

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Welt / Weltbild (AT)

Dr. Christoph Koch

erstellt: März 2013

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34756/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Welt / Weltbild (AT)

Dr. Christoph Koch

Theologische Fakultät, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

→ Schöpfung

1. Vorbemerkungen

1.1. Terminologische Vorbemerkungen

Das vorhellenistische Alte Testament kennt keinen abstrakten Begriff für „Welt“, um das Ganze der Wirklichkeit zu bezeichnen. Das griechische Wort Kosmos „Ordnung / Weltordnung / Weltall“, das in der Philosophie seit Platon eine zentrale Rolle spielt, wird in die Schriften Israels erst durch die Septuaginta eingeführt (Gen 2,1 LXX; Weish 11,22; Weish 18,24; 2Makk 7,9 u.ö.). Zur Umschreibung dienen im Alten Testament vor allem der Merismus „Himmel und Erde / Unterwelt“ (אֶרֶץ וַשָּׁמַיִם *šāmajim wāāræš* [Gen 1,1 u.ö.]; bei אֶרֶץ *ʾæræš* „Erde“ konnte die Unterwelt inbegriffen sein) sowie weitere mehrgliedrige Formeln aus den Komponenten Himmel (שָׁמַיִם *šāmajim*), Erde (אֶרֶץ *ʾæræš*) und Meer bzw. Unterwelt (יָם *jām* / מַיִם *majim* bzw. אֶרֶץ וַיָּם *šəʾôl*) (vgl. etwa Ex 20,4 / Dtn 5,8: Himmel – Erde – Meer); seltener werden Wortkombinationen mit כָּל- *kāl-* „ganz / alle“ (z.B. כָּל-הָאָרֶץ *kāl-hāāræš* „die ganze Erde“, Gen 11,1 u.ö.) oder הַכֹּל *hakkol* „das Ganze“ (Pred 1,2 u.ö.) verwendet (vgl. Oeming, 569; vgl. für vergleichbare Umschreibungen in Mesopotamien Horowitz, XV).

1.2. Allgemeine Vorbemerkungen

Für die Rückfrage nach dem alttestamentlichen Weltbild – verstanden als im Alten Testament bezeugte Vorstellungen vom Weltganzen – sind zwei Vorbemerkungen zu machen, die das Alte Testament als Zeugnis antiken Denkens und als historisch gewachsene Größe betreffen:



1. Das alttestamentliche Weltbild ist wie jedes antike bzw. altorientalische Weltbild ein „Weltbild der menschlichen Wahrnehmung“ (Gese, 212), wobei die konkrete und die abstrakt-symbolische Bedeutung des Wahrgenommenen eine Einheit bilden. „Für den AO [= Alten Orient] weist die empirische Welt als Manifestation und Symbol über ihre vordergründige Wirklichkeit hinaus. Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem, und umgekehrt auch zwischen Symbolischem und Tatsächlichem statt. Diese Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens und bodenloser, vernichtender Verlorenheit hin ist wohl der Hauptunterschied zu unserer Vorstellung der Welt als eines praktisch geschlossenen mechanischen Systems.“ (Keel, 1996, 47; Keel versucht dies in seinem Weltbildmodell umzusetzen, indem er ikonographisch belegte Symbole verwendet, vgl. Abb. 6).

2. Das Alte Testament ist das Ergebnis einer ca. acht Jahrhunderte währenden, komplizierten Entstehungsgeschichte. Da Weltbilder *per se* kultur- und zeitgebunden sind, kann es *das* Weltbild des Alten Testaments streng genommen nicht geben. Daraus folgt das Postulat einer „Historischen Kosmologie“ (Janowski): „In diesem Sinn wären die Transformationen der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Weltbilder Text für Text zu beschreiben, um ‚das biblische Weltbild‘ in seiner Komplexität und Entwicklung zu rekonstruieren.“ (Janowski 2001a, 13). Darüber hinaus sollten alttestamentliche Weltvorstellungen von israelitischen bzw. jüdischen unterschieden werden, denn das Alte Testament spiegelt die religionsgeschichtlichen Gegebenheiten nur gebrochen (vgl. Wright, 2001, 67 im Hinblick auf die weitgehend monotheistisch-bildlose Götterwelt des Alten Testaments).

