Gottesbild und Kosmologie
Ein Korreferat

Henrik Pfeiffer

Die Themenstellung des Beitrags von Friedhelm Hartenstein konfrontiert uns mit zwei Größen, die sich zunächst auf je eigene Weise mit der Gegenwart und Erfahrbarkeit Gottes verbinden: Weltbild und Kultbild. Die Kosmologie thematisiert die räumliche Präsenz Gottes, indem sie nach seinem spezifischen Ort im Bau der Welt fragt. Die Bildtheologie fragt nach der kultischen Gegenwart Gottes im Gottesbild, das eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch allererst ermöglicht. Vermittelt sind beide Größen in den altorientalischen Kulturen über das Heiligtum. Dieses spiegelt als Ort der kultischen Erfahrbarkeit Gottes immer auch weltbildhafte Vorstellungen.

Das kategorische Kultbildverbot des Alten Testaments betrifft diesen Zusammenhang nun insofern, als es gerade die Transzendenz Gottes gegenüber den Kultbildern zur Norm erhebt und somit die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen Gott und Mensch über das Bild negiert. Auffällig dabei ist, daß in zentralen Texten des Alten Testaments bildtheologische und kosmologische Transzendenz Gottes miteinander in Beziehung gesetzt werden; ja mehr noch: das Bilderverbot wird in Texten wie Jes 40,12–31; Dtn 4 und dem Dekalog implizit oder explizit kosmologisch begründet. Gottes »himmlische Transzendenz«[1] bedingt nicht nur seine Abwesenheit in den Bildern. Sie schließt vielmehr die Anfertigung von Kultbildern für Israel grundsätzlich aus, weil mit ihr »alle Ansprüche einer mit dem kosmischen Binnenraum verbundenen Vergöttlichung« abgewiesen werden[2].

Das Verdikt des Kultbildes auf der Grundlage des Gedankens einer »Welttranszendenz« Gottes und eines entgöttlichten Kosmos erscheint auch unter den Bedingungen moderner Weltwahrnehmung noch nachvollziehbar. Umso wichtiger ist es, darauf hinzuweisen, daß es sich hierbei innerhalb der Geschichte des Bilderverbotes um ein durchaus *innovatives* Moment aus der nachstaatlichen Zeit handelt. Friedhelm Hartenstein hat dies in seinem Referat kurz angedeutet. Um das Neuartige des kosmologischen Begründungszusammenhanges angemessen würdigen zu können, erscheint es uns aber als hilfreich, die ältere Bilderpolemik, wie wir sie beim Propheten Hosea im 8. Jahrhundert v.Chr. antreffen, wenigstens in Umrissen zu beleuchten.

Die Tatsache, daß es sich bei der kosmologischen Begründung des Bilderverbots vermittels der »Welttranszendenz« Gottes erst um ein Pro-

1 Vgl. in diesem Band den Beitrag von F. Hartenstein, 31.
2 Vgl. in diesem Band den Beitrag von F. Hartenstein, 35.

dukt der nachstaatlichen Zeit handelt, führt Friedhelm Hartenstein zu der Vermutung eines vorausliegenden konzeptionellen Wandels innerhalb der Jerusalemer Kosmologie von der staatlichen zur nachstaatlichen Zeit, der dann auf die Bilderthematik zurückgewirkt habe. Hier ergeben sich angesichts des präsentierten Textmaterials einige Unsicherheiten, auf die ich im zweiten Teil meines Korreferats anhand eines von Friedhelm Hartenstein herangezogenen Textbeispiels eingehen möchte.

I. Die Polemik des Propheten Hosea gegen das Stierbild von Betel

Das Kultbild war in der israelitischen Religion nicht von jeher ein Problem. An den Staatsheiligtümern des Nordreiches verehrte man Jahwe vor goldenen (oder wohl besser: goldüberzogenen) Jungstierbildern. Die Einsetzung dieses Kultes schreibt die alttestamentliche Überlieferung in 1Kön 12,28f. Jerobeam, dem ersten König des Nordreiches, zu:

28 *Und es ging der König mit sich zu Rate.*
Und er machte zwei goldene Jungstiere
und sprach *zu ihnen:*
Zuviel ist es für euch, nach Jerusalem hinaufzuziehen.
Siehe dein Gott, Israel,
der dich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt hat.
29 Und er setzte den einen nach Betel,
den anderen aber gab er nach Dan.[3]

Das nächste Mal hören wir von einem goldenen Jungstierbild als göttlichem Präsenzsymbol im Hoseabuch. Auch wenn man das Prophetenbuch nicht einfach mit der Verkündigung Hoseas verwechseln darf, so finden sich doch im ältesten prophetischen Spruchgut aus dem 8. Jahrhundert v.Chr. polemische Bezugnahmen zumindest auf das Beteler Stierbild. In Hos 10,5–6a heißt es dazu[4]:

5 Beim Kalbszeug von Bet-Aven
weilt die Bewohnerschaft Samarias.

3 Die kursiv gesetzten Passagen verdanken sich späterer Redaktion; zur Begründung vgl. H. Pfeiffer, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches, FRLANT 193, Göttingen 1999, 26–30.

