

Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien

Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten

Eckart Otto
(University of Pretoria)

ABSTRACT

Political theology in the royal psalms between Egypt and Assyria

The legitimation of power in Psalms 2 and 18 against their ancient near eastern context

This article deals especially with Psalm 2 and Psalm 18* and they are understood against a neo-Assyrian context. During the latter part of the eighth and the first half of the seventh century the neo-Assyrian power was especially felt in Judah and the influence of its royal ideology can clearly be detected in these two psalms. Psalm 89* and Psalm 72* were also influenced by the Assyrian royal theology but these motifs were used in a subversive way. In Psalm 2* and Psalm 18* the neo-Assyrian motifs were employed to elaborate the Jerusalem royal ideology.*

1 VORBEMERKUNG

Die Interpretation der Königspsalmen¹ hat, wie nicht anders zu erwarten, Anteil an den Unsicherheiten, die seit mehr als 150 Jahren die Psalmenexegese kennzeichnen. Sind die Königspsalmen Reflex historischer Ereignisse oder kultischen Geschehens oder aber weder das eine noch das andere, sondern Ausdruck eschatologischer Erwartung?² Damit verbinden sich Datierungsdifferenzen ein und desselben Psalms von mehr als acht Jahrhunderten. Die Königspsalmen aber können, und das ist die Grundthese dieses Beitrags, noch am ehesten ein Fachwerk der Literaturgeschichte der Psalmenliteratur abgeben, da sie am intensivsten Motive der Herrscherlegitimation³ der politischen Hegemonialmächte Palästinas

1 Zur form- und gattungsgeschichtlichen Eingrenzung der Königspsalmen innerhalb des Psalters vgl Gunkel & Begrich (1975:140-171).

2 Zum gegenwärtigen Forschungsstand der Psalmenauslegung vgl Seybold (1995:113-130; 1996: 247-274) und Oeming (1995:28-51).

3 Im altorientalischen Kontext steht nicht die Herrschaftsform der Königtums in Frage und bedarf also nicht der Legitimation, sondern

rezipiert und kritisch verarbeitet haben, sich daraus eindeutiger als bei den Psalmen der Gattungen, die nicht so direkt wie die Königspsalmen mit der politischen Sphäre verknüpft sind, Gesichtspunkte für die Datierung der Psalmen ableiten lassen und die Königspsalmen schließlich in der Redaktionsgeschichte von Sammlungen des Psalters wie des Psalters insgesamt eine herausragende Pfeiler-funktion haben⁴. Das religionshistorische Profil der Königspsalmen wird auf dem Hintergrund des altorientalischen Kontextes, auf den sie ursprünglich rezeptiv und subversiv bezogen sind, verständlich. Nur auf dem Hintergrund der ursprünglichen Funktion und Intention dieser Psalmen ist auch ihre Umdeutung im Zuge der Psalmenredaktionen zu erkennen.

2 DIE DIFFERENZIERUNG ÄGYPTISCHER UND ASSYRISCHER HERRSCHERLEGITIMATION IN PSALM 2

In Ps 2 sind auf besonders schwer zu entflechtender Weise ägyptische (Vgl Von Rad 1958:205-213; Thiel 1971:53-64; Koch 1999:246-255) und neuassyrische Motive (Vgl Ringgren 1983:91-95; Becking 1990:59-79) der Herrscherlegitimation miteinander verzahnt. Der ägyptische Einfluß auf Ps 2 konzentriert sich auf das Königsprotokoll (*hoq*) in Ps 2,7b-9 in Gestalt eines JHWH-Orakels als Teil des königlichen Selbststrahms in V.7-9, der auf die Klage über die rebellischen Fremdkönige (V.1-3) mit einem ersten JHWH-Orakel in V.6 und erzählender Einleitung in V.4-5 folgt⁵: Im ägyptischen Neuen Reich ist die Re-Sohnschaft des Königs, die als Sohn-des-Re-Namen in der Reihe der fünf Königsnamen den durch eine Kartusche gerahmten Abschluß- und Zielpunkt bildet, Pfeiler der Königsideologie. Die Bedeutung dieses Motivs wird durch den erstmals im Totentempel der Königin Hatschepsut⁶ in Der-el-Bahri

einzelne Herrscher im Rahmen der Institution des Königtums; Vgl dazu Ahn (1992:3ff). Das ändert sich im Alten Testament in spätvorexilischer und vor allem exilischer sowie nachexilischer Zeit; s. dazu i.f.

4 Zum Stand der redaktionsgeschichtlichen Interpretation im Psalter im Verhältnis zur Interpretation von Einzelpsalmen vgl Zenger (2000:399-435).

5 Ps 2,10-12 ist redaktioneller Zusatz, der Ps 2,1-9 mit Ps 1 zu einer Einheit verklammert (s. Hoßfeld & Zenger 1993:50).

6 Die Erstbelegung dieses "mythischen" Zyklus in einem Hatschepsut-Tempel ist kein Zufall, da ihre Herrschaft als Frau der besonders intensiven Legitimation bedurfte, was Anlaß genug war, den bislang mündlich tradierten "Mythos" zu verschriften und zu verbildlichen. Zu der bis in das

belegten Bilderzyklus mit Beischriften zu Zeugung, Geburt und Aufzucht des zukünftigen Königs verdeutlicht⁷. “Der Mythos zeigt, daß der König eine irdische, sterbliche Mutter, aber einen Gott, und zwar den höchsten Gott, zum Vater hat, daß bei seiner Zeugung, der Erschaffung seines Leibes, seiner Geburt, seiner Aufzucht und seiner Beschneidung göttliche Kräfte wirksam gewesen sind und ihre Handlungen mit ihrem Segen ausgestattet haben” (Vgl Brunner 1986:194). Die Formel des JHWH-Orakels in Ps 2,7ayb “mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt” hat in diesem ägyptischen Zyklus der “Geburt des Gottkönigs” eine überzeugende Parallele in der Anerkennungsformel des Gottes Amun:

“Mein Sohn (meine Tochter) von meinem Leibe, mein strahlendes Abbild, aus mir hervorgegangen” (Vgl Brunner 1986:109, 194).

Diese Anerkennungsformel ist eingebunden in einen wichtigen Akt. Der Gott Amun kommt, um zum ersten Male seinen Sohn zu sehen und als diesen anzuerkennen. Die Göttin Hathor hält ihm den Sohn hin und der Gott Amun berührt ihn, heißt ihn willkommen und erkennt ihn als ihm wesenseins an (Vgl Brunner 1986:Tf.X):

AR zurückweisenden Traditionsgeschichte des Zyklus vgl Brunner (1986:198ff).

7 Die Differenzen zwischen dem Zyklus in Der-el-Bahri, im Raum XIII des Luxortempels Amenophis III. und im Ramesseum erklären sich so, daß im „Lebenshaus“ ein Papyrus als Vorlage mit Skizzen für Bilder sowie Texte für Beischriften vorhanden war, die Schreiber aber große Freiheit besaßen, die Texte zu ändern oder zu kürzen sowie neue hinzuzufügen. Kahl (1999:28-53) hat wertvolle Überlegungen zur “Textkritik” ägyptischer Überlieferungen angestellt, die auch hilfreich sind, um die überlieferungsgeschichtlichen Abhängigkeiten für den Zyklus “Die Geburt des Gottkönigs” zu klären. Auch sei auf die Bedeutung des von Kahl erarbeiteten Modells für die biblische Exegese, die oftmals auf literarkritisch schwankenden Boden aufbaut, hingewiesen. Dem soll an anderer Stelle nachgegangen werden.

Amun erkennt den Kronprinz als wesengleich an

In der folgenden Szene nimmt der sitzende Gott Amun das Kind auf den Schoß und spricht die Worte:

“Willkommen in Frieden, mein geliebter Sohn (meine geliebte Tochter). Du bist ein König, der erobert und der erscheint auf dem Horusthron der Lebenden ewiglich” (Vgl Brunner 1986:117).

Im Kontext der öffentlichen Präsentation des zukünftigen Königs wird die göttliche Anerkennung “Ich bin dein Vater – du bist mein lieber Sohn”, die auch den *cantus firmus* der Gott-König-Reden bildet (Vgl Görg 1975:258ff), öffentlich erneuert mit der Formel, die noch stärker an Ps 2,7* erinnert:

“Mein geliebter leiblicher Sohn, den ich eines Leibes mit mir (= mir zum Ebenbild) gezeugt habe” (Vgl Brunner 1986:149f)⁸.

Mit diesen Worten wird dem zukünftigen König proleptisch die Königswürde verliehen und der Gottessohn als Kronprinz eingesetzt (Vgl Brunner 1986:193). Die dazugehörige Darstellung zeigt die Götter Amun und Thot, zwischen denen der König beschirmt durch die Flügelsonne sitzt. Die Beischrift spricht von einer Bekleidung des Königs als Akt der Verleihung der Königswürde (Vgl Brunner 1986:Tf.XIV):

Investitur des Kronprinzen durch die Götter Amun und Thot

⁸ Zur Aussage, daß der König eines Leibes sei mit der Gottheit (*m h 'w w'*), Vgl Brunner (1986:64ff).

Die biologische Zeugung durch den Sonnengott ist allein keine ausreichende Begründung der göttlichen Sohnschaft des Königs. Vielmehr bedarf es des wiederholten performativen Aktes der verbalen Einsetzung durch die Gottheit (Vgl Assmann 1982:19 mit Anm. 22).

Mit dem Zyklus „Die Geburt des Gottkönigs“ zeitlich und inhaltlich verwandt ist die Segensverheißung des Gottes Ptah-Tatenen an den König (Vgl Görg 1975:237-250; Assmann 1982:34ff), deren älteste Fassung einer Inschrift in Abu-Simbel in die Zeit Ramses II. zu datieren ist, und in der die göttliche Anerkennnisformel “Ich bin dein Vater – du bist mein lieber Sohn” variiert wird zu:

“Ich bin dein Vater, der dich gezeugt hat als Gott und alle deine Glieder als Götter”.

In Ps 2,7* wird die Herrscherlegitimation durch ein performatives Wortgeschehen, das dem König die göttliche Sohnschaft zuspricht, als Zeugungsakt interpretiert. Das in Ps 2,7 pointiert mit diesem Zeugungsakt verbundene “heute” weist wie der Zyklus der Geburt des Gottkönigs (Vgl Assmann 1982:19 mit Anm. 28 und 29)⁹ auf ein zugrundeliegendes Krönungsritual.