2. Altorientalische Vorstellungen von der Welt

2.1. Grundlinien altorientalischer Vorstellungen von der Welt

Auch wenn Weltbilder stets kultur- und zeitgebunden und damit veränderlich

und komplex sind, sind die altorientalischen Vorstellungen von der Welt – bei allen Differenzen im Detail – doch in Grundlinien konstant (vgl. Horowitz; Keel 1996, 29-39; Cornelius). Dabei dürften die in den Quellen bezeugten Gemeinsamkeiten teils ähnlichen lebensweltlichen Verhältnissen, teils kulturellen Kontakten geschuldet sein. Folgende Vorstellungen sind kulturübergreifend weitgehend konstant bezeugt:

● **Eine vertikal geschichtete Welt, die in der Regel aus der Trias Himmel – Erde – Unterwelt bzw. (Ur-)Meer besteht.** Wo dichotomisch von „Himmel und Erde“ die Rede ist, ist die Unterwelt in der Regel in dem Wort für „Erde“ (vgl. hebräisch אֶרֶץ *'æraṣ*) inbegriffen. Das Verhältnis von → Urmeer und → Unterwelt ist unklar (Horowitz, 342-344). In mesopotamischen Quellen kann die vertikale Schichtung weiter ausdifferenziert sein (s.u. Enuma elisch und KAR 307). Nur wenige Quellen bieten nähere Informationen über das Innere der unsichtbaren Regionen: den Götterhimmel und die Unterwelt (vgl. vor allem die mesopotamischen Mythen → Nergal und Ereschkigal, Etana und → Ischtars Höllenfahrt). Auch wenn eine vollständige Systematisierung der verschiedenen Vorstellungen nicht gelingt, scheint etwa der mesopotamische Götterhimmel bezüglich seiner Geographie, seiner Bewohner und seiner Herrschaftsstruktur weitgehend die damaligen gesellschaftlichen Gegebenheiten des Diesseits zu spiegeln: Der Himmels-gott (→ Anu) regiert im höchsten Himmel mit einer Art Kabinett. Architektonisch sind Himmel und Unterwelt in Analogie zu einer Stadt gedacht: Mit Toren und verschiedenen Palästen / Wohnungen für die Götter. Die Götter, aber auch Boten der Götter und (vergöttlichte) Sterne können den Himmel durch Tore / Türen bzw. über eine Himmelstreppe (*simmelat šamāmi*) passieren (vgl. Horowitz, 250-252.266f). Für Menschen war der Götterhimmel in der Regel unzugänglich (vorübergehende Entrückungen zum Himmel werden nur von Adapa und Etana berichtet).

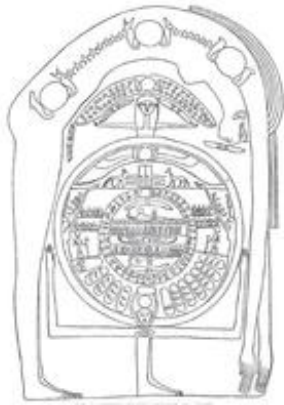


● **Tempel / Stadt und Gottesberg als irdische Repräsentationsorte des Kosmos und Haftpunkte der jenseitigen Götterwelt.** Die drei kosmischen Ebenen waren nicht streng voneinander abgeschottet; vielmehr galt die irdische Ebene als „auf

das Über- und Unterirdische hin offen und durchsichtig“ (Keel, 1996, 47). So ragte z.B. im Tempel, der als Nabel der Welt und Abbild des Kosmos galt, die Götterwelt in die irdisch-geschichtliche Welt hinein (vgl. Abb. 2). Die mesopotamischen Tempel und Tempeltürme garantierten als Ort des Urhügels (du[6]-kù „Heiliger Hügel“) den Bestand der Welt, was sich etwa in den sumerischen Tempelnamen spiegelt, die als „Band von Himmel und Erde“ (dur-an-ki) oder „Haus, Fundament von Himmel und Erde“ (é-temen-an-ki) bezeichnet wurden (vgl. zu Mesopotamien und Ägypten Janowski, 2001b und zu den mesopotamischen Prunknamen Hurowitz, 2010). Die kosmologische Bedeutung des Tempels als Schnittstelle von Himmel und Erde konnte auf die ganze Stadt ausstrahlen (zur kosmischen Bedeutung der altorientalischen Hauptstadt vgl. Maul). Eine vergleichbare Funktion erfüllte der Gottesberg als *axis mundi* und Ort der Götterversammlung in Anatolien (Kandurna), Syrien / Ugarit (Zaphon) und Griechenland (Olymp) (vgl. Clifford).

● **Die kreisrunde Erdscheibe.** Sie ist auch dort bezeugt, wo – wie in Ägypten das langgestreckte Niltal – geographisch-lebensweltliche Gegebenheiten entgegenstanden (vgl. Abb. 4). „Den Anstoß zu dieser Vorstellung könnte – neben archetypischen Erfahrungen – das Erlebnis der Horizontlinie gegeben haben.“ (Keel, 1996, 31). In der horizontalen Achse bildeten der Tempel und die Tempelstadt das Zentrum der Erdscheibe; die Unterscheidung von Innen und Außen, Ordnung und Antiordnung war bestimmend. „Der Stadt als Ausdruck des aktuellen Herrschaftsgefüges und als Bereich der Ordnung steht der Bereich der Antiordnung, die Steppe und das Bergland, gegenüber.“ (Pongratz-Leisten, 19; vgl. das Modell Abb. 5). Am Rand der horizontalen Achse geht die irdisch-geschichtliche Welt in die für Menschen normalerweise unzugängliche Götterwelt über (vgl. Abb. 3; vgl. zur babylonischen Weltkarte Horowitz, 20-42).





