

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für biblische Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer

Jahrbuch für biblische Theologie, 2005, Vol. 20: 111-148

Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 2005

URL: <https://www.vandehoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of , Vandehoeck & Ruprecht: <https://www.vandehoeck-ruprecht-verlage.com/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jahrbuch für biblische Theologie erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer

Jahrbuch für biblische Theologie, 20/2005 : 111-148

Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 2005

URL: <https://www.vandehoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags , Vandehoeck & Ruprecht publiziert <https://www.vandehoeck-ruprecht-verlage.com/>

Ihr IxTheo-Team

Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer

»Gott« und der »Himmel« in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels

Konrad Schmid

I. Vorüberlegungen

Fragen des biblischen Weltbilds, namentlich im Blick auf die Bedeutung des »Himmels«¹, sind in der neueren alttestamentlichen Forschung vor allem durch Arbeiten von O. Keel², B. Janowski³, B. Ego⁴ und F. Harten-

¹ Vgl. grundsätzlich C. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, OT.S 30, Leiden u.a. 1993; R. Bartelmus, *šamajim – Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte*, in: B. Janowski/B. Ego (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, 87–124.

² Vgl. bes. *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85, Stuttgart 1977; *ders.*, *Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn ⁵1996; *ders./S. Schroer*, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen/Fribourg 2002, 102–108; *ders.*, *Die Herrlichkeitserscheinung des Königsgottes in der Prophetie*, in: H. Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg u.a. 2004, 134–183.

³ *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: *ders./B. Ego* (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, 3–26; *ders.*, *Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels*, in: *ders./B. Ego* (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, 229–260; *ders.*, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*, in: O. Keel/E. Zenger (Hgg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, QD 191, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 24–68; *ders.*, *»Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, in: I. Baldermann u.a. (Hgg.), *Der eine Gott der beiden Testamente*, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn 1987, 165–193 = *ders.*, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147; *ders.*, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption*, in: I. Baldermann u.a. (Hgg.), *Schöpfung und Neuschöpfung*, JBTh 5, Neukirchen-Vluyn 1990, 37–69 = *ders.*, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–246.

⁴ *»Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums«. Zur Vorstellung von Gottes himmlischen Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit*, ZAW 110 (1998), 556–569; *dies.*, *Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum*, WUNT II/34, Tübingen 1989; *dies.*, *Von der Jerusalemer Tempeltheologie zur rabbinischen Kosmologie. Zur Konzeption der himmlischen Wohnstatt Gottes. Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum der Universität Leipzig 12/13 (1997)*, 36–52.

stein⁵ vorangetrieben und neuen methodischen und inhaltlichen Klärungen zugeführt worden; für die (aus biblischer Sicht) mesopotamischen Rückräume hat die Arbeit von W. Horowitz wichtige Fortschritte erbracht⁶. Besonders eindringlich sind die den biblischen Weltbild-Aussagen inhärenten Symbolisierungs-Funktionen herausgearbeitet worden: Thematisierungen weltbildlicher Aspekte geschehen in der Bibel weder ausschließlich noch vorrangig aus kosmologischen Interessen – eine eigenständige Kosmologie ohne Symbolisierungs-Funktionen wäre im antiken Denken ohnehin ein Anachronismus –, sondern diese kosmologischen Interessen sind mit lebensweltlichen Perspektiven verknüpft und treten insofern immer auch in »symbolischer« Form auf⁷. Man kann auch von der »Besetzung des Raumes mit mythischen Konnotationen«⁸ oder der »Mythologisierung des Raumes«⁹ sprechen.

Für den »Himmel«, namentlich hinsichtlich seiner Funktion als Wohnort Gottes, stellt sich die Frage nach seinem Ort innerhalb eines religiösen Symbolsystems in besonderer Weise, da sich hier die Fragestellung nach dem Weltbild auf das Engste mit der »Theologie« verbindet. Der »Himmel« ist ein besonders sensibler Bereich, da er in einer besonder Relation zur Sphäre des Göttlichen steht.

In der Perserzeit ist Jhwh offenbar besonders eng mit dem »Himmel« in Verbindung gebracht worden, da eine Reihe von Texten ihn ausdrücklich als »Himmelsgott«¹⁰ tituliert (s. dazu ausführlich u. III. d). Die zeitliche Einordnung der entsprechenden Belege ist dabei sehr deutlich und kann

⁵ Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997; *ders.*, Wolken-dunkel 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, 126–179. – Vgl. auch die Darstellung von *J. Nelis*, Gott und der Himmel im Alten Testament, Conc(D) 15 (1979), 150–156.

⁶ Mesopotamian Cosmic Geography, Mesopotamian Civilizations 8, Winona Lake 1998.

⁷ Vgl. jetzt im Überblick auch *M. Oeming*, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild IV/3, TRE 35, Berlin/New York 2003, 569–581; wenig hilfreich ist *J.B. Russell*, Geschichte des Himmels, Wien u.a. 1999, 27–44.

⁸ *B. Pongratz-Leisten*, Ina Šulmi Irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v.Chr., Baghdader Forschungen 16, Mainz 1994, 15.

⁹ *H. Niehr*, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die biblischen Grundlagen, in: *A. Biesinger/M. Kessler* (Hgg.), Himmel – Hölle – Fegefeuer. Theologisches Kontaktstudium 1995, Kontakte 3, Tübingen/Basel 1996, 55–74, 56.

¹⁰ Gen 24,(3.)7 (vgl. aber LXX [»Gott des Himmels und der Erde« wie 24,3] und *K. Koch*, Daniel, BK XXII Lfg. 3, Neukirchen-Vluyn 1999, 161; zur perserzeitlichen Ansetzung von Gen 24 vgl. *E. Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 383–389); Jona 1,9; Esr 1,2; Neh 1,4f, 2,4.20; 2Chr 36,23 (hebr.: {ψμΞη ψηλ}); vgl. {ψμΞη λ} in Ps 136,26) dazu kommen Dan 2,18.19.37.44; Esr 5,(11.)12; 6,9f; 7,12.21.23 (aram.:)ψμΞ ηλ)) (vgl. *Houtman* Himmel, 98).

sich sogar auf unterstützende *external evidence* aus Elephantine berufen¹¹. Aus diesem Befund darf nun natürlich nicht der umgekehrte Schluss gezogen werden, dass Jhwh in vorexilischer und exilischer Zeit *nicht* in irgendeiner Weise mit dem himmlischen Bereich verbunden gewesen wäre: Das ist nur schon aufgrund seiner wahrscheinlichen religionsgeschichtlichen Zugehörigkeit zum Baal/Hadad-Typus, also einem Wettergott-Typus, aber auch der bereits frühen Übertragung von Solarisierungsfunktionen auf ihn¹² sowie des ihn auch schon in vorexilischer Zeit umgebenden »Himmelsheers«¹³ (mitunter samt einer »Himmelskönigin«¹⁴), unwahrscheinlich¹⁵. Darüber hinaus ist die Zuordnung von Gott (oder ggf. von Göttern) und himmlischem Bereich, wie auch immer sie näher vorgenommen wird, nicht nur im Alten Orient ein religionsgeschichtlicher Grundlagenbefund¹⁶, der sich in ganz unterschiedlichen Kulturkreisen

¹¹)ψμΞ ηλ) ωηψ: AP 27,15; 30,28 (vgl.)ψμΞ)ρμ ωηψ 30,15),)ψμΞ ηλ): 30,2; 31,(2.)27; 32,4; 38,(2.)3.5; 40,1 (A.C. Cowley, Aramaic Papyri [AP] of the Fifth Century B.C., Oxford 1923; vgl. DISO 308). Die Stele des ZKR von Hamath (KAI 202) nennt in B 25 [}]ψμΞ ψηλ) »Götter des Himmels«, allerdings mit }ψμΞλ[β] und den »Göttern der Erde« im unmittelbaren Kontext. Weiter zu »Himmel« als Gottesbezeichnung vgl. Dan 4,23 (vgl. dazu Ps 73,9; Hi 20,27; vgl. H. Traub/G. von Rad, Art. ο)υρανο/φ κτλ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 496–543, 509 [von Rad]); 1Makk 4,10; 12,15; 2Makk 7,11 u.a. (ebd., 510 [H. Traub]). Zu)ψμΞ ηρμ AP 30,15 vgl. auch 1QGenAp 12,17 sowie die Diskussion bei Houtman, Himmel, 98, dort auch zu den LXX-Wiedergaben der o. Anm. 10 genannten Stellen.

¹² Vgl. O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg i. Br. 1992, 296–298.318–321; sie zeigen, »daß Solarisierung wie Uranisierung der Gottesvorstellung ikonographisch früher und eindeutiger bezeugt werden als durch die sehr spärlichen einschlägigen Texte« (319), nämlich bereits im 9. und 8. Jh. v.Chr.; B. Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit (1995), in: ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2. Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219; O. Keel, Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: ders./E. Zenger (Hgg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, QD 191, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 9–23, in Auseinandersetzung mit M. Arneth, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR 1, Wiesbaden 2000.

¹³ Vgl. E.T. Mullen, The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature, HSM 24, Chico 1980; DDD², 428–430 (H. Niehr).

¹⁴ Vgl. DDD², 678–680 (C. Houtman).

¹⁵ Vgl. etwa M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24; ders., Art. Jahwe, RLA 5, Berlin/New York 1980, 246–253.

¹⁶ Vgl. F. Stolz, Art. Himmelsgott, HrwG III, Stuttgart 1993, 141f: »Der sumerische An ist identisch mit dem Himmel (an) ... Im Laufe der Entwicklung ergeben sich Modifikationen: Himmel und Himmelsgott rücken auseinander (insbesondere mit der Dominanz des Akkadischen: an wird zum Eigennamen Anu, während für »Himmel« die semitische Bezeichnung eintritt); zu Belegen und Traditionsgeschichte des »Himmels des Anu« (šamu [ša]^d anim) vgl. Horowitz, Geography, 244–246; vgl. fer-

nachweisen lässt¹⁷. Dass auch der biblische Gott schon in der Königszeit, namentlich vom 9. und 8. Jh. v.Chr. an, mit dem Himmel als seiner Domäne verbunden worden ist, lässt sich ohne weiteres nachweisen¹⁸.

Allerdings impliziert eine Verbindung mit dem himmlischen Bereich weder bei Jhwh noch bei entsprechenden nordwestsemitischen Gottheiten zwingend, dass die jeweilige Gottheit *dort ihren Wohnsitz bzw. ihren Thron hat*. Vielmehr zeigen die Texte, »dass diese auf Bergen thronen^[19], über Himmelsphänomene gebieten und z.T. als »Herren des Himmels« auftreten können. Eine Verortung dieser Götter im Himmel erfolgt nur teilweise, eine Aussage darüber, ob sie andauernd im Himmel thronen, wird in den Texten jedoch nicht getroffen«²⁰.

Mit F. Hartenstein²¹ empfiehlt es sich deshalb, über die einflussreiche Studie von M. Metzger zur »[h]immlische[n] und irdische[n] Wohnstatt Jahwes«²² hinaus zwischen *impliziten* und *expliziten* Thematisierungen des Wohnorts Jhwhs im »Himmel« zu unterscheiden. In dieser Perspektive drängt sich angesichts des weitgehenden Schweigens von mutmaßlich königszeitlichen Texten aus Jerusalem²³ über den »Himmel« das Urteil auf, »daß die vorexilischen Jerusalemer Wohnortvorstellungen keine explizite Lokalisierung des Gottesthrons im kosmischen Bereich des Himmels kannten«²⁴; viel-

ner E. Ebeling, Art. Anu, RIA I, 114–117; M. Dietrich, »Als Anu den Himmel erschaffen hatte,...« Rekurs auf das Schöpfungsgeschehen anlässlich einer Tempelrenovierung, in: J. Marzahn u.a. (Hgg.), *Assyriologica et Semitica*, FS J. Oelsner, AOAT 252, Münster 2000, 33–46. Vgl. auch die weiteren mesopotamischen und hethitischen Götterprädikationen bei Houtman, *Himmel*, 97f.

¹⁷ Vgl. die Überblicksdarstellungen C. Cannuyer, *Lebt Gott im Himmel? Himmel und Licht in religiösen Bildern und Texten*, Welt und Umwelt der Bibel 26 (2002), 5–9; B. Lang/C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1996; Russell, *Geschichte des Himmels*.

¹⁸ S.o. Anm. 12. Hinzuweisen ist zudem auf den Erfolg des phönizischen Baal Šamem; vgl. H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr.*, BZAW 190, Berlin/New York 1990, 17ff (s. bereits O. Eissfeldt, *Baalšamem und Jahwe*, ZAW 57 [1939], 1–31); kritisch zu Niehrs These der Dominanz von Baal Šamem als »höchstem Gott« K. Engelken, *BA'AL ŠAMEM – Eine Auseinandersetzung mit der Monographie von H. Niehr I*, ZAW 108 (1996), 233–248; II, ZAW 108 (1996), 391–407.

¹⁹ Als Belege lassen sich etwa anführen: KTU 1.1 III 27f; 1.3 I 13 (»Herr des Himmels«); 1.3 III 26–31.47; 1.3 IV 19f; 1.5 VI 11–14; 1.6 I 62–65; 1.14 II 22–24; s. auch K. Koch, *Hazzi-Safôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten*, in: B. Janowski u.a. (Hgg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990*, OBO 129, Fribourg/Göttingen 1993, 171–223; H. Niehr, *Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung*, in: B. Janowski/B. Ego (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, 326–360.

²⁰ Niehr, *Himmel*, 62.

²¹ Unzugänglichkeit, 20f.226. Möglicherweise aber ist die These etwas zu streng gefasst, vgl. die Hinweise bei Janowski, *Wohnung*, 38 mit Anm. 60; 58.

²² M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, UF 2 (1970), 139–158 = *ders.*, *Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, BThSt 57, Neukirchen-Vluyn 2003, 1–38.

²³ Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 21 mit Anm. 75.