Mit dem Ende des NR wird die Königsideologie in Ägypten dramatisch uminterpretiert. Das göttliche Kind wird nun nicht mehr mit dem König, sondern einem Kindgott in einer Göttertriade von göttlichem Vater, Mutter und Kind identifiziert¹⁰. Im 11. Jh. v. Chr. wird Theben zum Zentrum eines Gottesstaates des Amun unter Leitung eines Hohenpriesters, dessen Funktionen im ausgehenden 8. Jh. eine jungfräuliche “Gottesgemahlin des Amun” übernimmt (Vgl

9 Vgl aber auch die Replik von Brunner (1986:237): “Ob wirklich die Krönung ‘Ziel des ganzen Geschehens’ ist, bleibe dahingestellt – in unseren Zyklus einbezogen ist dies Ereignis jedenfalls nicht, auch nicht, wenn man mit Assmann zwei weitere Szenen dazunimmt”. Das Urteil fällt allerdings anders und zugunsten von Assmann aus, wenn man konzidiert, daß ab Szene VII der Charakter des Zyklus sich ändert und von da ab die Erzählung nur noch die Funktion der Exposition hat, während das Ritual die Führung übernimmt.

10 In der Spätzeit, zuerst im Mammisi (“Geburtshaus” als Tempel-Kapelle) des Nektanebos in Dendara (3. Jh. v. Chr.) ist das Königsritual zu einem “Mysterienspiel” geworden, das den Titel “Die Geburt des Gottes” trägt (Vgl Daumas 1959; [LÄ II]: 462-476).

Graefe 1981:101ff). Eine Rezeption von Motiven der ägyptischen Herrscherlegitimation des NR in Jerusalem nach dem 8. Jh. ist unwahrscheinlich, wenn zu dieser Zeit das Motiv der göttlichen Sohneszeugung nicht mehr mit dem König, sondern einem Gott verbunden ist¹¹. Aber auch eine judäische Rezeption dieses Motivs der ägyptischen Königsideologie des NR im 10. – 8. Jh. v. Chr. ist eher unwahrscheinlich, da zu dieser Zeit sich die ägyptische Herrscherlegitimation nicht mehr der Gottessohnmotivik des NR bediente, und in diesen Jahrhunderten zwischen David/Salomo und Hiskia der kulturelle Einfluß Ägyptens auf Palästina gering war¹², da Ägypten in der 21. Dynastie durch die Rivalität zwischen Tanis und

11 Versuche, Ps 2 mit der Ptolemäerherrschaft in Ägypten in Verbindung zu bringen, entbehren jeder religionshistorischen Grundlage, da der Psalm keinerlei Charakteristika der ägyptischen Religionsgeschichte dieser Zeit zu erkennen gibt. Zur ägyptischen Religion in hellenistischer Zeit vgl Koch (1993:488ff). Auch die These nachexilischer Abfassung des Psalms sollte man nicht mehr in der Manier von Duhm (1899:6) repetieren: “Ist auch der Gedanke, dass der König von Jerusalem Jahves spezieller Schützling sei, alt genug, so ist doch die Meinung, dass ihm deswegen die ganze Welt dienen sollte, erst seit Deuterocesaja aufgekommen und schon deswegen der Ps nachexilisch”. War diese Argumentation schon 1899 angesichts der schon damals bekannten mesopotamischen und ägyptischen Parallelen nicht mehr zeitgemäß, sondern eine simple Anwendung der von Wellhausen favorisierten Lösung des Problems von Partikularismus und Universalismus in der JHWH-Religion, vor der Duhm schon 1899 durch die Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule hätte bewahrt werden können, so ist eine derartige Argumentation heute obsolet. Schon Gunkel (1975:168) hat beklagt, “*die gegenwärtige Forschung über die zeitliche Ansetzung der Königspsalmen zeigt sich in einem wunderlichen Zustand völliger Verwirrung*” und neben der “unheilvollen” allgemeinen Voraussetzung Wellhausens und seiner Schule, „daß die *Psalmen* überhaupt *nachexilisch* seien”, als Ursache dafür in Anschlag gebracht, man habe “die baylonisch-assyrischen und ägyptischen Gegenstücke, auch diejenigen, die längst zuverlässig vorlagen, nicht oder nicht genug mit in Rechnung gezogen und sich dadurch eines der Hauptmittel des Verständnisses begeben”. Schon damals vermeidbare Fehlinterpretationen wie die Duhms sollten heute der Vergangenheit angehören; Vgl dazu auch Koch (1999:254f – “vor der heißen Luft religionshistorisch erhärterter Tatbestände zerplatzt hier wie sonst manch bunter Luftballon der Literarkritik”).

12 Das Bild, das das AT in dieser Beziehung von der salomonischen Zeit zeichnet, ist eine Rückprojektion der spätvorexilischen Verhältnisse in eine fiktive Frühzeit (Vgl dazu Knauf 1997:81-95; Niemann 1997:252-299; 2001).

Theben auf sich selbst konzentriert war. Der Feldzug Scheschonq I. zu Beginn der 22. Dynastie blieb Episode, der durch den raschen Verfall der Herrschaft unter Osorkon II. (874-835/0) ein Ende bereitet wurde. Erst ab der Mitte des 8. Jh. v. Chr. nahm die ägyptische Politik als Reaktion auf die assyrische Expansion Palästina wieder in den Blick (Vgl dazu Schipper 1999:117ff)¹³. Dagegen war Palästina während der 18. bis 20. Dynastie Protektorat Ägyptens, das von großer Bedeutung für die Wahrung der politischen Interessen Ägyptens in Syrien war. Hasel (1998:118ff) hat erneut aufgezeigt, welche Anstrengungen die Könige der 19. und 20. Dynastie unternahmen, um dem Niedergang ihres Einflusses in Palästina entgegenzuwirken. Motive der ägyptischen Herrscherlegitimation des NR, die mit der 3. Zwischenzeit ihre Funktion verloren, wurden im spätbronzezeitlichen Jerusalem rezipiert, das zu dieser Zeit unter ägyptische Oberhoheit stand¹⁴, nicht aber in der judäischen Königszeit oder gar in nachexilischer Zeit. Sie sind als jebusitische Traditionselemente des vorjudäischen Stadtkönigtums von Jerusalem in der judäischen Herrscherlegitimation des davidischen Dynastie (Vgl dazu Niemann 2001) rezipiert und tradiert worden (Vgl dazu Schniedewind 1999)¹⁵. Für die Datierung der vorliegenden literarischen Gestalt von Ps 2,1-9 insgesamt sind diese ägyptischen Motive allein aber nicht aussagekräftig¹⁶.

In dem ägyptischen Zyklus "Die Geburt des Gottkönigs" ist wie in Ps 2,7-9 die Anerkennung der göttlichen Sohnschaft mit einer Herrschaftsaussage verbunden, die in der Beischrift zur Szene der

13 Zu den Fragen der ägyptischen und biblischen Chronologie vgl Von Beckerath (1998:91-99).

14 Vgl EA 285-290. Zu Text und Übersetzung s. W.L. Moran (1992:325-334). Zur Interpretation vgl Otto (1980:32-41; 1978:278-281).

15 S. dazu aber auch die Kritik von McKenzie (1999:537-539) der aber vorschnell die nur dtr Provenienz von 2 Sam 7,1-17 zum Ausgangspunkt seiner Kritik macht, die dazu sperrigen Motive aber übergeht.

16 Einer Datierung von Ps 2 in das 10. Jh. mit dem Argument enger Kulturkontakte zwischen Israel und Ägypten in salomonischer Zeit widerspricht die historische und die religionshistorische Situation Ägyptens gleichermaßen wie der exegetische Befund der Salomo-Erzählungen, die spätere Verhältnisse in die salomonische Zeit projizieren vgl dazu Schipper (1999:11ff); ferner auch Niemann (1993:151ff.); Otto (2001b).

öffentlichen Präsentation des Kronprinzen (XIV) in der Fassung von Der-el-Bahri folgenden Wortlaut hat (Vgl Brunner 1986:149).

“Er (sc. die Gottheit) gibt alles Leben, alle Dauer und alle Wohlfahrt, alle Gesundheit, alle Herzensweite auf dem Thron des Horus, indem sie (sc. Hatschepsut) alle Lebenden leitet, indem sie die Krone in Besitz nimmt als König von Ober- und Unterägypten, indem sie die beiden Länder beherrscht in Herzensweite”.

Damit wird auf eine Aussage des Amun in der Szene der intimen Präsentation des Kindes (X) Bezug genommen (Vgl H. Brunner 1986:109).

“Meine Tochter (sc. Hatschepsut) von meinem Leibe, mein strahlendes Abbild, aus mir hervorgegangen. Du bist ein König, der die beiden Länder in Besitz nimmt auf dem Thron des Horus wie Re”.

Die Formel “alle Flachländer und alle Bergländer”, die die gesamte Welt bezeichnet (Vgl Assmann 1982:57 Anm. 127), ist in Verbindung mit der Königsherrschaft dreimal in dem Zyklus belegt. In der Szene II (Der-el-Bahri), einer großen Ratsversammlung im Himmel, ist die Aussage universaler Herrschaft über die Welt Teil der Gottesprädikation des Amun (“alle Flachländer und alle Bergländer bei sich”) (Vgl Brunner 1986:23). In der VI. Szene, der Schaffung des Königs durch den Menschenbildner Chnum, spricht dieser ihm die Weltherrschaft zu (Vgl Brunner 1986:23):

“Ich gebe dir hiermit alles Leben und alle Wohlfahrt, alle Dauer, alle Herzensweite bei mir. Ich gebe dir alle Gesundheit *und alle Flachländer; ich gebe dir alle Fremdländer und die ganze Menschheit (rhyt)*¹⁷; ich gebe dir alle Speise und alle Nahrung; ich gebe dir, auf dem Thron des Horus zu erscheinen wie Re ... Ich gebe dir zu sein an der Spitze des Kas aller Lebenden, indem du erscheinst als König von Ober- und Unterägypten, wie dein Vater Amun-Re, der dich liebt, befohlen hat”.

In der Luxor-Fassung tritt der Aspekt der Weltherrschaft noch pointierter hervor (Vgl Brunner 1986:72):

17 Zu *rhyt* als ägyptischem Ausdruck für “Menschen” vgl Gardiner (Oxford 1947:98*ff.).

“Du wirst König sein von Ägypten und Herrscher des Roten Landes; alle Länder werden unter deiner Aufsicht sein und die Neunbogen unter deinen Sohlen”¹⁸.