● **Das Urmeer** (in Ägypten: Nun; in Mesopotamien: → Apsu oder tâmtum; in Ugarit: Jammu; in Griechenland: Okeanos; → Urmeer). Es galt als mythisch-vorweltliche, z.T. göttliche Größe und umgab die flache Erdscheibe von allen Seiten: unterhalb der Erde, ringförmig um sie herum (vgl. den „Bitterstrom“ auf der babylonischen Weltkarte, Abb. 3) sowie oberhalb (als Himmelseozan, der den Regen – und die Sintflut – ermöglichte) (vgl. Seely, 1992 und 1997). Das Urmeer konnte in verschiedenen → Chaosmonstern personifiziert sein.

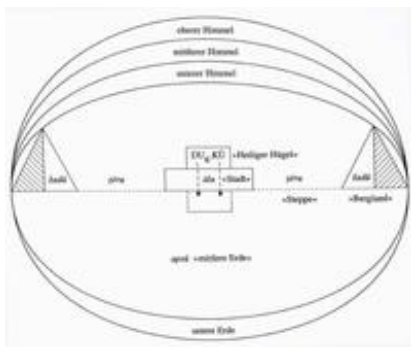
2.2. Mesopotamische Vorstellungen von der Welt am Beispiel von Enuma elisch und KAR 307

2.2.1. Enuma elisch

Nach dem babylonischen Weltschöpfungsepos → Enuma elisch (=Ee; TUAT III, 612-45; Neuedition: Kämmerer / Metzler; vgl. Horowitz, 107-129), das im 12. Jh. v. Chr. entstanden und im 1. Jahrtausend breit rezipiert worden ist, entsteht der Kosmos, indem zwei wässrige Ur-Götter und Chaosmächte in einem zweifachen Chaoskampf besiegt und zu Weltteilen umgestaltet werden: Zuerst tötet Ea, der Weisheitsgott, den Chaosgott → Apsu und schafft den gleichnamigen Süßwasserozean unterhalb der Erdoberfläche. Dann besiegt Eas Sohn → Marduk die wässrige Göttin → Tiamat (akk. *tâmtum* = „Meer“) und formt aus ihrem Körper, den er „wie einen Dörrfisch“ teilt, Himmel und Erde (zur sumerischen Schöpfungsstradition einer Trennung von Himmel und Erde vgl. Horowitz, 135-142). Er zieht ihre Haut ein und postiert einen Wächter, um ein Ausbrechen der himmlischen Wasser zu verhindern (Ee IV 135-140). Anschließend errichtet er die Wohnsitze der drei großen Götter: → Anu bewohnt den höchsten Himmel (*šamû*), Enlil eine Art mittleren Himmel (*Ešarra*) und Ea den unterirdischen Süßwasserozean (Apsu, der ebenfalls gebrauchte Name *Ešgalla* deutet einen Zusammenhang mit der Unterwelt an, Ee IV 141-146).

Marduk selbst behält sich die Erde als Wirkungsstätte vor, wo er für sich in Gestalt der Stadt Babylon und seines Tempels Esagil – dessen „Hörner“ den *Ešarra*-Himmel berühren (Ee VI 65f) – einen würdigen Wohnsitz anfertigen lässt (Ee V 119-130; VI 57-64; vgl. die Visualisierung des Kosmos bei Livingstone, 81). Die Hauptstadt Babylon ist somit die Mitte der vertikalen Weltachse, die als Versammlungsort der Götter („Häuser der großen Götter“, Ee V 129) Himmel und Erde verbindet (vgl. Maul). Dann gestaltet Marduk den Sternenhimmel, indem er die Konstellationen der Sterne festlegt, die als Standorte der großen Götter gelten (Ee V 1-46). Schließlich fixiert er die kosmischen Schichten, indem er den Schwanz der Tiamat zu einem kosmischen Band (*durmāḫu*) verflechtet (Ee V 59-62.65-68; VII 95).

2.2.2. KAR 307



In dem jüngeren assyrischen Kommentartext KAR 307 werden die Himmelsvorstellungen des Enuma elisch rezipiert und zugleich transformiert (SAA III 39; vgl. Horowitz, 3-19): Der Text beschreibt einen vertikal geschichteten Kosmos, der aus drei Himmelschichten und drei Erdschichten besteht. Jeder der drei Himmel wird mit einem Stein in Verbindung gebracht, deren Auswahl nach Ausweis der Farben nicht allein mythischen, sondern auch naturkundlichen Überlegungen entspringt (rötlicher *luludānītu*-Stein – blauer *saggilmud*-Stein – transparenter *ašpu*-Stein). Der Kommentar versteht die drei Himmel offenbar als solide Steinplatten unterschiedlicher Farbe, die jeweils einem atmosphärischen Zwischenraum als Dach dienen. Darüber hinaus wird jedem Himmel und jeder Erde eine eigene Bewohnerschaft zugeordnet. Neu gegenüber dem Enuma elisch ist zum einen Marduks Promotion in den mittleren Himmel (vgl. dagegen Ee V 145f), wo er in seinem himmlischen Heiligtum auf einem Lapislazuli-Thron (*uqnû*-Stein) sitzt und mit einer Bernstein-Lampe (*elmēšû*-Stein) leuchtet. Die untere Himmelsplatte aus Jaspis dürfte demnach als durchsichtig gedacht sein, wohingegen die Lapislazuli-blaue *saggilmud*-Platte den irdisch-menschlichen Blick auf den Götterhimmel verhindert zu haben scheint. Zum anderen geht die Tradition insofern über das