4 Die kursiv gesetzten Passagen gehen wiederum auf eine spätere Hand zurück (zur Begründung vgl. H. Pfeiffer, Heiligtum [wie Anm. 3], 106–109). Zur hoseanischen Stierbildpolemik vgl. weiterhin Hos 8,4–6. Der auf den Propheten zurückgehende Grundbestand beschränkt sich allerdings auf 8,5a.6b (vgl. H. Pfeiffer, Heiligtum [wie Anm. 3], 135–137). 13,2–3 sind dem Propheten gänzlich abzusprechen (vgl. H. Pfeiffer, Heiligtum [wie Anm. 3] , 164–171).

Ja, seinetwegen liegt trostlos da sein Volk.
Ja, seine Pfaffen, *seinetwegen*,
wegen ihrer[5] Pracht jauchzen sie.
Ja, in die Verbannung ist es[6] *gegangen –*
weg von ihm[7].
6a Auch sie wird nach Assur gebracht
als Geschenk für den Großkönig.

Der Prophetenspruch führt in die Zeit kurz vor dem Untergang des Nordreiches. Im Jahre 745 v.Chr. bestieg Tiglatpileser III. den assyrischen Thron. Unter der Herrschaft dieses Königs wurden die meisten Staaten Syrien-Palästinas gegenüber dem assyrischen Großkönig tributpflichtig. Der sogenannte »syrisch-ephraimitische Krieg« 733/32 brachte eine erhebliche Dezimierung des israelitischen Territoriums mit sich. Nach der Eroberung der Residenzstadt Samaria im Jahre 720 v.Chr. wurde auch der verbliebene Rumpfstaat assyrische Provinz. Die israelitische Oberschicht deportierten die Assyrer nach Mesopotamien und Medien. Zugleich siedelten sie auf dem Gebiet des ehemaligen Nordreiches eine neue Oberschicht aus Babylonien und den syrischen Aramäerstaaten an.

Der Prophetenspruch reflektiert offensichtlich kultische Begehungen am Heiligtum von Betel in der Zeit kurz vor dem Untergang. Die Bewohner- und Priesterschaft des Nordreiches bejubelt den im Stierbild gegenwärtigen Jahwe, von dem man sich Rettung in der Not verspricht. Hosea jedoch hat für dieses Unterfangen nicht mehr als Hohn und Spott übrig. Der Name des Heiligtums Betel (»Haus Gottes«) heißt nun Bet-Aven »Haus der Bosheit« oder »Haus des Unheils«. Das Stierbild nennt der Prophet nicht einfach *ʿegæl* »Jungstier«, sondern *ʿæglôt* bzw. *ʿæglût*, was man mit »Kälberei/Kalbszeug« übersetzen kann[8]. Auch die Priesterschaft wird mit einem polemischen Ausdruck belegt (*kmrym*). Das Jungstierbild, weit davon entfernt, Jahwes machtvolle Präsenz zu symbolisieren, wandert als Jahwe-loses Kalbszeug in die Verbannung – vielleicht als Trophäe für den Großkönig. Das für damalige Ohren Unerhörte der Botschaft Hoseas besteht darin, daß der Prophet den Gott Israels nicht mehr im Kult und Kultbild des Staatsheiligtums verortet, sondern in der assyrischen Vernichtungsmacht. Unter dem Eindruck der assyrischen Eroberungen zerbricht die Selbstverständlichkeit kultischer Gottespräsenz. In den älteren Bestandteilen des Hoseabuches leuchtet somit das erste Mal in der Religionsgeschichte Israels eine Bilderpole-

5 Sc. die »Bewohnerschaft Samarias«.
6 Sc. das »Volk«.
7 Sc. das »Kalbszeug«.
8 Zum textkritischen Problem vgl. H. Pfeiffer, Heiligtum (wie Anm. 3), 103, Textanmerkung 5a (Lit.).

mik auf, die die Anwesenheit Gottes im Bild bestreitet. Der Gedanke einer kosmischen Transzendenz Gottes ist dieser Polemik jedoch fremd. Vielmehr ist sie eingebunden in den weiteren Horizont der Kultpolemik, die Jahwes Handeln nicht mehr nach den Koordinaten des auf Integrität von Dynastie und Staat ausgerichteten offiziellen Kultes bestimmt[9], sondern in den großen Gewitterstürmen der weltpolitischen Veränderungen vernimmt. Letztlich bemißt sich das Handeln Jahwes an den Taten von Dynastie und Volk.