Einer direkten Rückführung der Weltherrschaftsaussage in Ps 2,8abb (“ich gebe dir die Völker zu deinem Erbe und zu deinem Besitz die Enden der Erde”) auf ägyptische Vorlage ist nicht unwahrscheinlich, da die Übergangsformel im ägyptischen Königsritual fest verankert und die Formulierung in Ps 2 den mesopotamischen Weltherrschaftsaussagen ferner steht als den ägyptischen des NR¹⁹. Ägypten

18 Zum daraus resultierenden iterativ-rituellen Charakter ägyptischer Außenpolitik im NR vgl Otto (1999c:28-37).

19 Seit der mittellassyrischen Zeit findet der Weltherrschaftsanspruch des assyrischen Königs Ausdruck in den Königstiteln wie *šar kiššati* (“Herr des Weltganzen”), *šar kibrāt arba’i* (“Herr der ganzen Welt”); Vgl dazu Oded (1992:169-173), Otto (1999c:41ff). Zwar kennen assyrische Königsinschriften die Zuweisung aller Länder an den König durch die Gottheit (*mātāti kališina ... ana qātija ukinnu* “der mir alle Länder übertrug”; Vgl CAD/K, 167) ebenso wie die “Übergabe der Länder der Unbotmäßigen” (*mātāti lā māgirija ina qātija imnū* (Vgl Borger 1996:93,205). Eine direkte Anrede des Königs im Rahmen des Königsrituals mit der Übergabeformel wie im ägyptischen Zyklus und in Ps 2 ist dem assyrischen Königsritual fremd, obwohl es die Zusage der universalen Herrschaft (*mātka rappiṣ*; KAR 135 II 11-12; Vgl Seux 1980-1983:165) ebenso kennt wie die Aufforderung, das Land zu erweitern (*mātka ruppīṣ* SAA III/11:3). Zum Epitheton *murappiṣ misri u kuddurri* (“der die Grenzen und das Territorium erweitert” Vgl AOB 1 60:15; 63:24.27.32), das mit dem Motiv der Grenze eine Nähe zu Ps 2,8 hat; Vgl CAD/K, 496; Otto (1999c:42). Diese assyrischen Motive zeigen, daß trotz der Rezeption der ägyptischen Königsideologie des 2. Jt. Ps 2,8 auch noch im 8. und 7. Jh. v. Chr. als zeitgemäß verstanden werden konnte. Das gilt auch für die charakteristisch ägyptische Aussage der göttlichen Sohnschaft des Königs. Assurbanipal sagt von sich, die Götter Nabu und Tašmetu hätten ihn wie “Vater und Mutter großgezogen” (*kima abi u ummi ušar*; Vgl Streck [1916:360 K:3]). Tiglat-Pileser III. bezeichnet sich als “Geschöpf der Göttin Ninmenna” (*pitiq^DNinmenna*; Vgl Tadmor [1994: Ann. 1a+b:2]). Sargon II. ist *mār ilišu* (“Sohn seines Gottes”; Vgl Seux, [1967:169]), nur kann dieses Epitheton im Gegensatz zu Ägypten jeder Assyrer bezogen auf seinen persönlichen Gott für sich in Anspruch nehmen. Der neuassyrische Mythos VAT 17019 erzählt von der “Erschaffung des Menschen und des Königs” durch die Göttin Bēlet-ili und die Begabung des Königs mit den Potenzen der “großen Götter”, die aber den König von den ebenfalls von Bēlet-ili geschaffenen Menschen unterscheidet; Vgl dazu Mayer (1987: 55-68); Cancik-Kirschbaum (1995:5-20) Zum Zusammenhang

als schöpfungsgemäße Welt und Herrschaftsbereich des Königs, in dem Ma‘at herrscht, steht im Gegensatz zu den Ländern außerhalb der Staatsgrenzen, die als “Grenzen des Königs” bezeichnet werden, da jenseits dieser Grenzen die Macht der Zerstörung (*isfet*) herrscht. Der König hat daher die Aufgabe, Ägypten gegen *isfet* zu verteidigen (Otto 1999c:28-37)²⁰ und die “Grenzen des Königs” bis zu den Himmelsstützen (*tw3 pt*)²¹ auszudehnen. Auch das Nebeneinander der Übergabe “aller Fremdländer” und “aller Menschen” (*rhyt*) in der Übergabeformel des ägyptischen Zyklus hat seine nächste Parallele in Ps 2,8, die also nicht aus dem mesopotamischen Krönungsritual abzuleiten ist²². Die Bezeichnung der der Herrschaft des Jerusalemer Königs übergebenen Völker als *nah^qlā* (“Erbteil”) ist eine *interpretatio judaica* aufgrund des Vater-Sohn-Verhältnisses von JHWH und König²³, die das ägyptische

mit dem Segensgebet im Anschluß an Assurbanipals Krönungshymnus, das einer entsprechenden Donatenliste folgt, Vgl Pongratz-Leisten (1994:56 u.ö.; s. dazu auch i.f.). Hier zeigt sich der gravierende Unterschied zwischen assyrischer und ägyptischer Herrscherlegitimation besonders deutlich. Die neuassyrische Herrscherlegitimation insbesondere in der Sargonidenzeit beruht auf der Erwählung durch die Gottheit (Vgl Asarhaddon als *amru nīš ēnē DAsšur* “Erwählter des Gottes Assur”; s. Borger [1956: 81 rs. 10]); Vgl dazu Tadmor (1981:13-33); Dietrich & Dietrich (1998:223ff). Auch wenn der Gedanke einer exklusiven leiblichen Gottesohnschaft, wie sie für die ägyptische Königsideologie des 2. Jahrtausends charakteristisch ist, in Assyrien nicht beheimatet ist, können dennoch im 1. Jahrtausend die Motive des Jerusalemer Königprotokolls im assyrischen Horizont als aktuell interpretiert werden, da auch der neuassyrischen Königsideologie das Motiv, der König sei “Geschöpf eines GN”, bei Asarhaddon und Assurbanipal der Götter Aššur und Ninlil, bei Assurbanipal auch der Ištar, nicht unbekannt ist; Vgl Seux (1967:61-64); Dietrich & Dietrich (1998:233).

20 Zur Idee des ägyptischen Staatsgebiets als königliches Herrschaftsgebiet seit dem AR vgl Gundlach (1998:23ff).

21 Vgl zum *tw3 pt*-Thema des Stützens des unteren Himmels vgl D. Kurth (1975:147ff).

22 In Sanheribs “Schicksalstafel” (K. 6177+8869; Vgl George [1986:133-146], Lawson [1994:23-25]), steht die Bitte um Unterwerfung der Länder von Ost bis West unter das Joch des assyrischen Königs neben der Bitte, das Menschengeschlecht möge den Gott Assur inbrünstig anflehen, was der ägyptischen Motivverbindung nahekommt.

23 In Mari werden in dem Brief A 1121 II. 13ff. (AEM I/3) Thron, Land und Hauptstadt als Erbe (*nihlatu*) des Gottes Adad bezeichnet (*nihlatam ina qātišu eleqqe*); Vgl CAD/N, 126; Lipiński (1986:355). Zur Frage des

Motiv der Gottessohnschaft erbrechtlich interpretiert²⁴. Ps 2,8aa (“fordere von mir”) hat Seybold (1996b:32) als “nachträgliche theologische Kommentierung” bezeichnet, die das Versmaß der Doppeldreier in den Einsetzungsworten unterbreche. Das aber sollte kein literarkritisches Argument sein. Vielmehr wird bei Abfassung des Psalms ein theologischer, die ägyptischen Vorgaben des 2. Jahrtausends aktualisierender Akzent, der auch metrisch herausragt, in das vorgegebene Königsprotokoll eingesetzt, um den Aspekt zu unterstreichen, der das judäische Königsprotokoll vom ägyptischen Ritual des NR unterscheidet, nämlich daß die göttliche Sohnschaft des Königs auf einem performativen Akt beruht²⁵. Die Gründung der Herrscherlegitimation auf ein Wortgeschehen entspricht der Entwicklung, die auch die ägyptische Königsideologie im 1. Jahrtausend genommen hat²⁶, nur daß sie sich auch von der göttlichen Sohnschaft des Königs, die die ägyptische Königsideologie des NR kennzeichnet und die im Jerusalemer Königsprotokoll rezipiert wurde, löst, so daß eine Rezeption im 1. Jahrtausend, nicht aber eine aktualisierende Interpretation der rezipierten ägyptischen Motive ausgeschlossen ist.

Eine derartige Aktualisierung des Königsprotokolls in neuassyrischer Zeit ist aus Ps 2,9 zu ersehen:

Traditionszusammenhanges zwischen Mari-Texten und dem AT vgl die im Jahr 2000 erschienenen Beiträge des Table Ronde “Les traditions Amorrites et la Bible”. Fleming (1998:41-78) rechnet mit unmittelbaren Zusammenhängen zwischen der “amoritischen” Literatur der 1. Hälfte des 2. Jt. und dem überwiegend aus der 2. Hälfte des 1. Jt. stammenden AT. Dagegen ist den Kulturkontakten des 1. Jt. zwischen Syrien und Palästina die größere Bedeutung einzuräumen; Vgl Otto (1998b:125-160, bes. 158ff). Zur Komparatistik vgl auch Durand (1998:3-39); Sasson (1998:97-123).

24 S. dazu auch Ps 89, 28; Vgl dazu Waschke (2001:116).

25 Die Bitte des Königs um die Weltherrschaft ist gründlich mißverstanden, wenn sie als Versuch des Ausgleichs der Politischen Theologie Jerusalems und ihres Weltherrschaftsanspruchs mit einer gegenläufigen politischen Realität interpretiert wird. Sollte man in Juda etwa annehmen können, der König habe auf die Bitte verzichtet?

26 Daß der König “durch eine Willensentscheidung des Gottes Israel beim Antritt seines Königtums zum ‘Sohn’ *erklärt* wurde”, ist keineswegs, wie Noth (1966:222) meint, *differentia specifica* der alttestamentlichen gegenüber der ägyptischen Königsideologie der Zeit, sondern Ausdruck paralleler Entwicklung im 1. Jt. v. Chr.

“Du sollst sie ‚weiden“²⁷ mit einem eisernen Stab”.