Enuma elisch und ältere Weltbeschreibungen hinaus, als Apsu und Unterwelt in eine vertikale Ordnung gebracht werden, was einen bemerkenswerten Systematisierungsversuch darstellt.

Der kosmologische Kommentar KAR 307 ist Teil einer Texttradition, deren Anliegen es war, „to find ways of making existing theology accord more precisely with the facts of the natural world“ (Livingstone, 71). Der Versuch, die mythische Tradition mit naturkundlichen Einsichten zu verbinden, ist etwa zeitgleich bei den griechischen Naturphilosophen zu beobachten, deren Himmelsvorstellungen frappante Parallelen zur babylonischen Tradition wie zu alttestamentlichen kosmologischen Traditionen aufweisen (vgl. Burkert, 67-78; Halpern).

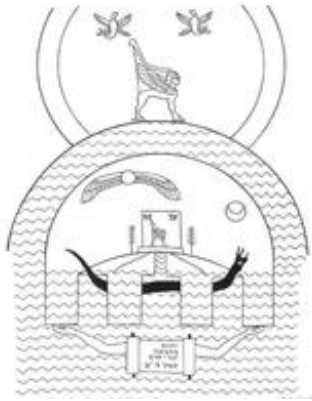
Der Aufbau des Kosmos nach KAR 307		
Bezeichnung der Schicht	Bewohner	Material
Oberer Himmel	Gott Anu + 300 Igigi-Götter	Schilfrinde-Stein (weiß)
Mittlerer Himmel	Gott Bel-Marduk	Aggilmud-Stein (blau)
Unterer Himmel	Sterne	Adju-Stein (transparent)
Oberer Erde	Menschen	
Mittlere Erde	Gott Ea	
Untere Erde	300 Anunnaki-Götter	

Vor dem Hintergrund der mesopotamischen Texte erscheint die beliebte These einer Gewölbe- oder Kuppelgestalt des Himmels (sog. „Käseglockenmodell“) zweifelhaft (vgl. Lambert, 61f; Horowitz, 264f sowie das zylinder-gestaltige Weltmodell bei Livingstone, 81).

3. Alttestamentliche Vorstellungen von der Welt

3.1. Grundlinien alttestamentlicher Vorstellungen von der Welt

Versuche, das alttestamentliche Weltbild zu rekonstruieren, stehen unter anderem vor der Schwierigkeit, dass es im Alten Testament keine systematische Beschreibung der Weltvorstellungen gibt (allenfalls können Texte genannt werden, die in Anlehnung an die altorientalische Listenwissenschaft gestaltet sind: z.B. Gen 1,1-2,3; Ps 104; Ps 148; Hi 38-41). Gleichwohl können – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der weitgehend konstanten altorientalischen Vorstellungen – Grundlinien alttestamentlicher Vorstellungen von der Welt rekonstruiert werden. O. Keel und andere (Beispiele bei Cornelius und Wright, 2001) haben versucht, die zeitlich und konzeptionell divergierenden und oft nur andeuteten Weltvorstellungen in Modelle zu überführen, die – bei aller Kritik im Detail (vgl. Janowski, 2001a, 13) – hilfreich sein können, die alttestamentlichen Vorstellungen zusammenzuführen.



Der Merismus „Himmel und Erde“ sowie die mehrgliedrigen Formeln zeigen, dass das Alte Testament die grundlegende vertikale Aufteilung der Welt in Himmel, Erde und Meer bzw. Unterwelt teilt. Belege des Lexems גֹּחַל *ḡûg* „Kreis / Kreislinie“ deuten darauf hin, dass die Erde als kreisrund (vgl. Jes 40,22) und von einem Urstrom umgeben gilt, „der ringförmig die ganze Erde umgibt und von dem Bereich des Himmels trennt“ (Seybold, 783; vgl. Hi 26,10; Spr 8,27; zum östlichen und westlichen Horizont als „Tor des Himmels“ für den Sonnengott vgl. Ps 65,9 und Ps 19,5-7). Dabei ist das Meer offen für das dem Menschen unzugängliche Jenseits (Dtn 30,13; vgl. die spätbabylonische Weltkarte, die an den Rändern ebenfalls in den mythischen Raum übergeht; s.o. 2.1.). Die Erdscheibe (תְּבִיל *tevel*) ist im Meer gegründet (Ps 24,1; vgl. Ps 136,6). Auch wenn von עֲמֻדִים *‘ammûdîm* „Säulen“ (Ps 75,4; Hi 9,6; vgl. – mit anderen Termini – 1Sam 2,8; Ps 104,5; Hi 38,4-7) und מוֹסְדוֹת *môsādôt* „Grundmauern“ (Jes 24,18; Jer 31,37; Mi 6,2; Ps 82,5; Spr 8,29; 2Sam 22,16 = Ps 18,16) der Erde die Rede ist, wird in diesem Zusammenhang JHWHs welterhaltende – oder auch welterschütternde (vgl. Jes 24,18) – Aktivität betont. „Das AT sieht im unbegreiflichen Halten der Erde über den Wassern ein unbegreifliches Werk JHWHs.“ (Keel, 1985, 160; vgl. Abb 6).

