

Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel

von

REINHARD GREGOR KRATZ

Das Königtum Gottes ist die wohl prominenteste Schnittstelle zwischen Kanaan und Israel, an der sich, wie man sagt, kanaanäischer Mythos und biblischer Glaube begegnen und gegenseitig durchdringen – wenn es denn einer Begegnung und Durchdringung bedurfte. Das Verhältnis stellt sich anders dar, wenn die Archäologie im Recht sein sollte, die im Boden Palästinas keinen Unterschied zwischen Kanaan und Israel festzustellen vermag¹. War Israel ein Teil Kanaans, so hat keine Begegnung, sondern ein Ablösungsprozeß stattgefunden, in dem sich der biblische Glaube erst allmählich gebildet und sich historisch wie theologisch von den Völkern der syrisch-palästinischen Landbrücke und ihrem angestammten Mythos verabschiedet hat. Angesichts der religionsgeschichtlichen und theologischen Tragweite der Alternative, dürfte es sich lohnen, sie auch einmal anhand der einschlägigen Quellen zur Vorstellung vom Königtum Gottes ernsthaft zu prüfen.

1. Stand der Forschung

Ein besonderes Merkmal der sogenannten Jhwh-König-Psalmen (Ps 29; 47; 93; 95–99) ist die Formel *jhwh mālak* »Jhwh, er ist König geworden« oder *mālak jhwh* »König geworden ist Jhwh«. Lange Zeit war die Forschung von den beiden Antipoden Sigmund Mowinckel und Hermann Gunkel und der Alternative beherrscht, ob die Formel und mit ihr die ganzen Psalmen kultisch oder eschatologisch zu interpretieren seien. In der neueren Diskussion wurde diese Alternative zugunsten einer grammatischen Unterscheidung aufgegeben, die auf den Gegensatz von Mythos und Geschichte oder Kanaan und Israel hinausläuft.

Anhaltspunkt dafür ist die Syntax: Nur einmal, in Ps 47,9 (vgl. Jes 52,7), begegnet der reguläre hebräische Verbalsatz in der Afformativkonjugation, dem hebräischen Perfekt: *mālak jhwh* »König geworden ist Jhwh«, ansonsten immer

¹ I. FINKELSTEIN / N. A. SILBERMANN, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, 2002, 113.

der zusammengesetzte Nominalsatz *jhw h mālak* »Jhwh, er ist König geworden« (Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; vgl. 29,10a). Diethelm Michel² hat sowohl für die Afformativkonjugation der Verbalwurzel *mlk* als auch für den zusammengesetzten Nominalsatz eine stativische Bedeutung postuliert, die einen dauerhaften Zustand beschreibt. Die Formel besagt demzufolge nicht, daß Jhwh König geworden ist, sondern soll zum Ausdruck bringen, daß er als König herrscht und sich durch sein Wirken in Schöpfung und Geschichte als solcher erweist. In dem Stativ meinte man die *interpretatio israelitica* des kanaanäischen Mythos gefunden zu haben, der davon erzählt, wie die Gottheit jährlich neu das Königtum im Kampf gegen seine Feinde unter den Göttern erringt und König wird. Jörg Jeremias³ griff die Unterscheidung auf und führte sie am sprachlichen Gefüge der Jhwh-König-Psalmen im ganzen durch. Sowohl die Verbformen als auch die Syntax werden von ihm als kritische Rezeption des kanaanäischen Mythos interpretiert, der einerseits (durch Stative) nominalisiert, andererseits in das israelitische Geschichtsdnken überführt, also historisiert worden sei. Was vom kanaanäischen Mythos bleibt, erscheint danach in Zustandssätzen; als Handlung in Erzählform ausgeführt sei nicht der Kampf der Gottheit ums Königtum, sondern allein dessen Durchsetzung gegen das Chaos, wofür auch die israelitische Heilsgeschichte stehen kann (Ps 47).

Diese Sicht der Dinge ist nicht unwidersprochen geblieben. Was die Formel anbelangt, so hat schon Werner H. Schmidt⁴ klargemacht, daß die Grammatik den Bedeutungsunterschied nicht trägt. Wie die Belege in der profanen Geschichtsschreibung beweisen, kann das hebräische Perfekt von *mlk* sowohl »herrschen« oder »als König wirken« als auch »König werden« bedeuten. Und auch die Formel ist im profanen Kontext der Inthronisation irdischer Könige, z.B. bei Adonija in I Reg, in beiderlei Gestalt, als Verbalsatz (I Reg 1,11 u.ö.) und als zusammengesetzter Nominalsatz (I Reg 1,18), belegt. Der zusammengesetzte Nominalsatz, auch invertierter Verbalsatz genannt, zeigt, für sich genommen, keine sachliche Differenz an, sondern betont das Subjekt der Handlung: Es ist Adonija oder eben Jhwh, und kein anderer, der König geworden ist. Den noch weiterreichenden Thesen von Jörg Jeremias haben insbesondere Eckart Otto⁵

² D. MICHEL, Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen (VT 6, 1956, 40–68).

³ J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), 1987, zur Inthronisationsformel aaO 158f.

⁴ W. H. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), 1966², 74ff.

⁵ E. OTTO, Mythos und Geschichte im Alten Testament. Zur Diskussion einer neuen Arbeit von Jörg Jeremias (BN 42, 1988, 93–102).

und Bernd Janowski⁶ widersprochen. Beide kommen zu demselben Ergebnis: Wie das Wirken des Königsgottes in Schöpfung und Geschichte sei auch seine Thronbesteigung durchaus als (kultisch nachvollziehbare) Handlung gedacht und formuliert.