7,2 Aber sie sagen ihrem Herzen nicht,
(daß) ich mich all ihrer Bosheit erinnert habe.
Jetzt haben sie ihre Taten eingekreist,
vor meinem Angesicht sind sie geschehen.

Das Gottesverhältnis ist hier primär ethisch, nicht kultisch begründet.

Im Südreich Juda sehen die Dinge nicht viel anders aus. Hier fehlen zwar eindeutige Hinweise auf ein anthropomorphes oder theriomorphes Kultbild für den Jerusalemer Tempel. Ohne kultisches Präsenzsymbol war aber auch dieser nicht. Einer weit verbreiteten Annahme zufolge diente als solches ein leerer Thron, der von zwei löwengestaltigen Sphingen, Keruben genannt, gebildet wurde, über denen man sich die Gottheit unsichtbar thronend vorstellte. Andere rechnen mit der Existenz eines anthropomorphen Kultbildes auch in Jerusalem. Nicht das Präsenzsymbol selbst wurde Zielscheibe der prophetischen Polemik, sondern das Jerusalemer Heiligtum in Gänze. So heißt es in Mi 3,9–12:

9 Höret doch dies, Häupter des Hauses Jakob,
Fürsten des Hauses Israel,
die ihr das Recht verabscheut
und das Gerade krumm macht,
10 die ihr Zion mit Blut baut
und Jerusalem mit Unrecht!
11 Ihre Häupter sprechen Recht um Bestechung,
ihre Priester geben Weisung um Lohn,
und ihre Propheten weissagen um Silber,
und auf Jahwe verlassen sie sich,
(indem sie) folgendermaßen (sprechen):
Ist nicht Jahwe in unserer Mitte?
Es kann kein Böses über uns kommen.
12 Deshalb wird Zion euretwegen

9 Zur Heiligtumstheologie von Betel vgl. H. Pfeiffer, Heiligtum (wie Anm. 3), 26–64; K. Koenen, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie, OBO 192, Fribourg/Göttingen 2003, 141–180.

zum offenen Feld umgepflügt werden.
Und Jerusalem wird zum Trümmerhaufen
und der Tempelberg zu Höhen des Gestrüpps.

Jahwe agiert nicht als der Zionsgott zugunsten der Seinen. Vielmehr wird er wie auch bei Hosea in der alles niederwälzenden Macht der Feinde vernehmbar. Theologisch wird das Vernichtungswerk wiederum durch ethische Sachverhalte begründet.

In der Prophetie des Hosea im 8. Jahrhundert v.Chr. gehen Kult- und Bilderpolemik ineinander über[10]. Bedingt ist diese Polemik durch die weltgeschichtlichen Umwälzungen der Assyrerzeit. Hoseas Kultbildpolemik ist demnach noch situationsbedingt und nicht grundsätzlich wie im Bilderverbot. Dennoch dürfte in seiner Polemik eine der entscheidenden Wurzeln des Bilderverbotes zu suchen sein. Fragt man nach den Faktoren, die zur Ausbildung des kategorischen Bilderverbots führten, so wird sicherlich Israels Weg zum Monotheismus mitzubedenken sein, der schließlich auch zur Integration kosmologischer Begründungen für das Bilderverbot Anlaß gab.

II. Ps 93 und die Jerusalemer Kosmologie

In seiner Rekonstruktion der Jerusalemer Kosmologie postuliert Friedhelm Hartenstein einen durch die Tempelzerstörung im Jahre 586 v.Chr. und das Exil ausgelösten grundsätzlichen Umbruch:

»Die einschneidende Wirkung der Zerstörung Jerusalems 587 v.Chr. sowie der Exilszeit kann hier kaum hoch genug eingeschätz werden. Daß man JHWHs hintergründigen Wohnort jedoch ausdrücklich (und in Unterscheidung vom irdischen Tempel) ›*im*‹ Himmel lokalisierte (...), scheint in Jerusalem vor allem eine Folge der Krise von Tempelzerstörung und Ende der Staatlichkeit zu Beginn des 6. Jh.s v.Chr. zu sein. Erst ab der Exilszeit findet sich verbreitet die Rede von ›Gottes himmlischem Thronen‹, die nun eine eigenständige Bedeutung hatte, indem sie Gottes

10 Die weit verbreitete Ansicht, Hoseas Bilderpolemik sei durch eine wie auch immer geartete Fremdgottpolemik motiviert, ist zweifelhaft. Alle diesbezüglichen Stellen verdanken sich späterer Bearbeitung: vgl. dazu die neueren entstehungsgeschichtlichen Analysen der einschlägigen Stellen bei G.A. Yee, Composition And Tradition In The Book Of Hosea. A Redaction Critical Investigation, SBL.DS. 102, Atlanta, GA 1987; M. Nissinen, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11, AOAT 231, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; M. Th. Wacker, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch, HBS 8, Freiburg i.Br. u.a. 1996; H. Pfeiffer, Heiligtum (wie Anm. 3); R. Vielhauer, Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 349, Berlin u.a. 2007.

