

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 16 (1960)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Die Thronnamen des Messias : Jes. 9, 5b.  
**Autor:** Wildberger, Hans  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878739>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

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

Schon vor einem Menschenalter hat Greßmann in seinem «Messias»<sup>1</sup> herausgearbeitet, daß die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in weitem Ausmaß vom sogenannten Hofstil des Alten Orients her zu verstehen sind.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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 גָּבֹר** und **אַבִּי־עֵד** durch ihren hochgreifenden Sinn noch etwas von der ägyptischen Tradition verraten, die am Hofe der Davididen nachgewirkt habe.<sup>5</sup> Diese Auffassung scheint sich in der Forschung durchzusetzen.<sup>6</sup> Sie bedarf aber einer näheren Abklärung, wobei zu fragen ist, welches das Verhältnis der Ehrennamen des

<sup>1</sup> H. Greßmann, Der Messias (1929).

<sup>2</sup> 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...»

<sup>3</sup> Greßmann (A. 1), S. 245.

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

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

### 1.

Wir fassen zunächst die dem Messias in Jes. 9, 5 b zugeteilten Namen näher ins Auge: וַיִּקְרָא שֶׁמוֹ פֶּלַע יוֹעֵץ אֶל גָּבָור אַבִּידָעֵד שְׂרָ-שְׁלוֹם.

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 Friede-Fürst», was zwar Name des Kindes sein soll, aber als Bekenntnis zu Jahwe zu fassen wäre; s. F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*<sup>4</sup> (1889), ad l.

<sup>9</sup> F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, 1 (1925), ad l.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Die LXX liest das Passiv, καλεῖται = נִקְרָא; das Aktiv ist aber zu belassen, denn Subjekt ist Gott, nicht ein unbestimmtes «man».

<sup>12</sup> Hieronymus sagt ausdrücklich, daß sechs Namen anzunehmen seien

legentlich wollte man allerdings פלא und יועץ als zwei gesonderte Titel auffassen<sup>13</sup> oder irgendwie sonst abteilen<sup>14</sup>, 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: **עתית פלא עצות**<sup>15</sup>)). 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> Aber es liegt von 28, 29 her näher, פלא als vorausgestellten Akkusativ aufzufassen, der des Nachdrucks halber vor das Partizip gestellt ist.<sup>18</sup> 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 Wunderbare plant»<sup>19</sup>, wobei zu bedenken ist, daß die Wurzel פלא bei Jesaja streng dem das menschliche Tun weit transzendierenden Bereich göttlichen Handelns zugeordnet ist.<sup>20</sup>

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 1. Demgemäß übersetzt und interpungiert Hetzenauer: Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.

<sup>13</sup> So noch Delitzsch (A. 8), ad 1.

<sup>14</sup> So z. B. M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950), S. 202.

<sup>15</sup> Der Atnach bei פלא ist mit Bibl. Hebr.<sup>3</sup> zu عצחות verschieben.

<sup>16</sup> Zu den hier verwendeten Begriffen «Wortnamen» und «Satznamen» vgl. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsam-semitischen Namengebung* (1928), S. 11 ff.

<sup>17</sup> Man verweist dazu als Parallelen auf פרא אדם in Gen. 16, 12.

<sup>18</sup> Das Objekt wird des Nachdrucks halber vorangestellt sein, s. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*<sup>3</sup> (1914), ad 1.

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

<sup>20</sup> 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 jesajanischen 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 אל גבורים vorkommt, zu deuten.<sup>21</sup> Aber der Text ist dort unsicher.<sup>22</sup> Vor allem aber liegt es weit näher, von Dt. 10, 17, Jer. 32, 18 und Neh. 9, 32 auszugehen, wo wir jedesmal lesen האל הגדיל הגיבור (Dt. 10, 17 und Neh. 9, 32 + הגורא). Darnach geht es auch bei Jesaja nicht an, an ein Genitivverhältnis zu denken<sup>23</sup>, גבור ist vielmehr in Parallel 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.<sup>24</sup> Es gibt keine Möglichkeit, auszuweichen: Der Messias trägt an zweiter Stelle den Namen «starker Gott».

**אב־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.<sup>25</sup> 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.

<sup>21</sup> So O. Procksch, *Jesaia I* (1930), ad l.

<sup>22</sup> Manche Handschriften lesen אלי (Widder) für אל (Götter). Das Wort muß wohl als Variante zum vorangehenden לו gestrichen werden; vgl. A. Bertholet, *Hesekiel* (1936), ad l.