Doch auch die Kritiker halten an der Differenz zum kanaänischen Mythos fest. Nur liegt für sie das Spezifikum der israelitischen Rezeption nicht in der Nominalisierung oder Historisierung des Mythos, sondern in der Unableitbarkeit des Königtums Jhwhs und in der Einzigkeit Jhwhs, der keine mythischen Partner oder Gegner in der Götterwelt hat. Dementsprechend sehen sie die Differenz in zweierlei Hinsicht: Zum einen sei Jhwh zwar uranfänglich einmal König geworden, doch im Unterschied zum kanaänischen Mythos sei er in einem einmaligen Gründungsakt ein für allemal König geworden und herrsche seither souverän über das entpersonalisierte Chaos. Zum anderen spiele sich das Handeln Jhwhs nicht nur in der Götterwelt ab, sondern sei unmittelbar auf die Erfahrungswirklichkeit des Menschen, das Schicksal des Einzelnen und die Geschichte Israels, bezogen.

Die Kontroverse dreht sich folglich nicht um die Frage, ob überhaupt eine Differenz zum kanaänischen Mythos bestehe, sondern worin sie besteht, oder richtiger: wie man sie am treffendsten ausdrückt. Im Ergebnis stehen sich Nominalisierung und Historisierung auf der einen, Unableitbarkeit und Erfahrungsbezug auf der anderen Seite, wenn ich recht sehe, nicht allzu fern. Wenig gefragt wurde bisher, wie der kanaänische Mythos selbst die Sache sieht.

2. *Der ugaritische Baal-Mythos*

Die vorgeführte Diskussion setzt ein Bild vom Mythos voraus, als dessen besonderes Kennzeichen die Geschichtslosigkeit gilt, gepaart mit großer Erzählfreudigkeit, was die Göttergeschichte betrifft, das Gründungsgeschehen, auf dem die Ordnung der natürlichen und politischen Welt beruht und das sich regelmäßig, nur durch das kultische Ritual vermittelt, wiederholt. Man muß nicht die uferlose Debatte um den Mythosbegriff bemühen, um zu erkennen, daß dieses Bild zu einfach ist⁷. Auch die Geschichte, zumal die Geschichte Gottes mit seinem Volk, kann, wie der Pentateuch und auf weite Strecken die folgenden »geschichtlichen« Bücher zeigen, ein »Mythos« sein. Und umgekehrt macht schon ein flüchtiger Blick auf die altorientalischen Göttermythen und ihren literarischen

⁶ B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf (1989; in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, 1993, 148–213).

⁷ Das hat auch JEREMIAS (s. Anm. 3), 56.161 empfunden.

Zusammenhang klar, daß sie keineswegs nur in der Wiederkehr des Gleichen aufgehen. Um auch hier nicht in der Uferlosigkeit des Materials zu versinken, beschränke ich den Vergleich auf die nächste Parallele, den ugaritischen Baal-Mythos⁸. Zur Erinnerung hier kurz der Inhalt:

Das 1931/32 entdeckte Sechs-Tafel-Werk stammt nach Schriftart und erhaltenen Kolophonen von demselben Schreiber, Ilimalku, der unter König Niqmadu II. (ca. 1380–1346) tätig war, und bildet gemäß einem bibliothekarischen Vermerk auf der 6. Tafel einen geschlossenen Zyklus, der um den Wettergott Baal kreist. Nach der heute üblichen Rekonstruktion setzt die Erzählung mit dem Wunsch Baals nach einem Königspalast ein (KTU 1.1 oder 1.3). Baals Königtum ist dabei durchweg vorausgesetzt. Der erste Teil des Mythos (KTU 1.1–3) erzählt, wie Anat, die Schwester und Geliebte Baals, bei El, dem höchsten Gott, den Befehl zum Bau des Palasts erwirkt, die Gattin Els, Aschirat, aber für ihren Sohn, den Meeresherrn, den »Fürsten« und »Richter« Jam-Nahar, Partei ergreift und die Götterversammlung auf ihre Seite bringt, so daß es schließlich zum Kampf zwischen Baal und Jam kommt, den Baal für sich entscheidet: »Jam ist tot, Baal herrscht als König« rufen die Götter (KTU 1.2); anschließend wird der Befehl zum Bau des Palasts von El und der Götterversammlung bestätigt.

Der zweite Teil des Mythos (KTU 1.4–6) beginnt mit dem Palastbau auf dem Berg Zaphon. Der Palast soll Fenster erhalten, doch ist Baal damit nicht einverstanden, um nicht von dem auf einmal wieder quicklebendigen Jam durch das Fenster angespien zu werden. Doch die Fenster müssen sein: Es sind die Öffnungen in den Wolken, durch die Baal im Donner seine Stimme erhebt und es blitzen und regnen läßt. Wiederholt ertönt der Ruf der Götter: »Unser König ist der allmächtige Baal, unser Richter, über dem niemand steht« (KTU 1.3 V 32f; 1.4 IV 43f). Baal ist auf der Höhe seiner Macht, erobert viele Städte und zieht siegreich gegen seine Feinde. In einer Theophanie am Fenster des mit Hölzern des Zedernwalds erbauten Palasts läßt er seine mächtige Stimme erschallen: »Ich allein bin es, der herrscht als König über die Götter, der fett macht Götter und Menschen, der sättigt die Mengen der Erde« (KTU 1.4 VII 50–52).

Doch in der Fülle seiner Macht wird er übermütig und fordert den Gott des Totenreichs, Mot, heraus. Dieser lädt Baal zum Gastmahl in die Unterwelt ein. Auf dem Weg dorthin paart sich Baal mehrmals mit einer Kuh und zeugt einen Jungstier. Danach ist er verschwunden, und die Götter klagen: »Tot ist der allmächtige Baal, zugrunde gegangen der Fürst, der Herr der Erde« (KTU 1.5 VI

⁸ M. DIETRICH u.a., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), 1995, 1–28; deutsche Übersetzung in: TUAT III/6, 1997, 1091–1198. Dazu M. S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle vol. 1. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2* (V.T.S 55), 1994.