universale Handlungsmacht mit der Lokalisierung seines Throns ›über‹ dem sichtbaren Himmel begründete.«[11]

Vermittelt sei diese Verlagerung von Gottes mythischem Wohnort in den Himmel durch eine Rezeption kosmologischer Vorstellungen aus Mesopotamien[12]. Nun gibt es in der Tat Belege aus der nachstaatlichen Zeit, in denen der himmlische Ort des göttlichen Wohnsitzes eigens betont wird[13]. Fragen kann man aber, ob es sich bei den Verortungen Gottes im Himmel und im Heiligtum um konzeptionelle *Alternativen* im strengen Sinne handelt, die zudem in einem diachronen Gefälle von der vorexilischen zur exilisch-nachexilischen Zeit sichtbar würden.

Um bei dem letztgenannten Aspekt einzusetzen, so fällt auf, daß das von Friedhelm Hartenstein herangezogene Quellenarsenal für die staatliche Zeit mit Jes 6,1–11; Ps 93; Jer 17,12; 1Kön 8,12–13 (und Ps 18,8–16*)[14] alles andere als reichhaltig ausgestattet ist. Um so mehr kommt es darauf an, daß die wenigen Texte im Sinne der These auch wirklich aussagekräftig sind. Bekanntlich steht die alttestamentliche Wissenschaft hier vor einem gravierenden Problem. Das Alte Testament stellt literaturgeschichtlich eine vom Frühjudentum erarbeitete Sammlung religiösen Schrifttums dar und stammt als solche erst aus der nachstaatlichen Zeit. Zwar haben in diese Sammlung ältere Stücke Eingang gefunden, die durchaus als Quelle für die staatliche Zeit beansprucht werden können. Doch ist in aller Regel nicht von vornherein ausgemacht, wie diese älteren Substrate literargeschichtlich abzugrenzen sind. Viel mehr ist damit zu rechnen, daß sich Tradition und Redaktion bis in die Einzeltexte hinein überlagern. Das behauptete ältere Traditionsgut ist deshalb kaum anders zu haben denn als literargeschichtliches Rekonstrukt.

Unter dieser Voraussetzung wird deutlich, daß *jede* Verwendung eines alttestamentlichen Textes als Quelle aus der staatlichen Zeit der vorherigen literargeschichtlichen Absicherung bedarf. Unter den von Friedhelm Hartenstein für die vorexilische Zeit reklamierten Texten ergeben sich dabei meines Erachtens zumindest hinsichtlich Ps 93 größere Probleme. Dieser repräsentiert für Friedhelm Hartenstein nicht weniger

---

11 Vgl. in diesem Band den Beitrag von F. Hartenstein, 24. Zum Gottesthron im Himmel als Thema nachexilischer Theologie vgl. B. Ego, »Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtum«. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110, 1998, 556–569.

12 So ausdrücklich F. Hartenstein, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHS, in B. Janowski/B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 136–152, 166f.

13 Vgl. Jes 63,7–64,11; 66,1–2; Ps 33,13–19; 102,13.20; 103,19–22 und F. Hartenstein, Wolkendunkel (wie Anm. 12). In diesen Rahmen ordnet sich auch die dtr. Namen-Theologie ein (vgl. T.N.D. Mettinger, The Dethronment Of Sabaoth, CB 18, Lund 1982, 46–52).

14 Vgl. F. Hartenstein, Wolkendunkel (wie Anm. 13), 129–136.

als »so etwas wie den Grund-Mythos der Weltordnung für die staatliche Zeit Judas«[15]. Es empfiehlt sich, den Psalm noch einmal in seiner Gesamtanlage in den Blick zu nehmen[16]:

1aα Jahwe ist König (geworden).
1aβ Mit Hoheit hat sich bekleidet,
1aγ bekleidet Jahwe,
1aδ mit Macht sich gegürtet.
1b *Ja, fest steht der Erdkreis,*
so daß er nicht wankt.
2 *Fest gegründet ist dein Thron von uran,*
von Urzeit her bist du.
3 Ströme erhoben, Jahwe,
Ströme erhoben ihr Brausen,
(ständig) erheben Ströme ihr Tosen.
4 Mehr als das Brausen mächtiger Wasser,
›gewaltiger als‹ die Brecher des Meeres,
gewaltig in der Höhe ist Jahwe.
5 *Deine Gesetze sind wahrhaft zuverlässig,*
deinem Hause gebührt Heiligkeit;
Jahwe, für die Dauer der Tage.