Die irdisch-menschliche Welt erscheint wie eine Luftblase inmitten von Wassern; denn das → Urmeer (יָם *jām*; תְּהוֹם *təhôm*) ist sowohl unterirdisch (Gen 7,11; Gen 8,2; Gen 49,25; Dtn 33,13; Ps 24,2) wie über-himmlich (Gen 1,6-8; Ps 148,4-6; vgl. Gen 7,11; Gen 8,2; Mal 3,10) gedacht. Das Urmeer kann – wie sonst im Alten Orient – in Gestalt von reptilienartigen Chaosmonstern personifiziert sein (Ps 74,13f u.ö.; → Chaos).

Im Zentrum der Erdscheibe steht der Tempel auf dem Zion mit dem Kerubenthron (1Kön 6), flankiert von geflügelten → Uräen (→ Serafim; Jes 6). Vom Tempel als Ort der irdischen Gegenwart JHWHs geht Schutz (gegen das durch das Meer repräsentierte, stets bedrohliche Chaos) und Fruchtbarkeit (vgl.

im Modell die stilisierten Bäume sowie die Tempelkanäle, vgl. Ez 47,1-12; Ps 46,5) aus. JHWHs Thronen im Tempel entspricht sein himmlisches Thronen (vgl. Ps 78,69; Ps 150,1; vgl. Metzger).

Unberücksichtigt geblieben ist in Keels Modell die Unterwelt (vgl. dazu die einzelnen Beiträge in Berlejung / Janowski; → Jenseitsvorstellungen). Ihr Verhältnis zum unterirdischen Urmeer ist im Alten Testament ebenso unklar wie in Mesopotamien das zum Süßwasserozean Apsu (vgl. aber KAR 307). Doch schwingen beim chaotisch konnotierten Meer die Themen Tod und Unterwelt mit (vgl. Ps 18,5f.16f). Wie der Himmel ragt auch die Unterwelt in die irdisch-menschliche Welt hinein. So werden einerseits Krankheit und Not als Unterweltserfahrungen schon vor dem physischen Tod erlebt (Ps 88,4-7 u.ö.); andererseits sind Formen der rituellen Kommunikation zwischen Lebenden und Toten bezeugt (vgl. z.B. 1Sam 28*; → Totenkult). Die Wendung „Tore der Unterwelt“ (שַׁעְרֵי שְׂאוֹל *ša'ārê šə'ôl*; Jes 38,10) zeigt, dass die Unterwelt in Analogie zu einer Stadt gedacht ist.

3.2. Transformationen der alttestamentlichen Vorstellungen von der Welt am Beispiel der Vorstellung vom Himmel als Wohnort JHWHs

Die historischen Transformationen der alttestamentlichen Vorstellungen von der Welt sollen im Folgenden am Beispiel der Vorstellung von JHWHs himmlischem Wohnort in den Blick genommen werden (zu vergleichbaren Transformationen, die das Verhältnis von JHWH und Unterwelt betreffen, vgl. Eberhardt sowie den Sammelband von Berlejung / Janowski).

3.2.1. JHWH und der Himmel in der israelitischen und jüdischen Staatszeit

JHWH besaß als ursprüngliche → Wettergottheit des Baal/Hadad-Typs von vornherein uranische Qualitäten (→ Baal; → Ba'lu; → Adad). Gleichwohl sind vorexilische Belege, die JHWH mit dem Himmel (שָׁמַיִם *šāmajim*, im Hebr. ein Plurale tantum) in Verbindung bringen, äußerst spärlich. Sie sind in der mittleren und späten Königszeit (8. und 7. Jh.) vor allem in Texten greifbar, die ins Umfeld des (Jerusalemer) Tempelkults gehören. Die Texte spiegeln Lokalausprägungen altorientalischer Tempeltheologie, nach der im irdischen Heiligtum „der Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ aufgehoben ist“ (Metzger, 144). Gemäß der Jerusalemer