Das Motiv des Königs als Hirte ist in den Schriftquellen und den Bildwerken des Alten Orients weit verbreitet (Vgl Seibert 1969: 7ff.23ff) und allein wenig spezifisch. In der Verbindung mit *kikelî jôser tēnāpsem* aber ist das hier vorausgesetzte Hirtenamt charakteristisch assyrisch. Seit der mittellassyrischen Zeit ist das königliche Hirtenamt mit dem Anspruch auf Herrschaft über die Völker verbunden, wenn sich Salmanasser I. rühmt, *uttulu abrāti* (“Oberhirte der Menschen”) zu sein, der die Armeen der Feinde wie Schafe schlachte (Vgl Magen 1986:18). Der Abschluß des Segengebets, das einer Donatenliste folgend an den Krönungshymnus Assurbanipals (VAT 13831) angehängt ist (Vgl Livingstone 1989:27; s. dazu Otto 1999c:45f), verdeutlicht die Verbindung von Hirtenamt und militärischer Aufgabe der Herrschaft über die Menschen im neuassyrischen Krönungsritual:

“Legt (sc. die Götter des Himmels und der Erde) in seine Hand die Waffe des Krieges und des Kampfes, liefert ihm die Schwarzköpfigen (sc. die Menschheit) aus, damit er über sie herrsche als ihr Hirte” (VAT 13831:rs 17-18).

Die Verbindung des Königs als Hirten mit dem Stab ist in Assyrien gut belegt:

rē’ūtija hatta iddina ana nāqidūtija šipirra uššiba

“[der Gott Assur] gab mir das Zepter²⁸, um mein Hirtenamt auszuüben, und er fügte einen Stab hinzu, um als Hirte zu wirken” (Vgl Grayson 1987:234:23-24 [Tukulti Ninurta I]; Vgl auch Seux 1967:155 Anm. 5).

In einem Wandrelief Assurbanipals II. im Thronsaal B des Nordwestpalastes von Kalhu (Vgl dazu Meuszynski 1981:Tf. 2 B 13; Vgl auch 1975:59f. [Abb. 6 mit Umzeichnung 70])²⁹ steht der König mit dem *hattu*-Zepter jeweils von einem geflügelten

27 Mit LXX ist das Verb *r’h* (“weiden”) zu lesen; Vgl Mi 5,5 mit dem Nachweis von Wilhelmi (1977:196-204), sowie von Emerton (1978:502). Die Annahme eines Aramaismus des Verbs *r’* als Argument für eine nachexilische Spätdatierung des Psalms entbehrt jeder Grundlage.

28 Vgl dazu Hrouda (1965:36.153) sowie CAD/H, 153-155. Zur Ursprungsgeschichte des Zepters vgl auch Van Buren (1956:101-103).

29 Zur Bedeutung dieses Reliefs vgl auch Winter (1981:2-38).

Hörnerkappen-Apkallu gerahmt antithetisch um einen Lebensbaum, während die Gottheit in der Sonnenscheibe³⁰ als Symbol der Macht einen Bogen in der Hand hält:

Der assyrische König mit dem hattu-Zepter

Das Zentrum des Reliefs wird gerahmt durch die Darstellung des Königs als Hirten mit dem langen Hirtenstab (*šibirru*) und dem umgürteten Schwert. Ein Waffenträger ist dem König jeweils beigegeben:

30 Die Sonnenscheibe repräsentiert den Gott Aššur, wobei über den Gott Salmu auch eine Verbindung mit dem Gott Šamaš hergestellt wird; Vgl Dalley (1986:85-101).

Der assyrische König mit dem Hirtenstab (šibirru)

Militärische Macht des Königs und Hirtenamt sind hier wie in Ps 2,9 auf das engste miteinander verbunden. Wie in Ps 2,8 wird diese Macht durch die Gottheit, die in der Flügelsonne mit einem Bogen dargestellt wird, übertragen (Vgl Winter 1981:21).³¹ Sein literaturhistorisch eindeutiges Profil erhält Ps 2,9 durch die Charakterisierung des Stabes als “eisern” (Vgl Lemaire 1986:25-30). Nur aus der EZ II sind in Palästina derartige Zepter – so u.a. in Tel Dan und Ta’anach – als Komposit-Zepter mit einem keulenförmig bombierten Aufsatz aus Metall versehen bekannt (Vgl Uehlinger 2001:1207)³². Unter den in Nimrud gefundenen Zeptern finden sich Kompositzepter, in die zwischenoberen und unteren Abschnitt Eisen gelegt ist (Vgl Lemaire 1986:29f)³³, was auf das 8./7. Jh. v. Chr. als literaturhistorischen Horizont für Ps 2,9a weist.

31 Dem spezifisch assyrischen Verständnis des Hirtenamtes entsprechend wird der Hirtenstab als Waffe (*šibirru lā padû* “schonungsloser Hirtenstab”) verstanden; Vgl dazu Magen (1986:21).

32 Für weitere Beispiele des 8. Jh. v. Chr. in Syrien vgl Lemaire (1986:28) sowie Muscarella (1988:56-60.191).

33 “... de tels sceptres avec la partie centrale bombée en fer ont d’ailleurs aussi été trouvés à Samos, à Zincirli, à Byblos et à Khorsabad: ils semblent dater du VIII siècle av. J.-C.”. Zu Recht schließt Lemaire daraus auf eine Datierung von Ps 2 um das 8. Jh. v. Chr. Einer Ableitung von Ps 2,9a aus ägyptischem Kontext steht entgegen, daß im Gegensatz zu Syrien derartige “Eisenzepter” in Ägypten unbekannt sind.

Das 8./7. Jh. v. Chr. ist auch der literaturhistorische Horizont der Fortsetzung von Ps 2,9a in Ps 2,9b (“du wirst sie wie Töpfergeschirr zerschlagen”), die keine ägyptischen³⁴, wohl aber zahlreiche neuassyrischen Parallelen hat. Becking (1990:59-79) hat aufgezeigt, daß Ps 2,9b insbesondere in den in neuassyrischen Königsinschriften belegten Wendungen *kīma hasbattī/hasbattiš daqāqu* (D) (“zerschlagen wie Tonscherben”) und *karpāniš/kīma karpāt hēpû* (“zerschlagen wie einen Topf”) enge Parallelen hat. Hebr. *kik^{eli} jôšer nps* hat darüber hinaus einen Anklang an die Asarhaddon-Inschrift Ninive A V 5 *kīma karpāt pahāri parāru* (D) (“wie Töpfergeschirr zerschlagen”) (Vgl Borger 1956:57). *Eine pauschale Ableitung von Ps 2,7-9 von ägyptischer Königsideologie des 2. Jt. erweist sich also als unhistorisch.* Die Formel göttlicher Anerkennung der Sohnschaft des Jerusalemer Königs als Teil des Jerusalemer Königsrituals geht auf das ägyptische Königsritual des NR zurück und kann, da es in der in Ps 2,7* zugrundeliegenden Gestalt mit der 3. Zwischenzeit außer Gebrauch kam, nur während der ägyptischen Hegemonie über Palästina in der Spätbronzezeit rezipiert worden sein. In Ps 2,7-9 ist dieses Motiv aus dem judäischen Königsritual in einen literarischen Kontext eingestellt worden, der Assyrien als Hegemonialmacht des 8./7. Jh. v. Chr. widerspiegelt.

Ps 2,1-6 hat ebenfalls enge Parallelen zu den neuassyrischen Königsinschriften. Die Verschwörung (*rikiltu*) der Völker gegen den assyrischen Großkönig (Vgl die Belege in CAD/R, 346) und ihr Wunsch, das assyrische Joch abzuwerfen, sind häufig belegte Motive der assyrischen Staatspropaganda. Die Rebellion der Deltafürsten gegen Assurbanipal unterstreicht die Parallelität (Vgl Onasch 1994:91; Borger 1996:21.213):

[umma] Tarqû ultu qereb māt Musur i[nassahūma attūni ašābāni mīnu] [eli] Tarqû šar māt kūsi ana šakān adê [u salīme uma] erū rakbēšun] [umma s]ulummû ina bīrīni liššakinma [nindaggara ahamiš] [mātu ahennâ niz]ūzma ai iba[šši ina bīrīni] šanūmma bēlu

34 Weder die ägyptischen Ächtungstexte des MR der Sethe-Gruppe (Vgl dazu Sethe 1926:5; Vgl dazu Helck [1971:44ff] die im NR keine Fortsetzung gefunden haben, noch das Zerschlagen von Tonkrügen bei privaten ägyptischen Begräbnissen, das keinerlei politischen Bezüge hat [Vgl Borchardt 1929:12-16]), kann mit Ps 2,9b in Verbindung gebracht werden.

“Wenn Sie Taharqa aus Ägypten vertreiben, wie können wir dann bleiben? Zu Taharqa, dem König von Kusch, um einen Vertrag und Frieden (untereinander) zu schließen, schickten sie ihre Gesandten. Ein Bündnis wollen wir unter uns schließen und einander willfährig sein. Das Land wollen wir untereinander aufteilen, und es soll unter uns kein anderer Herr sein”.

Dieser Bericht kehrt die in der Prophetie SAA IX/7 (Vgl Parpola 1997:38f)³⁵ ausgedrückte Erwartung um, die „Könige der Länder“ werden sich verabreden, zu Assurbanipal zu ziehen (*alāku ina muhhi*)³⁶, damit er zwischen ihnen vermittele. Das Verschwörungsmotiv in den neuassyrischen Königsinschriften stellt wie Ps 2,1-3 diese Erwartung einer „Völkerwallfahrt“ auf den Kopf (Vgl dazu Parpola [1987:29:12ff])³⁷.

Auch das Motiv, der Feind schmiede böse Pläne (*kapādu lemuttu*), ist fester Topos der neuassyrischen Königsinschriften (Für Belege s. CAD/K, 173):

“Ihr Herz plant Böses (*libbašunu ikpud lemuttu*),
lügnerische Reden redeten sie, einen erfolglosen Plan
planten sie unter sich (*milik la kuširi imliku ramanšun*)”
(Assurb. Prisma A I 121/C II 110; Vgl Borger 1996:22;
CAD/K, 599).

Die Formulierung *milik lā kuširi imliku ramanšun* ist auch in den “Large Egyptian Tablets” (LET 40’) belegt (Vgl Onasch

35 Zur Datierung s. a.a.O., LXX. SAAS IX:rs. 3-5 deutet an, daß der erste Ägyptenfeldzug Assurbanipals und nicht Asarhaddons im Blick ist, so daß das Orakel eher auf die Jahre zwischen 671 und 669 v. Chr. als zwischen 674 und 671 zu datieren ist. SAA IX:2-13 blickt auf ein älteres Orakel zurück.