Der Psalm setzt mit einem Mottovers (V1aα) ein und gliedert sich dann in fünf Abschnitte (V1aβ–δ/1b–2/3/4/5). Der Mottovers thematisiert Jahwes Königtum: Jahwe ist König geworden und herrscht folglich jetzt als König. V1aβ–δ beschreiben das Anlegen des königlichen Ornates, wobei wir zunächst offen lassen, welcher Art dieser Ornat ist. V1b–2 lenken sodann den Blick auf des Urzeitgottes »von uran« befestigten Thron, der zugleich die Festigkeit des Erdkreises (*tbl*) begründet. V3.4 handeln nun, nach V2 zumindest unerwartet, von einer Bedrohung des Gottesthrones und folglich der Festigkeit des Erdkreises durch die chao-

15 Vgl. in diesem Band den Beitrag von F. Hartenstein, 26.

16 Neben den Kommentaren sei wenigstens hingewiesen auf J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987, 15–29; O. Loretz, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe, UBL 7, 1988, 274–303; H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989, 180–186; ders., Der theologische Kosmos des Psalters, BTHZ 21/1, 2004, 62–67; R. Mosis, »Ströme erheben, Jahwe, ihr Tosen ...«. Beobachtungen zu Ps 93, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, FzB 93, Würzburg 1991/1999, 317–357; B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 148–213; R.G. Kratz, Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel, ZTHK 100, 2003, 147–162; ders., Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen, NAWG.PH 2004,2, Göttingen 2004, 27–65.

tischen Wasserströme. Doch Jahwe ist »gewaltiger« »in der Höhe«. V5 lenkt schließlich den Blick weg vom mythisch-kosmischen Geschehen hin zu den Orten der irdischen Gottespräsenz – die Tora (*ʿdt*)[17] und den Tempel. Auffällig an der Struktur des Psalms ist insbesondere das enge Entsprechungsverhältnis zwischen V1b–2 und V5. Der Festigkeit des Erdkreises in V1b entspricht die Zuverlässigkeit »deiner Gesetze«. »Dein Thron« in V2 hat sein Gegenstück in »dein Haus« (V5). Und »von Ewigkeit her bist du« (V2) korrespondiert in V5 »für die Länge der Tage« (V5).

Für das von Friedhelm Hartenstein vermutete kosmologische Konzept der staatlichen Zeit sind vor allem die Größen »Thron« (V2), »Höhe« (V4) und Tempel (V5) maßgeblich, womit wie in Jes 6 eine Raumgliederung »von innen nach außen und zugleich von oben nach unten« erfolge. Für die »Höhe« (*mrwm*) von V4 ist entscheidend, daß sie nicht im Himmel zu verorten sei. Unter Beiziehung von Jer 17, 12 gelangt Friedhelm Hartenstein zu dem Urteil: »Die ›Höhe‹ des Gottesthrons ist primär eine Aussage qualitativer Überlegenheit, sie hat aber auch eine Affinität zum Bereich des Himmels. Der Thron wird aber nicht *in* diesem verortet. Darin scheint eine Eigenart der Jerusalemer Rezeption der Vorstellung vom Bergwohnsitz von Wettergottheiten zu bestehen«[18]. Der Gottesthron muß dann direkt auf dem Zionsberg gedacht werden und die »Höhe« als Bergeshöhe[19].

Gehen wir einmal vom Recht dieser Interpretation aus, so stellt sich doch die Frage nach dem Alter von Ps 93 in der *vorliegenden* Form. Die häufig geäußerte Vermutung, die Substanz von Ps 93 sei hinsichtlich ihres traditionsgeschichtlichen und theologischen Profils in der vorexilischen Zeit sehr viel besser aufgehoben als in der Zeit des zweiten Tempels, soll dabei gar nicht in Frage gestellt werden. Nur trifft dies schwerlich für den gesamten Psalm zu. Das ist zumindest im Blick auf V5 schon immer gesehen worden. Stein des Anstoßes ist der Ausdruck »deine Zeugnisse« (*ʿdt*) am Anfang dieses Verses. Der Terminus begegnet vornehmlich in späten, zumeist dtr. oder priesterschriftlichen Texten. In der vor-dtr., also vorexilischen Literatur, trifft man ihn gar nicht an. Der Sache nach ist die mosaische Tora im Blick. Einige Exegeten versuchen, das Problem durch die Annahme zu beheben, ein späterer Bearbeiter habe hier einen älteren Terminus einfach ersetzt[20]. Abgesehen davon, daß man mit Lösungen