²⁴ 226.

mehr kam diese *ausdrückliche* Verortung erst im Zuge der religionsgeschichtlichen Transformationen nach dem Verlust des Ersten Tempels auf, die die enge Beziehung von Gott und Kultort – allerdings in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – modifiziert hat. Besonders deutlich lässt sich dies etwa an der Parallelfassung von Ps 18 in 2Sam 22 zeigen, in der einige terminologische Veränderungen die Transformation des kosmologischen Bezugsrahmens anzeigen (vgl. Ps 18,8.11.14.16/2Sam 22,8.11.14.16²⁵): Der ältere Ps 18 bewegt sich im Rahmen einer vertikalen kosmologischen Unterscheidung von der als weitem Raum gefassten (Himmels-) Höhe und Unterwelt mit der Erde als Mitte, während die Einarbeitung dieses Psalms in 2Sam 22 den Wandel dieser Vorstellung zu einem gefestigten Weltgebäude voraussetzt, indem der Himmel eine feste Größe darstellt, die das umgebende Wasser von der Erde fern hält²⁶.

Die nachexilische Theologiegeschichte des antiken Israel ist also nur schon ausweislich der Prominenz des Titels »Himmelsgottes« ein besonders naheliegender Bereich, innerhalb dessen nach dem Verhältnis von »Gott« und »Himmel« gefragt werden kann. *Wie* diese Beziehung in den unterschiedlichen theologischen Konzeptionen innerhalb der Literatur des Judentums des Zweiten Tempels *genau* gestaltet ist, erweist sich als von entscheidender sachlicher Bedeutung für die ›Theo‹-logie der jeweiligen Position²⁷.

II. Verhältnisbestimmungen von ›Gott‹ und ›Himmel‹ in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels

Es entbehrt zwar nicht einer grundsätzlichen Evidenz, dass der Verlust des Ersten Tempels die »Himmels«-Theologie des Alten Testaments wenn nicht ausgelöst, so doch stark befördert hat: Fällt der Tempel als exemplarischer Ort der irdischen Präsenz Gottes – in den sich der Himmel gewissermaßen hinein »krümmt«²⁸ – weg, so drängt sich beinahe zwangsläufig die Entwicklung der Vorstellung auf, dass Gott nunmehr ganz im Himmel residiert. Auf der anderen Seite wäre allerdings das theologische Profil einer Reihe von exilischen und nachexilischen »Himmels«-Aussagen des Alten Testaments in bezug auf Gott verkannt, wenn man sie lediglich als

²⁵ Synoptisch dargestellt und ausgewertet bei *Hartenstein*, Wolkendunkel, 132.

²⁶ Vgl. ebd. 135, s. auch den Hinweis 135f Anm. 45 auf die Frage der jeweils damit zusammenhängenden Schöpfungsvorstellungen.

²⁷ Die in der neueren systematischen Theologie in Auseinandersetzung mit A.N. Whitehead diskutierte Frage, wie »Gott« und »Himmel« zueinander in Beziehung zu setzen sind (genauer: ob Whitehead »Gott« und »Himmel« verwechsle; vgl. *M. Welker*, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, NBSTh 1, Neukirchen-Vluyn ²1988), kann damit auf ein biblisches Gegenstück zurückgreifen.

²⁸ Vgl. z.B. für Ägypten *E. Hornung*, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt ⁵1993, 225 (»Der Tempel ist ein ›Himmel‹ auf Erden, der das wirkende Bild der Gottheit enthält und ihr selbst als Wohnsitz dienen kann«), für Israel ausführlich *Janowski*, Wohnung, dessen Beitrag im vorliegenden Band, sowie *Keel/Schroer*, Schöpfung, 88f (Lit.).

mehr und mehr vollzogene Ablösung der Gottesvorstellung vom Tempel interpretieren würde. Die Sachlage ist komplexer. Diese Ablösung hat zwar in der Tat stattgefunden, doch in sehr unterschiedlicher Weise. Man kann verschiedene Tendenzen beobachten, die sich elementar wie folgt gruppieren lassen:

(1) Zum einen lassen sich weitgreifende *uranisierende* Vorstellungen belegen, die den Wohnort Gottes immer weiter in den »Himmel«, mitunter sogar bis in den (oder die) »Himmel der Himmel«, entrücken.

(2) Zum anderen kann man »kosmotheistische«²⁹ Theologien feststellen, die Gott zwar auch im Himmel thronen lassen, ihn aber zudem mit der Welt in eine enge Verbindung bringen, etwa dergestalt, dass sie die Schöpfung implizit oder explizit als Heiligtum Gottes deuten.

(3) Schließlich sind auch Konzeptionen zu beobachten, die Gott gänzlich vom Ensemble von »Himmel und Erde« (also von der »Welt«) *entkoppeln* und ihn diesem gegenüberstellen.

Besonderes Augenmerk verdient die drittgenannte Tendenz. Hinter ihrem Aufkommen, so ist zu vermuten, steht ein Wechsel der *Leitdifferenz*³⁰ in der Religion Judas in der Zeit des Zweiten Tempels. Dieser Wechsel fand statt im Zuge der Durchsetzung der monotheistischen Grundoption, dass *Gott* als Schöpfer fundamental von der *Welt* als Schöpfung zu trennen sei. Dabei wurde die klassische vormalige Leitdifferenz von *Kosmos* und *Chaos* abgelöst bzw. grundlegend transformiert³¹. Selbstredend ist das Schöpfungs-Theologumenon, das in nachexilischer Zeit³² ohnehin eine

²⁹ Vgl. zum Begriff *J. Assmann*, Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: *A. Assmann* (Hg.), Weisheit, Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 241–257, 241; *ders.*, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000, 214 mit Anm. 324; *T. Krüger*, »Kosmo-theologie« zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher »Schöpfungs«-Konzepte, BN 68 (1993), 49–74 = *ders.*, Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 91–120. Man kann auch von moderat »pan(en)theisierenden« Tendenzen sprechen, vgl. dazu *H. Spieckermann*, »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll«. Pantheismus im Alten Testament, ZThK 87 (1990), 416–436.

³⁰ Vgl. dazu grundlegend *F. Stolz*, Unterscheidungen in den Religionen, in: *H.F. Geisser/W. Mostert* (Hgg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie, FS Gerhard Ebeling, Zürich 1983, 11–24; *ders.*, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 234–236; *ders.*, Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur – Diesseits und Jenseits – Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Theophil 4, Zürich 2001, 13–15; exemplarisch *K. Schmid*, Fülle des Lebens oder erfülltes Leben? Religionsgeschichtliche und theologische Überlegungen zur Lebensthematik im Alten Testament, in: *E. Herms* (Hg.), Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik, VWGTh 24, Gütersloh 2004, 154–164.

³¹ Vgl. *M. Bauks*, »Chaos« als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: *B. Janowski/B. Ego*, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 431–464 (Lit.); *Stolz*, Weltbilder, 53–73.

³² Zu den vorexilischen Belegen vgl. *B. Vawter*, Yahweh: Lord of the Heavens and Earth, CBQ 48 (1986), 461–467. Zu dem epigraphischen Beleg von φρ)ν[θλ)?] aus dem 7. Jh. v. Chr. aus Jerusalem vgl. *N. Avigad*, Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971, IEJ 22 (1972), 193–200, 195f; kritisch *J. Renz*, Hand-

selbstverständliche Gottesaussage ist, auch in uranisierenden und kosmotheistischen Konzeptionen beheimatet, hat dort aber einen anderen Stellenwert: Gott ist zwar Schöpfer im Sinne eines Erbauers der Welt, doch er steht ihr nicht schlechterdings gegenüber, sondern »wohnt« oder »thront« in deren »Himmel«. Das Schöpfersein Gottes ist hier nicht im Sinne einer grundlegenden Qualität, sondern eher als Habitus gedacht. Überspitzt gesagt: Gott ist nicht Gott *qua* Schöpfer, sondern Gott ist Gott, aber auch Schöpfer.

Auffallenderweise sind aber weder die uranisierenden oder kosmotheistischen Aussagen noch deren – vermutlich kritische – schöpfungstheologische Rezeptionen in bezug auf die Gottesvorstellung daran interessiert, die grundsätzliche *Distanz* und Entzogenheit Gottes in den Vordergrund zu rücken, sondern sie sind – auch wenn dies zunächst paradox klingen mag – auf je unterschiedliche Weise darauf ausgerichtet, die *Nähe* Gottes plausibel zu machen. Für die Uranisierungskonzeptionen Gottes im Alten Testament hat dies B. Ego³³ deutlich machen können, derselbe Impetus wohnt aber auch den anderen beiden Tendenzen inne, wie die Arbeiten von Th. Krüger³⁴ zu der kosmotheistischen Theologie von Ps 104 und besonders von B. Janowski³⁵, E. Blum³⁶ und M. Köckert³⁷ zur Theologie der Priesterschrift, die qualitativ zwischen Gott und der gleicherweise aus Himmel und Erde bestehenden Welt unterscheidet, gezeigt haben.

III. Uranisierende Konzeptionen

Fragt man nach explizit uranisierenden Konzeptionen in der Zeit des Zweiten Tempels, so drängen sich besonders folgende Befunde auf, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern nur auf eine gewisse Repräsentanz erheben. Der wohl prominenteste Text, der Gott ausdrücklich im »Himmel« thronen lässt, ist das Tempelweihgebet Salomos in 1Kön 8 (a). Ähnliche Aussagen finden sich sodann in einigen späten Psalmen (b) und in Qoh (c). Zu diskutieren sind schließlich die verschiedenen Belege für den »Himmelsgott« (d)³⁸.

buch der althebräischen Epigraphik. Band 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 197f.

³³ ZAW 1998; vgl. auch *Houtman*, Himmel, 331.

³⁴ BN 1993.

³⁵ Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 2000; *ders.*, »Ich will in eurer Mitte wohnen«.

³⁶ Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990, 287–332.

³⁷ Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4, Neukirchen-Vluyn 1989, 29–61.

³⁸ Zu dem – entsprechend der Lokalisierung Gottes im Himmel – vielfach belegten Motiv der Himmelsreise bzw. Aufstiegs zum Himmel von Visionären s. *M. Dean-Otting*, Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature, Judentum und Umwelt 8, Frankfurt a.M. 1984; *M. Himmelfarb*, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, New York/Oxford 1993; *J.R. Davila*, Heavenly

a) 1Kön 8

Für die Frage nach der mutmaßlichen Lokalisierung Gottes im Himmel ist das im Rahmen »deuteronomistischer« Tradition³⁹ entstandene Tempelweihgebet Salomos in 1Kön 8 von besonderem Belang⁴⁰. Es spricht mehrfach vom göttlichen Erhören der Gebete *im Himmel* (zu 1Kön 8,27 vgl. u. VI. a).

Die »deuteronomi(sti)sche« *Namenstheologie*, die sich auch in unterschiedlichen Ausprägungen in 1Kön 8 niedergeschlagen hat (V. 16–20.29.33–35.41–44.48), ist bezüglich der Frage des Wohnen Gottes im Himmels differenziert zu beurteilen. Über deren Ursprünge, sachlich-theologische und historische Einordnung ist man sich zwar nach wie vor uneins⁴¹. Aufgrund des altorientalisch verbreiteten *šumu-šakānu*-Motivs⁴²

Ascents in the Dead Sea Scrolls, in: *P.W. Flint/J.C. VanderKam* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden u.a. 1999, 461–485.

³⁹ Es ist der neueren Forschung hinreichend deutlich geworden, dass der »Deuteronomismus« nicht als ein auf die Exilszeit beschränktes literarisches und geistiges Phänomen gelten kann, sondern eine langfristige Traditionsbewegung darstellt, die sich auch noch in so späten Texten wie Dan 9 oder dem 4. Esrabuch artikulieren kann. (Grundlegend ist nach wie vor *O.H. Steck*, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967, dahinter zurückfallend *R.F. Person, jr.*, *The Deuteronomic School. History, Social Setting and Literature*, Atlanta 2002. Vgl. zur Forschungsgeschichte *T. Veijola*, *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation* (III), ThR 68 [2003], 1–44.) Insofern ist man durchaus berechtigt, ja genötigt, auch in der Zeit des Zweiten Tempels von »deuteronomistischen« Texten zu sprechen.

⁴⁰ Vgl. auch Ex 24,9f: Mose, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Ältesten »stiegen hinauf und sie schauten den Gott Israels, der Boden zu seinen Füßen war wie aus Saphirfliesen und klar wie der Himmel selbst« (*J.J. Collins*, *A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism*, in: *ders./M. Fishbane* [Hgg.], *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, 43–58, 45: »God has come down on Mount Sinai, and so they are meeting him half way«).

⁴¹ Vgl. auf der einen Seite *M. Keller*, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*, BBB 105, Weinheim 1996; *R.E. Clements*, *The Deuteronomic law of centralisation and the catastrophe of 587 B.C.*, in: *J. Barton/D.J. Reimer* (Hgg.), *After the exile. Essays in honour of Rex Mason*, Macon 1996, 5–25, und auf der anderen *Janowski*, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 128f; *S.L. Richter*, *The Deuteronomistic History and the Name Theology. I^ešakken š^emô šam in the Bible and the Ancient Near East*, BZAW 318, Berlin/New York 2002; *A. Ruwe*, *Kommunikation von Gottes Gegenwart. Zur Namenstheologie in Bundesbuch und Deuteronomium*, in: *C. Hardmeier u.a.* (Hgg.), *Freiheit und Recht*, FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 189–223. – Zur Forschungsgeschichte, *Janowski*, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 129 Anm. 40; *Keller*, *Untersuchungen*, 153–159; *Richter*, *Name Theology*, 11–36.

⁴² Vgl. bereits die Kontroverse zwischen *G. von Rad*, *Deuteronomium-Studien* (1947), in: *ders.*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, ThB 48, München 1973, 109–153, 127–132 und *R. de Vaux*, »Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom«, in: *F. Maass* (Hg.), *Das ferne und nahe Wort*, FS L. Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 219–228 (vgl. *E. Würthwein*, *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16*, ATD 11,1, Göttingen/Zürich ²1985, 102f); s. *Richter*, *Name Theology* (vgl. dazu die Rez. von *T.D. Mettinger* [http://www.bookreviews.org/pdf/3007_3179.pdf] und *ders.*, *The*

besteht jedoch nicht von vornherein der Zwang, die Redeweise vom Ort, den Gott erwählen wird, um dort seinen Namen »wohnen zu lassen« (κῆλ) bzw. zu »deponieren« (ω&λ) (mit G. von Rad⁴³) als Relativierung oder Sublimierung der Gegenwart Gottes im Gefolge der Tempelzerstörung aufzufassen. Vielmehr bezeichnet diese Redeweise die göttliche Besitznahme des Heiligtums. Das schließt allerdings nicht aus, sondern ein, dass die »deuteronomische« Namenstheologie nach dem Verlust des Ersten Tempels »deuteronomistisch« modifiziert und rekonzipiert worden ist. Janowski hält entsprechend fest: »Das Deuteronomium hat noch nicht darüber reflektiert, wie sich das Wohnen Jahwes (bzw. seines Namens) im irdischen Heiligtum zum Wohnen Gottes im Himmel verhält. Dieses Problem stellte sich – in einer Zeit, als der erste Tempel längst in Trümmern lag – erst den Verfassern des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG)«⁴⁴.