Tempeltheologie (der sogenannten → Zionstheologie) überragte der Gottesthron den Tempel wie ein Gottesberg. Wie Baal auf dem Zaphon (KTU 1.101) sprengte auch JHWH auf seinem Thron alle irdischen Dimensionen (Jes 6*) (vgl. Janowski 2003). Der Zion konnte mit dem syrischen Zaphon identifiziert (Ps 48,2f; vgl. Jes 14,13f) und als „Nabel der Welt“ (טַבּוּר הָאָרֶץ *ṭabbûr hā'āræṣ*) bezeichnet werden (Ez 38,12). Für das Nordreich Israel bezeugt Gen 28,10-22* eine babylonisch geprägte Tempeltheologie. Demnach ist der Kultort → Bethel Zentrum der vertikalen, Himmel und Erde verbindenden *axis mundi*, Standort der „Himmelstreppe“ (vgl. hebräisch סֻלָּם *sullām* mit akk. *simmiltu*; → Himmelsleiter), „Haus Gottes“ und „Tor des Himmels“ (Gen 28,17; vgl. Ee V 125-130) (zur Rezeption babylonischer Tempeltheologie in Gen 28 vgl. Hurowitz, 2007; eine assyrische Vermittlung babylonischer Tradition im 8. Jh. ist ebenfalls denkbar).

Neben der Tempeltheologie (und mit ihr verbunden) bezeugt ein zweiter Themenkreis JHWHs Beziehung zum Himmel. Dieser zeichnet JHWH nach syrisch-palästinischem (Baal / Ba'lu oder Hadad) bzw. mesopotamischem (Adad) Vorbild als rettend-eingreifenden (Ps 18* , Ps 68*) oder sicher-thronenden Wettergott (Ps 93*), wobei seine überirdisch-himmlische Verortung mit Hilfe des Lexems מְרוֹם *mārôm* („Höhe“; vgl. akk. *elātu*) umschrieben wird.

3.2.2. Transformationen der exilisch-nachexilischen Zeit

Werden JHWH und Himmel in vorexilischen Texten nur selten in Verbindung gebracht, so werden seit der exilisch-nachexilischen Zeit explizit und vermehrt das himmlische Heiligtum und JHWH als im Himmel residierender Gott thematisiert. Darüber hinaus wird Gottes Schöpfermacht in Bezug auf den Himmel und die Himmelswesen betont (vor allem in der → Priesterschrift, bei → Deuterjesaja und in den → Psalmen; vgl. zum „Heer des Himmels“ Gen 2,1; Ps 33,6). Diese Transformationen dürften einerseits der theologischen Reflexion der Dissonanzerfahrung geschuldet sein, die daraus resultierte, dass die Zerstörung des Tempels 587 v. Chr. und das → Exil die mit dem Tempel und Jerusalem verbundenen Vorstellungen von der Gegenwart Gottes in Frage stellten (→ Zerstörung Jerusalems). So wird im spät-deuteronomistischen (→ Deuteronomismus) Tempelweihgebet 1Kön 8,22-53* strikt unterschieden zwischen dem → „Namen“ (שֵׁם *šem*) Gottes, der im Tempel präsent ist, und Gott selbst, der im Himmel wohnt (vgl. dagegen 1Kön 8,12f). In vergleichbarer Weise wird in priesterlichem Milieu die → „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד *kāvôd*) zur Präsenzgestalt JHWHs (Ex 24,16f; Ex 40,34f; Lev 9,23; vgl. 1Kön 8,10f). Andererseits steht das neue Interesse am Himmel im Zusammenhang mit weltbildhaften

Verschiebungen, die auch in anderen altorientalischen Kulturen zu greifen sind und ihre wesentlichen Impulse der mesopotamischen Tradition verdanken dürften. Nicht zufällig sind im Alten Testament die entscheidenden Transformationen in erster Linie in solchen Texten zu beobachten, die im engen kulturellen Kontakt mit Babylonien entstanden sind. So ist die in KAR 307 belegte Tradition eines mehrstöckigen Himmels aus Steinplatten mit dem in zentraler Position thronenden Götterkönig in der Vision des himmlischen Gottesthrons in Ez 1* rezipiert worden (vgl. Hartenstein, 2001, 136-152). Wie Marduk residiert JHWH auf einem Lapislazulithron über einer eisartigen Himmelsplatte (רָקִיעַ *rāqîa'*; wörtl.: „Gestampftes / Gehämmertes“; lateinisch: *firmamentum*; vgl. Ez 10,1; Gen 1,6-8.14f.17.20 [Priesterschrift]; alle weiteren Belege sind nachpriesterschriftlich: Ps 19,2; Ps 150,1; Dan 12,3). Als allgegenwärtiger Himmelsgott ist JHWH nicht ortsgebunden, sondern auch im babylonischen Exil präsent. Ex 24,9-11 überträgt diese Himmelskonzeption in nachexilischer Zeit auf den Gottesberg Sinai. Andere Texte rezipieren die babylonische Tradition eines mehrfach geschichteten Himmels (vgl. die „Grundmauern des Himmels“ in 2Sam 22,8 [vgl. dagegen Ps 18,8 und dazu Hartenstein, 2001, 129-35] sowie die Wendung „die Himmel des Himmels“ [vgl. Neh 9,6; Ps 148,4 und dazu Schmid, 139f]).