<sup>23</sup> In Ps. 24, 8 wird Gott selbst גבור genannt.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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: **שָׁכֵן עַד** **הַרְרִיָּעַד** Hab. 3, 6, **עַד־עוֹלָמִי עַד** Jes. 45, 17 und vor allem in Jes. 57, 15 und **גָבְرַת עַד**<sup>26</sup> in Jes. 47, 7. Was **אָב** hier meint, kann man aus 22, 2 erschließen: Der «Hausminister»<sup>27</sup> 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.»<sup>28</sup> 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, **שָׁר־שְׁלוֹם** = *Fürst des Friedens*, aufzufassen. Auch er findet sich sonst im Alten Testament nicht, man hat aber an Verbindungen wie **שָׁר־הַחִיל** (2. Sam. 24, 2. 4), **שָׁר הַצְבָּא** (1. Sam. 17, 55), **שָׁר־הַעֲיר** (Ri. 9, 30) u. a. gedacht.<sup>29</sup> Der **שָׁר** 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.<sup>30</sup> Aber der Gedanke der Abhängigkeit von einer übergeordneten Instanz liegt keineswegs notwendig im Begriff **שָׁר**, wie schon die babylonische Entwicklung des Wortes (**šarru** = König)

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

<sup>27</sup> Zum Titel Hausminister (**אָשָׁר עַל הַבַּיִת**) vgl. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* (1958), S. 199 ff.

<sup>28</sup> Vgl. J. Fischer, *Das Buch Isaias I* (1937), ad l.

<sup>29</sup> Vgl. auch den Namen Absalom.

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

zeigt. Ein שֶׁר ist ein Mann, der über Befehlsgewalt verfügt. Das Wort ist hier gewiß gewählt, weil unmittelbar vorher und gleich nachher wieder von מֶשְׁרָה = Herrschaft gesprochen wird<sup>31</sup>; er heißt שֶׁר, weil die מֶשְׁרָה 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.<sup>32</sup>

## 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»?<sup>33</sup>

Zunächst ist zu prüfen, was sich, abgesehen von Rück schlüssen 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.<sup>34</sup> Über die Namens-

<sup>31</sup> Die Wurzel שֶׁרָה, von der in der Regel מֶשְׁרָה abgeleitet wird, ist eine Nebenform zu שֶׁרָה, zu der שֶׁר gehörte. Die vollständige Jesajahandschrift von Qumran liest aber מֶשְׁוָרָה. 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 שֶׁר von שֶׁר (akk. *šarāru*, König sein) abzuleiten und bedeutet Herrschaft (kingly rule, dominion), nicht etwa (nach שֶׁר im Sinn von Beamter, Statthalter) «Statt halterschaft».

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> Vgl. Herrmann (A. 6), S. 37, Sp. 2, Anm. 1.

<sup>34</sup> 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 Ko walski* (1952—53), S. 146—154. Die Doppelnamen, die bei den Herrschern

änderung judäischer Könige bei der Thronbesteigung hat A. M. Honeyman eine Studie vorgelegt.<sup>35</sup> 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 Pharao 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.<sup>36</sup> 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 (*וְנִזְמַנֵּת אָתָה בָּבֶל*), nicht der betreffende judäische 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 Keilschrifthethitisch schreiben, verwenden sie auch ihren keilschrifthethitischen 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 bilingualen 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. Tiefer theologische Bedeutung haben solche Doppelnamen offenbar nicht und mit den Thronnamen des Messias in Jes. 9, 5 haben sie nichts zu tun.

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

<sup>36</sup> Z. B. M. Noth, Geschichte Israels<sup>2</sup> (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.<sup>37</sup>

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

---

<sup>37</sup> 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, Joakim 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.

<sup>38</sup> 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 Pûlu annimmt oder Salmanassar V. in Babylon unter dem Namen Ulûlai 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, יְהוָה צֹדְקָנוּ, 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, שָׁלֹום אֲבִי־עֵד und פֶּלַא יוֹעֵץ, daneben eine Verbindung Akkusativ und Partizip, פֶּלַא גָּבוֹר, und eine solche von Substantiv und Adjektiv, אל גָּבוֹר. 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.<sup>39</sup> Für יוֹעֵץ nennt er Ps. 20, 6; 88, 11—13; 89, 6 und 72, 18 f. Ähnlich ist es beim Begriff גָּבוֹר. Der König wird in Ps. 89, 20 und 45, 4 so genannt. In Ps. 24, der den Königpsalmen nicht ferne steht, ist Bezeichnung für Gott selbst (V. 8). Die Psalmen 20 (V. 7) und 21 (V. 14) reden von Jahwes גָּבוֹרוֹת bzw. seiner, 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.