Für 1Kön 8 ist über die bloße Qualifikation als »deuteronomistisch« hinaus mit der exegetischen Mehrheitsmeinung festzuhalten, dass es sich hier um einen gestuften Text handelt, der in seinen verschiedenen Etappen – in sachlicher Hinsicht lassen sich v.a. V.14–21.22–53.54–61.62–64 voneinander unterscheiden (was weitere literarische Differenzierungen nicht ausschließt) – das Geschick des Tempels literarisch und theologisch reflektiert, wobei die jüngsten Bestandteile ausweislich der Konzeption des »Vergebens« (ξλσ V.30.34.36.39.50) Jhwhs offenbar bereits unter priesterlichem Einfluss stehen⁴⁵.

Am literarischen Werden von 1Kön 8 lässt sich exemplarisch die literarhistorische Entrückung des Thronens Gottes in den Himmel ablesen: In 1Kön 8 herrscht ab V. 22 – offenbar in Weiterentwicklung von V. 14–21 – die Vorstellung vor, dass Gottes Präsenz *nicht an den Tempel* gebunden ist, sondern dass Gott selber *im Himmel* thront. Der Neueinsatz des Gebets in V.22 lässt Salomo die Hände »gen Himmel« ausstrecken (ψμῆ) und Dethronement of Sabaoth. *Studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB.OT 18, Gleerup 1982).

⁴³ FRLANT 58, Göttingen 1947, 25–30 = ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, ThB 48, München 1973, 109–153, 127–132 (s. zu ihm die Kritik bei E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York 1990, 297f).

⁴⁴ Janowski, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 129f. Die These eines »Deuteronomistischen Geschichtswerks« ist allerdings stark in die Diskussion geraten, vgl. K. Schmid, *Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2Kön*, in: E. Otto/R. Achenbach (Hgg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen 2004, 193–211.

⁴⁵ Vgl. E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8,14–61*, CBET 3, Kampen 1993; K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 164f Anm. 660 (Lit.) und zuletzt Th. Römer, *Une seule maison pour le Dieu unique? La centralisation du culte dans le Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste*, in: C. Focant (Hg.), *Quelle maison pour Dieu? LeDiv*, Paris 2003, 49–80 (Lit.); anders z.B. R. Tomes, »Our Holy and Beautiful House«: *When and Why was 1 Kings 6–8 Written?*, JSOT 70 (1996), 33–50; G.N. Knoppers, *Prayer and Propaganda. Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program*, in: ders./J.G. McConville (Hgg.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake 2000, 370–396 (Lit.).

bringt in den Folgeaussagen das himmlische Thronen Gottes ausdrücklich zur Sprache:

»Höre an (λ)⁴⁶ der Stätte deines Thronens, am (λ) Himmel, dass Du hörst und vergibst« (1Kön 8,30)

»Und wenn sie ihre Hände ausbreiten in Richtung auf dieses Haus hin, so höre du selbst im Himmel ($\{\psi\mu\Xi\eta\}$, der Stätte deines Thronens« (1Kön 8,38f)

»Wenn dein Volk zum Krieg gegen seinen Feind auszieht ..., und sie zu Jhwh flehen ..., so erhöere im Himmel ($\{\psi\mu\Xi\eta\}$) ihr Gebet« (1Kön 8,44f)

An diesen Aussagen lässt sich deutlich belegen, was oben (s. bei Anm. 33–37) bereits angesprochen war: Die Rede vom Thronen Gottes im Himmel dient nicht der Distanzierung Gottes *per se*, sondern ermöglicht über diese Distanzierung die Kontaktaufnahme mit Gott jenseits institutioneller kultischer Kontexte. Anders gesagt: Dadurch, dass Gott im Himmel thront, kann er auch Gebete erhören, wenn sein Jerusalemer Tempel in Trümmern liegt. Besonders deutlich wird diese Theologie der »Nähe« der Gebetsworte zu Gott dann in 1Kön 8,59f artikuliert (vgl. Dtn 4,7; Dtn 30,12)⁴⁷.

Was ist nun die »symbolische« Funktion dieser kosmologischen Aussagen in 1Kön 8? Ganz offenkundig ist die Rede vom Thronen Gottes im Himmel mit einer ausgeprägten *Herrschaftssemantik* verbunden⁴⁸. Gott thront *als König* im Himmel. Als universeller König der ganzen Welt hat er seine Thronstätte natürlicherweise über ihr. An dieser Thronstätte ist er zugänglich für menschliches Flehen und Gebete und kann von dort aus machtvoll zugunsten der jeweiligen Petitionäre einschreiten. Die königliche Macht Gottes ist nicht mehr geographisch auf Zion/Jerusalem konzentriert, sondern ist als himmlisch vermittelt und entsprechend explizit universal zu begreifen.

b) Psalmen

Ähnliche Aussagen wie in 1Kön 8, die den Thron Gottes explizit im Himmel verorten, finden sich an verschiedenen Stellen im Psalter – in

⁴⁶ Vgl. dazu *M. Noth*, Könige I., BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 173: »Das etwas schwierige λ) (bis) in 30b ist nicht mit G (ϵ)v) oder S ($\{\mu\}$) durch Textveränderung zu vereinfachen (so schon 2Ch 6,21), sondern als *lectio difficilior* beizubehalten und als zeugmatisch mit ($\mu\Xi\tau$) verbunden aufzufassen (die Gebete sollen bis zum Himmel gelangen und dort Gehör finden).« Vgl. auch die Diskussion bei *Houtman*, Himmel, 334.

⁴⁷ Vgl. *Janowski*, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 133; *Collins*, Throne, 45.

⁴⁸ Vgl. *M. Metzger*, Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament (1985), in: *ders.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, BThSt 57, Neukirchen-Vluyn 2003, 95–151.

Texten oder Textanteilen, die kaum vor die Perserzeit zurückreichen dürften, so zunächst etwa in Ps 2,⁴⁹

»Der im Himmel thront ($\{\psi\mu\exists\beta\ \beta\exists\psi\}$), lacht,
der Herr spottet über sie.« (Ps 2,4)

Ps 33 bietet eine entsprechende Vorstellung. Er ist der einzige Psalm im Davidpsalter 3–41, der keine Überschrift trägt, möglicherweise als Fortschreibung von Ps 32 anzusehen und ausweislich seiner universalen Konzeption und sachlichen Nähe zu Sir 39 wohl hellenistisch zu datieren ist⁵⁰.

»Vom Himmel blickt Jhwh,
er schaut auf alle Menschenkinder,
von der Stätte seines Thronens sieht er herab auf alle Bewohner der Erde.« (Ps 33,13)

Ebenso explizit bezüglich des himmlischen Thronen Gottes sind die nachexilischen⁵¹ Psalmen 103 und 123.

»Jhwh hat im Himmel ($\{\psi\mu\exists\beta\}$) seinen Thron aufgerichtet,
und sein Königtum herrscht über das All.« (Ps 103,19)

»Zu dir erhebe ich meine Augen,
der du im Himmel thronst ($\{\psi\mu\exists\beta\ \psi\beta\exists\psi\eta\}$).« (Ps 123,1)

Der ebenfalls nachexilische Ps 115,15f⁵² impliziert auch die Vorstellung des Wohnorts Gottes im Himmel, dem die irdische Wohnstätte der Menschen entspricht, hält aber gleichzeitig ausdrücklich fest, dass Himmel und Erde von Gott geschaffen ($\eta\&()$) worden sind. Gemäß Ps 115 nimmt der Schöpfer ausdrücklich in seiner Schöpfung Einsitz.

»Gesegnet seid ihr von Jhwh,
der Himmel und Erde gemacht hat.
Der Himmel ist ein Himmel für Jhwh ($\eta\omega\eta\psi\lambda\ \{\psi\mu\exists\ \{\psi\mu\exists\eta\}$),
die Erde aber hat er den Menschen gegeben.« (Ps 115,15f)

Aus Ps 115 ergibt sich ein weiterer Aussageaspekt. Die explizite Verbindung Gottes mit dem Himmel zielt auf seine Nichtabbildbarkeit ab, die ihn grundsätzlich von den »Götzen« der Völker unterscheidet:

⁴⁹ Vgl. zur nachexilischen Ansetzung dieser Aussage *F. Hartenstein*, »Der im Himmel thront, lacht« (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte, in: *D. Sänger* (Hg.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn 2004, 148–188, 174–181 mit Anm. 35.

⁵⁰ Vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, *Die Psalmen. Psalm 1–50*, NEB Würzburg 1993, 206f; *M. Witte*, *Das neue Lied – Beobachtungen zum Zeitverständnis von Psalm 33*, ZAW 114 (2002), 522–541.

⁵¹ Vgl. die redaktionsgeschichtliche Skizze bei *M. Leuenberger*, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter*, AThANT 84, Zürich 2004, 179–187.

⁵² Vgl. *Leuenberger*, *Konzeptionen*, 293.

»Warum sollen die Völker sagen:
 Wo ist denn ihr Gott?
 Unser Gott ist im Himmel ($\{\psi\mu\exists\beta\ \omega\nu\psi\eta\lambda\}\omega$),
 er vollbringt, was ihm gefällt.
 Ihre Götzen sind Silber und Gold,
 Machwerk von Menschenhand.
 Sie haben einen Mund und sprechen nicht,
 haben Augen und sehen nicht.
 Sie haben Ohren und hören nicht,
 haben eine Nase und riechen nicht.
 Mit ihren Händen fühlen sie nicht,
 mit ihren Füßen gehen sie nicht,
 mit ihrer Kehle geben sie keinen Laut.« (Ps 115,2–7)

Die genannten Psalmtexte sind auch im Hinblick auf ihre Symbolisierungsfunktion den Belegen aus 1Kön 8 vergleichbar: Ebenso wie in 1Kön 8 geht mit der kosmologischen Bestimmung des Gottesthrons im Himmel die Betonung des herrschaftlichen Aspekts des Königtums Gottes einher, das im Rahmen dieser Psalmen vor allem soteriologisch verstanden wird: Gott möge und kann kraft seiner Eigenschaft als Weltherrscher – im Himmel ist er unanfechtbar und »in ständiger Handlungsbereitschaft für die Seinen«⁵³ – zugunsten des Beters in dessen Lebenswelt eingreifen.

c) Qoh 5,1

»Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz übereile sich nicht, etwas vor den Gott zu bringen. Denn der Gott ist im Himmel ($\{\psi\mu\exists\beta\ \{\psi\eta\lambda\}\eta\ \psi\kappa\}$), und du bist auf der Erde ($(\phi\rho)\eta\ \lambda(\ \eta\tau)\omega$). Darum mach nicht viele Worte.« (Qoh 5,1)

Diese Ermahnung zur Zurückhaltung beim Gebet aus dem Qoheletbuch argumentiert mit der grundsätzlichen Entzogenheit und Überlegenheit Gottes gegenüber dem Menschen, und diese Überlegenheit wird in das Bild der kosmischen Position Gottes *im Himmel*, über der irdischen Existenz des Menschen, gefasst. Qoh 5,1 argumentiert gegen einen *distanzlosen* Umgang mit Gott, nicht aber gegen diesen Umgang selbst. »Das Wissen um den *Abstand* zwischen Gott und Mensch schließt eine *Beziehung* zwischen beiden keineswegs aus«⁵⁴. Dass Gott im Himmel ist, steht in Qoh 5 wiederum für seine Macht, die aber für den Menschen nicht einsichtig ist, sondern der er sich zu fügen hat.

d) Der Titel »Himmelsgott«

⁵³ Hartenstein, »Der im Himmel thront, lacht« (Ps 2,4), 178.

⁵⁴ T. Krüger, Kohelet (Prediger), BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 210, vgl. auch L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 313f.

Die theologiegeschichtlich und literarisch erstaunlich eng gestreuten Belege für den Titel »Himmelsgott«⁵⁵ sind ebenfalls grundsätzlich im Rahmen uranisierender Gottesvorstellungen zu interpretieren⁵⁶. Ihre sachliche Ausrichtung scheint nicht vorrangig theologisch bedingt, sondern eher pragmatischer Natur zu sein: Der Titel dient offenbar primär der interkulturellen Verständigung über den höchsten »Gott«. Impliziert dürfte dabei die Vorstellung sein, dass dieser so titulierte, höchste »Gott« nicht bildlich dargestellt werden kann (vgl. o. zu Ps 115,2–7.15f).

Auffällig ist schon der einzige Beleg für Jhwh als »Himmelsgott« in der Chronik (2Chr 36,23; vgl. Esr 1,2)⁵⁷, der im Zitat des chronistischen Kyros-Edikts erscheint. »Schriftstellerische Eigenart des Chr ist es, daß er den persischen Herrscher im Stil ausländischer Kanzleisprache reden läßt [...]; der Titel begegnet häufig in den Elephantine Papyri im Schriftwechsel mit den Nichtjuden«⁵⁸. In dieselbe Richtung weist auch der Befund, dass der Titel »Himmelsgott« im Alten Testament nahezu durchwegs entweder von Israeliten im Verkehr mit Nichtisraeliten oder von Nichtisraeliten verwendet wird (neben 2Chr 36,23/Esr 1,2 ist zu nennen: Esr 5,12; 6,9f; 7,21.23; Jon 1,9; Dan 2,37.44; Jub 12,7). Die Ausnahmen in Neh 1,4f, 2,4.20 und Dan 2,18f (vgl. auch Jdt 6,19; 11,17; Jub 20,7; 22,19; ferner 1QS 11,5–9) sind zumeist sachlich bedingt und wollen aus jüdischer Sicht die religiöse Nähe von Juden zur fremden Großmacht betonen⁵⁹. Allerdings dürfte ausgeschlossen sein, dass der Titel selbst persischer Provenienz ist⁶⁰, er lässt sich ohne weiteres im Rahmen der alttestamentlichen Theologiegeschichte mit ihren expliziten Uranisierungstendenzen bezüglich der Gottesvorstellung erklären.