36 Bereits Jastrow (1912:170-174) hat einen Zusammenhang zwischen der Tafel K. 883 und den Berichten des ersten Ägyptenfeldzuges Assurbanipals (Vgl dazu Onasch 1994:147ff) hergestellt und SAA IX:8-11 auf die Rebellion der ägyptischen Könige gedeutet. Ringgren (1983:91-95) ist ihm darin gefolgt und hat ein identisches “pattern” in K. 883 (SAA IX/7) und Ps 2 erschließen wollen. “It is certain that the similarity between the two texts can hardly be a coincide”. Dieser Deutung fehlt die Grundlage; s. die vorangehende Anm.

37 Jes 2,4 überträgt dieses Motiv in nachexilischer Zeit auf JHWH und setzt damit einen Kontrapunkt zur persischen Reichsideologie; Vgl Otto (1999c:147f).

1994:106:40; Streck 1916:160:36). Sie ist das Pendant zu Ps 2,1b *hgh rîq* (“die Nationen planen erfolglos”). Auch die neuassyrischen Königsinschriften verbinden damit die Opposition nicht nur gegen den König, sondern die Götter Assyriens (Vgl Onasch 1994:106:38; Streck 1916: 160:34):

adê Aššur ilāni rabūti bēlēja etiqūma iprusu māmīssun

“Sie übertreten den Eid Āssurs und der großen Götter, meiner Herren, und brachen ihren Eid” (s. Borger 1996:21; Vgl auch Assurbanipals Prismen A I 119).

Wie in Ps 2,3 besteht die Rebellion³⁸ der Könige in der Absicht, das Joch des Gottes Aššur (*nir DAššur*)³⁹ abzuwerfen. Die neuassyrische Version eines Emesal-Gebets aus Kalhu (Vgl Maul 1998:170) schließt in der akkadischen Version mit dem Wunsch, das Fundament von Assurbanipals Königsthron möge gut verankert sein und das Seil der Menschen (*serret nīšī*) stabil⁴⁰. Entsprechend wird auf einer aus Zinçirli/Šam'al stammenden Stele im Vorderasiatischen Museum Berlin Asarhaddon als Eroberer der Westländer dargestellt, der den unterworfenen König am Seil hält (Vgl Porter 1993:Tf. I [frontispiece]). Auf diesem Hintergrund erhält die Aussage Ps 2,3 ihre dramatische Bedeutung. Die Vorstellung von gefesselten Gefangenen gehört zum Bildinventar neuassyrischer Palastreliefs (Vgl Parpola 1988:Fig. 11):

38 Zu *jsb* in der Bedeutung des Aufstands Vgl Hi 1,6; 2,1; Ps 94,16; Prov 22,19; Sach 6,5. Zu der damit verbundenen militärischen Konnotation (Jer 46,4; Hi 41,2; 2 Chr 20,17 u.a.) Vgl Reindl (1986:560f).

39 Für Belege s. CAD/N II, 262f. Ps 2,3 verwendet anstelle des Bildes vom Joch das des Seils; ähnlich schon Duhm (1899:6): “als wären sie wie Zugtiere an das Joch gebunden”. Und in erfreulicher Einmütigkeit Gunkel (1917:7): “Die ‘Stricke’ und Joch sind ein beliebtes Bild für Fremdherrschaft; dem Stier liegt das Joch auf dem Nacken, das mit einem Strick befestigt ist”.

40 In der sumerischen Fassung steht an dieser Stelle die Erwartung, der König werde mit seinem Zepter die Menschen im Zaum halten bis in alle Ewigkeit (Vgl Maul 1998:169f).

Deportation gefesselter Gefangener (Sanherib)

Der Psalm 2,1-9 rezipiert also in V.1-3.9 Motive neuassyrischer Königsinschriften des 8./7. Jh. v. Chr. und spielt mit *šebǣt barzǣl* auf ein zeitgenössisches Herrschaftssymbol an. In diesen Rahmen neuassyrischer Motive ist in Ps 2,7-8 das Zitat eines JHWH-Orakels aus dem Jerusalemer Königsprotokoll eingestellt worden, das auf dem ägyptischen Königsritual des NR fußt und ein Jerusalemer Traditionselement ist⁴¹. Genuin jüdische Theologie kommt in Ps 2,4-6 zur Geltung. JHWH, der im Himmel thront, lacht über die fremden Könige. Indem ihre Verschwörung mit Motiven der neuassyrischen Königsinschriften zum Ausdruck gebracht wird, mit Motiven also, die die Assyrer auf die rebellischen Fremdvölker anwenden⁴², werden, von Ps 2,4 her gelesen, die Könige der Völker und mit ihnen ihre Götter durch JHWH als Himmelsthroner

41 Ps 2,7aß bringt das dadurch zum Ausdruck, daß parallel zu dem Orakel in Ps 2,6 (*'āz*) auf die Proklamation des Königsprotokolls als vergangen zurückgeblickt wird, was gerade nicht Hinweis auf eine alljährliche Festbegehung (so Kraus 1966:14) ist.

42 Daß nicht ein "Großreich Davids" Grundlage dieses Anspruchs auf die Weltherrschaft ist (so Kraus [1966:14], im Anschluß an Alt [1978:66-75]), bedarf angesichts der Einsicht, daß ein davidisches "Großreich" literarische Rückprojektion aus späterer Zeit ist (Vgl dazu zuletzt Halpern [2001:243-259]), keiner weiteren Erörterung (Vgl auch Niemann [2001]).

depotenziert und verspottet⁴³, um sie anschließend mit dem göttlichen Zorn zu konfrontieren. Damit ist die argumentative Grundlage für die folgende Herrschaftsübergabe an den König gelegt. Der aus dem 8./7. Jh. v. Chr. stammende Rahmen in Ps 2,1-6.9 ist literarkritisch nicht von den älteren Traditionselementen im Königsprotokoll zu trennen, sondern für Ps 2,7f. konstitutiv. Das hat zur Konsequenz, daß Ps 2,1-9 in die neuassyrische Zeit zu datieren ist und das Jerusalemer Königsritual unter den gewandelten Bedingungen der Herrschaft der Assyrer aktualisiert⁴⁴.

3 DIE REZEPTION ASSYRISCHER HERRSCHERLEGITIMATION IN PSALM 18

Das Motiv der von JHWH verliehenen Herrschaft des judäischen Königs über die Völker bis an die Enden der Welt mit militärischer Gewalt in Ps 2,8f. hat Parallelen in dem ebenfalls aus neuassyrischer Zeit stammenden königlichen Siegeslied in Ps 18,2.33-41⁴⁵. Das

43 Zum Motiv des Lachens als Ausdruck des Spotts des Überlegenen vgl Bartelmus (1993:739). Immerhin bringt Ps 2,1-3 auch die für Juda machtpolitisch bedrohliche Situation in der neuassyrischen Krise zum Ausdruck.

44 Der spezifisch mesopotamische und d.h. assyrische Charakter von Ps 2,1-9 wird auch daran deutlich, daß sich die spezifischen Elemente westsemitischer Krönungshymnen, wie der Vergleich mit Krönungshymnen aus Ugarit und Emar (Vgl Arnaud 1987:371-376) zeigt, in Ps 2 nicht finden, wohl aber solche mesopotamischer Herkunft in diesen Hymnen. So fehlt der akklamatorische Zuruf mit dem Lebenswunsch für den König und das Lebensangebot der Götter an den König, während die militärischen Aspekte in den Donatenlisten, die die Kampfesstärke auf Ninurta und die mächtigen Waffen auf Nergal zurückführen, mesopotamischen Ursprungs sind; Vgl Dietrich (1998:155-200).

45 Durch Ps 18,3-20*(21-25.26-32).42-50* wird das königliche Siegeslied in Ps 18,2.33-41 in exilischer und nachexilischer Zeit stufenweise nicht zuletzt unter dem Einfluß des dtr Ämtergesetzes im Deuteronomium (Dtn 16,18-18,22; Vgl dazu M. Kleer, [1996:14]) zu einem Danklied erweitert. Dagegen will Hoßfeld (1987: 171-190; Hoßfeld & Zenger 1993a:188ff.) auch Ps 18,42-50 dem vorexilischen Siegeslied zurechnen. Umgekehrt spricht Adam (2001:48ff.) diese Verse dem vorexilischen Psalm ab, rechnet ihm aber Ps 18,4-20* zu. Zu deutlich sind die theologischen späten Profile beider Abschnitte. Arneth (2000b:101-103 mit Anm. 56) hat Argumente dafür beigebracht, daß Ps 19 nicht im Zuge der Überarbeitung von Ps 18 in die Sammlung Ps 15-24* eingebracht wurde (so Hoßfeld &

Motiv des Bogens als Symbol der militärischen Macht des Königs ist im Alten Orient weit verbreitet (Vgl Rüterswörden 1993:131-154)⁴⁶, doch gewinnt es im 1. Jt. insbesondere eine für die Politische Theologie des neuassyrischen Reiches besonders wichtige Bedeutung⁴⁷. Das enge Zusammenspiel von Gottheit und König als Bogenkämpfer wird in einem neuassyrischen Ritual für den Einsatz des Götterstreitwagens (Vgl Deller 1992:341-346; Menzel 1981:82-89), der auf den Feldzügen der Assyrer mitgeführt wurde, deutlich. Der König schoß an der Spitze der Feldpriester der Götter Nergal und Adad stehend mit den Worten “Pfeil des Aššur, geh hinweg” Pfeile “mitten ins Herz der Feinde”, machte sie anschließend rituell in Gestalt von Puppen nieder und besiegte so den Feind vor Beginn des Kampfes bereits rituell (Vgl Otto 1999c:41f.; Adam 2001:80-84). Daß ein derartiges Ritual auch in Israel bekannt war, zeigt 2 Kön 13,15-17 (Vgl Barrick 1985:355-363). Hier also wird der traditionshistorische Kontext für Ps 18,35b sichtbar:

“Meine Arme spannten den bronzenen Bogen”.

Ps 18,35a (“er lehrte meine Hände den Krieg”) nimmt ein Motiv neuassyrischer Königsinschriften auf:

ulammidūinni epēš qabli u tāhāzi

“Sie (sc. die Götter) lehrten mich die Ausübung von Kampf und Schlacht” (Vgl Streck 1916:210:13).