17 Zur Problematik vgl. in diesem Band, F. Hartenstein, 35f.
18 Vgl. in diesem Band, F. Hartenstein, 27.
19 Vgl. F. Hartenstein, Wolkendunkel (wie Anm. 13), 166: »Der Gottesthron ragt bergeshoch vom Zion auf, und die Festigkeit der Erde hängt von ihm ab«. Ähnlich bereits J. Jeremias, Königtum (wie Anm. 16), 25; B. Janowski, Königtum (wie Anm. 16), 174.
20 Man denkt dabei etwa an das ugaritische *ʿad* »Thronbasis, Fundament des Thrones« (vgl. M. Dahood, Psalms II. 51–100, AB 17, Garden City/New York 1968, 342; HALAT, 744

dieser Art immer »den Raum der Spekulation betritt«[21], lassen sich noch weitere Indizien beibringen, die gegen eine Zugehörigkeit des *gesamten* Verses zum älteren Psalm sprechen. Denn nicht nur der erste Teil des Verses gibt Grund zum Anstoß[22], sondern auch die Fortsetzung: »die Aussage, daß dem Tempel Heiligkeit gebühre, fällt aus der hymnischen Diktion des Textes ganz heraus«[23]. Weiterhin markiert der Gottesname Jahwe am Anfang von V1 und am Ende von V4 eine *inclusio*. Unterstellt man dem Psalm so etwas wie einen dramatischen Ablauf, so ist die Klimax mit der Feststellung, Jahwe »in der Höhe« sei »gewaltiger« als die chaotischen Wasser, bereits in V4 erreicht. Schließlich fällt V5 auch in stilistischer Hinsicht aus dem Rahmen. Läßt man einmal die – wie sich gleich zeigen wird – ebenfalls problematischen V1b–2 außer Acht, so besteht der Psalm aus klimaktisch gefügten Trikola, wobei die einzelnen Kola jeweils durch Wortparallelen und Wortwiederholungen geprägt sind[24]. V5 jedoch weist weder Wortparallelen noch Wortwiederholungen auf. So fällt V5 in mancherlei Hinsicht strukturell aus dem Rahmen des übrigen Psalms. Vor diesem Hintergrund verdient Beachtung, daß das erste Kolon von V5 in Ps 19,8b eine fast wörtliche Parallele hat. Angesichts der sonstigen Auffälligkeiten von V5 erscheint es uns mehr als wahrscheinlich, daß V5 mit Seitenblick auf Ps 19 sekundär an Ps 93 angefügt wurde[25]. Wie in Ps 19 Schöpfung und Tora in Beziehung zueinander gesetzt werden, so in Ps 93 die Erhaltung der Welt (V1–4) mit Tora und Tempel.

Mit einiger Sicherheit muß man aber bei der Rekonstruktion des vorexilischen Grundpsalms noch einen Schritt weiter gehen. Denn auch V1b–2 sind späterer Bearbeitung verdächtig. Bereits die kolometrische Einteilung bereitet Schwierigkeiten. Wir sind bei der Wiedergabe der masoretischen Texteinteilung gefolgt und haben in zwei Bikola gegliedert[26]. Eine solche Gliederung fällt inmitten des sonst aus Trikola gefügten

---

(»Thronraum«, »Thronsitz«); zuletzt wieder H. Spieckermann, Kosmos [wie Anm. 16], 66).

21 J. Jeremias, Königtum (wie Anm. 16), 26.

22 V5a wird auch von F. Hartenstein späterer Bearbeitung zugewiesen. Vgl. in diesem Band, 26 Anm. 32.

23 H. Spieckermann, Kosmos (wie Anm. 16), 67. Er ändert in *l^{e}bêtkā nāʾwæh (w^{e})qādoš* (»ja, dein Haus ist schön [und] heilig«) bzw. *l^{e}bêtkā n^{e}weh/n^{e}wat/n^{e}ʾôt qodæš* (»ja, dein Haus ist ein heiliger Ort«).

24 Vgl. in V1αβ–δ die Wiederholung von *lbš* und die Parallele *gʾwt lbš* // *ʿz htʾzr*, in V3 die dreimalige Wiederholung der Basis *nśʾ* mit dem Subjekt *nhrwt* und die Parallele *qwlm* // *dkym* sowie in V4 die Parallele *mym rbym* // *mšbry ym* und die Wortwiederholung *ʾdyr*.

25 Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100. Übersetzt und ausgelegt, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 645f., 648.

26 Vgl. z.B. J. Jeremias, Königtum (wie Anm. 16), 15; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100 (wie Anm. 25), 643–645.

Psalms auf. Natürlich kann man auch (harmonisierend) gegen die masoretische Texteinteilung in Trikola gliedern:

1b Ja, fest steht der Erdkreis, so daß er nicht wankt.
2 Fest gegründet ist dein Thron von uran,
von Urzeit her bist du.