So zeigt sich an der Prominenz des Titels »Himmelsgott« ein grundlegender interkultureller *common sense* bezüglich der Gottesauffassung in der

⁵⁵ Vgl. o. Anm. 10f und DDD², 370–372 (*H. Niehr*); *D.K. Andrews*, Yahweh the God of the Heavens, in: *W.S. McCullough* (Hg.), *The Seed of Wisdom*, FS T.J. Meek, Toronto 1965, 45–57.

⁵⁶ Ob *Houtman* (Himmel, 106) mit seiner Vermutung (»Die Bezeichnung ›Gott des Himmels‹ ist wahrscheinlich eine Variante von der Bezeichnung ›Gott des Himmels und der Erde‹; sie ist vielleicht durch die Kürzung der längeren Form entstanden [s. Gen. 24:3 neben 24:7, und Esr. 5:11 neben 5:12]«) recht hat, bleibt unsicher.

⁵⁷ Vgl. *S. Japhet*, 2 Chronik, HThK.AT, Freiburg i. Br. u.a. 2003, 511.

⁵⁸ *A.H.J. Gunneweg*, *Esra*, KAT XIX/1, Gütersloh 1985, 42f; vgl. auch *J.J. Collins*, *Daniel, Hermeneia*, Minneapolis 1993, 159 (»In the Persian Period, it was probably proposed by the Jews as a title that would be in accordance with the traditional Israelite view of Yahweh as creator of heaven and earth but could also be appreciated by the Persians, who worshipped a celestial God, although they did not address him by this title«). Ahuramazda als Erschaffer von Himmel, Erde, Menschen und Segensfülle erscheint in leichten Variationen in DNA § 1 (*F.H. Weissbach*, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, VAB Leipzig 1911, 87), DSac § 1 (99), DEa § 1 (101), DZc § 1 (103), XPa § 1 (107), XPb § 1 (109), XPc § 1 (111), XPd § 1 (113), XEa § 1 (117), XWa § 1 (117), A³P § 1 (129).

⁵⁹ Vgl. *C. Karrer*, *Ringen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*, BZAW 308, Berlin/New York 2001, 202f.

⁶⁰ Vgl. DDD², 372 (*H. Niehr*).

Perserzeit. Entsprechend dem weltumspannenden persischen Großreich wird Gott als universaler Herrscher über die ganze Welt verstanden, der im Himmel seinen Thron hat. Die herrschaftliche Konnotation dieser Gotteskonzeption wird etwa besonders deutlich aus 2Chr 36,23/Esr 1,2 (»So spricht Kyros, der König von Persien: *Alle Königreiche der Erde hat mir Jhwh, der Himmelsgott, gegeben*«) oder Esr 7,12.21 (»Gesetz des Himmelsgottes«).

IV. Kosmotheistische Konzeptionen

Neben diesen uranisierenden Konzeptionen steht eine Anzahl von Texten im Alten Testament, nach deren Urteil ein dergestalt uranisierter Gott offenbar in zu starkem Maß von der vorfindlichen Lebenswelt dissoziiert ist. Sie schließen sich zwar der Vorstellung vom himmlischen Thronen Gottes an, erklären nun aber gleichzeitig den Kosmos zu seinem Heiligtum und lassen Gott (bzw. seine »Herrlichkeit«) *in ihm in grundsätzlicher Weise präsent und erfahrbar sein*. Wie es scheint, ließen sich hierfür ältere, bereits vorhandene Traditionslinien aktivieren, die ihrerseits von altorientalischen Vorbildern her beeinflusst sind⁶¹: Die Theologie des Jerusalemer Tempels in der Königszeit kannte durchaus Vorstellungen, die einem solchen – missverständlicher auch als »Pan(en)theismus« einstuftbaren – »Kosmotheismus« nahe kommen können⁶², greifbar besonders etwa in Jes 6,1–5; Ps 24,7–10 (vgl. die als Bitte formulierte jüngere Schlussdoxologie Ps 72,19). Exemplarisch zu besprechen sind im folgenden Ps 104 (a), Ps 57 (b), Am 9,5f (c), Dtn 3,24 und 4,39 (d) und Jes 66,1f (e).

a) Ps 104

Ps 104 blickt vermutlich auf eine längere Entstehungsgeschichte zurück, die bis in die Königszeit zurückreichen kann, ist in seiner jetzigen Gestalt aber »nachexilisch reflektiert[]«⁶³. Gemäß V.3f stellt der Psalm einen himmlischen Palast Jhwhs vor, in dem Jhwh und sein Hofstaat (Winde und Feuerflammen als Diener Gottes) residieren. Jhwh thront im Himmel. Gleichzeitig fällt auf, dass Ps 104 versucht, »*Jahwes Weltherrschaft* und seine Kontrolle über das Chaos *ohne* [irdischen, K.S.] *Tempel* zu umschreiben«⁶⁴, dafür erscheint *der Kosmos* selbst in Ps 104 *in tempeltheo-*

⁶¹ Vgl. z.B. J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, UB 366, Stuttgart u.a. ²1991, 68–84.

⁶² Vgl. Spieckermann, ZThK 1990.

⁶³ Hartenstein, Wolkendunkel, 165, vgl. M. Köckert, Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104, in: R.G. Kratz u.a. (Hgg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 259–279.

⁶⁴ J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987, 45.

logischer Deutung⁶⁵ (vgl. η(ψρψ V.2; ηψλ(V.3; τρΞ V.4; }ωκμ V.5; {ψνψ(μ V.10; ηωηψ ψχ(V.16; ησξμ V.18; δωβκ V.31). Die Korrespondenz von Tempel und Schöpfung ist an sich ein geläufiger Topos⁶⁶, aber für Ps 104 ist aufgrund der Nichterwähnung des Tempels doch wahrscheinlich, dass die symbolische Zuordnung von Tempel und Schöpfung »hier in dem Sinn ›überholt‹ wird, daß der Kosmos selbst Jahwes ›Heiligtum‹ *ist*, sodaß ein ›irdischer‹ Tempel damit überflüssig wird, mindestens aber seine Kosmos-stabilisierende Funktion verliert«⁶⁷. Die Hinwendung Gottes zur Welt ist jederzeit auch ohne Tempel erfahrbar, Gott ist *in ihr* »auffindbar«. Man wird in Ps 104 also eines ganz anderen Konzepts ansichtig als in den o. III. besprochenen, »uranisierenden« Konzeptionen: Zwar thront Gott auch nach Ps 104 im Himmel, doch gleichzeitig interpretiert Ps 104 den Kosmos implizit als dessen Heiligtum. Die Nähe Gottes wird so eigens über eine spezifische Weltdeutung gesichert, die nicht allein seine Souveränität, sondern seine sakral qualifizierte Gegenwart im Kosmos betont.

b) Ps 57

Ps 57 ist ein literarisch wahrscheinlich v.a. um V.10f fortgeschriebener Text⁶⁸, der in seinem älteren Bestand noch deutlich eine uranisierte Gottesvorstellung erkennen lässt: In seiner Bedrängnis erwartet der Beter das Eingreifen Gottes *vom Himmel her*, von dort wird Gott seine Güte und Treue senden:

»Er wird vom Himmel senden ({ψμΞμ ξλΞψ) und mir helfen vor der Schmähung dessen, der mir nachstellt. Sela.
Es soll senden Gott seine Güte (ωδσξ) und seine Treue (ωτμ)ω.« (Ps 57,4)

Eine sachliche Fortentwicklung von V.4 lässt sich aus V.11 erschließen. V.11 »nimmt zwar einerseits die Nomina ›Güte‹ und ›Treue‹ aus V 4 auf, aber dort liegt eine etwas andere Vorstellung vor. Während ›Güte und Treue‹ dort von dem im Himmel thronenden Gott auf die Erde zur Rettung des Beters herabgeschickt werden sollen, reichen sie nach V 11 bis in den Himmel *hinauf*«⁶⁹.

»Denn gross bis zum Himmel ist deine Güte (: δσξ {ψμΞ δ(λδγ ψκ), und bis zu den Wolken deine Treue (: τμ)).«

⁶⁵ Vgl. die Hinweise bei *Krüger*, BN 1993, 68f. *Köckerts* Kritik (Beobachtungen, 264f) an *Krüger* (BN 1993, 67) bezieht sich auf dessen Deutung, dass der Chaoskampf Jhwhs »auch gegenwärtig noch erfahrbar« sei, nicht aber auf die »kosmotheologische« Weltansicht von Ps 104 in seiner Jetztgestalt.

⁶⁶ Vgl. bes. *Janowski*, Tempel; *ders.*, Wohnung; *ders.*, Himmel auf Erden.

⁶⁷ *Krüger*, BN 1993, 69

⁶⁸ *F.L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 51–100, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 118–130.

⁶⁹ *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100, 122.

Gottes Attribute sind für V.11 also explizit nicht mehr nur *in seiner himmlischen Thronstätte* lokalisiert und von dorthin einforderbar, sondern sie erfüllen von vornherein die vorfindliche Lebenswelt, die sich so gewissermaßen als Heiligtum erschließt.

Noch einen Schritt weiter geht die Aufnahme von Ps 57,8–12 in (dem erst hasmonäischen?⁷⁰) Ps 108,5f, die in V.6 den Refrain aus 57,6.12 aufnimmt:

»Denn gross, über den Himmel hinaus ($\{\psi\mu\exists\lambda(\mu)$, ist deine Güte,
und bis an die Wolken ($\{\psi\theta\xi\exists\delta(\omega)$ reicht deine Treue.
Erhebe dich über den Himmel ($\{\psi\mu\exists\eta\lambda(\eta\mu\omega\rho)$, Gott,
und über die ganze Erde hin sei deine Herrlichkeit ($\therefore\delta\omega\beta\kappa\phi\rho\eta\lambda\kappa\lambda()$.)«

In Ps 108,5f reicht so »die Güte sogar über die Himmel hinaus, d.h. bis in den Himmelsraum, wo der Palast Gottes steht, hinein«⁷¹.

Die – offenbar literarisch vermittelte – theologiegeschichtliche Entwicklung von Ps 57,4 über Ps 57,11 zu Ps 108,5f ist diejenige einer immer umfassenderen Füllung des Kosmos mit den göttlichen »Emanationen« von $\delta\sigma\xi$ und $\tau\mu$). Gottes Erfahrbarkeit wird durch seine mehr und mehr in der Welt präsenten Attribute zunehmend stärker betont, Gottes Uranisierung also durch die »Kosmotheisierung« der Welt ein Stück weit kompensiert.

c) Am 9,5f

Die letzte der sogenannten Doxologien⁷² des Amosbuches bietet eine spezifische kosmologische Konzeption⁷³, die hier ebenfalls zu erwähnen ist.

»Aber der Herr, Jhwh Zebaoth, der die Erde anrührt, dass sie wogt und all ihre Bewohner trauern, dass sie in Gänze sich hebt wie der Nil und sich senkt wie der Strom Ägyptens, der im Himmel ($\{\psi\mu\exists\beta$) seine Stufen (?) ($\omega\tau\omega\lambda(\mu)$) gebaut und sein Band (?) ($\omega\tau\delta\gamma$) auf/über der Erde ($\phi\rho$) $\lambda()$ gegründet hat ($\delta\sigma\psi$), der dem Wasser des Meeres rief und es ausgoss über die Erde – Jhwh ist sein Name!« (Am 9,5f)

Das Verständnis dieser Aussage ist zwar erschwert durch die Unklarheit der Begriffe $\tau\omega\lambda(\mu)$ ⁷⁴ (»Stufen«?) und $\eta\delta\gamma$ ⁷⁵ (»Band«?), doch wie auch immer diese genau zu bestimmen sind, so ist doch aufgrund ihrer semanti-

⁷⁰ Vgl. E.A. Knauf, Ps LX und Psalm CVIII, VT 50 (2000), 55–65.

⁷¹ Zenger, Psalmen 51–100, 122.

⁷² Vgl. K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 86 (1974), 504–537; J. Jeremias, Der Prophet Amos, ATD 24/2, Göttingen 1995, 56–58.

⁷³ Hartenstein, Wolkendunkel, 158, versucht, sie aufgrund von Gen 28,12f und Am 9,1–4 spezifisch mit dem Heiligtum in Bethel in Verbindung zu bringen. Doch sind die von ihm beobachteten Beziehungen auch alternativ erklärbar.

⁷⁴ Oft zu $\eta\psi\lambda$ (»Obergemach«) konjiziert, vgl. BHS, HAL I, 10, Jeremias, ATD 24/2, 123 Anm. 4; s. dazu die Kritik bei Koch, ZAW 1974, 525 Anm. 86; Hartenstein, Wolkendunkel, 155.

⁷⁵ HAL I, 10: »Himmelsgewölbe«; Koch, ZAW 1974, 526 hält diese Bedeutung zu Recht für »frei erfunden«; vgl. auch Hartenstein, Wolkendunkel 155.

schen Zugehörigkeit zum architektonischen Bereich und ihrer Suffigierung klar, dass hier Bauwerke Gottes auf/über der Erde sowie im Himmel in den Blick genommen sind. Hartenstein deutet die im Himmel gebauten »Stufen« Jhwhs als »Teil seiner *innerhimmlischen Residenz* über dem (nicht ausdrücklich genannten) Firmament (mit den Sternen). ... Und die »Gründung« [δσψ] »seines Bandes« »über der Erde« könnte dann als die abschließende *Festigung des Himmels über der Erdoberfläche durch das kosmische Band* verstanden werden⁷⁶. Aufgrund seiner Kontrolle über das »Band« vermag Jhwh deshalb die Erde ins Wanken zu bringen (Am 9,5). Umgekehrt impliziert die – im Alten Testament nahezu singuläre⁷⁷ – explizite kosmische »Gründung« oder »Befestigung« (δσψ) *der himmlischen Residenz Jhwhs* auf/über der Erde, dass »der Palast des Weltenherrschers (vgl. das abschließende betonte »Jahwe sein Name«) auch dann fest besteht, wenn dieser seinen eigenen Tempel auf Erden entweiht und sein Volk verwirft«⁷⁸. Man kann deshalb auch hinter Am 9,5f eine Weltsicht mit »kosmotheistischer« Tendenz erkennen. Diese Tendenz leistet offenbar gerade der gerichtsdoxologischen Ausrichtung von Am 9,5f besondere Dienste: Sie kann aufzeigen, dass das Gericht über Israel von Gottes – auch elementar gefährlichen – engen Verbindung mit der Erde herrührt.

d) Dtn 3,24; 4,39

»Denn wer ist ein Gott im Himmel (ψμϵβ) und auf der Erde (φρ)βω), der tun könnte wie deine Taten und wie deine Wunder?« (Dtn 3,24b)

»So sollst du heute erkennen und in deinem Herzen bedenken, dass Jhwh der Gott ist oben im Himmel (λ(μμ {ψμϵβ) und unten auf der Erde (τξτμ φρ)η λ(ω), keiner sonst.« (Dtn 4,39)

Eine Spielart »kosmotheistischer« Theologie lässt sich in den vorderen Rahmenkapiteln des Deuteronomiums, in Dtn 3⁷⁹ und 4⁸⁰, auffinden. In Dtn 3,24; 4,39 wird – möglicherweise in direkter Absetzung gegenüber und Weiterführung von uranisierenden Aussagen wie in 1Kön 8,22ff – die explizite Auffassung vertreten, dass Gott nicht nur »im Himmel«, sondern ebenso »auf der Erde« *sei* (d.h. *mächtig sei*) – was als Merismus für

⁷⁶ Wolkendunkel, 164.