9f.23). Anat, die Schwester und Geliebte, geht in die Unterwelt, holt den Leichnam und begräbt ihn auf dem Berg Zaphon. Bald darauf tötet sie Mot mit Unterstützung des Sonnengottes Schapasch. Baal erwacht wieder zum Leben und kämpft gegen die Ungeheuer der Unterwelt, auch noch einmal gegen den von Anat bereits erlegten Mot, der sich schließlich unterwirft, Baal freigibt und selbst Herr der Unterwelt bleibt.

Kampf gegen Jam, Palastbau und Gewitter gegen die Feinde, Gang durch die Wüste in die Unterwelt und Sieg über Mot – das sind die Hauptstationen, die Baal durchlebt, um sein Königtum zu behaupten.

In der Interpretation des Mythos gehen die Meinungen sehr auseinander. Das ist nur allzu verständlich, handelt es sich doch um eine überaus komplexe Komposition, die eine Vielzahl von Motiven und Einzeltraditionen in sich vereint. In einem instruktiven Überblick über die verschiedenen Deutungsansätze hat Mark Smith⁹ m.E. zu Recht das Königtum der Götter als das durchgehende und übergeordnete Thema der Komposition bestimmt, das die einzelnen Teile zu einem Ganzen zusammenschließt. Alle anderen Motive, die kosmologischen, politisch-historischen, anthropologischen und nicht zuletzt die jahreszeitlichen Konnotationen, die den Mythos ebenfalls prägen, sind diesem Hauptthema untergeordnet.

Dabei gilt es zu beachten, daß es nicht allein um das Königtum Baals und auch nicht um die Entstehung, sondern um die permanente Wirkung des Königtums der Götter geht. Alle Hauptgötter im ugaritischen Mythos sind Könige: El, der oberste Gott, ist König aller Götter, Baal ist König der Götter und Herr der Erde, Jam-Nahar ist Herr und Richter des Meeres und der Ströme, Mot Herr der Unterwelt. Und alle Götter, mit Ausnahme von El, sind Könige, die um ihr Königtum kämpfen müssen, auch einmal unterlegen sind, doch ohne es je ganz zu verlieren und um im nächsten Moment wieder aufzutauchen und in ihrem Bereich zu dominieren. Baal und Jam heißen vor wie nach ihrem Kampf »König«, »Fürst«, »Herr« oder »Richter«; Baals Königtum wird vor dem Kampf ausdrücklich als »dein ewiges Königtum« (*mlk 'lm*) und »deine immerwährende Herrschaft« (*drkt dt drdk*) apostrophiert (KTU 1.2 IV 10; vgl. 1.6 VI 33–37). Das Königtum der Götter wird also nicht erst durch den Kampf konstituiert, sondern vorausgesetzt, es ist auch im Mythos unableitbar, ganz gleich ob es sich – wie in der ugaritischen Fassung – ohne Anfang und Ende gegen die permanente Bedrohung durch das Chaos und den Tod im Wechsel von Regen- und Sommerzeit behauptet oder – wie in der mesopotamischen Variante, dem Weltschöpfungsepos *Enuma elisch*¹⁰ – am Anfang der Welt ein für alle Mal erkämpft und

⁹ M. S. SMITH, *Interpreting the Baal Cycle* (UF 18, 1986, 313–339); DERS., *Baal Cycle* (s. Anm. 8), 58ff; vgl. auch TUAT III/6, 1091ff.

¹⁰ TUAT III/4, 1994, 565–602.

durch die Rezitation des Epos im Neujahrskult jährlich erneuert und bestätigt wird. Einen Unterschied zwischen einmaligem (anfänglichem) und wiederholtem Gründungsgeschehen, Zustand und Handlung, Ewigkeit und Geschichte, kennt der Mythos nicht. In ihm fallen Anfang und Dauerzustand zusammen, er faßt in ein anfängliches (Enuma elisch) oder ein wiederholtes Geschehen ohne Anfang (Baal-Zyklus), was zu allen Zeiten, also immer und ewig gilt.

Daraus ergibt sich auch der von einigen vermißte Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit. Der Mythos beschreibt eine Grundkonstellation, in der die Götter und die von ihnen repräsentierten Bereiche ins Verhältnis gesetzt werden. In der Götterwelt herrscht eine Art »balance of power«, die sich, kultisch vermittelt, leicht auf die Wirklichkeit in der Kosmologie, in den Jahreszeiten sowie im individuellen und politischen Leben übertragen ließ, wovon die himmlische Welt auch abgeleitet ist. Der Mythos selbst basiert auf der Durchlässigkeit der Vorstellungen, in denen sich himmlischer und irdischer Bereich berühren. Durch viele Anspielungen auf konkrete Lebensumstände ist er auf Übertragbarkeit geradezu berechnet. Der Mythos nimmt so nicht nur im Kreislauf der Natur, sondern auch in der politischen Geschichte wie im Leben jedes einzelnen konkrete Gestalt an, ohne daß der Bezug unmittelbar ausformuliert werden müßte.