Wie man die Dinge auch sieht, V1b–2 unterscheiden sich vom Rest des Grundpsalms zusätzlich durch ihre syntaktische Fügung und der damit einhergehenden inhaltlichen Komplexität. Der gesamte Abschnitt enthält drei Hauptsätze mit drei verschiedenen Subjekten (»Erdkreis«, »dein Thron«, »du«). Vergleichbar ist in dieser Hinsicht – und das bestimmt nicht ohne Zufall – nur noch der spätere V5, der in zwei Sätzen Aussagen über zwei Größen, nämlich das Gesetz *und* das Heiligtum enthält. Die anderen Verse entfalten hingegen jeweils nur *ein* Thema und kommen deshalb auch ohne wechselndes Subjekt aus (V1aβ–δ: das Sich-Bekleiden Jahwes, V3: das Tosen der Ströme, V4: die Überlegenheit Jahwes über die Wasser). Weiterhin nehmen V1b–2, unter Aufnahme einer veränderten Konzeption, die Pointe von V4 vorweg. Der Leser weiß von Anfang an, daß das Tosen der Fluten von V3 vergeblich sein wird. Erst wenn man V1b–2 aus dem Grundbestand aussondert, kann V3 seine volle Dramatik entfalten. Die Chaoswasser stellen dann eine wirkliche Bedrohung der Königsherrschaft Jahwes dar. Erst Jahwes Überlegenheit im Finale des Psalms verrät den Ausgang. V1b–2 mindern demnach die Dramatik des Psalms.

Die genannten Auffälligkeiten von V1b–2 relativieren meines Erachtens auch den Hinweis auf KAR II 307, Rs. 23f. In dem genannten Beleg aus dem neuassyrischen Neujahrsritual ist davon die Rede, daß die Götter dem König anläßlich seiner Inthronisation nicht nur die Herrschaftsinsignien übereignen, sondern auch mit dem *melammu*-Glanz bekleiden. Dies hat Anlaß dazu gegeben, auch die Bekleidungsszene von Ps 93,1aβ–δ im Kontext der Thron(besteigungs)motivik zu interpretieren[27].

Doch läßt auffälligerweise die Basis *gʾy* jede Affinität zur Thronthematik fehlen. Vielmehr dominiert dort, wo aus dieser Wurzel gebildete Wörter in Verbindung mit Gott[28] gebraucht werden[29], der kriegerische Kontext, so etwa in Ex 15,1.21 (*gʾh*) und Ex 15,7 (*gʾwn*). Die nächste Sachparallele zu Ps 93,1aβ bietet Hi 40,10. Um sein Recht gegenüber Gott

27 Vgl. E. Otto, Mythos und Geschichte im Alten Testament. Zur Diskussion einer neuen Arbeit von Jörg Jeremias, BN 42, 1988, 93–102; B. Janowski, Königtum (wie Anm. 16), 163, Anm. 47.
28 Vgl. Dtn 33,26.29 (*gʾwh*) – davon abhängig Ps 68,35; Jes 2,10.19.21; 26,10 (*gʾwt*).
29 Zur Bezeichnung von Gewalt vgl. weiterhin etwa Ps 10,2 (*gʾwh*); 89,10 (*gʾwt*).

durchzusetzen, wird Hiob rhetorisch von Gott aufgefordert, sich (wie Gott) königlich zu kleiden:

> Schmücke dich doch mit Hoheit (*gʾwn*) und Erhabenheit (*gbh*),
> mit Majestät (*hwd*) und Glanz (*hdr*) bekleide (*lbš*) dich![30]

Im Fortgang wird deutlich, daß die königliche Hoheit in der Vernichtung der gottwidrigen Mächte zur Geltung kommen soll, nämlich gegen »alles Hochmütige« (*kl gʾh*, V11), »alles Hochmütige (*kl gʾh*)/ Frevler« (*rišʿym*, V12), das »Nilpferd« (*bhmwt*, V15–24) und das »Krokodil« (*lwytn*, 40,25–41,26)[31].

Fehlt jeder Bezug der Wurzel *gʾy* zur Thronthematik, so ist der unmittelbare Bezug der Aussage von Jahwes Sich-Gürten mit »Macht/Kraft« (ʿz) in Ps 93,1aδ auf die Thematik der V3–4 erst recht evident[32]. Man wird also kaum sagen können, daß V1aα–δ die Thronthematik von V1b–2 integrieren.

So spricht insgesamt alles dafür, daß Ps 93,1 nicht auf die Thronthematik von V2, sondern auf die Chaoswasser der V3–4 zielt[33]. Alles zusammen führt zu der Vermutung, daß auch V1b–2 nicht von der gleichen Hand wie V1.3–4 stammen[34].

Der mutmaßliche Grundpsalm (V1.3–4) thematisiert Jahwes überlegene Königsherrschaft gegenüber den chaotischen Wassern und bringt so den Bestand der Welt als Folge seiner königlichen Macht zur Geltung. Jahwe herrscht als König (V1aα), was soviel bedeutet wie: Er ist gewaltiger als die vernichtend tosenden Chaoswasser (V3–4). Bekleidet mit seiner Rüstung (V1β–δ), hält er die Chaoswasser bereits »in der Höhe«, d.h. von seinem göttlichen Sitz aus in Schach. Eines wirklichen Kampfes bedarf es nicht.