⁷⁷ Sonst gilt diese Aussage entweder der »Gründung« der Erde oder des Zion; *Jeremias*, ATD 24/2, 127 Anm. 17, verweist auf 2Sam 22,8 (anders Ps 18,8; vgl. o. Anm. 25) als entfernte Sachparallele.

⁷⁸ 127.

⁷⁹ Zur »spätdeuteronomistischen« Ansetzung von Dtn 3,23–28 und den engen Verbindungen zu Dtn 34,10 vgl. *H.-C. Schmitt*, Dtn 34 als Verbindungsstück zwischen Tetrateuch und Dtr. Geschichtswerk, in: *E. Otto/R. Achenbach* (Hgg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen 2004, 181–192, 183.

⁸⁰ Zur nachpriesterschriftlichen Datierung von Dtn 4 vgl. *E. Otto*, *Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen*, in: *T. Veijola* (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, SESJ 62, Helsinki/ Göttingen 1996, 196–222.

»überall« steht. Dtn 3 und 4 vermeiden offenbar die Rede von einer Thronstätte oder einem Wohnort Gottes, es geht ihnen darum, die umfassende Macht Gottes im Himmel *wie auf Erden* zur Sprache zu bringen. Deshalb betonen sie, wohl in Kenntnis uranisierender Gottesvorstellungen, die gleichartige Präsenz Gottes im Himmel *und* auf der Erde.

e) *Jes 66,1f*

Zu vergleichen sind schließlich die Aussage in Jes 66,1⁸¹ und ihre Aufnahme in äthHen 84,2, die Gott metaphorisch *auf dem Himmel und der Erde* thronen lassen:

»So spricht Jhwh: Der Himmel ist mein Thron und die Erde ist der Schemel meiner Füße. Wo ist das Haus, das ihr mir bauen könntet, und wo ist meine Ruhestatt?« (Jes 66,1)

»Und alle Himmel (sind) dein Thron in Ewigkeit und die ganze Erde der Schemel deiner Füße für immer und in alle Ewigkeit« (äthHen 84,2)

Hier wird nun der Kosmos nicht nur im weiteren Sinn tempeltheologisch gedeutet, sondern spezifischer *als Thron und Schemel Gottes* selbst identifiziert. Die Aussageabsicht bleibt aber vergleichbar: Gott ist nicht nur im Himmel thronende Größe, sondern der Kosmos insgesamt ist durch ihn affiziert und Bestandteil seines »Heiligtums«. Genauer noch: Der Kosmos entspricht dem *Innersten* seines »Heiligtums«, nämlich seinem Thron und Schemel.

V. Theologische Differenzierung und Kritik uranisierender und kosmotheistischer Gottesvorstellungen

Die uranisierende Redeweise von Gott wie auch die kosmotheistischen Konzeptionen sind innerbiblisch Gegenstand weiterer (impliziter) theologischer Differenzierung oder gar Kritik geworden. Es muss nicht erstauenen, dass diese Kritik vor allem von streng monotheistischen Konzeptionen her geäußert worden ist, seien diese nun inklusiver oder exklusiver

⁸¹ Vgl. dazu ausführlich *M. Albani*, »Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?« (Jes 66,1) – Schöpfung als Tempel JHWHs?, in: *B. Ego u.a.* (Hgg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen 1999, 37–56. Zum theologiegeschichtlichen Anweg dieser Aussage vgl. Ps 99,5.9; Thr 2,1; Jer 17,12f; Jer 3,17 (Jerusalem als Thron Jhwhs); Jer 14,19 (Juda als Thron Jhwhs); s. dazu *M. Metzger*, »Thron der Herrlichkeit«. Ein Beitrag zur Interpretation von Jer 17,12f (1991), in: *ders.*, *Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, BThSt 57, Neukirchen-Vluyn 2003, 152–187.

Natur⁸². Im Rahmen einer monotheistischen Grundoption kann Gott offenbar *grundsätzlich nicht mit der Schöpfung zusammengedacht werden*. Auch der noch so entfernteste und unweltlichste Himmel kann als Wohnstatt Gottes nicht in Frage kommen, die Welt ist alles andere als ein Heiligtum oder der Thron Gottes, sie ist nicht mehr und nicht weniger als »Welt«. Zu nennen sind hier exemplarisch die Priesterschrift (a) und das Hiobbuch (b).

a) Priesterschrift

Die Priesterschrift⁸³ verwendet die Titulatur »Himmelsgott« nicht, sondern sie spricht von Gott – entsprechend dessen konzentrisch gedachter Relation erstens zur Welt, zweitens zur weiteren »abrahamitischen Ökumene« der Abrahamnachfahren Ismael (Araber), Esau (Edomiter) und Jakob (Israeliten), oder drittens zu Israel – als Elohim, El Šaddaj oder Jhwh⁸⁴. Dass dieser Negativ-Befund bezüglich der Rede vom »Himmelsgott« nicht auf Zufall beruhen dürfte, lässt sich von daher stützen, dass die Priesterschrift in Gen 1 den Himmel in keiner besonderen Weise mit Gott oder der göttlichen Sphäre verbindet, sondern den Himmel ganz der »Welt« zuschlägt und »inmitten der Wasser« ansiedelt. Der Himmel ist kein sakraler Sonderraum, sondern hat die Funktion, mit seiner Wölbung den Lebensraum Erde zu gewährleisten. Der Himmel ist lediglich ein

⁸² Vgl. K. Schmid, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten »Monotheismus« im antiken Israel, in: M. Oeming/ders. (Hrsg.) Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 11–38.

⁸³ Vgl. zur einleitungswissenschaftlichen Diskussion K. Koch, P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, VT 37 (1987), 446–467; T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von pG, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995; E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62 (1997), 1–50; E. Zenger, Art. Priesterschrift, TRE 27, Berlin/New York 1997, 435–446; ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. ⁵2004, 156–175; zur Theologie N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, Leiden 1978, 183–225 = ders., Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213–253; E.A. Knauf, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R.G. Kratz u.a. (Hgg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 73–84; ders., Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. Römer (Hg.), The Future of Deuteronomistic History, BEThL 147, Leuven 2000, 101–118.

⁸⁴ Vgl. dazu A. de Pury, The priestly writer's »ecumenical« ancestor, in: S.L. McKenzie u.a. (Hgg.), Rethinking the foundations. Historiography in the ancient world and in the Bible, FS J. Van Seters, BZAW 294, Berlin/New York 2000, 163–181; ders., Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, in: J.C. Gertz u.a. (Hgg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin/New York 2002, 25–47; Knauf, Priesterschrift.

Werk neben anderen⁸⁵, das erst durch einen Benennungsvorgang überhaupt zum »Himmel« wird:

»Und Gott sprach: Es sei eine Feste inmitten der Wasser, so dass sie zwischen Wasser und Wasser (andauernd) scheidet. Und Gott machte die Feste, so dass sie schied die Wasser, die unterhalb von der Feste sind, von den Wassern, die oberhalb von der Feste sind. Und so geschah es. Und Gott nannte die Feste Himmel.« (Gen 1,6–8a)⁸⁶

In Gen 1 ist der Himmel mithin nicht Wohnstatt oder Domäne Gottes, wie besonders im religionsgeschichtlichen Vergleich mit der dreifach aufgefächerten Himmelsvorstellung des »*Enuma eliš*« auffällt⁸⁷. Gott als Schöpfer steht vielmehr *grundsätzlich jenseits* der Schöpfungswerke Himmel und Erde, also auch nicht einfach *über* der himmlischen Flut, wie sich etwa aus Ps 29,10⁸⁸ ergibt:

»Jhwh thront über der Flut (λωβμλ)⁸⁹, Jhwh thront als König für immer (λω(λ)«.

Über solche Lokalisierungen der Wohnstatt Gottes »über« dem Himmel oder dem Himmelswasser schweigt sich die Priesterschrift grundsätzlich aus⁹⁰. Das einzige, was sich aus ihr erkennen lässt, ist, dass Gott von außen her mit der Schöpfung in Kontakt treten kann, er kann zu ihr oder den Menschen in ihr sprechen, doch woher dies geschieht, bleibt in der pries-

⁸⁵ Der einzige Beleg innerhalb der Priesterschrift, der auf eine ausgebaute Himmelsvorstellung als göttliche Sphäre verweisen könnte, ist der Pl. η&(v in Gen 1,26, wenn man ihn auf den himmlischen Hofstaat hin auslegen will. Doch ist dies weder unumstritten noch überhaupt wahrscheinlich. Vgl. *W. Groß*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: *ders.*, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, SBAB 30, Stuttgart 1999, 11–36, 19f. Auch auf die in Ex 12,12 (P) genannten »Götter Ägyptens« lässt sich nichts bauen.

⁸⁶ Vgl. *O.H. Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Gen 1,1–2.4a, FRLANT 115, Göttingen ²1981, 72–83; M. Görg, Art. (ψθρ, ThWAT VII, Stuttgart 1993, 668–675.

⁸⁷ Vgl. TUAT III/4, 566f (*W. Lambert*); vgl. bes. V, 145. Die Frage der literarischen oder traditionsgeschichtlichen Beziehung zwischen Gen 1 und *Enuma eliš* ist allerdings umstritten. Vgl. *M. Bauks*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, WMANT 74, Neukirchen-Vluyn 1997, 299f.

⁸⁸ Ähnlich wie Ps 29,10 stellt sich Ps 104,2f Jhwh als den vor, »der den Himmel aufspannt wie ein Zeltdach, der in Wassern seine Obergemächer zimmert«. Vgl. auch die oben genannten Texte Neh 9,6 und Ps 148,4.

⁸⁹ Zu diesem Lamed adverbiale vgl. *E. Jenni*, Die hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart 2000, 260. Dass Ps 29,10 – vermutlich eine Reinterpretation von Ps 29,1–9 (vgl. *R.G. Kratz*, Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel, ZThK 100 [2003], 147–162, 157, vgl. dort auch den Hinweis auf KTU 1.2 III 4) – durchaus auch kosmologisch zu verstehen ist und nicht das bloße Herrschen Jhwhs über das Chaoswasser meint, geht aus der gewählten Terminologie λωβμ (statt etwa {ωητ) und der damit implizierten Anspielung auf Gen 6–8 hervor.

⁹⁰ Gegen *Niehr*, Himmel, 64, für den gemäß der Priesterschrift »JHWH im Himmel« thront. Dafür gibt es keine Belege.

terschriftlichen *Urgeschichte* ungesagt. Auch der weitere narrative Ablauf der Priesterschrift, der Väter- und Exoduszeit beschreibt, bleibt dieser Grundentscheidung, Gott – namentlich bezüglich seines Wohnorts – nicht mit der Welt zusammenzudenken treu.

Zwar kann die Priesterschrift in der *Väterzeit* Gott Abraham (Gen 17,1) oder Jakob (Gen 35,9; 48,3) »erscheinen« (η)ρ ni.) lassen. Die Texte beschreiben aber nicht näher, wie man sich den Vorgang dieses »Erscheinens« (η)ρ ni.), der sich in reinen Auditionen zu ereignen scheint, als solchen vorzustellen hat. Die »Erscheinung« in Gen 17 wird beendet durch das »Aufsteigen« (λ(ψω) Gottes von (λ(μ) Abraham (V. 22b). Natürlich darf man hier zunächst an den – nicht genannten – »Himmel« als *Richtung* des Aufsteigens Gottes denken, aber dass Gott dort *wohnt*, sagt die Priesterschrift nicht. Die Beschreibung dieser Gotteserscheinungen, die in der Priesterschrift strikt auf die vormosaische Epoche beschränkt werden, ist offenbar bewusst unausgeführt gelassen: Wo Gott wohnt, lässt sich kosmologisch nicht determinieren.

Man darf weiter vermuten, dass die väterzeitlichen Erscheinungen Gottes in der Priesterschrift, die ja nicht charismatischen Eingriffen in die Geschichte, sondern allein der Verheißung dienen, *exzeptionell* gedacht sind: Gott erscheint den Erzvätern nicht, weil er sich hie und da der Welt kundtut und auch weiterhin kundtun wird, sondern weil er ein für allemal den Erzvätern seine Verheißung bekannt gibt. Das Erscheinen Gottes ist in der Priesterschrift also grundsätzlich theologisch und – entsprechend dem Gesamtcharakter der Priesterschrift⁹¹ – »urzeitlich« qualifiziert.

Eine konkrete Vorstellung der Kondeszendenz Gottes entwirft die Priesterschrift ausschließlich für die *Mose-Zeit*. Sie hängt mit der für sie theologisch zentralen Ansage des »Wohnens (}κΞ) Gottes« in der Mitte seines Volks Ex 29,45f⁹² zusammen, die am Ende der großen Gottesrede Ex 25–29 steht:

- A (29,45) Und ich werde inmitten der Israeliten wohnen
und ich werde ihnen Gott sein,
B (29,46) und sie werden erkennen, *daß ich Jhwh, ihr Gott bin*, der sie aus dem
Land Ägypten herausgeführt hat,
A' um (λ) in ihrer Mitte zu wohnen,
ich bin Jhwh, ihr Gott.