Die Übergabe der Waffe der Gottheit als Ausdruck ihrer militärischen Potenz ist ein fester Topos der neuassyrischen Politischen Theologie. In dem schon genannten Mythos von der “Erschaffung des Menschen und des Königs” (VAT 17019) (S. dazu o. 2) übergibt der Gott Nergal seine Waffen dem König (*DU.GUR it-ta-din GIS TUKUL.MEŠ-šú*) (Vgl Otto 1999c:47) und entsprechend werden im Krönungshymnus des Assurbanipal die Götter gebeten, ihm “starke Waffen” (*GIS TUKUL dan-nu*) zu geben (VAT 13831’:22) (Vgl Livingstone 1989:27). In dem auf der Tafel VAT

Zenger 1993b:175f.179), sondern Ps 18* in 2 Sam 22* bereits mit 2 Sam 23,1-7 verbunden dem Verfasser von Ps 19 vorlag.

46 S. nur das Relief im Tempel von Luxor, das Ramses II. als Bogenschützen in der Schlacht von Kadeš am Orontes gegen die Hethiter und ihre Verbündeten zeigt; Vgl Otto (1999c: 29).

47 Vgl CAD/Q, 149f. sowie die Darstellungen neuassyrischer Könige mit dem Bogen in Orthmann (1985:Tf. 209a.210.216.242.244).

13831 folgenden mythischen Segensgebet übergibt Ninurta seine Waffe (DNUN.URTU *it-ta din* GIŠTUKUL-šú; VAT 1383:rs 6) (Vgl Livingstone 1989:27; s. dazu Otto 1999c:45, sowie i.f). Entsprechend nimmt schon Tiglat-Pileser I. für sich in Anspruch, daß die Götter Ninurta und Nergal ihm einen Bogen gaben (Vgl Grayson 1991:25/VI:58-60):

*Ninurta u Ergal kakkēšunu ezzūbe u qassunu sirta ana idi
bēlūtija isrukū*

“Ninurta und Ergal gaben mir ihre starken Waffen und ihren mächtigen und zornigen Bogen für meine mächtigen Arme” (Vgl dazu Oded 1992:15).

Asarhaddon schildert seinen Ägyptenfeldzug mit den Worten, er habe wie ein Löwe den Panzer angezogen, den Helm aufgesetzt und den mächtigen Bogen und den starken Pfeil, die Aššur, der König der Götter, ihm verliehen hatten, ergriffen (GIŠqaštu dannatu mulmullu gešru ša DAššur šar ilânī umallū) (Vgl Borger 1956:65 [Nin. E II 8-9])⁴⁸. Ps 18,36a spitzt dieses Motiv auf den Schild zu und nimmt auch damit ein assyrisches Motiv auf, das bereits altassyrisch in einer Inschrift des Königs Irišum I. (Vgl dazu Garelli 1976-80:162f) belegt ist:

bēlum ilī p[atram qa]štam arītam liddinaššum

“Möge der Herr, mein Gott, ihm einen Dolch, einen Bogen, ein Schild geben”⁴⁹.

Wie JHWH (Vgl nur Ps 18,3.31) kann auch neuassyrisch die Gottheit das Epitheton “Schild” tragen. So will die Göttin Ištar von Arbela Schild des Königs Asarhaddon sein (*arītkā de’iqtu anaku*)⁵⁰. Zu Ps 18,38 (“ich werde meine Feinde verfolgen und sie einholen, ich werde nicht zurückkehren, bis sie vernichtet sind”) sind die zahlreichen Belege in neuassyrischen Königsinschriften mit *radādu* (Vgl AHW, 940; CAD/R, 58) und *kašadu* (Vgl CAD/K, 276f.)

48 Zu Anspielungen auf den Lugale-Mythos vgl dazu Van Dijk (1983) und Otto (1999c:48-50).

49 S. dazu Balkan & Landsberger (1950:145f. Anm. 1), sowie Grayson (1972:13). Vgl auch DAD/A, 270.

50 Vgl S. Parpola (1997:1.6:19). Zur Datierung vgl a.a.O., LXVIII f.; zum historischen Kontext Vgl Nissinen (1998:14ff). Zu Ps 18,36b vgl die Überlegungen von Couroyer (1986:38-51), der hier ein Schwert vermißt.

heranzuziehen. Ps 18,39 (“ich schlage sie nieder, daß sie nicht mehr aufstehen können, sie fallen unter meine Füße”) liest sich wie ein Auszug aus Asarhaddons Bericht des Ägyptenfeldzuges:

“Ich stürmte in ihre Mitte ... ihre Schlachtordnung zerbrach ich ... seine Truppen überwältigte ich ... ihre Helden schlachtete ich” (Vgl Borger 1956: Nin E II 19-24*).

Zu *npl taħat raglāj* sind die zahlreichen Belege neuassyrischer Königsinschriften mit der Formel *ša ... GN ana šepīšu ušeknišu* (Vgl CAD/Š II, 297f.) heranzuziehen⁵¹. Das Lachiš-Relief des Raums XXXVI in Sanheribs *ekallu ša šānina lā īšū* zeigt die sich zu den Füßen des Königs niederwerfenden Gefangenen nach der Eroberung der Stadt (Vgl Ussishkin 1982:Tf. 65)⁵²:

51 Vgl auch *ana šepīja iššapkunimma* „zu meinen Füßen fielen sie nieder”; Vgl CAD/Š II, 297 (Nabonid). Zum Umgang der Assyrer mit dem besiegten Feind vgl Otto (1998c:9-44).

52 Zum Bildprogramm vgl Russell (1991:191ff.).

Ps 18,41 (“du botest mit den Nacken meiner Feinde dar”) spielt auf die in neuassyrischen Königsinschriften häufig belegten Königsepi-theta *mukkabis kišād ajābīšu* (“der auf den Nacken seiner Feinde tritt”) und *mukkabis kišād malkī* (“der auf den Nacken der Könige tritt”) an⁵³. Wie Ps 2,1-9 ist auch das Siegeslied Ps 18,2.33-41 in die neuassyrische Zeit zu datieren und auf diesem Hintergrund zu interpretieren. Ps 18,2.33-41 ist mit Ps 2,8-9 eine Fuge, die die Hilfe JHWHs, die Völker zu beherrschen, besingt⁵⁴ und darin eng mit neuassyrischen Königsliedern verwandt ist⁵⁵.

Die Psalmen 2* und 18* sind Teil eines größeren Korpus von Königspsalmen, die in neuassyrischer Zeit unter Rückgriff auf Überlieferungen der neuassyrischen Königsideologie konzipiert wurden. Neben Ps 89* (Vgl Steymans 1995:126-144)⁵⁶ rezipiert vor allem Ps 72* neuassyrische Texte, wenn er in der Grundschrift den Krönungshymnus VAT 13831 (Vgl Livingstone 1989:26f.; s. dazu Otto 1999c:43-46) subversiv rezipiert (Vgl Arneth 2000a:18ff)⁵⁷. Wie im Krönungshymnus des Assurbanipal wird in Ps 72* dafür gebetet, daß der König von der Gottheit mit Gerechtigkeit begabt werden möge, damit Frieden im Land herrsche. Dazu bedarf es der stabilen Herrschaft zum Wohl des Volkes, für die ebenfalls in beiden Hymnen gebetet wird, in denen die Herrschaft des Königs die Natur aufblühen läßt, deren Überfluß in Ps 72* Garant für die Versorgung der Armen und damit für soziale Gerechtigkeit ist. Im Gegensatz zur Tafel VAT 13831, die mit einem Segensgebet, das einer Donatenliste folgend um die Ausstattung des Königs mit Waffen zur

53 Für Belege (Assur-nasirpal II./Salmanasser III.) vgl Seux (1967:123).

54 Ps 18,2.33-41 ist darin zeitlich und sachlich mit den vordtr Landnahmeerzählungen in Num 13f.* und Jos 6-11 verwandt, die nach 733 v. Chr. auf dem Hintergrund der neuassyrischen Feldzugsberichte formuliert worden sind; Vgl Younger (1990:197ff.); Römer (1998:7-14); Otto (2000b:106f.; 2002a).

55 Vgl nur SAA III/3:13-24. rs. 1-17; s. Livingstone (1989:12f). Zur Politischen Theologie des neuassyrischen Reiches vgl Otto (1999b:180-203).

56 Zum Bundesmotiv in neuassyrischem Kontext und seiner Bedeutung für die Geschichte des Bundes im AT vgl Otto (1998a:1-84; 2002c).

57 Zu Ps 72* als Krönungshymnus vgl auch Dietrich (1998:192f). Zur subversiven Rezeption in prophetischer Überlieferung vgl Weinfeld (1987:240-257).

Ausübung der Weltherrschaft (VAT 13831:17f.) bittet (S. dazu o. 2), fehlt in Ps 72 jeder Hinweis auf eine Weltherrschaftsfunktion des Königs und seiner entsprechenden Waffenausstattung (Vgl Otto 1999c: 117-120; 2000a:359f.; 2001d). In dieser Umakzentuierung der neuassyrischen Königsideologie durch ihre konsequente Pazifizierung zugunsten der Funktion des Königs, Rechtshelfer der Armen zu sein, wird der subversive Charakter der Rezeption des assyrischen Krönungshymnus deutlich. Im Gegensatz zur subversiven Form der Rezeption neuassyrischer Königsideologie in Ps 72* werden in Ps 2* und Ps 18* die neuassyrischen Motive nicht kritisch rezipiert, sondern dienen der Ausgestaltung der Jerusalemer Königstheologie. In der zweiten Hälfte des 8. und ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. übt die assyrische Hegemonialmacht einen unübersehbaren auch kulturellen Einfluß auf Juda aus (Vgl Otto 2001a). Der Wechsel im Kultinventar des Jerusalemer Tempels im 8. Jh. v. Chr. (2 Kön 16,10-18) orientierte sich am "König in Assyrien" (2 Kön 16,18)⁵⁸. Die Kultreform des Königs Josia, die eine auf Jerusalem zentrierte Reinigung von assyrisch zu interpretierenden Einflüssen war⁵⁹, die sich auf das Entfernen und Verbrennen von Kultgegenständen für die Götter Baal, Aschera und das "Heer des Himmels", die Absetzung der *komær*-Priester⁶⁰, Abschaffung des Ascherakultes und seines *tofæt*, Vernichtung von Rossen und Wagen des Sonnengottes (Vgl dazu Starr 1990)⁶¹ sowie der Dachaltäre am

58 Die Übernahme des damaszener Altars ist keineswegs Ausdruck eines assyrischen Religionszwanges, sondern einer freiwillig modernisierenden Anpassung des jüdischen Kultes an aramaisierende Tendenzen im assyrischen Machtbereich.; Vgl Smelik (1997:263-278). 2 Kön 16,18 bezieht sich aber auf alle Reformmaßnahmen in 2 Kön 16,10-18, die kommentiert werden.