---

30 Die Aufforderung »Gürte doch wie ein Jungmann deine Lenden!« (40,7) bezieht sich auf die Auseinandersetzung zwischen Hiob und Gott und kann nicht als Parallele zu Ps 93,1 herangezogen werden.

31 Zu *hwd* (und *hdr*) im Kontext der Feindvernichtung vgl. Ps 45,4 (vom irdischen König) und Hab 3,3.

32 Vgl. R. Mosis, Ströme (wie Anm. 16), 238f. mit Verweis auf Ps 65,7 – der einzigen Stelle, die von einem Sich-Gürten Jahwes im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Chaoswassern spricht.

33 Dieser Zusammenhang ist von J. Jeremias, Königtum (wie Anm. 16), 20f., durchaus richtig gesehen worden!

34 Vgl. auch O. Loretz, Ugarit-Texte (wie Anm. 16), 278–293; K. Seybold, Die Psalmen, HAT 1/15, Tübingen, 1996, 367–370; Chr. Levin, Das Alte Testament, München ²2003, 37. Zum Problem der V1b–2.5 vgl. auch R.G. Kratz, Reste (wie Anm.16), 36f., der allerdings die formalen Gesichtspunkte weniger stark gewichtet und lediglich V1b und den ersten Stichos von V5 späterer Bearbeitung zuweist. – Ps 96,10 (par. 1 Chr 16,30) setzt Ps 93,1b voraus, nicht umgekehrt.

Die nachexilische Bearbeitung V1b–2.5 thematisiert den Bestand der Welt unter dem Gesichtspunkt der Festigkeit des Gottesthrones[35]. Zugleich trägt sie in V5 die Größen Tora und Tempel als die in nachexilischer Zeit nahezu kategorial gedachten Orte göttlicher Präsenz in der Welt ein. Dabei wird die kosmische Festigkeit des (bewohnten!) Erdkreises in der das Leben ordnenden Funktion der Tora, die Festigkeit des Gottesthrones in der durch die Gottesgegenwart begründeten Heiligkeit des Tempels und die Ewigkeit des Urzeitgottes im ewigen Bestand des Heiligtums erfahrbar.

Folgt man der hier skizzierten Literargeschichte[36], so trifft man auf das von Friedhelm Hartenstein als ›typisch‹ *vor*exilisch reklamierte kosmologische Konzept in einer *nach*exilischen Bearbeitung. Ps 93 wäre dann eher ein Zeuge gegen den vermuteten grundsätzlichen Umbruch in der Jerusalemer Kosmologie.

Unabhängig davon ergeben sich meines Erachtens aber überhaupt Zweifel, ob sich aus Ps 93 das Konzept einer expliziten Verortung des Gottesthrones auf der Bergeshöhe entnehmen läßt. Der Terminus »Höhe« (*mrwm*) kann nach Ausweis der biblischen Belegstellen grundsätzlich die Berges- wie die Himmelshöhe bezeichnen[37]. Eindeutige Indikatoren, die eine alternative Entscheidung für Ps 93 zuließen, vermag ich nicht zu erkennen. Es steht zu vermuten, daß auch den Autoren von Ps 93 diese Alternative fremd war: »Tempel haben kosmische Dimensionen, weil an diesen Orten der Himmel in den irdischen Raum einbricht und umgekehrt der Tempelraum transparent für eine transzendente Wirklichkeit wird.«[38] Der Tempel ist derjenige Ort auf Erden, an dem der Thron in der »Höhe« für die Menschen erfahrbar wird. Die nachexilische Bearbeitung von Ps 93 begnügt sich damit, diesen Grundsachverhalt kultisch-mythischen Denkens zur Sprache zu bringen. Weitere Aufschlüsse über die Kosmologie lassen sich kaum entnehmen.

---

35 Vgl. Ps 33,14; zum Gottesthron in nachexilischer Zeit vgl. weiterhin z.B. Ps 11,4; 97,2; 103,19.

36 Wenigstens im Blick auf V5 sollten wirklich keine Zweifel bestehen. Mit V5 fällt aber das für die »Symbolik des Zentrums« unerlässliche Heiligtum der nachexilischen Bearbeitung zu!

37 Zur Bezeichnung der *Himmels*höhe vgl. Jes 24,18.21; 32,15; 38,14; 58,4; Ps 18,17; 71,19; 144,7; Hi 16,19; 31,2; Thr 1,13; zur Bezeichnung der *Berges*höhe vgl. 2Kön 19,23 (par. Jes 27,24); Ez 34,14.

38 M. Köckert, Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18, in: T. Richter u.a. (Hgg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken 2001, 218; vgl. zum Problem grundsätzlich M. Metzger, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, UF 2, 1970, 139–158.