Wie wichtig diese Ansage für die Priesterschrift ist, ergibt sich daraus, dass das Ziel der Herausführung aus Ägypten nicht die in der Tradition vorgegebene und dort zentrale Hineinführung »in das Land Kanaan, sondern das »Wohnen« JHWHs inmitten der Israeliten«⁹³ ist. Widerspricht

91 Vgl. *Lohfink*, Priesterschrift.

92 S. *Janowski*, Sühne, 322.324; *ders.*, JBTh 1987, 184–186; *ders.*, JBTh 1990, 52–54; *Pola*, Priesterschrift, 337f. Vgl. auch *Köckert*, JBTh 1989 (»Leben in Gottes Gegenwart«); *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990, 287ff.

93 *Janowski*, JBTh 1990, 54; vgl. *ders.*, JBTh 1987, 184–186; *Köckert*, FS Wagner, 152f (»Das »auf Begegnung zielende Verweilen« Gottes im Zelt hat den Platz einge-

diese Aussage des »Wohnen Gottes inmitten seines Volkes« aber nicht der These der grundsätzlichen Gegenüberstellung von Gott einerseits und von »Himmel und Erde« andererseits in der Priesterschrift?

Im Gegenteil: Man erkennt an den priesterschriftlichen Näherbestimmungen dieses Ziels, dass sie alles daran setzt, die fundamentale Transzendenz Gottes mit der Konkreszenz seiner in der und für die Mose/Israel-Zeit eingeführten Präsenzgestalt, der »Herrlichkeit« (δωβκ) Gottes, zusammenzudenken⁹⁴. Belegen lässt sich dies anhand der weiteren priesterschriftlichen }κΞ-Aussagen in Ex 24,16; 25,8; 40,34f⁹⁵:

»Und die Herrlichkeit Jhwhs wohnte (}κΞ) auf dem Berge Sinai, und die Wolke bedeckte den Berg sechs Tage lang; dann, am siebten Tag, rief er Mose aus der Wolke heraus zu.« (24,16)

»Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, dass ich mitten unter ihnen wohne (}κΞ).« (25,8)

»Da bedeckte die Wolke das heilige Zelt, und die Herrlichkeit Jhwhs (ηωηψ δωβκ) erfüllte die Wohnung. Und Mose konnte nicht in das heilige Zelt hineingehen, weil die Wolke (}ν()) darauf wohnte (}κΞ) und die Herrlichkeit Jhwhs die Wohnung erfüllte.« (40,34f)

Das »Wohnen Gottes inmitten seines Volkes« ist ausweislich dieser Stellen also eine elliptisch konzentrierte Formulierung für ein dynamisches Bild, dass einerseits vom »Wohnen der Wolke«, andererseits von der Präsenz der Herrlichkeit Jhwhs (ηωηψ δωβκ) im Begegnungszelt, dem Urbild des Tempels, ausgeht⁹⁶. Gott selber »wohnt« gemäß der Priesterschrift genau genommen weder im Himmel noch im Tempel, sondern er unterscheidet sich als Schöpfer grundsätzlich von der Schöpfung.

Welche Symbolisierungsfunktion erfüllt diese scharfe Trennung von Gott und Welt samt der Einführung einer besonderen, irdischen Präsenzgestalt Gottes, seiner »Herrlichkeit«? Man müsste auf diese Frage mit einer ausführlichen Darstellung der Theologie der Priesterschrift, namentlich ihrer »Gotteslehre« antworten. In diesem Rahmen muss die Bemerkung genügen, dass die grundsätzliche priesterschriftliche Disjunktion von Schöpfer und Schöpfung die *Nähe Gottes*⁹⁷ zur Welt in einem qualitativ neuen Sinn allererst ermöglicht. Nur was getrennt ist, kann im Sinne der priesterschriftlichen Theologie der »Nähe Gottes« miteinander verbunden wer-

nommen, den in der vor-priesterlichen Tradition die Landgabe oder die Hineinführung ins Land inne hatten«).

⁹⁴ Nach der Erzväterzeit kennt die Priesterschrift nur noch ein »Erscheinen« (η)ρ ni.) der »Herrlichkeit« (δωβκ) Gottes (vgl. Ex 16,10; Lev 9,23); vgl. zu ihr *U. Struppe*, Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, ÖBS 9, Klosterneuburg 1988.

⁹⁵ Die Zugehörigkeit von 40,34f zu P^g bestreitet *Pola*, Priesterschrift, 295f Anm. 263, im Rahmen allerdings einer außerordentlich minimalistischen Bestimmung von P^g.

⁹⁶ In den jüngeren priesterlichen Texten Num 9,17.22; 10,12 scheint dann die Wolke nur noch als Signal für die Lagerung zu fungieren, vgl. *M. Görg*, Art. }κΞ, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 1337–1348, 1347.

⁹⁷ Vgl. o. Anm. 29–31.

den. Gemäß der Priesterschrift gibt es keine Bereiche der Welt – etwa den Himmel –, der Gott näher wäre als andere, vielmehr sind alle Bereiche der Welt gleich unmittelbar zu Gott. Das hindert die Priesterschrift allerdings nicht, über die Konzeption der Herrlichkeit Jhwhs (יהוה) eine konkrete Vorstellung zur Gestalt der kultischen Nähe Gottes zu entwickeln.

b) Hiob

Das Hiobbuch entwickelt zwar in seinen beiden oft sogenannten »Himmels«-Szenen in Hi 1f die Vorstellung eines »himmlischen« Hofstaates, der sich deutlich von der Erde absetzt, von der der Satan herkommen und zu der er zurückkehren kann – doch wird nie gesagt, dass sich diese Szenen tatsächlich im »Himmel« abspielen. Nur schon deshalb sollte man vorsichtig sein, die Gottesvorstellung des Hiobbuchs zu nahe an die Vorstellung eines uranisierten Gottes heranzurücken. Der Titel »Himmelsgott« fällt im Hiobbuch nie, und vor allem die Theologie des Hiobbuchs lässt auf eine gegenüber »Himmel und Erde« dezidiert diskontinuierliche Gotteskonzeption schließen⁹⁸: Nimmt man den dramaturgischen Ablauf des Buches ernst, so zeigt sich, dass das Hiobbuch nach und nach alle Möglichkeiten des theologischen Redens über Gott aussortiert. Weder die Reden der Freunde, noch die Gottesreden, die sich ja über den Test aus Hi 1f vollkommen ausschweigen, ja selbst der durchwegs phantastische Prolog können als letztgültige Aussagen über Gott in Frage kommen. Wer oder was Gott ist, das bleibt dem Hiobbuch gemäß menschlichem Denken und Erkennen grundsätzlich entzogen. Es gibt keine *analogia entis* zwischen der Welt und Gott. Deshalb muss es nicht überraschen, dass das Hiobbuch keine uranierte Gottesvorstellung vertritt – Gott ist anders als die Welt, auch so anders als der Himmel, als dass er dort wohnen oder thronen könnte.

Zwar könnten einige der »Himmel«-Belege des Hiobbuchs⁹⁹ durchaus an die Vorstellung denken lassen, dass Gott über dem »Himmel« wohnt (vgl. etwa 22,14 u.ö.) und von dorthier auf die Erde einwirkt, doch lassen sie insofern keinen (jedenfalls keinen unmittelbaren) Rückschluss auf die kosmologisch-theologische Konzeption des Verfassers zu, als sie allesamt im Munde von Akteuren *innerhalb* der Erzählung begegnen¹⁰⁰. Einzig die Belege in den Gottesreden (38,29.33.37; 41,3¹⁰¹) nehmen eine ge-

⁹⁸ Vgl. zum Folgenden ausführlich K. Schmid, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: M. Oeming/ders., Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34.

⁹⁹ 1,16; 2,12; 9,8; 11,8; 12,7; 14,12; 15,15; 16,19; 20,6; 20,27; 22,12.14; 26,11.13; 28,21.24; 35,5; 37,3; 38,29.33.37; 41,3.

¹⁰⁰ Einzige Ausnahme ist 2,12: Die Freunde Hiobs streuen Asche auf ihr Haupt »gen Himmel« (יהוה).

¹⁰¹ Hi 41,3 mag zwar an eine Oben-unten-Relation denken lassen (»Mir gehört alles, was unter dem Himmel ist«)יהוה {יהוה לך תצט}, doch dient die Bestimmung des תצט hier nur zur Determination des irdischen Bereichs (wie in Qoh) und kann nicht im

wisse Sonderstellung ein, gerade sie lassen aber keine Verortung der Wohnstatt Gottes im Himmel erkennen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Bestimmung der Antwort Gottes an Hiob aus dem »Sturm« (ηρ(ση νμ [sic] Hi 38,1) als eigens sinntragend: Im Hiobbuch öffnet sich für den Vorgang der Gottesreden gerade nicht der Himmel, wie man nicht zuletzt aufgrund der entsprechenden Aussagen Hiobs und der Freunde erwarten könnte.

Man würde die Theologie des Hiobbuchs aber verkürzt darstellen, wenn man sie auf die Feststellung der grundsätzlichen Entzogenheit Gottes für den Menschen *reduzieren* würde. Selbstverständlich bildet dieser Aspekt ein grundlegendes Moment des Aussagegefüges des Hiobbuchs, doch ist Gott dem Menschen gleichwohl zugänglich über die Klage. Die Kosmologie des Hiobbuchs entwirft eine dynamische Weltsicht, die lebensförderliche, aber auch lebensfeindliche Elemente einschließt¹⁰², durch die einzelne Menschen, wie Hiob, durchaus auch ins Verderben geraten können. Die Welt erscheint dem Hiobbuch – anders als den oben genannten Psalmen – nicht als ein – nach menschlichen Maßstäben geurteilt – durchgängig geordneter Herrschaftsbereich des im Himmel thronenden Königsgottes. Natürlich ist alle Macht bei Gott, doch diese Macht schließt Möglichkeiten auch destruktiver Selbstaktivitäten geschöpflichen Lebens ein. Bei alledem ist aber Gott ansprechbar: Es ist zwar nicht möglich, »über« ihn zu sprechen, aber es ist möglich, »zu« (ψλ) Hi 42,7) ihm zu sprechen¹⁰³. Die Entzogenheit Gottes im Hiobbuch weist so zwei Seiten auf: Einerseits zelebriert sie die Gottheit Gottes, andererseits zeigt sie Möglichkeiten der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in einer dynamischen Ordnung auf.

VI. Mischkonzeptionen

Neben den Texten, die Gott strikt von Himmel und Erde absetzen, lassen sich im späten Alten Testament und in der zwischentestamentlichen Literatur auch Mischkonzeptionen beobachten, die zwar Gott mit dem Himmel in Verbindung bringen, gleichzeitig aber höchsten Wert auf seine Nichtwelthaftigkeit und seine Jenseitigkeit auch in bezug auf den Himmel legen. Sie formen keine kohärente Gruppe, zeigen aber an, dass sich das

Sinne einer Extrapolation zur Bestimmung der Wohnstatt Gottes »über dem Himmel« interpretiert werden.

¹⁰² Vgl. M. Oeming, »Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?« (Hi 38,39). Das Motiv des »Herrn der Tiere« und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: M. Augustin/K.-D. Schunck (Hgg.), »Dort ziehen Schiffe dahin«. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992 (BEAT 28), Frankfurt a.M. u.a. 1992, 147–163; K. Baltzer/Th. Krüger, Die Erfahrung Hiobs. »Konnektive« und »distributive« Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch, in: H.T.C. Sun u.a. (Hgg.), Problems in Biblical Theology, FS R. Knierim, Grand Rapids 1997, 27–37, 35.

¹⁰³ Vgl. M. Oeming, »Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob« – Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie, EvTh 60 (2000), 103–116.

Sachanliegen der strikt zwischen Gott und Welt trennenden Konzeptionen in ganz unterschiedlicher Form – in Weiterführung und Transformation uranisierender und kosmotheistischer Konzeptionen – literarisch realisieren konnte. Es lassen sich hier etwa nennen: (a) 1Kön 8,27, (b) Ez 1, (c) Jes 40ff, (d) Gen 22, (e) äthHen 14 und (f) die Redeweise von »Gott« als »Himmel«.

a) 1Kön 8,27

Innerhalb von 1Kön 8 (vgl. o. I. a) formuliert V. 27 eine sachliche Präzisierung zur Vorstellung des Thronens Gottes im Himmel, der in der Regel als literarischer Nachtrag bestimmt wird¹⁰⁴. V. 27 will offenkundig das Missverständnis verhindern, dass der Himmel bzw. die »Himmel der Himmel« nun ihrerseits Gott zu beherbergen vermögen, also gewissermaßen »größer« als Gott wären:

»Sollte Gott in Wahrheit auf der Erde wohnen? Siehe, der Himmel, ja selbst die Himmel der Himmel vermögen dich nicht zu fassen (λωκ pilp.), wieviel weniger dieses Haus, das ich erbaut habe?« (1Kön 8,27)

Gott thront zwar, vom Kontext her gelesen, im Himmel, aber V.27 hält fest, dass der Himmel, ja auch die Himmel der Himmel, Gott nicht zu »fassen« (λωκ pilp.) vermögen¹⁰⁵ (so wie etwa nach Jer 2,13 eine Zisterne Wasser zu »fassen« vermag).

Die in der Formulierung {ψμΞη ψμΞ »Himmel der Himmel« (vgl. Dtn 10,14; 1Kön 8,27; 2Chr 2,5; 6,18; Neh 9,6; Ps 148,4; vgl. Ps 115,16 [LXX; V¹⁰⁶]; 3Makk 2,15; Sir 16,18; äthHen 1,4; 60,1; 71,5) anklingende Vorstellung einer Mehrzahl von Himmeln dürfte aus mesopotamischer Tradition namentlich des 1. Jahrtausends v.Chr. stammen¹⁰⁷, wenn sie dort auch nur schmal bezeugt ist¹⁰⁸. Aufschlüsse über diese Vorstellung ergeben sich inneralttestamentlich v.a. aus Neh 9,6 und Ps 148,4:

¹⁰⁴ Zur Frage, ob V.27 eine Interpolation in seinem Kontext ist vgl. *Noth*, Könige, 184f; *Metzger*, UF 1970, 153 Anm. 39; *Würthwein*, ATD 11,1, 97; *Talstra*, Solomon's Prayer, 231f; *M.J. Mulder*, 1Kings. Vol. 1: 1Kings 1–11, HCOT, Leuven 1998, 413–415.