Und noch eines gilt es im religionsgeschichtlichen Vergleich zu bedenken. Der kanaanäische Mythos in der Fassung, wie wir ihn aus Ugarit kennen, stammt aus der Spätbronzezeit, dem 14. Jahrhundert v. Chr. Diese Fassung ist mit Sicherheit nicht die direkte Vorlage für einen der Jhwh-König-Psalmen gewesen. Leider wissen wir nicht, auf welchen Wegen und in welcher Gestalt der Mythos über die historische Lücke zwischen Spätbronze- und früher Eisenzeit die sich neu formierenden Bevölkerungsschichten in Syrien-Palästina erreicht hat und hier bis in die Spätzeit Israels hinein überlebt und nachgewirkt hat. Doch eines zeigen die verfügbaren Zeugnisse in aller Deutlichkeit: Nicht nur in Israel und Juda, sondern auch bei den syrisch-palästinischen Nachbarn ist das ugaritisch-kanaanäische Pantheon auf einen Hauptgott, ein Götterpaar oder allenfalls eine Göttertrias (Vater-Mutter-Kind) zusammengeschrumpft. Das Pantheon ist nur rudimentär und ohne genealogischen Zusammenhang erhalten. Das hat notwendigerweise zur Veränderung des kanaanäischen Mythos beigetragen, ist aber kein israelitisches Spezifikum, sondern, soweit man sieht, die Regel in der kanaanäischen Welt des 1. Jahrtausends v. Chr.

3. Psalm 93

Nimmt man die in der Bibel überlieferten Jhwh-König-Psalmen wie sie sind, in der sogenannten Endgestalt, unterscheiden sie sich in mancher Hinsicht nicht wenig von dem eben betrachteten kanaanäischen Mythos. Das gilt nicht nur für

die Vertreter in Ps 95–99, die das monotheistische Bekenntnis und die Götzenpolemik aus Deuteronesaja und an einigen Stellen die deuteronomistische Theologie zitieren. Es gilt ebenso für die beiden Texte, die für gewöhnlich als die beiden ältesten Zeugen der Vorstellung vom Königtum Jhwhs in den Psalmen angesehen werden und auf die ich mich hier beschränke: Ps 93 und Ps 29. Der differenzierte religionsgeschichtliche Befund hält allerdings dazu an, auf pauschale Gegenüberstellungen zu verzichten und den Sachverhalt in sorgsamer Abwägung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu erheben. Um das zu erreichen, wird man nicht umhin kommen, innerhalb der Psalmen selbst traditions- und, wo es sich aufdrängt, auch literarkritische Differenzierungen vorzunehmen.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich am einfachsten in Ps 93 gegenüberstellen.

1 Jhwh ist König geworden

mit Hoheit ist gekleidet,
gekleidet ist Jhwh,
mit Macht hat er sich umgürtet.

Ja, fest gegründet ist der Erdkreis,
er wankt nicht.

*2 Fest steht dein Thron seit jeher,
von Ewigkeit her bist du.*

3 Es erhoben Ströme, Jhwh,
es erhoben Ströme ihre Stimme,
es erheben Ströme ihren Schlag.

4 Mehr als das Donnern mächtiger Wasser,
>gewaltiger als< die Brecher des Meeres
ist gewaltig Jhwh in der Höhe.

5 Deine Zeugnisse sind sehr verlässlich.

Ja, dein Haus ist >schön und heilig<,
Jhwh, für die Länge der Tage.

Die Motive des kanaanäischen Mythos vom Königtum Gottes sind unverkennbar: Hoheit und Macht, die sich Jhwh als Rüstung zum Kampf ums ewige Königtum angeeignet hat; die Festigkeit der Erde, die der siegreiche König fortwährend garantiert; die Ströme, die großen Wasser und das Meer, die ihre Stimme und ihren Schlag erhoben haben und immer wieder erheben, um die Erde ins Wanken zu bringen; die Überlegenheit des Gottes in der Höhe; das heilige Haus,

der Tempel, der für immer besteht. Fast jedes Wort in Ps 93 hat seine ugaritische Entsprechung in dem Baal-Zyklus oder ihm nahestehenden Texten¹¹, das Ensemble der Motive spricht für sich. Der Psalm zeigt Jhwh in der Rolle des kanaanäischen Wettergottes Baal.

Dem stehen die Unterschiede gegenüber: Der Name der Gottheit lautet Jhwh und nicht Baal. Das Kampfgeschehen, für das Jhwh gerüstet ist, wird nicht geschildert. Jhwh ist bereits König, die Erde steht fest, und die anstürmenden Wasser können weder dem einen noch dem anderen etwas anhaben. Und vor allem: Jhwh scheint der einzige Gott zu sein. Die feindlichen Chaosmächte, die Ströme und mächtigen Wasser, die gegen die Erde anstürmen, sind nicht, wie im ugaritischen Baal-Mythos, die um das Königtum kämpfenden Götter, sondern natürliche Elemente, auch wenn ihre Aktionen, das Erheben der Stimme und des Schlags, sowohl auf eine göttliche Person als auch – im übertragenen Sinne – auf die Elemente passen.

Mit der Feststellung der Unterschiede ist es jedoch nicht getan, es kommt auf ihre Gewichtung an. Nach der oben gegebenen Interpretation des kanaanäischen Mythos wird man in ihnen kaum einen fundamentalen Gegensatz erblicken können. Vieles erklärt sich aus der unterschiedlichen Gattung. Der ugaritische Baal-Mythos erzählt, der Psalm preist. Die Erzählung entwickelt ein Geschehen, der Hymnus faßt das Resultat zusammen. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß das Kampfgeschehen und andere Themen des Mythos in dem Psalm weniger ausführlich oder gar nicht zur Sprache kommen, zumal der Ausgang des Kampfes, das ewige Königtum Baals, auch im Mythos schon feststeht, bevor er begonnen hat. Das bedeutet aber nicht, daß nicht entsprechende Assoziationen geweckt werden sollen. Das »Kultlied« KTU 1.101, in dem der Mythos in ebensolcher hymnischer Verkürzung wie in Ps 93 anklingt, beweist das Gegenteil¹².

