 1, vgl. auch 28, 29). Man kann von des Königs **גבורה** sprechen, ihn einen **גבור** nennen, auch einmal sagen, das Haus Davids sei **כאלהים**, wie göttliche Wesen (Sach. 12, 8), aber als Gott wird er nur in Ps. 45, 7 bezeichnet. Der König ist nur «der Sohn», Vater wird er nicht genannt. Trotz dem Zusammenhang, den wir zwischen den Thronnamen des Messias und der Begrifflichkeit der jerusalemischen Königstradition festgestellt haben, stehen wir hier bei Jesaja also doch in einer andern Welt. Damit haben wir nun die Aufgabe, zu prüfen, ob und wie weit hier fremder Einfluß vorliegt, konkret, ob sich die These festigen läßt, daß hier ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang mit der Namensgebung bei der Inthronisation des Pharaos zu erkennen ist.

3.

In Ägypten ist seit dem Mittleren Reich die Verleihung eines «Namens» bzw. eines «großen Namens» fester Bestandteil des Königsprotokolls. Die Titulatur wird von Priestern festgesetzt

⁴⁹ Vgl. Feldmann (A. 9), S. 120 f.: «Die israelitische Tradition hat stets einen unübersteiglichen Unterschied zwischen Gott und Mensch (31, 3) festgehalten. Nur beim Messias wird er unbeachtet gelassen. Das beweist,

und im Anschluß an die Proklamation zum König bekanntgegeben.⁵⁰ Aber die Priester handeln nicht in eigener Vollmacht, sondern «der Gott läßt in ihr Herz kommen, die Namen so zu machen, wie er sie vorher erdacht hat»⁵¹: der menschliche Rat-schluß ist durch den göttlichen vorweggenommen.⁵²

Die heilige Titulatur besteht aus fünf Teilen.⁵³ Sie beginnt mit dem Horusnamen, der den König als eine Inkarnation des Falkengottes Horus bezeichnet, welcher schon früh der dynastische Gott Ägyptens geworden war.⁵⁴ Es folgt der Nbtj-Name (nbtj = die zwei Herrinnen), der den König in besondere Beziehung zur oberägyptischen Nechbet und zur unterägyptischen Buto setzt.⁵⁵ Darauf kommt der Goldhorusname⁵⁶, dann der Titel, den er als König von Ober- und Unterägypten trägt und den man etwa, in allerdings nicht genauer Analogie, als seinen Vornamen bezeichnet⁵⁷ — es ist meistens ein Name, der das theophore Element Re enthält. Am Schluß steht eine

daß er in die Sphäre des Göttlichen erhoben ist.» S. auch die Ausführungen von H. W. Hertzberg, *Der Erste Jesaja*² (1952), S. 49 f.

⁵⁰ Vgl. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952), Art. Krönung.

⁵¹ *Urkunden des ägyptischen Altertums*, begründet von G. Steindorff, IV, 261.

⁵² Vgl. J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906), 2, § 143; 3, § 29.

⁵³ Ihre Entstehung hat H. Müller dargestellt, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige* (1938).

⁵⁴ Zur Bedeutung der Titel ist zu vergleichen: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (1902).

⁵⁵ Es fragt sich, ob mit diesem Titel eine Wesensgemeinschaft des Pharaos mit den beiden Göttinnen ausgesagt werden will, indem man sich wie Horus so auch «die beiden Herrinnen» in den Königen innewohnend dachte. Es fehlt jedenfalls nicht an Namensformen, die die Beziehung zu den Nbtj-Gottheiten lediglich als ein besonderes Vertrauensverhältnis auffassen; vgl. Bonnet (A. 50), Art. König.

⁵⁶ Die Übersetzung des Titels ist nicht völlig gesichert, und die Deutung ist schwierig. Da Könige und Götter um ihres Glanzes willen gerne als «Gold» bezeichnet werden, mag «der Name 'Gold' auf den Charakter des Gottes als Lichtträger zugespitzt sein», Bonnet (A. 50), Art. Goldhorus. Moret (A. 54), S. 23, kommt zum Schluß: «On appelle Pharaon 'Horus d'or' pour attester son origine divine, pour lui décerner le privilège d'indestructibilité, d'incorruptibilité dont les dieux se prévalaient par nature.»