¹⁰⁵ Die chronistische Parallele zu 1Kön 8 in 2Chr 6 zeigt eine offenbar unbefangene Redeweise bezüglich der Lokalisierung des Gottesthrons im Himmel. 1Kön 8 benutzt zur Bezeichnung des göttlichen Thronens und Erhörens der Gebete »im Himmel« durchgängig einen Umstandakkusativ (»Accusative of local determination« [*P. Joüon/T. Muraoka*, A Grammar of Biblical Hebrew, SubBi 14/1,2, 2 vols., Roma 1991, repr. 1993, § 126h]) ({ψμΞη; V. 30.32.34.36.39.43.45.49, vgl. V.22.54) und vermeidet möglicherweise bewusst eine lokal festlegendere Präposition wie etwa β, während 2Chr 6 (außer V.27) jeweils den Ausdruck »vom Himmel her« ({ψμΞη }μ) (V. 21.23.25.30.33.35.39) verwendet. Die Präposition }μ lässt dabei an eine selbstverständlichere Verortung Gottes im Himmel denken, der eben »von dort her« Gebete erhören kann, als die offenere Ausdrucksweise mittels Umstandakkusativ in 1Kön 8.

¹⁰⁶ Vgl. *Houtman*, Himmel, 341f.

¹⁰⁷ Vgl. *A. Yarbro Collins*, The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses, in: *J.J. Collins/M. Fishbane* (Hgg.), Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys, New York 1995, 59–93, 62: »The idea [of a plurality of heavens] most likely

»Du bist Jhwh allein;
 du hast den Himmel ($\{\psi\mu\Xi\eta\}$) gemacht,
 die Himmel des Himmels ($\{\psi\mu\Xi\eta\ \psi\mu\Xi\}$) und ihr ganzes Heer,
 die Erde und alles, was darauf ist,
 die Meere und alles, was in ihnen ist.
 Und du erhältst alles lebendig, und das himmlische Heer betet dich an.« (Neh 9,6)

»Himmel« und »Himmel des Himmels« stehen hier in einer analogen Opposition wie »Erde« und »Meere«. Auffälligerweise setzt Neh 9,6 die »Meere« in den Plural ($\{\psi\mu\psi\eta\}$), so dass man aufgrund des Parallelismus damit rechnen kann, dass $\{\psi\mu\Xi\eta\ \psi\mu\Xi\}$ ebenfalls pluralisch mit »die Himmel des Himmels« zu übersetzen ist (wenn man nicht an eine elativische Formulierung denken will). Hinter Neh 9,6 dürfte also eher die Vorstellung von drei bzw. mehr als drei Himmeln als »bloß« von zwei Himmeln stehen.

»Lobt ihn, Sonne und Mond,
 lobt ihn, all ihr leuchtenden Sterne.
 Lobt ihn, ihr Himmel der Himmel
 und ihr Wasser über ($\lambda(\mu)$) dem Himmel.« (Ps 148,4)

Auch in Ps 148,4 stehen die »Himmel der Himmel« ausweislich des Imperativs im Plural, und sie befinden sich über dem sichtbaren Himmel, der sich über der Erde wölbt¹⁰⁹, so dass ebenfalls die Annahme von drei Himmeln nahe liegt. Wie man sich diese gestufte Himmelsvorstellung vorzustellen hat, vermag vielleicht die spätere Ausgestaltung TestL 2,7–10 ansatzweise zu illustrieren:

»Und ich betrat den ersten Himmel, und ich sah dort Wasser hängen. Und danach sah ich einen zweiten Himmel viel herrlicher und glänzender. Denn es war in ihm eine grenzenlose Höhe. Und ich sprach zu dem Engel: Warum ist das so? Und der Engel sagte mir: Wundere dich nicht über dieses, denn du wirst einen anderen Himmel sehen, (noch) glänzender und unvergleichlich. Wenn du dort hinaufgegangst:
 Wirst du vor dem Herren stehen
 und du wirst sein Diener sein.«¹¹⁰

Neben drei Himmeln (vgl. auch 2Kor 12,2¹¹¹) lassen sich nachalttestamentlich weiter fünf (grBar 11,1), sieben (TestL 3,1–10¹¹²; slavHen 20,1; 21,2); ApkAbr 10,8¹¹³ oder

became more common among Jews from the time of the Babylonian exile and indicates the influence of Babylonian cosmology on Jewish writers«. Vgl. *Nickelsburg*, 1Enoch 1, 145; *H. Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951, 3–6; *J. Belzer*, Art. Himmel, NBL Lfg. 7, Zürich 1992, 152–155, 153. S. zur Himmelspluralität in Mesopotamien *W. Lambert*, The Cosmology of Sumer and Babylon, in: *C. Blacker/M. Loewe* (Hgg.), Ancient Cosmologies, London 1975, 44f.58; *Horowitz*, Geography, 208ff.

¹⁰⁸ »Only the lists of KAR 307 and AO 1896 and *Enuma Elish* provide clear evidence that the heavens consist of the sky and more than one level above the sky« (*Horowitz*, Geography, 243, zu KAR 307 und AO 1896 vgl. die Analysen 3–19; *Hartenstein*, Wolkendunkel, 142f). In Ee vgl. v.a. V, 145.

¹⁰⁹ Vgl. die Diskussion bei *Houtman*, Himmel, 338f; 341 Anm. 19.

¹¹⁰ Übersetzung von *J. Becker*, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III/1, Gütersloh 1974, 48.

¹¹¹ Vgl. *U. Mauser*, »Heaven« in the World View of the New Testament, HBT 9 (1987), 31–51.

– in einer Überarbeitungsgestalt des slavHen¹¹⁴ – zehn Himmel (slavHen 20,3; 21,6; 22,1) belegen. In Jub 2,2 bleibt die genaue Anzahl der am ersten Tag der Schöpfung geschaffenen Himmel offen: »Denn am ersten Tag schuf er die Himmel, die über den Himmeln sind ...«¹¹⁵. Ähnliches gilt von äthHen 39,3; 71,1.5.

b) Ez 1

Besonders O. Keel hat die kosmologischen Implikationen der in den V. 4–28 als Bildbeschreibung (vgl. »unten«, »oben«, »links«, »rechts« usw.) gestalteten Berufungsvision Ez 1 erforscht, die den Himmel und Jhw's Thronen darzustellen versucht (vgl. auch Ez 10)¹¹⁶. Die Eröffnung des Ezechielbuches in Ez 1–3 setzt, folgt man K.-F. Pohlmann¹¹⁷, dessen go-laorientierte Interpretation voraus, gehört mithin in die nachexilische Zeit. Ez 1 wird bereits in V.1 mit der programmatischen Aussage eingeleitet, dass sich die »Himmel öffneten« ($\{\psi\mu\exists\eta\ \omega\xi\tau\pi\nu\}$) und Ezechiel daraufhin »göttliche Visionen« schaute. Was der Prophet dann sieht, sind – dem mutmaßlichen Grundbestand von V.4ff nach zu schließen – »vier menschengestaltige Wesen mit vier Flügeln und Stierfüßen, über deren Köpfen eine Platte (*raqia*) sichtbar ist, über der ein Lapislazuligebilde aufragt, das wie ein Thron aussieht, auf dem ein Wesen sitzt, das einem Menschen gleicht«¹¹⁸. Die grundsätzliche Disposition dieser Komposition ist mit dem Bildprogramm einiger neuassyrischer und persischer Siegel eng verwandt. Das folgende Rollsiegel aus der Zeit Assurbanipals (669–629/621 v.Chr.) belegt diese Nähe exemplarisch¹¹⁹:

112 Vgl. zur text- und literarkritischen Diskussion und zum Verhältnis zu TestL 2,7–10 J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGJU 8, Leiden 1970, 260 mit Anm. 1.

113 Vgl. auch die rabbinischen Belege bei Bietenhard, Himmel, 5f.

114 Vgl. C. Böttrich, Das slavische Henochbuch, JSHRZ V/7, Gütersloh 1996, 889.

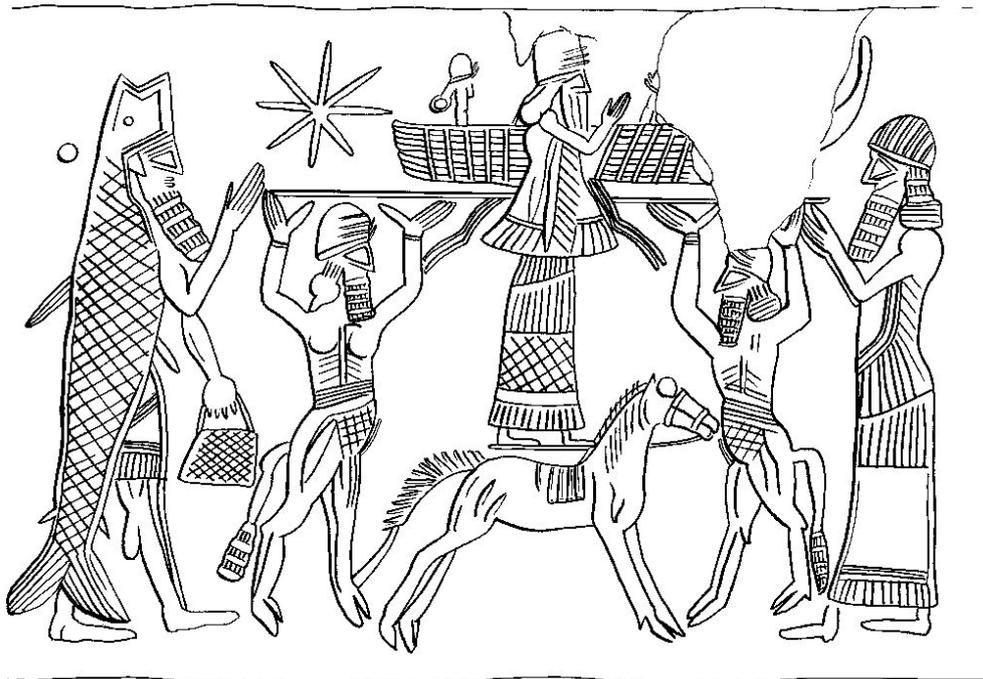
115 K. Berger, Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II/3, Gütersloh 1981, 322.

116 Jahwe-Visionen; ders., Herrlichkeitserscheinung.

117 Der Prophet Hesekiel/Ezechiel, ATD 22/1, Göttingen 1996, 55–57.

118 Keel, Herrlichkeitserscheinung, 144.

119 H. Keel-Leu/B. Teissier, Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen »Bibel + Orient« der Universität Freiburg Schweiz, OBO 200, Fribourg/Göttingen 2000, Siegel Nr. 236; vgl. die Diskussion bei O. Keel, Herrlichkeitserscheinung, 144f; s. auch C. Uehlinger/S. Müller-Trufaut, Ezekiel 1, Babylonian cosmological scholarship and iconography: Attempts at further refinement, ThZ 57 (2001), 140–171.



Die dargestellte Szene zeigt in ihrer Mitte eine geflügelte Gottheit, die auf einem Pferd steht und im Hüftbereich mit einer Platte verbunden ist, die von zwei Stiermenschen getragen wird. Oben links ist ein achtstrahliger Stern zu sehen, oben rechts lässt sich eine Mondsichel erkennen. Gerahmt wird die Darstellung links durch einen Priester in einem Fischgewand und rechts durch einen Beter, der der Gottheit zugewandt ist. Dieses Ensemble weist deutlich darauf hin, dass es sich bei der Gottheit um den in anthropomorpher Gestalt dargestellten Sonnengott handelt, der in das Himmelsfirmament eingebunden ist, welches seinerseits von Mischwesen getragen wird.

Das Konzept der abgebildeten kosmologischen Konstellation steht offenbar im Hintergrund von Ez 1. Ähnlich wie das neuassyrische Siegel rechnet das Ezechielbuch mit einer von (allerdings geflügelten) Mischwesen getragenen Himmelsplatte, die den irdischen vom göttlichen Bereich trennt. Anders als auf dem Siegel lokalisiert das Ezechielbuch aber die Gottesgestalt nicht »an« der Platte selbst, sondern ihr Thron erhebt sich erst *über* der Platte.

Gott thront gemäß Ez 1 also nicht im Tempel von Jerusalem, auch nicht »am« Himmel, sondern *über* der Himmelsfeste. Er ist damit einerseits vom Tempel dissoziiert und kann so auch den Deportierten in Babylon Gott sein. Andererseits soll aber durch die Abwandlung der Ez 1 vorgegebenen Bild-Tradition deutlich gemacht werden, dass der Himmel *Himmel* ist, und Gott *über* dem Himmel thront.

c) Jes 40ff

Wo innerhalb von Jes 40ff Aussagen bezüglich des Thronens Gottes getroffen werden, mag man zunächst an eine innere Verwandtschaft mit den o. II. b) besprochenen Psalmen-Stellen denken. Doch die Belege in Jes 40ff sind anders konturiert. Jes 40,22 spricht davon, dass Jhwh »über dem Erdkreis thront«.

»Der du über dem Erdkreis thronst, die Erdbewohner sind wie Heuschrecken« (Jes 40,22).

Es mögen sich hier zwar zunächst Assoziationen an eine himmlische Thronstätte entsprechend den genannten Psalmen einstellen, doch bleibt dies eben ungesagt. Namentlich der Heuschreckenvergleich für die Menschen weist eher darauf hin, dass Gott mit der Welt (und damit auch dem Himmel) ebenso viel – bzw. genauer: ebenso wenig – zu tun hat wie Menschen mit Heuschrecken. Gott verhält sich gemäß Jes 40,22 kaum weniger diskontinuierlich zur Welt wie gemäß Gen 1. Die monotheistische Grundoption beider Texte dürfte für diese Verhältnisbestimmung maßgeblich gewesen sein.

d) Gen 22

Die Erzählung von der Opferung Isaaks in Gen 22¹²⁰, eine perserzeitliche¹²¹ Reinterpretation des Abrahamzyklus', ist nicht nur thematisch, sondern auch literarisch mit dem Hiobbuch eng verwandt¹²². Die Gottesvorstellung in Gen 22 ist ähnlich fundamental von der Welt geschieden wie diejenige im Hiobbuch. Allerdings spielt der »Himmel« eine gewisse Rolle in der Erzählung (V. 11.15.17), doch sollte man vorsichtig sein, hinter dessen Erwähnung eine uranisierte Gotteskonzeption zu vermuten. Uranisiert in Gen 22 ist die *Engelskonzeption*¹²³: In Gen 22 greift der *Engel Gottes* (ηωηψ :.)λμ) »vom Himmel her« (ψμΞη }μ V. 11.15) in V.11ff in das Geschehen ein, nachdem zuvor Gott selber Abraham den

¹²⁰ Vgl. dazu ausführlicher *K. Schmid*, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 271–300.