Aus der Reduktion des Pantheons im 1. Jahrtausend v. Chr. erklärt sich der Umstand, daß Jhwh allein agiert und nicht den Göttern Jam-Nahar oder Mot gegenübersteht. Der Sachverhalt hat, wie es scheint, seine Entsprechung in der kanaanäischen Ikonographie. Auch hier sind die Bereiche, die Baal beherrscht, im Unterschied zu ihm selbst, wenn überhaupt, nicht als Person, sondern als natürliches Element dargestellt und meinen doch dasselbe¹³. Die Stilisierung des

¹¹ Vgl. JEREMIAS (s. Anm. 3), 19ff; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989, 180ff.

¹² Vgl. JEREMIAS (s. Anm. 3), 38: »Der Mythos in Ugarit erzählt, wie der siegreiche Chaoskämpfer Baal einen Palast erhält, um von ihm aus die Weltherrschaft auszuüben; unser Text [sc. KTU 1.101,1–4] stellt dar, wie diese Herrschaft dauerhaft ausgeübt wird, und zwar von jenem Götterberg aus, der der Ort des Sieges war. ... Das statisch-zuständige Reden von Gott im Hymnus war Israel schon in Kanaan vorgegeben.«

¹³ Vgl. ANEP 490; O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte

Meeres in der Ikonographie bedeutet nicht, daß es für sie außer Baal, dem Gott in der Höhe (*b^l mrjm*), keinen anderen Gott gäbe. So auch in Ps 93, wo in V. 3 die Ströme (*n^h hārot*), identisch mit den mächtigen Wassern (*majim rabbim*) und dem Meer (*jam*) in V. 4, ihre Stimme und ihren Schlag erheben wie der »Fürst« und »Richter« Jam-Nahar (*zbl jm tpt nhr*), der Gott der mächtigen Wasser (*il rbm*), im ugaritischen Baal-Mythos. Offenbar hat der Mythos nicht nur eine, sondern verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten. Außer den verschiedenen Namen des Hauptgottes ist kein grundsätzlicher Dissens zu erkennen. Die Differenzen lassen sich zwanglos als Indizien für ein Zwischenstadium der religionsgeschichtlichen Entwicklung und die Veränderungen verstehen, die der Mythos im Laufe seiner Überlieferung vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. durchlaufen hat.

An zwei Stellen, in V. 2 und in V. 5, weist der Psalm freilich Besonderheiten auf, die nicht mehr ins System passen, sich außerhalb des Denkhorizonts des Mythos bewegen und diesen gewissermaßen transzendieren. Es sind Spuren, die die jüdische Tradition in dem Psalm hinterlassen hat und ohne die er kaum überliefert worden wäre.

Noch vor der ersten Anrufung Jhwhs in V. 3, die angesichts der Bedrohung der in V. 1 festgestellten Stabilität der Erde ergeht und in V. 5 in den Du-Stil übergeht, ist in V. 2 das Bekenntnis zur Ewigkeit Jhwhs eingeschoben: »Fest gegründet ist dein Thron seit jeher, von Ewigkeit her bist Du!« Nicht der Aspekt der Ewigkeit fällt aus dem Rahmen. Auch das Königtum Baals heißt »ewiges Königtum«, noch ehe der Kampf mit Jam begonnen hat und das Chaos überwunden ist. Und auch die Aussage von der Festigkeit der Erde (V. 1) wie des Gottesthrons (V. 2) fügt sich als solche durchaus in das Konzept, ob dabei nun mehr an einen anfänglichen Schöpfungsakt oder, was semantisch und religionsgeschichtlich näher liegt, an die Bestandssicherung, also an so etwas wie Schöpfungserhaltung, gedacht ist¹⁴. Aus dem Rahmen fallen vielmehr die vorgezogene Anrede und die Tatsache, daß es in V. 2 plötzlich nicht mehr um die Festigkeit der Erde (V. 1) und ihre Verteidigung gegen die anstürmenden Wasser (V. 3), sondern um die Festigkeit des Throns und um Jhwh selbst geht. Beides ist in dem Psalm wie selbstverständlich vorausgesetzt. V. 2 macht die Voraussetzung zum Bekenntnis, was darauf schließen läßt, daß sie nicht mehr selbstverständlich ist. »Von Ewigkeit her bist du« – das Bekenntnis zur Ewigkeit Jhwhs begegnet nur noch einmal

Testament. Am Beispiel der Psalmen, 1980³, 193f (Abb. 291). Es ist allerdings nicht sicher, ob die gewellten Linien in den zwei unteren Registern der berühmten Kalksteinstele aus Ugarit Berge (so ANEP) oder – wenigstens in einem – beiden Register – Wasser darstellen. Die Darstellung von Personen als natürlichen Elementen ist aber auch für Sonne, Mond und Sterne oder für die Göttin Aschera im Verhältnis von ikonographischen und literarischen Zeugnissen belegt.

¹⁴ Zur Unterscheidung siehe SPIECKERMANN (s. Anm. 11), 21ff.

im Alten Testament, in dem späten Weisheitspsalm 90 (V. 2), wo dem Beter angesichts der Vergänglichkeit des Menschen Gott als einzige, die wechselnden Zeiten und Schicksale Israels überdauernde Zuflucht bleibt. Die Rede vom Königtum Gottes und seinem Sieg über das Chaos wird zur Metapher für Gott.