⁵⁷ S. A. Gardiner, *Egyptian Grammar*³ (1957), S. 73.

Bezeichnung, die der Pharaos als «Sohn des Re»⁵⁸ trägt; es ist derjenige Name, mit dem wir die ägyptischen Könige zu benennen pflegen. Man hat ihn mit unserm Familiennamen verglichen, weil er sich in der einzelnen Dynastie zu wiederholen pflegt.

Als Beispiel sei die volle Titulatur Haremhebs genannt:⁵⁹

«Laß die großen Namen dieses guten Gottes und seine Titulatur gemacht werden wie (diejenige) der Majestät Re's, und zwar:

Horus: Kräftiger Stier, geschickt in Plänen,

Liebling der beiden Herrinnen: Groß an Wundern zu Karnak,

Goldhorus: Gesättigt mit Wahrheit, Schöpfer der beiden Länder,

König von Ober- und Unterägypten: Zeserchepure, Setepnere⁶⁰,

Sohn Re's: Mernamon, Haremheb⁶¹, dem Leben verliehen ist.»

So wie dieser «große Name» Haremhebs, besteht jede Titulatur aus fünf Gliedern, die je aus einem konstanten Teil (Titel) und einem variablen (Name) zusammengesetzt ist.

Steht diese komplexe Benennung des Pharaos irgendwie hinter den Messiasnamen von Jes. 9, 5 b? Auf den ersten Blick scheint das fraglich zu sein. Alles irgendwie typisch Ägyptische ist jedenfalls ausgemerzt. Es scheinen nur vier, nicht fünf Glieder zu sein, und die Doppelung in Titel und Name fehlt. Das ägyptische Schema müßte also in sehr freier Weise ver-

⁵⁸ Durch diesen Titel ist also der Pharaos nicht mehr direkt mit einer Gottheit identifiziert. Aber als «Sohn» trägt er durchaus seines Vaters Art an sich, und die durch das Sohnesverhältnis begründete Wesensähnlichkeit kann bis zur Wesensgleichheit gesteigert werden. Darum soll seine Titulatur derjenigen der Majestät Re's gleichgemacht werden, Breasted (A. 52), 3, § 29; denn «der Sohn ist dem gleich, der ihn gezeugt hat», ebd., § 268. Die königlichen Diener sprechen zu Ramses II., dem «guten Gott»: «Du bist Re, dein Leib ist sein Leib», ebd., § 270, vgl. auch § 288. Der König als «Sohn» ist also des Vaters lebendes Bild auf Erden, seine εἰκὼν ζῶσα, wie die Rosettana das betreffende ägyptische Wort übersetzt, Bonnet (A. 50), Art. König. — Zur ägyptischen Königstheologie ist zu vergleichen: H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, = Ägyptol. Forsch. 8 (1939).

⁵⁹ Breasted (A. 52), 3, § 29.

⁶⁰ Bedeutung dieser Namen: «Glänzend ist das Wesen Re's, erwählt von Re.»

⁶¹ Bedeutung: «Geliebt von Amon, Horus beim Fest.»

wendet und stark abgewandelt worden sein. Da aber nicht anzunehmen ist, daß der ägyptische Einfluß *direkt* auf Jesaja eingewirkt hat, sondern der Prophet doch wohl Gedanken aufgenommen hat, die inoffizielle Kreise längst in Jerusalem gepflegt haben, ist eine solche Abwandlung eigentlich selbstverständlich. Wir haben aber aus Ägypten selbst einen Beleg dafür, daß ein freier Gebrauch der königlichen Titulatur leicht möglich war: H. Ranke⁶² hat auf die Stelle in der Geschichte vom «beredten Bauern»⁶³ hingewiesen, wo dieser den mächtigen Herren, dessen Gunst er gewinnen will, bittet: «Laß mich deinen Namen in diesem Lande machen, allen guten Vorschriften entsprechend.» Der hier verwendete Ausdruck «einen Namen machen» (irj rn) ist fest geprägte Formel für die Aufstellung einer Königstitulatur. Und tatsächlich *gibt* der Bauer seinem Herrn nun auch Namen, welche diejenigen des Pharaos nachahmen: «Der Führer — frei von Habgier, der Große — frei von Niedrigkeit, der die Lüge zerstört, der die Wahrheit erschafft, der auf die Stimme des Rufenden kommt.» Wie beim Pharaos liegt hier deutlich eine fünfgliedrige Benennung vor. Aber während bei den beiden ersten Gliedern noch zwischen dem «Titel» und dem «Namen» unterschieden wird, ist das nachher nicht mehr der Fall, was beweist, daß man sich über den Zwang der strengen Form hinwegsetzen konnte, wo das als passend erschien. Man kann also solche Titulaturen für den Augenblick erschaffen, Nachahmungen solcher Prädikationen finden sich vor allem beim Lobpreis der Götter.⁶⁴ Inhaltlich ist die Titulatur, die der Bauer seinem Herrn gibt, von derjenigen des Pharaos weit entfernt, als göttliche Gestalt wird er nicht gepriesen.