<sup>39</sup> Vischer (A. 6), S. 40 ff.

Geist des Planens (**עַצְתָּה**), sondern auch der Heldenkraft (**גָּבֹרָה**). Ps. 45, 7 bezeichnet den König nicht nur als Helden, sondern sogar als Gott (zwar nicht **אֱלֹהִים** aber doch **אֵל**): «Dein Thron, o Gott, steht auf immer und ewig» (**אָוָלֶם וְעַד**). Hier steht dasselbe Wort **עַד**, das in Jes. 9, 5 der nächste Messiasname verwendet. Auch der Begriff **אֲבָ**, 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 (**עַדְיַ-עַד**) auf dem Thron sitzen werden, und ebenso spricht Ps. 21 dem König Leben für ewig und immer (**עוֹלָם וְעַד**, V. 5) und Segen für immer (**לְעַד**, V. 7) zu. Beim vierten Namen, **שֶׁרֶ-שְׁלוֹם**, 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, Absalom <sup>40</sup>, denken. Schließlich sei auf das textlich allerdings unsichere **זֶה שְׁלוֹם**<sup>41</sup> am Ende der messianischen Weissagung von Mi. 5, 1—4 a hingewiesen, aber auch an **שְׁלוֹם** 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 anerkannt wollen und vor allem an der Bezeichnung **אֵל**, 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

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

<sup>41</sup> **זֶה שְׁלוֹם** ist eine sehr nahe Parallele zu **שֶׁרֶ-שְׁלוֹם**, 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<sup>42</sup>, darum übersetzt Luther אלף 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<sup>43</sup>, wenn Marti interpretiert: «ein Gott unter den Helden, d. h. nicht ein gewöhnlicher Held»<sup>44</sup>, 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»<sup>45</sup>, 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.»<sup>46</sup> Es liegt auf derselben Linie, wenn man אלף als Verwalter faßt und in שׁ 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.<sup>47</sup> Gewiß, im Bereich des Alten Testamente 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»<sup>48</sup> anderer Partien des Alten Testaments teilt Jesaja offensichtlich nicht. Man könnte wohl eher den gegenteiligen

<sup>42</sup> Sie übersetzt אלף mit μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, hat also אלף (vgl. Hi. 20, 15 und בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים in Ps. 8, 6) wie in בְּנֵי אֱלֹהִים als Engel verstanden. Was weiter folgt, hat die LXX nicht mehr als Namen verstanden.

<sup>43</sup> Proksch (A. 21), ad 1.

<sup>44</sup> Marti (A. 24), ad 1. <sup>45</sup> Buber (A. 14), S. 202.

<sup>46</sup> Vgl. auch Duhm (A. 18), ad 1.: «Jes. bedient sich mit אלף 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.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> Nur von Jahwe wird sonst gesagt, daß er Wunderbares plant, nur Jahwe wird anderwärts אל גָּבֹר 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 יְהִישׁ nennen, d. h. einen, der Pläne aufstellt, Mi. 4, 9, vgl. auch Ps. 20, 5, aber nur von Jahwe kann man sagen, daß er פָּלָא plane oder vollbringe (Jes. 25, 1, vgl. auch 28, 29). Man kann von des Königs גָּבֹרָה sprechen, ihn einen גָּבֹר nennen, auch einmal sagen, das Haus Davids sei, *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 Namengebung bei der Inthronisation des Pharao 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

---

<sup>49</sup> Vgl. Feldmann (A. 9), S. 120 f.: «Die israelitische Tradition hat stets einen unübersteiglichem 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.<sup>50</sup> 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»<sup>51</sup>: der menschliche Ratsschluß ist durch den göttlichen vorweggenommen.<sup>52</sup>

Die heilige Titulatur besteht aus fünf Teilen.<sup>53</sup> Sie beginnt mit dem Horusnamen, der den König als eine Inkarnation des Falkengottes Horus bezeichnet, welcher schon früh der dynastische Gott Ägyptens geworden war.<sup>54</sup> Es folgt der Nbtj-Name (nbtj = die zwei Herrinnen), der den König in besondere Beziehung zur oberägyptischen Nechbet und zur unterägyptischen Buto setzt.<sup>55</sup> Darauf kommt der Goldhorusname<sup>56</sup>, dann der Titel, den er als König von Ober- und Unterägypten trägt und den man etwa, in allerdings nicht genauer Analogie, als seinen Vornamen bezeichnet<sup>57</sup> — 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*<sup>2</sup> (1952), S. 49 f.