Die andere Stelle in V. 5 ist seit langem als Zusatz erkannt¹⁵. Der Anfang des Verses, »Deine Zeugnisse sind sehr verlässlich«, zitiert den Gesetzespsalm 19 (V. 8). Das Zitat unterbricht den sachlichen Zusammenhang von Chaoskampf und Tempel, der sich wie ein roter Faden durch den ganzen Psalm zieht: in V. 1 von der Erde aus, in V. 3–4 aus der Höhe, in V. 5 vom Tempel her betrachtet. Der Zusatz verankert die Festigkeit der Erde, von der V. 1 spricht, statt im Königtum im Willen Gottes, der im Gesetz geschrieben steht. Wie das Bekenntnis zur Ewigkeit Gottes in V. 2 überführt auch der Hinweis auf das Gesetz den Mythos und seine Theologie in die biblische Gottesaussage. In beiden Fällen hat man es mehr oder weniger offensichtlich mit der *interpretatio israelitica* des Mythos vom Königtum Gottes in den Psalmen zu tun. Mit den Stichworten Nominalisierung und Historisierung oder Unableitbarkeit und Erfahrungsbezug des Königtums scheint mir die Differenz nicht hinreichend erfaßt. Die Interpretation zeichnet sich dadurch aus, daß sie hinter dem im Kult vermittelten und in Natur und Geschichte erfahrbaren Mythos einen Gott ausmacht, der im persönlichen Bekenntnis unmittelbar angesprochen und erfahren werden kann, weil er sich unmittelbar im Gesetz offenbart hat. Es ist diese reflektierte Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung, die den Mythos transzendiert.

4. Psalm 29

Ps 93 zeigt Jhwh in der Rolle des kanaänäischen Wettergottes Baal, der als zum Kampf gerüsteter Sieger auftritt, das Königtum im Kampf erworben hat bzw. seinen Anspruch gegen das permanent dagegen rebellierende Chaos durchsetzt und mit alledem der Erde Halt und Bestand gibt. Als König residiert er in seinem Palast, dem Tempel, im Himmel wie auf Erden. Ps 29, der zweite alte Zeuge, bietet ein etwas anderes Bild. Hier kommt Jhwh nicht nur im Gewand des Baal einher, sondern trägt auch die Züge Els, des höchsten Gottes im ugaritischen Pantheon und Vaters der Götter und der Menschen, der ebenfalls König ist, aber nicht dafür kämpfen muß¹⁶.

¹⁵ Zuletzt JEREMIAS (s. Anm. 3), 25f. Anders SPIECKERMANN (s. Anm. 11), 185.

¹⁶ Den Nachweis hat SCHMIDT (s. Anm. 4), 55ff geführt.

- 1 Gebt Jhwh, ihr Göttersöhne,
gebt Jhwh Ehre und Macht!
2 Gebt Jhwh seines Namens Ehre,
fallt nieder vor Jhwh in heiliger Majestät!
- 3 Die Stimme Jhwhs über den Wassern,
der Gott der Ehre hat es donnern lassen,
Jhwh über gewaltigen Wassern,
4 Die Stimme Jhwhs mit Kraft,
die Stimme Jhwhs mit Pracht.
5. Die Stimme Jhwhs zedernzerbrechend.
Jhwh zerbrach die Zedern des Libanon,
6 er ließ den Libanon springen wie ein Kalb,
und den Sirjon wie einen Jungstier.
7 Die Stimme Jhwhs funkenschlagend.
- 8 Die Stimme Jhwhs erschüttert die Wüste,
Jhwh erschüttert die ›heilige‹ Wüste.
9 Die Stimme Jhwhs läßt Hinden kreißern,
›er schälte Zicklein/Wälder ab‹ (?).
- Und in seinem Palast ruft alles: Ehre!
- 10 Jhwh thront über der Flut,
es thront Jhwh als König in Ewigkeit.
11 Jhwh gebe seinem Volk Macht,
Jhwh segne sein Volk mit Heil.*

Deutlicher als in Ps 93 gibt sich in Ps 29 die jüdische Tradition mit der *interpretatio israelitica* des kanaanaäischen Mythos zu erkennen. Sie findet sich am Schluß des Psalms, in den Versen 10–11, die förmlich aus dem Rahmen fallen: Jhwh thront für ewig über der »Flut« und wird angerufen, seinem Volk die »Macht« und den »Segen« des »Heils« zu verleihen. Auch diese Formulierungen leben von religionsgeschichtlichen Vorgaben: Im Baal-Zyklus (KTU 1.2 III 4 u.ö.) thront El an der »Quelle der beiden Ströme« (*mbk nhrm*), dem »Flußbett der beiden Urfluten« (*apq thmtm*)¹⁷. Doch die Sprache ist eine andere. Das in Ps 29,10 gebrauchte Wort für »Flut« (*mabbul*, nicht *t^ehom*) ist im Alten Testament reserviert für die Sintflut, die Ansammlung der Wasser auf Erden aus den Schleusen des Himmels und den Quellen der Erde in der recht jungen Priesterschrift, und einmal auch für den Regen in den nichtpriesterschrift-

¹⁷ Mesopotamischen Hintergrund vermutet JEREMIAS (s. Anm. 3), 38–41.

lichen Fragmenten der Flutgeschichte (Gen 7,10). Nimmt man das ernst, wird Jhwhs Königtum hier aus der biblischen Heilsgeschichte abgeleitet und auf die in Gen 8 und 9 zugesagte Bewahrung vor einer weiteren Flut bezogen. Das wiederum ist die Voraussetzung für die Bewahrung des Volkes Gottes, dem in Ps 29,11 Anteil an der in V. 1 erwähnten »Macht« des Königsgottes und Segen gewünscht werden, so wie auch Noach in Gen (8 und) 9 und Abraham in Gen 12 nach der Flut den Segen erhalten. Ps 29,10–11 bewegen sich somit nicht nur literarisch, sondern auch religionsgeschichtlich außerhalb des Rahmens in V. 1–9. Die Schlußverse machen den Bezug des vorher geschilderten Geschehens im himmlischen Palast (bzw. im Tempel) und in der Natur zur Erfahrungswirklichkeit der Menschen auf der Erde explizit. Sie bringen allerdings Größen ins Spiel – die Flut, das Volk Gottes, die Macht des Volkes, den Segen und das Heil –, die sich nicht ohne weiteres aus dem Psalm, sondern aus dem gesamtbiblischen Kontext ergeben. Der religionsgeschichtliche Vergleich muß sich somit auf die V. 1–9 konzentrieren.