Kehren wir nun aber zu Jes. 9, 5 b zurück. G. von Rad hat in 2. Sam. 7, 9 (er zieht auch 1. Kön. 1, 47 heran) eine Anspielung an die feierliche Namengebung bei der Thronbesteigung in Juda gesehen, nämlich in der Verheißung Jahwes an David: «Ich will dir einen großen Namen machen gleich dem Namen

⁶² H. Ranke, Zu Bauer I, 64 ff.: Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altk. 79 (1954), S. 72 f.

⁶³ Text bei A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923), S. 157 ff.

⁶⁴ S. dazu S. Morenz, Ägyptische und davidische Königstitulatur: Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altk. 79 (1954), S. 73 f.

der Größten auf Erden.»⁶⁵ Heißt das nicht: Er soll einen Namen erhalten, der demjenigen des Pharaos wohl vergleichbar ist? Von hier aus gesehen ist das ויקרא in Jes. 9, 5 ganz in Ordnung und darf nicht mit den alten Versionen als Passiv gelesen werden. Subjekt ist auch nicht ein «man», sondern Jahwe selbst, der hier nun eben dem Davididen einen «großen Namen» macht. Schon das zeigt, daß die Beziehung zu Ägypten enger ist, als es zunächst aussieht. Allerdings haben wir bis jetzt nur von vier Thronnamen in Jes. 9, 5 b gesprochen. Aber schon Alt hat vermutet, daß es auch an unserer Stelle einmal deren fünf waren.⁶⁶ Er läßt nämlich V. 6 erst mit רבה המשרה beginnen und sieht im vorangehenden Lamed und Mem finale den Rest des verlorengegangenen fünften Namens. Eine andere Lösung scheint mir aber sehr viel näher zu liegen: Es ist schon immer aufgefallen, daß V. 6 nicht durch ein konjunktives Waw mit dem Vorhergehenden verbunden ist. Das läßt vermuten, daß in den beiden ersten Wörtern von V. 6 noch einmal, asynthetisch angefügt wie die vorhergehenden, ein Thronname vorliegt, etwa מרבה המשרה. Der, welcher die Herrschaft groß macht. Das findet seine Stütze darin, daß der Nbtj-Name Amenchoptep IV. lautet: «Groß im Königtum in Karnak» (oder später: in Achetaton, wohin dieser König seine Residenz verlegt hat).⁶⁷ Wie dem auch sei, die Vermutung, daß Jesaja von fünf Namen des Messias sprach, wird schon richtig sein. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die in ihrer grammatischen Struktur unhebräischen Namen des Messias ihrer Bildung nach an den ägyptischen Thronnamen enge Parallelen haben.

Berühren sie sich auch im Inhalt? Den Namen «Wunderrat» wird man kaum trennen können von den Bezeichnungen Geschickt in *Plänen* und Groß an *Wundern* in Karnak, die als Bestandteil der Titulatur Haremhebs auftauchen.⁶⁸ Der zweite

⁶⁵ von Rad (A. 4), S. 215 bzw. 212.

⁶⁶ Alt (A. 5), S. 42 f. bzw. S. 219.

⁶⁷ Breasted (A. 52), 3, § 934. Man vergleiche auch Epitheta wie «groß an Kraft» (Amenchoptep II. und III.), «blühend in der Königsherrschaft» (Ramses I.), «groß an Siegen»; G. J. Thierry, *De religieuzen beteekenis van het Aegyptische koningschap* (1913), S. 14.