¹²¹ Dies hat v.a. *T. Veijola*, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988), 129–164, gezeigt; vgl. zuletzt auch *O. Kaiser*, Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22, in: *ders.*, Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, BZAW 320, Berlin/New York 2003, 199–224.

¹²² Vgl. *T. Veijola*, Abraham und Hiob. Das literarische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle, in: *C. Bultmann u.a.* (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, FS R. Smend, Göttingen 2002, 127–155; *A. Michel*, Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17, in: *ders./H.-J. Stipp* (Hgg.), Gott, Mensch, Sprache, FS W. Groß, ATSAT 68, St. Ottilien 2001, 73–98.

¹²³ Vgl. *Veijola*, ZThK 1988, 152: »Anders als sonst in den Erzvätererzählungen, ist dieser Engel (*mal'ak*) nicht ein Bote Gottes, der leibhaftig auf der Erde erscheint (vgl. Gen 16,7–13; 19,1–22; 28,12; 31,11–13; 32,2; 48,16), sondern ein wirklicher »Engel«, ein himmlisches Wesen, das Abraham *vom Himmel her* anredet.« Vgl. zum Problem *K. Koch*, Monotheismus und Angelologie, in: *W. Dietrich/M.A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? Jahweverehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 565–581.

Auftrag gegeben hatte, seinen Sohn Isaak als Brandopfer darzubringen. Wenn es auch Überlegungen gibt, in Fällen wie demjenigen von Gen 22 (vgl. auch etwa Ex 3) literarkritisch mit einer nachträglichen Zufügung von \therefore) $\lambda\mu$ vor $\eta\omega\eta\psi$ zu rechnen¹²⁴, die sich dem Bestreben verdanke, eine handgreifliche Erscheinung Gottes selbst zu verhindern, so weist das Wortspiel über \therefore) $\lambda\mu$ »Bote/Engel« in 22,11 und $\tau\lambda\kappa$) μ »Messer« in 22,10 eher auf die Ursprünglichkeit des Engels hin.

Die in Gen 22 beobachtbare »Spannung« zwischen Gott und seinem Engel dürfte damit zusammenhängen, dass der Text einerseits – entsprechend seiner Sachaussage, die vom Verheißungsempfänger Abraham nicht weniger als die Rückgabe des Verheißungsträgers Isaak verlangt, an dessen Überleben die Mehrung zu einem großen Volk hängt – die grundsätzliche Transzendenz und Freiheit Gottes wahren will, andererseits aber ein Eingreifen Gottes über seinen Engel »vom Himmel her« in das Opfergeschehen berichten muss. Der Engel in Gen 22 könnte so dahingehend zu verstehen sein, dass Gott für diese Erzählung nicht einfach »im Himmel« wohnt, dass aber göttliche Inventionen, die allerdings aus der Sicht von Gen 22 kaum weniger exzeptionell gedacht sein dürften als der vorgesehene Test Abrahams, »vom Himmel her« erfolgen.

e) äthHen 14

Besonders detaillierte, wenn auch natürlich letztlich verschleiende Aussagen über die himmlische Thronstatt Gottes im Himmel findet sich in der Henochüberlieferung, namentlich in äthHen 14. Seit den Qumranfunden ist deutlich geworden, dass Teile der Henochüberlieferung aufgrund des handschriftlichen Befunds in ihrer Entstehung bis in das 3. Jh.v.Chr. zurückreichen müssen. Die zu 4QEn^a (4Q201) gerechneten Fragmente sind paläographisch in die ersten Jahrzehnte des 2.Jh. v.Chr. zu datieren, aufgrund ihrer spezifischen Orthographie kann man aber vermuten, dass sie Abschrift einer älteren Rolle sein dürften. Noch etwas älter sind die Fragmente von 4QEnastr^a (4Q208), sie gehören in die Wende vom 3. zum 2.Jh. v.Chr.¹²⁵

In äthHen 14 schaut Henoch in einem Traum (V.2) die Thronstatt Gottes. Er wird in den Himmel emporgehoben und sieht dann Folgendes:

Und ich ging hinein, bis ich nahe an einer Mauer war, die aus Hagelsteinen erbaut war, hinein in die Feuerzunge und näherte mich einem großen Haus, das aus Hagelsteinen erbaut war, und die Wand jenes Hauses (war) wie eine Mosaikfläche aus Hagelsteinen, und sein Boden (war von) Hagel, seine Decke wie die Bahn der Sterne und (wie) Blitze, und dazwischen (waren) feurige Kerubim, und sein Himmel (war von) Wasser, und

¹²⁴ Vgl. DDD², 53–59 (S.A. Meier).

¹²⁵ Vgl. die Diskussion bei J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976; H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik* in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 495–509; G.W.E. Nickelsburg, *1Enoch 1. A Commentary on the Book of 1Enoch, Chapters 1–36*, 81–108, hermeneia, Minneapolis 2001, 9–11.

flammendes Feuer umgab die Wand, und seine Tür flammte von Feuer. Und ich trat hinein in jenes Haus, und es war heiß wie Feuer und kalt wie Schnee, und keine Lebensfreude war darin. Furcht bedeckte mich, und Zittern ergriff mich. Und ich war erschüttert und zitterte, und ich fiel nieder auf mein Angesicht; und ich sah in der Vision: Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes, und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut. Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe, daß ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und seine Größe zu beschreiben. Und sein Boden (war) von Feuer, und oberhalb von ihm (waren) Blitze und die Laufbahn der Sterne, und seine Decke flammendes Feuer. Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim. Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor, und man vermochte ihn nicht anzusehen. Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. Und keiner von den Engeln konnte eintreten, noch sein Angesicht den Erhabenen und Herrlichen sehen, und keiner, der zum Fleisch gehört, vermag ihn zu sehen. Flammendes Feuer (war) rings um ihn, und großes Feuer stand vor ihm, und niemand von denen, die um ihn waren, nahte sich ihm, zehntausendmal zehntausend (waren) vor ihm, aber er brauchte keinen Rat. (V.9–22)

Entgegen den jüngeren, in Qumran nicht bezeugten Bilderreden (37–71), die mit einer Mehrzahl von Himmeln rechnen (vgl. 39,3; 71,1.5), kennt äthHen 14 offenbar nur einen Himmel, differenziert diesen aber in sich stark durch die darin befindlichen Palastbauten¹²⁶. Henoch sieht zunächst eine Mauer und ein erstes Haus, die durch das Ineinander von Feuer und Eis bereits als vollkommen unweltlich dargestellt werden. Dieses erste Haus ist aber noch nicht die Thronstatt Gottes, sondern der Thron Gottes steht in einem anderen Haus, das von diesem ersten Haus von vollkommen jenseitiger Qualität offenbar noch einmal so grundlegend unterschieden wird, dass eine lokale Verhältnisbestimmung unmöglich ist. Und selbst auf dem Thron in diesem »anderen« Haus ist nun nicht Gott selber zu sehen, sondern »die große Herrlichkeit«, was auffällig an den priester-schriftlichen Sprachgebrauch erinnert. Ausdrücklich wird festgehalten, dass »keiner, der zum Fleisch gehört, ... ihn zu sehen [vermag]«. »Our author's God is the transcendent, wholly other, heavenly King«¹²⁷.

Die anschließende Traditionsgeschichte der Henochüberlieferung wird die in 1Hen 14 beobachtbare Zurückhaltung gegenüber der Gottesbegegnung mehr und mehr aufgeben. So zunächst in den Bilderreden (äthHen 37–71): »Zwar vermag Noah auch in 60,1–6 den Anblick des ›Hauptes der Tage‹ nicht zu ertragen, erhält nun aber Hilfestellung und bleibt der Gottesgegenwart sehr viel direkter ausgesetzt. Nach 71,5–17 schließlich sieht

¹²⁶ »See [...] 14:8–23, where the landmarks of Enoch's journey are not a series of heavens, but the walls and buildings in the heavenly temple complex« (*Nickelsburg*, 1Enoch 1, 145f, vgl. dazu die Rez. von *M.A. Knibb*, *Interpreting the Book of Enoch: Reflections on a recently published commentary*, JSJ 33 [2002], 437–445). Vgl. auch Apk 4,1f.

¹²⁷ *Nickelsburg*, 1Enoch 1, 260.

Henoch das ›Haupt der Tage‹ ohne jede Verhüllung¹²⁸. Auch gemäss slavHen 22,1f.6 kann Henoch – im Unterschied zu äthHen 14 nicht im innersten Palast des einen Himmels, sondern im höchsten (siebten bzw. zehnten¹²⁹) Himmel – Gott schauen, allerdings muss Henoch dazu die Transformation in einen »Herrlichen des Herrn« vollziehen (22,8.10).

f) »Gott« als »Himmel«

In der zwischentestamentlichen Zeit, wie schon in Dan 4,23, kann »Himmel« zur terminologischen Umschreibung »Gottes« selbst verwendet werden, so etwa in äthHen 6,2 (»Söhne des Himmels« in direkter Aufnahme von »Söhne Gottes« Gen 6,2); 13,8; 14,3; 1QS 4,22; 11,7f; 1QH 11,22 und Frg. 2,10; 1Makk 3,50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; vgl. 2Makk 2,10. Dieser Gebrauch ist auch dem Neuen Testament bekannt, neben dem breiten, offenbar aus dem judenchristlichen Hintergrund stammenden Befund in Mt (»Himmelreich« statt »Gottesreich«¹³⁰) sind Mk 11,30f; Lk 15,18¹³¹ zu nennen.

Diese Belege wären missverstanden, wenn man sie als *Identifizierungen* von »Himmel« und »Gott« interpretieren würde. Vielmehr liegt ein synekdochischer Sprachgebrauch vor: Der »Himmel« steht für »Gott«, der aber selbstredend mehr und anderes ist, ja etwas vollkommen anderes ist. Besonders deutlich ersichtlich wird dies aus dem Umstand, dass der »Himmel« vornehmlich in Komposit-Bildungen für »Gott« steht (»Himmelreich«, »Söhne des Himmels«, »Wille des Himmels«) oder als Gebetsrichtung (»zum Himmel rufen«) angegeben wird. Man wird deshalb sogar sagen können, dass die vermeintlich verweltlichende Redeweise von »Gott« als »Himmel« von ihrer Intention her gerade das Gegenteil einer Verweltlichung bedeutet: Weil Gott vollkommen transzendent ist, kann er nicht beim Namen genannt werden, und sein Hofstaat wird deshalb terminologisch dem »Himmel« und nicht ihm selbst zugeschlagen.

V. Zusammenfassende Überlegungen

Die voranstehenden Überlegungen möchten aufzeigen, dass die explizite Uranisierung Gottes in der Theologiegeschichte der nachexilischen Zeit zwar einen bemerkenswerten, aber keineswegs einlinigen Trend darstellt. Vielmehr zeigt sich, dass sich neben *uranisierenden* zunächst auch »*kosmotheistische*« Konzeptionen belegen lassen, die die Vorstellung eines

¹²⁸ C. Böttrich, Konturen des »Menschensohnes« in äthHen 37–71, in: D. Sänger (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn 2004, 53–90, 68.

¹²⁹ Vgl. o. Anm. 114.

¹³⁰ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1985, 144f.

¹³¹ Vgl. Nickelsburg, 1Enoch 1, 176 mit Anm. 1. Zu rabbinischen Passagen vgl. Str-B 1, 862–865.

himmlischen Gottes gewissermaßen um eine Heiligtumsdeutung des Kosmos erweitern. Darüber hinaus sind aber auch *grundsätzlich transzendierende* Gotteskonzeptionen zu erkennen, die Gott gänzlich von Himmel und Erde trennen. Zwischen diesen konzeptionellen Polen fächern sich weitere Mischkonzeptionen auf.

Die mit den jeweils unterschiedlichen theologischen und kosmologischen Entscheidungen zusammenhängenden Symbolisierungsfunktionen fokussieren auf grundsätzlich ein- und dasselbe Thema der Nähe Gottes, sie lassen aber verschiedene Akzentuierungen erkennen: Die uranisierenden Gottesvorstellungen gehen mit einer ausgeprägten Herrschaftssemantik in bezug auf den über der Welt im Himmel thronenden Gott als König einher. Kraft seiner unantastbaren, machtvollen Position im Himmel kann Gott helfen und retten. Den kosmotheologischen Konzeptionen scheint diese Vorstellung allerdings zu distanziert zu sein. Sie kompensieren die Uranisierung Gottes durch eine Deutung des Kosmos als Heiligtum Gottes, die so weit gehen kann, dass Himmel und Erde nachgerade als das Allerheiligste des als Tempel vorgestellten Kosmos gelten können. Die Gott und Welt fundamental unterscheidenden Theologien schließlich legen besonderen Wert auf die so ermöglichte, qualitativ neue Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die grundsätzlich voneinander abgesetzt sind.

Der historische Ort der literarischen Repräsentanten der jeweiligen Positionen erlaubt es nicht, diese in eine lineare entwicklungsgeschichtliche Ordnung zu reihen. Vielmehr zeigen die Texte in ihren historischen Kontexten, dass diese Positionen offenbar nicht einfach nacheinander, sondern durchaus auch nebeneinander bestanden haben, was kritische Rezeptionsvorgänge zwischen ihnen nicht aus-, sondern einschließt. Das von ihnen verhandelte Sachproblem hat sich mithin im Alten Testament nicht im Sinne eines Ergebnisses einer linear verlaufenden theologischen Diskussion »lösen« lassen, vielmehr sind die unterschiedlichen Positionen unterschiedlichen Anliegen verpflichtet, die sie in verschiedener Weise zur Sprache bringen. Insofern hat die nachexilische Theologiegeschichte im antiken Israel einen theologischen Problemfächer entworfen, der sich auch in der neuzeitlichen Theologie- und Philosophiegeschichte wieder abbilden wird¹³².

132 Vgl. o. Anm. 27.

Konrad Schmid, Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Spätisraelitische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.