Der ältere Rahmen in V. 1–2 und V. 9b läßt die Himmlischen, den Hofstaat Els, Jhwh die »Ehre« geben, in V. 1 erweitert um das Attribut der »Macht« (*kābod w^aoz*). Das Korpus des Psalms, V. 3–9a, entfaltet den Lobpreis, indem es die Wirkungen des Königsgottes mit den Zügen des Wettergottes Baal beschreibt. Man hat darin seit langem ein kanaanäisches Traditionsstück vermutet, das auf Jhwh übertragen und so israelitisiert worden sei. Die Vermutung ist nicht unproblematisch, da sie auf der Unterscheidung von Kanaan und Israel basiert. Betrachtet man die vorexilische Religion Israels und Judas als integrativen Bestandteil der syrisch-kanaanäischen Kultur, kann von einer »Israelitisierung« keine Rede sein. Außer dem Gottesnamen Jhwh besteht auch hier kein wesentlicher Unterschied.

Im Gegenteil. Es scheint, daß man es in Ps 29 mit einer Art Kurzfassung oder Inhaltsangabe des ugaritischen Baal-Zyklus zu tun hat. Das Korpus des Psalms ist dreigeteilt: V. 3–4 die Stimme Jhwhs über dem Wasser, V. 5–7¹⁸ die Stimme Jhwhs im Zedernwald; V. (7?)8–9a die Stimme Jhwhs in der Wüste. Themen und Abfolge der Themen erinnern an den Aufbau des oben entsprechend paraphrasierten Baal-Mythos: V. 3–4 die kraftvolle Stimme Jhwhs über dem Wasser – das ruft den Kampf Baals gegen den Meeresherrn Jam ins Gedächtnis, der den ersten Hauptteil des Mythos (KTU 1.1–3) füllt; V. 5–7 die Stimme Jhwhs im Zedernwald des Libanon und Sirjon – das ist im Mythos das Gewitter Baals, das nach seinem Sieg über Jam, am Übergang vom ersten zum zweiten Hauptteil (KTU 1.4–6), aus dem Fenster des gerade – aus Hölzern des Zedernwaldes (Libanon

¹⁸ Mit SPIECKERMANN (s. Anm. 11), 171 ließe sich V. 7 auch zum Folgenden schlagen; zur Frage vgl. auch aaO 169 Anm.

und Sirjon) – errichteten Palasts (vgl. Ps 29, 9b) ertönt und das die in Wälder und Berge fliehenden Feinde trifft (KTU 1.4 VI-VII); V. 8–9 die Stimme Jhwhs in der Wüste, wo er Hinden kreischen läßt – das entspricht Baals Gang durch die Wüste zum Gott der Unterwelt Mot, auf dem er sich mehrmals mit einer Kuh paart und einen Jungstier zeugt (KTU 1.5 V; vgl. auch den Vergleich in Ps 29,6) und der den letzten Akt, Baals Tod und Wiederbelebung, einleitet. Sowohl die Geographie als auch die Bilder stimmen überein und setzen entsprechende Assoziationen frei. Daß die Entsprechungen nicht auf purem Zufall beruhen, wird an einem Detail besonders deutlich: Die Anspielungen auf Kalb und Jungstier in V. 5f sowie das delikate Motiv der (in der Wüste) kreischenden Hirschkuhe in V. 9 sind nur auf dem Hintergrund des ugaritischen Mythos verständlich¹⁹. In Ps 29 ist somit in nuce der ganze Mythos vom Königtum Gottes enthalten, und zwar in der Fassung, wie wir ihn aus Ugarit kennen.

Wie in Ps 93 ist natürlich auch hier der Gattungsunterschied in Rechnung zu stellen. Mythische Erzählung und Hymnus bedienen sich verschiedener Darstellungsmittel und haben eine unterschiedliche Perspektive. Doch beide zielen auf dasselbe: die Übertragung der über die Gottheit gemachten Aussagen auf die Erfahrung von natürlichen, politischen und individuellen Bedrohungen und die Bewahrung vor allem Bösen. Nur ist der Bezug zur Erfahrungswirklichkeit in dem ugaritischen Baal-Zyklus wie in Ps 29,1–9 (und Ps 93) noch nicht explizit, sondern implizit. Ob er in Israel anders als in Ugarit und im gesamten alten Orient ohne kultische Vermittlung möglich war, wissen wir nicht, es ist aber kaum anzunehmen. Die Explikation erfolgt erst durch die literarischen Zusätze.

Gattungsgemäß sind die Motive des Mythos auf ein Minimum reduziert. Außer dem Kampfgeschehen vermißt man insbesondere die saisonalen Aspekte des Mythos, die Liebe zwischen Gott und Göttin (Baal und Anat), die sexuelle Vereinigung des Stieres Baal mit der Kuh in der Wüste sowie den Kreislauf von Leben und Tod als Ausdruck für Werden und Vergehen der Vegetation. Daß dies, wie man meint, etwas spezifisch Israelitisches sei, das im Jhwh-Glauben seinen Grund habe, ist mir zweifelhaft. Auch für die Nachbarn Israels und Judas ist desgleichen in der schriftlichen Überlieferung nicht bezeugt. Die ikonographischen Quellen aus Palästina, Stier- und Frauenfigurinen sowie Tier- und Pflanzendarstellungen als Sinnbild von Fruchtbarkeit und Vegetation, legen vielmehr auch für Ps 29 die einschlägigen Assoziationen nahe²⁰. Wollte

¹⁹ Vgl. aaO 175ff.