⁶⁸ Man vergleiche aber auch folgende Aussagen innerhalb der Königsnovellen: «er empfing die großen Wunder» (Thutmose III., Breasted [A. 52], 2, § 139), «seine Majestät (Thutmose III.) freute sich außerordentlich, als

Name Jesajas, «starker Gott», steht doch wohl in Verbindung mit dem in Ägypten regelmäßig als erster Bestandteil des Horusnamens auftauchenden Epitheton «*kräftiger Stier*»⁶⁹, zumal El ja in Kanaan als Stiergottheit erscheint.⁷⁰ Von der Beziehung von מרבה המשרה zum Namen Amenhoteps haben wir eben gesprochen. Es steht zu vermuten, daß eine systematische Durchmusterung des ägyptischen Materials noch weit mehr Anklänge feststellen könnte. Aber daß nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Berührungen vorliegen, steht fest.⁷¹

Aus all dem ist wohl zu schließen, daß es in Jerusalem Kreise gab, welchen die Ideologie des *göttlichen Königtums* bekannt war. Aus dieser Unterströmung, die sonst im Alten Testament nicht deutlich in Erscheinung tritt, muß Jesaja geschöpft haben. Von der offiziellen Hoftheologie, die in den Königspsalmen für uns greifbar ist, sind diese Ideen, die schon im vorisraelitischen Jerusalem gepflegt worden sein mögen, nur unter starken Ab-

sie die großen Wunder sah, die ihr Vater (Amon) für sie vollbracht hatte» (ebd., § 608), «groß an Wundern... wie Ptah» (Amenhotep II., ebd., § 804), «wir haben eine Menge von deinen Wundern gesehen, seit deinem Erscheinen als König der beiden Länder» (Ramses II., Breasted, 3, § 288), «ich bin mächtig in Wundern zu Karnak» (Pinotem I., Breasted, 4, § 635). Ganz allgemein schreibt man also dem König zu, daß er Wunderbares vollbringt.

⁶⁹ Auch sonst preisen die Thronnamen des Pharaos seine Stärke: «mächtig an Stärke» (Thutmose III., Breasted [A. 52], 2, § 145), «groß an Stärke» (Amenhotep II., ebd., § 782), «groß an Stärke, ... Herr der Stärke, mächtig an Tapferkeit» (Amenhotep III., ebd., § 844) u. a.

⁷⁰ Vgl. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts: Vet. Test. Suppl. 2* (1955), S. 35 ff.; J. Gray, *The Legacy of Canaan: ebd. 5* (1957), S. 117.

⁷¹ Es kommt dazu, daß die ägyptische Königstitulatur sich auch sonst in Jes. 9, 1–6 bemerkbar macht. Es wird immer wieder über des Königs Glanz oder Aufleuchten gesprochen (Jes. 9, 1), von seiner «Ewigkeit» (z. B. von Thutmose I.: «lebend von Ewigkeit zu Ewigkeit», Thierry [A. 67], S. 13), von der Stabilität seiner Herrschaft (z. B. von Thutmose III.: «der, dessen Königsherrschaft beständig ist», ebd. S. 14). — Die so auffallende Erscheinung, daß in Jes. 9 der Messias Namen trägt, die nur auf Jahwe zuzutreffen scheinen, erklärt sich leicht aus der ägyptischen Gleichsetzung des Königs mit der Gottheit: Die Titulatur Haremhebs soll derjenigen der Majestät Re's gleichgemacht werden (Breasted [A. 52], 3, § 29), während Thutmose III. von sich selbst sagt: «Re selbst setzte mich ein, ich wurde der Diademe gewürdigt, die auf seinem Haupte waren, ... ich wurde vorgestellt mit allen Würdezeichen eines Gottes... *seine eigene Titulatur wurde mir beigelegt.*»

strichen rezipiert worden. Mit fast völliger Konsequenz wurde ausgemerzt, was auf eine Vergöttlichung des judäischen Königs hinausgekommen wäre. So haben wir in den Königspsalmen und ähnlichen Stücken des Alten Testaments nur fragmentarische *Relikte* einer weit volleren, aber nicht offiziell rezipierten Königstitulatur, von der uns allein Jes. 9 noch etwas ahnen läßt.