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

<sup>51</sup> Urkunden des ägyptischen Altertums, begründet von G. Steindorff, IV, 261.

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

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

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

<sup>55</sup> Es fragt sich, ob mit diesem Titel eine Wesensgemeinschaft des Pharao 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.

<sup>56</sup> 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 zugespielt 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.»

<sup>57</sup> S. A. Gardiner, *Egyptian Grammar*<sup>3</sup> (1957), S. 73.

Bezeichnung, die der Pharao als «Sohn des Re»<sup>58</sup> 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:<sup>59</sup>

«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, Setepnere<sup>60</sup>,

*Sohn Re's*: Mernamon, Haremheb<sup>61</sup>, 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 Pharao 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-

<sup>58</sup> Durch diesen Titel ist also der Pharao 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. Jacobssohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, = Ägyptol. Forsch. 8 (1939).

<sup>59</sup> Breasted (A. 52), 3, § 29.

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

<sup>61</sup> 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. Ranke<sup>62</sup> hat auf die Stelle in der Geschichte vom «beredten Bauern»<sup>63</sup> 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 Pharao 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 Pharao 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.<sup>64</sup> Inhaltlich ist die Titulatur, die der Bauer seinem Herrn gibt, von derjenigen des Pharao 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

---

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

<sup>63</sup> Text bei A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* (1923), S. 157 ff.

<sup>64</sup> S. dazu S. Morenz, *Ägyptische und davididische Königstitulatur*: *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altk.* 79 (1954), S. 73 f.

der Größten auf Erden.»<sup>65</sup> Heißt das nicht: Er soll einen Namen erhalten, der demjenigen des Pharao wohl vergleichbar ist? Von hier aus gesehen ist das וַיְקָרָא 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.<sup>66</sup> Er läßt nämlich V. 6 erst mit רְבָה הַמְשֻׁרָה 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, asyntatisch angefügt wie die vorhergehenden, ein Thronname vorliegt, etwa מְרָבָה הַמְשֻׁרָה. Der, welcher die Herrschaft groß macht. Das findet seine Stütze darin, daß der Nbtj-Name Amenhoteps IV. lautet: «Groß im Königtum in Karnak» (oder später: in Achetaton, wohin dieser König seine Residenz verlegt hat).<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> Der zweite

<sup>65</sup> von Rad (A. 4), S. 215 bzw. 212.

<sup>66</sup> Alt (A. 5), S. 42 f. bzw. S. 219.

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

<sup>68</sup> 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*»<sup>69</sup>, zumal El ja in Kanaan als Stiergottheit erscheint.<sup>70</sup> Von der Beziehung von *מֶרְבָּה הַמְשֻׁרָה* 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.<sup>71</sup>

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.

<sup>69</sup> Auch sonst preisen die Thronnamen des Pharao seine Stärke: «mächtig an Stärke» (Thutmos 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.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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 Thutmos I.: «lebend von Ewigkeit zu Ewigkeit», Thierry [A. 67], S. 13), von der Stabilität seiner Herrschaft (z. B. von Thutmos 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 Thutmos 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 Würzeichen 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 Königtums<sup>72</sup> im israelitischen Bereich nur in eschatologischer Neuinterpretation. Daß dem so war, hängt mit der Eigenart des altisraelitischen Glaubens zusammen, der sich zwar zu Jahwes Königstum bekannte, aber im politischen Königstum 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 Königstum Inhalte verbunden hat, die ihm von Haus aus nicht eigneten<sup>73</sup>, 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 Königstum auf den erwarteten Messias, es war eine schöpferische Synthese zwischen *Israels* Grundgedanken vom kommenden, seine Herrschaft zum vollen Durchbruch führenden Gott, welcher die

<sup>72</sup> 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 Messiashoffnung hineingenommen worden.

<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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 Profanierung des Königtums überhaupt gegeben.<sup>75</sup> Die soteriologischen Ideen aber, die mit dem Königtum anderwärts verbunden waren, werden hier nicht einfach verneint, sondern in die Messiashoffnung aufgenommen. Der Christus rex, βασιλεὺς βασιλέων, θεὸς καὶ σωτήρ tritt in Sicht.

*Zürich.*

*Hans Wildberger.*

---

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> Vgl. dazu K. Goldammer, *Die Welt des Heiligen im Bilde des Gott-herrschers: Numen, Suppl. 4* (vgl. oben Anm. 72), S. 513—530.