59 Der vorexilische Reformbericht des Josia umfaßt 2 Kön 23,4.5aab.6-7.8b.10-14; Vgl Otto (2001c). Arneth (2001:189-219) rechnet noch 2 Kön 23,15 aufgrund seiner chiastischen Struktur zum vordtr. Reformbericht. Daß auch eine Grundschicht des sog. Fundberichts die Parallelen in neuassyrischen Königsinschriften hat, die Maßnahmen des Königs, die Tempel betreffen, regelmäßig auf göttliche Beauftragung zurückführen, soll hier nur angemerkt werden.

60 Vgl dazu KAI Nr. 225; 226 (Grabstelen von Priestern des Mondgottes [*kmr šhr*]).

61 Das Pferd wurde in Assyrien im 8. und 7. Jh. v. Chr. in Mesopotamien zum Symbol des Sonnengottes; Vgl Seidl (1989:234f.).

Tempel⁶² und der Kultstätten auf dem Ölberg (Vgl Otto 2001c)⁶³ konzentrierte, zeigt den großen Einfluß Assyriens auf den Jerusalemer Kultbetrieb. Die Königspsalmen 2*, 18*, 72* und 89* spiegeln den Einfluß auch auf die jüdische Königsideologie wider. 2 Kön 21,1-18 ist aller dtr Übermalung zum Trotz (Vgl Van Keulen 1996; Eynikel 1997:233-261; Sweeney 2001:52ff.) darin historisch zutreffend, daß Juda in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. besonders unter kulturellem Einfluß Assyriens stand. Mit dem Niedergang des neuassyrischen Reiches, der im Verlust Ägyptens seinen Ausdruck fand, setzte ein Umschwung ein. Der Krönungshymnus des Assurbanipal wurde in der Grundschrift von Ps 72 als Krönungshymnus des Königs Josia bereits kritisch rezipiert, indem er der Weltherrschaftsaspekte entkleidet und auf innerpolitische Aspekte der Verantwortung des Königs für die sozial Schwachen zugespitzt wurde⁶⁴. Mit dem Zerfall der Macht des neuassyrischen Reiches auch in seinen Kerngebieten nach dem Tod Assurbanipals (631 v. Chr.) und den anschließenden Nachfolgestreitigkeiten, aus denen Aššur-etil-ilāni als Sieger hervorging, sowie dem Aufstand des Sîn-šum-līšer (627 v. Chr.) wurde die Rezeption von Kernüberlieferungen der neuassyrischen Herrscherlegitimation subversiv, wie die Umkehrung des Loyalitätseids Asarhaddons (VTE) (Vgl dazu Wiseman 1958; Watanabe 1987:45ff.; Parpola 1988:28-58)⁶⁵ im Deuteronomium (Dtn 13*; 28*) (Vgl Otto 1999a:15-90.364.378; Steymans 1995:221ff.) und ähnlich in der vorexilischen Mose-Exoduserzählung (Vgl Otto 2000c:43-83; 2001e:11ff.; 2002b) zeigt, die bereits im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. das Königtum insgesamt in Frage stellen (Vgl Otto 2000d:59-76). Sie bereiten damit den Weg, der das Überleben der JHWH-Religion in spätbabylonischer Zeit nach Verlust von Königtum und Tempel ermöglicht.

62 Zu diesen solaren Elementen in der spätvorexilischen JHWH-Religion Vgl Weigl (1994:38-41); s. dazu die Rezension des Verf. (1996:934-936).

63 Zu der jüngsten Monographie von Sweeney (2001) vgl Otto (2001f:420-422).

64 Zur Formierung von wesentlichen Aspekten auch der Zionstheologie in Jerusalem zu dieser Zeit vgl Otto (1989:994-1028; 2001b).

65 Zum historischen Kontext vgl Nissinen (1998:13ff).

Bibliographie

- Adam, K-P 2001. *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn.
- Ahn, G 1992. *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation*, Acta Iranica 31, Leiden /Leuven.
- Alt, A 1978. Das Großreich Davids (1950), in Alt, A, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, 66-75, München⁴.
- Arnaud, D 1987. *Recherches au pays d'Astata*, EMAR VI/4. Textes de la bibliothèque: transcriptions et traductions. Mission Archéologique de Meskéné-Emar, Éditions Recherche sur les Civilisations "Synthèse" 28, Paris.
- Arnth, M 2000a. "Sonne der Gerechtigkeit". *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*. BZAR 1, Wiesbaden.
- , 2000b. Psalm 19: Tora oder Messias? ZAR 6, 82-112.
- , 2001. Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4-15. ZAR 7, 189-216.
- Assmann, J 1982. Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in Stolz, F (Hg.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, OBO 48, Fribourg/Göttingen, 13-61.
- Balkan, K & Landsberger, B 1950. Die Inschrift des assyrischen Königs Irisum, gefunden in Kültepe 1948, *Bellethen* 14, 219-268.
- Barrick, W B 1985. Elisha and the Magic Bow. A Note on 2 Kings XIII 15-17. *VT* 35, 355-363.
- Bartelmus, R 1993. Art. sahaq/sahaq, *ThWAT* VII, 730-745.
- Becking, B 1990. "Wie Töpfe Sollst Du Sie Zerschmeißen". Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b. *ZAW* 102, 59-79.
- Borchardt, L 1929. Bilder des "Zerbrechens der Krüge", *ZÄS* 64, 12-16.
- Borger, R 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO.B 9, Graz (Nachdruck Osnabrück 1967).
- , 1996. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklasse A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Mit einem Beitrag von Andreas Fuchs, Wiesbaden.
- Brunner, H 1986. *Die Geburt des Gottkönigs*. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, *ÄA* 10, Wiesbaden².
- Cancik-Kirschbaum, E 1995. Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit. *Mythos und Ritual* VS 24, 92, *WO* 26:5-20.
- Couroyer, B 1986. Ta droite assiste mon épée, *RB* 93, 38-51.
- Dalley, S 1986. The God Salmu and the Winged Disk, *Iraq* 48, 85-101.
- Daumas, F. Art. Geburtshaus, -legende, *LÄ* II, 462-476.

- , 1959. *Les Mammisis de Dendara*, Kairo.
- Deller, K 1992. Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen. *BaghM* 23, 341-346.
- Dietrich, M 1998. *bulut bēlī* “Lebe, mein König!”. Ein Krönungshymnus aus Emar und Ugarit und sein Verhältnis zu mesopotamischen und westlichen Inthronisationsliedern, *UF* 30, 155-200.
- Dietrich, M & Dietrich W 1998. Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung, in Dietrich, M & Kottsieper, I (Hg.), “*Und Moses schrieb dieses Lied auf*”. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS O. Loretz, AOAT 250. Münster, 215-264
- Donner, H & Röllig, W 1971-76. *Kanaanäische und aramäische Inschriften (KAI)*, I-III, Wiesbaden³.
- Duhm, B 1899. *Die Psalmen*, KHC XIX, Freiburg, Br./Leipzig.
- Durand, J-M 1998. Réalités Amorrites et traditions bibliques, *RA* 92, 3-39, (ersch. 2000).
- Emerton, J A 1978. The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm II,9, *JThSt* 29, 499-503.
- Eynikel, E 1997. The Portrait of Manasseh and the Deuteronomistic History, in Vervenne, M & Lust J (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans, BETHL 133, Leuven, 233-261.
- Fleming, D 1998. Mari and the Possibilities of Biblical Memory, *RA* 92, 1-78, (ersch. 2000).
- Gardiner, A H 1947. *Ancient Egyptian Onomastica* I/II, Oxford.
- Garelli, P 1976-80. Art. Irišum, *RLA* V, Berlin/New York, 162-164.
- George, A R 1986. Sennacherib and the Tablet of Destinies, *Iraq* 48, 133-146.
- Görg, M 1975. *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, BWANT 105, Stuttgart.
- Graefe, E 1981. *Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit* I/II, ÄA 37, Wiesbaden.
- Grayson, A K 1972. *Assyrian Royal Inscriptions* I. From the Beginning to Ashur-resha-ishi I. Wiesbaden 1972.
- , 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia B.C.* (To 1115 B.C.), RIMA 1, Toronto.
- , 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C.* I (1154-859b.C.), RIMA 2, Toronto.
- , 1996. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C.* II (858-745 B.C.), RIMA 3, Toronto.
- Gundlach, R 1998. *Der Pharao und sein Staat*. Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend, Darmstadt.

- Gunkel, H 1917. *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 4.
- Gunkel, H & Begrich, J 1975. *Einleitung in die Psalmen*. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 3.
- Halpern, B 2001. *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids/Cambridge.
- Hasel, M G 1998. *Domination and Resistance. Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185 B.C.*, Probleme der Ägyptologie 11, Leiden/Boston.
- Helck, W 1971. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, ÄA 5, Wiesbaden 2.
- Hoßfeld, F-L 1987. Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes, in Hoßfeld, F-L & Haag, E (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, 171-190. FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart 2.
- Hoßfeld, F-L & Zenger, E 1993a. *Die Psalmen*. Psalm 1-50, NEB 29, Würzburg.
- , 1993b. "Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?". Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15-24, in Braulik, G u.a. (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS N. Lohfink, Freiburg/Br, 166-182.
- Hrouda, B 1965. *Die Kulturgeschichte des assyrischen Flachbildes*. Saarbrücker Beiträge zur Archäologie 2, Bonn.
- Jastrow, J 1912. *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II/1, Gießen.
- Kahl, J 1999. *Siut-Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*. Probleme der Ägyptologie 13, Leiden/Boston.
- Kleer, M 1996. "Der liebliche Sänger der Psalmen Israels". *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Bodenheim.
- Knauf, E A 1997. Le roi est mort, vive le roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon, in Handy, L K (Hg.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millenium*, 81-95, SHANE 11, Leiden /New York.
- Koch, K 1993. *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart.
- , 1999. Israel im Orient, in Janowski, B & Köckert, M (Hg.), *Religionsgeschichte Israels, Formale und materiale Aspekte*, VWGTh 15, Gütersloh. 242-271.
- Kraus, H J 1966. *Psalmen*, BK XV, Neukirchen-Vluyn 3.
- Kurth, D 1975. *Den Himmel stützen. Die Tw3 pt-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Re 2, Brüssel.
- Lawson, J N 1994. The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millenium. Toward an Understanding of *šimtu*, OBC 7, Wiesbaden.