Die Vorstellung vom himmlischen Thronen Gottes wird vor allem in der nachexilischen Gebetsliteratur aufgegriffen, um JHWHs universale Herrschaft und sein Eingreifen zugunsten der Armen und Frommen zu begründen (vgl. Ego). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem Jes 57,15. Das Wort spielt auf JHWHs erhabenes Thronen im Tempel in Jes 6,1 an, transformiert die Vorstellung jedoch tiefgreifend, indem JHWH zugleich „in der Höhe“ sowie „bei den Zerschlagenen und Bedrückten“ wohnt.

Gen 1,1-2,3 (Priesterschrift) verbindet die in Enuma elisch bezugte Vorstellung der Teilung des Urmeeres (ohne jedoch einen Chaoskampf zu erzählen; vgl. auch Ps 148,4) mit der einer soliden Himmelsplatte (רָקִיעַ *rāqîa'*), die in der → Priesterschrift als Trennlinie der vertikal geteilten Gewässer dient (Gen 1,6-8; vgl. Ee IV 135-140), an der die Himmelskörper befestigt sind (Gen 1,17; vgl. KAR 307). Doch sagt die Priesterschrift weder, wie die Himmelsplatte befestigt ist (vgl. Ez 1,22f; Hi 26,10f; 2Sam 22,8), noch, was sich oberhalb der Platte befindet. Gleichwohl legen der kommunikative Plural in Gen 1,26 („Lasst uns ...“), der einen himmlischen Thronrat (→ Götterrat) impliziert (vgl. Gen 3,22; Jes 6,8; 1Kön 22,19; die Vorstellung ist in nachexilischer Zeit beliebt, vgl. Ps 82; Hi 1f.), sowie die Erwähnung der Entrückung → Henochs Gen 5,24 (vgl. 2Kön 2,1.11) nahe, dass Gott nach der Priesterschrift nicht ortlos ist, sondern im Götterhimmel zu

lokalisieren ist (vgl. auch das Verb עלה *ʾlh* „aufsteigen“ in Gen 17,22 und Gen 35,13; → Entrückung).

Ein weiteres Indiz für die zunehmende theologische Relevanz des Himmels als Wohnort JHWHs in nachexilischer Zeit ist der Titel „Gott des Himmels“, der in Anlehnung an persische religiöse Vorstellungen auf JHWH bezogen wird (2Chr 36,23 u.ö.; Elephantine-Papyri).

In hellenistischer Zeit werden vorgegebene Himmelskonzeptionen – zum Teil unter dem Eindruck der hellenistischen Krise – noch einmal tiefgreifen transformiert. Jes 66,1 transzendiert die Konzeption eines himmlischen Heiligtums: JHWH thront nicht *im*, sondern *auf* dem Himmel als Thron (vgl. 1Kön 8,27; vgl. dagegen Jes 6,1). Die Vorstellung ist verbunden mit der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17-25; Jes 66,22).

Vor dem Hintergrund der frühjüdischen Apokalyptik, in der die himmlische Welt zunehmend mit guten und bösen Engeln bevölkert wird, kommt in Dan 12,1-3 – erstmals und singulär im hebräischen Alten Testament – der Himmel als Ort der verstorbenen und auferstandenen Gerechten in den Blick, denen eine sternengleiche Existenz verheißen wird (vgl. 1Hen 104,1-2). In Ps 150 deutet sich im Rahmen der Psalterendredaktion bereits die in Qumran bezeugte liturgische Gemeinschaft zwischen Menschen und → Engeln an (vgl. z.B. 1QH^a).

Die markanten Transformationen der Himmelskonzeptionen in exilisch-nachexilischer Zeit stellen allerdings keine streng lineare Entwicklung dar. Vielmehr ist ein Nebeneinander neuer (vgl. Schmid) sowie ein Fortbestehen alter Konzeptionen wie z.B. der Jerusalemer Tempeltheologie zu beobachten (vgl. z.B. Ez 43,7; Sach 8,3 und dazu Rudnig). Gleichwohl ist mit Blick auf die Wirkungsgeschichte der genannten Transformationen festzuhalten: „Der Gedanke, daß Gott fern im Himmel oder ganz nah im Menschen wohnt und nirgends sonst, hat der Moderne vorgearbeitet wie kaum ein anderer.“ (Kratz, 434).