Wirklich durchgesetzt haben sich — religionsgeschichtlich gesprochen — die Inhalte der Ideologie des göttlichen Königtums⁷² im israelitischen Bereich nur in eschatologischer Neuinterpretation. Daß dem so war, hängt mit der Eigenart des altisraelitischen Glaubens zusammen, der sich zwar zu Jahwes Königtum bekannte, aber im politischen Königtum eine Konkurrenz zu Jahwes Alleinherrschaft witterte. Wie es aber Jesaja unter Aufnahme altorientalischer Ideen gewagt hat, vom thronenden himmlischen König zu sprechen (Kap. 6, 1 ff.), und dabei mit dem Gedanken von Jahwes Königtum Inhalte verbunden hat, die ihm von Haus aus nicht eigneten⁷³, so hat er es auch gewagt, zwar nicht von einem gegenwärtigen König, aber doch vom zukünftigen der Heilszeit unter Aufnahme von Prädikaten zu sprechen, die sonst von Jahwe verwendet wurden und so den König als göttliches Wesen erscheinen ließen. Was da geschah, war mehr als die Übertragung von in Israel lebendigen und anerkannten Gedanken über das Königtum auf den erwarteten Messias, es war eine schöpferische Synthese zwischen *Israels* Grundgedanken vom kommenden, seine Herrschaft zum vollen Durchbruch führenden Gott, welcher die

⁷² A. Allwohn, Der religionspsychologische Aspekt des sakralen Königtums: Numen, Suppl. 4. The Sacral Kingship. La regalità sacra (1959), S. 37—47, unterscheidet drei verschiedene Gesichtspunkte, unter denen dieses gesehen ist: 1. der Fruchtbarkeitsaspekt, der sich unter anderm darin äußert, daß der König eine enge Beziehung zum Stier hat; 2. der Heldenkönig; 3. der Vateraspekt. Allwohn hat unsere Stelle nicht im Auge; um so sprechender ist es, daß sich seine drei Aspekte genau mit den drei ersten Thronnamen des Messias decken. Es wäre gewiß nicht willkürlich gewesen, zum mindesten noch einen vierten Aspekt hinzuzunehmen, nämlich daß der König Garant des Friedens ist. Der religiöse Gehalt der überaus weitverbreiteten Idee des göttlichen Königtums ist also in die biblische Messias Hoffnung hineingenommen worden.

⁷³ Vgl. dazu H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk (1960), vor allem S. 80 ff.

israelitische Eschatologie geboren hat, und den Gehalten der *altorientalischen*, speziell ägyptischen Ideologie vom göttlichen Königtum. Das war die Geburtsstunde der messianischen Hoffnung.⁷⁴ Nichts verwehrt es dem Theologen, hier eine neue Stufe der Selbstoffenbarung Gottes zu sehen, die für den gesamtbiblischen Glauben überaus wichtig geworden ist. Mit dieser Rezeption der Inhalte des göttlichen Königtums in die Hoffnung Israels hinein war der Grundansatz zur endgültigen Überwindung des antiken Herrscherkultes, zur Profanisierung des Königtums überhaupt gegeben.⁷⁵ Die soteriologischen Ideen aber, die mit dem Königtum anderwärts verbunden waren, werden hier nicht einfach verneint, sondern in die Messias Hoffnung aufgenommen. Der Christus rex, βασιλεὺς βασιλέων, θεὸς καὶ σωτὴρ tritt in Sicht.

Zürich.

Hans Wildberger.

⁷⁴ Es bestätigt sich einmal mehr, daß nicht die Eschatologie als solche, wohl aber einzelne Inhalte der eschatologischen Erwartung Israels fremden Ursprungs sind. Vgl. V. Maag, *Malkût JHWH: Vet. Test. Suppl. 7* (1960), S. 129—153, wo gezeigt wird, wie die altorientalische Vorstellung vom Königtum Gottes unter dem Einfluß des israelitischen Gottesgedankens in eschatologische Heilserwartung umgesetzt worden ist.

⁷⁵ Vgl. dazu K. Goldammer, *Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottesherrschers: Numen, Suppl. 4* (vgl. oben Anm. 72), S. 513—530.