- Lemaire, A 1986. "Avec un Sceptre de Fer". Ps. II,9 et l'archéologie, *BN* 32, 25-30.
- Lipiński, É 1986. Art. nāhal/nah'alā, *ThWAT* V, 342-360.
- Livingstone, A 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA III, Helsinki.
- Magen, U 1986. *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft. Eine Typologie*, BaghF 9, Mainz.
- Maul, S M 1998. Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Su'ilas, in Maul, S.M (Hg.), *tikip santakki mala bašmu*. FS R. Borger, Cuneiform Monographs 10, Groningen, 159-197.
- Mayer, W R 1987. Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, *Or (N.S.)* 56, 55-68.
- McKenzie, S L 2001. Review of W.M. Schniedewind, *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7:1-17* (1999), *JBL* 120, 537-539.
- Menzel, B 1981. *Assyrische Tempel I: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal. II: Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices*, StP.SM 10/I-II, Rom.
- Meuszynski, J 1975. The Throne-Room of Assur-nasir-apli II. (Room B in the North-West Palace at Nimrud), *ZA* 64, 51-73.
- , 1981. *Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwest Palast von Kalhu (Nimrud)*, BaghF 2, Mainz.
- Moran, W L 1992. *The Amarna Letters*, Baltimore/London.
- Muscarella, O W 1988. *Bronze and Iron. Ancient Near Eastern Artifacts in The Metropolitan Museum of Art*, New York.
- Niemann, H M 1993. *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur kulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6, Tübingen.
- , 1997. The Socio-Political Shadow Cast by Biblical Solomon, in Handy, L K (Hg.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millenium*, 252-299, SHANE 11, Leiden/New York.
- , 2001. Art. Königtum in Israel. *RGG⁴* IV, Tübingen.
- Nissinen, M 1998. *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, SAA.S 7, Helsinki.
- Noth, M 1966. Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung (1950), in Noth, M, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 188-229. ThB 6, München³.
- Oded, B 1992. *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden.
- Oeming, M 1995. Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, *VuF* 40, 28-51.

- Onasch, H-U 1994. *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens. I: Kommentare und Anmerkungen. II: Texte in Umschrift*, ÄAT 27/1-2, Wiesbaden.
- Orthmann, W 1985. *Der Alte Orient*, PKG 18, Berlin.
- Otto, E 1978. Art. Jerusalem, *RLA* V, 278-281, Berlin/New York.
- , 1980. *Jerusalem. Die Geschichte der Heiligen Stadt von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit*. Urban 308, Stuttgart.
 - , 1989. Art. *sijjôn*, *ThWAT* VI, 994-1028, Stuttgart.
 - , 1996. Rezension von M. Weigl, Zefanja und das "Israel der Armen". Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja (1994), *ThLZ* 121, 934-936.
 - , 1998a. Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient, *ZAR* 4, 1-84.
 - , 1998b. Soziale Restitution und Vertragsrecht. *Mišaru(m)*, *(an)-durāru(m)*, *kirenzi*, *parā tarnumar*, *šemitta* und *dērôr* in Mesopotamien, Syrien, in der Hebräischen Bibel und die Frage des Rechtstransfers im Alten Orient, *RA* 92, 125-160, (ersch. 2000).
 - , 1998c. Zwischen Strafvernichtung und Toleranz. Kulturgeschichtliche Aspekte im Umgang des neu-assyrischen Reiches mit dem besiegten Feind, in Kraus, O. (Hg.), *"Vae victis". Über den Umgang mit Besiegten*, 9-44. Referate gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 31. Oktober und 1. November 1997, *VJJGW* 86, Göttingen.
 - , 1999a. *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. BZAW 284, Berlin/New York.
 - , 1999b. Die besiegten Sieger. Von der Macht und Ohnmacht der Ideen in der Geschichte am Beispiel der neuassyrischen Großreichspolitik, *BZ (N.F.)* 43, 180-203.
 - , 1999c. *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, *ThFr* 18, Stuttgart.
 - , 2000a. Art. Frieden II. Altes Testament. *RGG*⁴ III, 359-360, Tübingen.
 - , 2000b. *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, *FAT* 30, Tübingen.
 - , 2000c. Mose und das Gesetz. Die Mosefigur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in Otto, E. (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, 43-83, SBS 189, Stuttgart.
 - , 2000d. Political Theology in Judah and Assyria. The Beginning of the Hebrew Bible as Literature, 59-76. *SEÅ* 65, FS T.N.D. Mettinger, (ersch. 2001).
 - , 2001a. Art. Israel und Mesopotamien, *RGG*⁴ IV, Tübingen.
 - , 2001b. Art. Jerusalem I. Altes Testament, *RGG*⁴ IV, Tübingen.

- , 2001c. Art. Josia/Josiareform, *RGG*⁴ IV, Tübingen.
 - , 2001d. Art. Krieg IV. Altes Testament, *RGG*⁴ IV, Tübingen.
 - , 2001e. *Die Tora des Mose. Die Geschichte der Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt*. Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg 19/2, Göttingen.
 - , 2001f. Rezension von M.A. Sweeney, King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel, *ZAR* 7, 420-422.
 - , 2002a. Art. Landnahme/Landnahmeüberlieferung, *RGG*⁴ V, Tübingen.
 - , 2002b. Art. Mose I. Altes Testament, *RGG*⁴ V, Tübingen.
 - , 2002c. *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*, BZAR 2, Wiesbaden.
 - , 2004a. Ethics: Early Israel and Judaism, in, T. Abush u.a. (Hg.), *Religions of the Ancient World*, Bd. III, Cambridge/Mass.
 - , 2004b. Law and Ethics, in T. Abush u.a. (Hg.), *Religions of the Ancient World*, Bd. I, Cambridge/Mass.
- Parpola, S 1987. *The Correspondence of Sargon II*, Part I: Letters from Assyria and the West, SAA I, Helsinki.
- , 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA II, Helsinki.
 - , 1997. *Assyrian Prophecies*, SAA IX, Helsinki.
- Pongratz-Leisten, B 1994. *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu- Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr*, BaghF 16, Mainz.
- Porter, B N 1993. *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia.
- Reindl, J 1986. Art. *nsb/jsb*, *ThWAT* V, 555-565, Stuttgart.
- Ringgren, H 1983. Psalm 2 and Belit's Oracle for Ashurbanipal, in Meyers, C L & O'Connor, M (Hg.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 91-95. FS D.N. Freedman, Winona Lake.
- Römer, T 1998. Le livre de Josué. Histoire d'une propagande. Propagande d'une histoire, *CBFV* 37, 5-20.
- Russell, J M 1991. *Sennacherib's Palace Without Rival at Niniveh*. Chicago.
- Rüterswörden, U 1993. *Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin/New York.
- Sasson, J M 1998. About "Mari and the Bible", *RA* 92, 97-124, (ersch. 2000).
- Schipper, B U 1999. *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*. OBO 170, Fribourg/Göttingen.
- Schniedewind, W M 1999. *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7:1-17*. New York/Oxford.

- Seibert, I 1969. *Hirt – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin.
- Seidl, U 1989. *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*. OBO 87, Fribourg/Göttingen.
- Sethe, P 1926. *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, APAW.PH 5, Berlin.
- Seux, M-J 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris.
- , 1980-1983. Art. Königtum. B. II. und I. Jahrtausend, *RLA VI*, 140-173, Berlin/New York.
- Seybold, K 1995. Psalmenkommentare 1972-1994. *ThR* 60, 113-130.
- , 1996a. Beiträge zur neueren Psalmenforschung. *ThR* 61, 247-274.
- , 1996b. *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen.
- Smelik, K A D 1997. The New Altar of King Ahaz (2 Kings 16): Deuteronomistic Re-interpretation of a Cult Reform, in Vervenne, M & Lust, J (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans, BETHL 133, Leuven, 263-278.
- Starr, I 1990. *Queries to the Sun-god. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, SAA IV, Helsinki.
- Steymans, H U 1995. *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Fribourg/Göttingen.
- , 1998. Der (un-)glaubwürdige Bund von Ps 89. *ZAR* 4, 126-144.
- Streck, M 1916. *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's II: Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige*, VB, Leipzig.
- Sweeney, M A 2001. *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel*, Oxford.
- Tadmor, H 1981. History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions, in Fales, F M (Hg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis*, OAC 17, Rom 13-33.
- , 1994. *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Critical Edition with Introductions, Translations and Commentary*. Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Section of Humanities. Fontes ad res Judaica spectantes, Jerusalem.
- Thiel, W 1971. Der Weltherrschaftsanspruch des jüdischen Königs nach Ps 2. *ThV* 3, 53-64.
- Uehlinger, C 2001. Art. Zepter, *NBL III/14.15*, 1205-1208, Zürich.
- Ussishkin, D 1982. *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv.
- Van Buren E D 1956. The Sceptre. Its Origin and Its Significance. *RA* 50, 101-103.

- Van Dijk, J J A 1983. *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL*, I/II, Leiden/New York.
- Van Keulen, P S F 1996. *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists: The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, OTS 38, Leiden/New York.
- Von Beckerath, J 1998. Über chronologische Berührungspunkte der altägyptischen und der israelitischen Geschichte, in Dietrich, M & Kottsieper, I (Hg.), *“Und Mose schrieb dieses Lied auf.” Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*. FS O. Loretz, AOAT 250, Münster, 91-99.
- Von Rad, G 1947. Das judäische Königsritual, *ThLZ* 72, 211-215 = ders 1958. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, 205-213.
- Waschke, E J 2001. *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, BZAW 306, Berlin/New York.
- Watanabe, K 1987. *Die âde-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, BaghM. B 3, Berlin.
- Weigl, M 1994. *Zefanja und das “Israel der Armen”*, ÖSB 13, Klosterneuburg.
- Weinfeld, M 1987. Der Protest gegen den Imperialismus in der altisraelitischen Prophetie, in Eisenstadt, S N (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*. Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien, stw 653, Frankfurt/Mains, 240-257.
- Wilhelmi, G 1977. Der Hirt mit dem eisernen Szepter. Überlegungen zu Psalm II 9. *VT* 27, 196-204.
- Winter, I J 1981. Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs. *Studies in Visual Communication* 7, 2-38.
- Wiseman, D J 1958. *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, London.
- Younger, K L 1990. *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOT.S 98, Sheffield.
- Zenger, E 2000. Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel, in Lemaire, A & Saebø, M (Hg.), *Congress Volume*, Oslo 1998, VT.S 80, Leiden/ Boston, 399-435.