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 5. Aufl., München / Zürich 1994-1995
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006

2. Weitere Literatur

- Bartelmus, R., 2001, *šāmajim* – Himmel. Semantische und traditions-geschichtliche Aspekte, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 87-124
- Berlejung, A. / Janowski, B., 2009, Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen
- Burkert, W., 3. Aufl. 2009, Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern, München
- Clifford, R., J., 1972, The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament, Cambridge / Massachusetts
- Cornelius, I., 1994, The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible, JNSL 20, 193-218
- Ebeling, E., Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I/II (WVDOG 28 und 34), Leipzig 1919 / 1923 [KAR]

- Eberhardt, G., 2007, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II 23), Tübingen
- Ego, B., 1998, „Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums“. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110, 556-569
- Gertz, J.C., 2009, Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?, ZThK 106, 137-155
- Gese, H., 3. Aufl. 1989, Zur Frage des Weltbildes [1977], in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen, 202-222
- Halpern, B., 2009, The Assyrian Astronomy of Genesis 1 and the Birth of Milesian Philosophy, in: ders., From Gods to God. The Dynamics of Iron Age Cosmologies (FAT 63), Tübingen, 427-442
- Hartenstein, F., 1997, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jes 6 und der Wohnort Jahwes in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn
- Hartenstein, F., 2001, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung vom himmlischen Heiligtum JHWHs, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 125-179
- Hartenstein, F., 2007, Die Welt als Bild und als Erzählung. Zur Intermedialität altorientalischer und biblischer Weltkonzeptionen, in: S. Lubs u.a. (Hgg.), Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs (FS C. Hardmeier; Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 28), Leipzig, 63-88
- Houtman, C., 1993, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (Oudtestamentische Studiën 30), Leiden u.a.
- Horowitz, W., 2. Aufl. 2011, Mesopotamian Cosmic Geography, Winona Lake, Indiana
- Hurowitz, V.A., 2007, Babylon in Bethel – New Light on Jacob’s Dream, in: S. Holloway (Hg.), Orientalism, Assyriology and the Bible (Hebrew Biblical Monographs 10), Sheffield, 436-448
- Hurowitz, V.A., 2010, Mesopotamian Temple Names. From Cultic Landscape to Cosmic Order, in: J. Stackert u.a. (Hgg.), Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies (FS Tzvi Abusch), Maryland, 63-86
- Janowski, B., 2001a, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: ders. / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine

altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 3-26

- Janowski, B., 2001b, 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, 229-260.
- Janowski, B., 2003, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn, 27-71
- Janowski, B. / Ego, B. (Hgg.), 2001, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen (Literatur!)
- Kämmerer, T.R. / Metzler, K.A. (Hgg.), 2012, Das babylonische Weltschöpfungsepos *Enūma eliš* (AOAT 375), Münster
- Keel, O., 1985, Das sogenannte altorientalische Weltbild, BiKi 40, 157-161
- Keel, O., 5. Aufl. 1996, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen
- Kratz, R.G., 2005, Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes, ZThK 102, 419-434
- Lambert, W.G., 1975, The Cosmology of Sumer and Babylon, in: C. Blacker / M. Loewe (Hgg.), Ancient Cosmologies, London, 42-65
- Livingstone, A., Court Poetry and Literary Miscellanea (State Archives of Assyria 3), Helsinki 1989 [= SAA]
- Livingstone, A., 2. Aufl. 2007, Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, Winona Lake, Indiana
- Maul, S.M., 1997, Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt, in: G. Wilhelm (Hg.), Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch (CDOG 1), Saarbrücken, 109-124
- Metzger, M., 1970, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, UF 2, 139-158
- Niehr, H., 1996, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die biblischen Grundlagen, in: A. Biesinger / M. Kessler (Hgg.), Himmel – Hölle – Fegefeuer, Tübingen, 55-74
- Oeming, M., 2003, Art. Welt / Weltanschauung / Weltbild IV/2. Altes Testament, TRE 25, Berlin / New York 569-581
- Pongratz-Leisten, B., 1994, *Ina Šulmi Īrub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. (BaF 16), Mainz

- Rudnig, T.A., 2007, „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (Jer 8,19). Gottes Gegenwart im Heiligtum, ZThK 104, 267-286
- Schmid, K., 2005, Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. „Gott“ und der „Himmel“ in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels, JBTh 10, 111-148
- Seely, P.H., 1992, The Firmament and the Water Above. Part II: The Meaning of „The Water above the Firmament“ in Gen 1:6-8, WTJ 54, 31-46
- Seely, P.H., 1997, The Geographical Meaning of „Earth“ and „Seas“ in Genesis 1:10, WTJ 59, 231-255
- Seybold, K., 1977, Art. *אֶרֶץ הָאֵלֹהִים*, ThWAT 2, Stuttgart u.a., 780-784
- Stadelmann, L.I.J., 1970, The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study (AnBib 39), Rom
- Stolz, F., 2001, Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Zürich
- Weippert, H., 1998, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn, 9-34
- Wright, J.E., 1999, The Early History of Heaven, New York / Oxford
- Wright, J.E., 2001, Biblical Versus Israelite Images of the Heavenly Realm, JSOT 93, 59-75

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de