²⁰ Vgl. O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), (1992) 2001⁵.

man sie leugnen oder aus dem Fehlen einzelner Motive eine Kritik herauslesen, müßte man dasselbe auch bei Anspielungen auf den Exodus und alle anderen Ereignisse der biblischen Geschichte in den Psalmen tun, die nicht immer die ganze Geschichte wiedergeben, diese aber natürlich im Blick haben. Das bedeutet nicht, daß es gar keine Unterschiede gäbe, nur haben sie nicht allzuviel zu besagen. Daß Kalb und Jungstier nur im Vergleich erscheinen (V. 5f) und Jhwh, statt sich mit einer Kuh zu paaren, »Hinden kreißeln läßt« (V. 8), beruht entweder auf einem Mißverständnis des alten Motivs oder auf der Retusche späterer Überlieferung. Für eine gezielte Religionskritik²¹ sehe ich keinen Anhalt; das Motiv ist zu undeutlich, der Text zu korrupt.

Anders als in Ps 93 ist Jhwh in Ps 29 nicht ganz allein. Vom kanaanäischen Pantheon ist immerhin die anonyme Versammlung der Göttersöhne in V. 1 übriggeblieben, die – wie in Jes 6 – dazu da ist, stellvertretend für die im Tempel versammelte Kultgemeinschaft den Lobpreis Gottes in seinem Palast anzustimmen. Doch auch hier fehlen die potenten Widersacher Jam-Nahar und Mot, die als Elemente (Wasser, Wüste) und nicht als Personen in Erscheinung treten. Angesichts der kanaanäischen Ikonographie muß man sich jedoch vor Kurzschlüssen hüten. Daran ändert auch nichts, daß in Ps 29 zwei Hochgötter des ugaritischen Pantheons, der höchste Gott El und der Wettergott Baal, in dem einen Jhwh verschmolzen sind. Der Vorgang ist nichts Ungewöhnliches in der altorientalischen Religionsgeschichte. In unserem Fall scheint es so, daß man die für die Staatsgötter im syrisch-palästinischen Raum anzunehmende, auch ikonographisch belegte²² Identifizierung eines Hauptgottes mit verschiedenen Typen von Gottheiten (Wettergott, Sonnengott, Mondgott), deren Züge er auf sich zieht, im Werden des Texts beobachten kann²³. Die klare Scheidung von Baal im Korpus des Psalms V. 3–9a und El im Rahmen V. 1–2.9b spricht für eine sekundäre Komposition. Die Glosse in V. 3aß bringt die Verbindung nachträglich auf den Begriff. Eine religionskritische Rezeption der syrischen Götter vermag ich in alledem nicht zu erkennen. Und selbst wenn die siebenfache »Stimme Jhwhs« in Ps 29 eigens betonen sollte, daß nicht Baal, sondern Jhwh der Herr über die Wasser, den Zedernwald und die Wüste ist, so ist keineswegs ausgemacht, ob man es mit

²¹ JEREMIAS (s. Anm. 3), 29ff; SPIECKERMANN (s. Anm. 11), 165ff, bes. 174f.

²² Siehe im Register bei KEEL / UEHLINGER (s. Anm. 20) s.v. Jahwe.

²³ Ähnlich die sukzessive Vereinigung von syrischem Wettergott, ägyptischem Sonnengott und mesopotamischem Schöpfergott in Ps 104. Zur traditionsgeschichtlichen Differenzierung vgl. P. E. DION, YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104 (ZAW 103, 1991, 43–71); zur Analyse SPIECKERMANN (s. Anm. 11), 21ff; weiterführend M. KÖCKERT, Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104 (in: R. G. KRATZ u.a. [Hg.], Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift O. H. Steck [BZAW 300], 2000, 259–279).

der in ganz Syrien-Palästina verbreiteten, politisch begründeten praktischen Monolatrie oder schon mit dem theologisch begründeten Ausschließlichkeitsanspruch Jhwhs im Alten Testament zu tun hat, wie ihn die Verse 10–11 von Ps 29 voraussetzen dürften. Erst sie überführen den Mythos vom Königtum Gottes in V. 1–9, der aus vorexilischer Zeit stammt, in die uns geläufige, alttestamentliche Glaubensaussage, die der späteren, frühestens exilischen Tradition entspringt.

5. Schluß

Der religionsgeschichtliche Vergleich hat gezeigt, daß die Differenz der Jhwh-König-Psalmen zum kanaänischen Mythos weder in der grammatischen Struktur noch in dem Moment der Unableitbarkeit und Ewigkeit des Königtums, nicht einmal primär in der Reduktion der Götterwelt auf den einen Gott besteht. Vielmehr muß man mit einer zweifachen Transformation des kanaänischen Mythos rechnen: erstens mit den (noch viel zu wenig erforschten) Veränderungen, die sich im Verstehenshorizont des kanaänischen Mythos, sozusagen im System, bewegen und von der alten, kanaänisch geprägten Religion Israels und Judas zeugen, welche im Alten Testament aber nur rudimentär erhalten ist; zweitens mit der Umwandlung des Mythos in die reflektierte Gottesaussage, von der schon die wenigen Zusätze in Ps 93 und 29 zeugen, die aus dem kanaänisch-israelitischen Mythos ein Bekenntnis zum ewigen Gott machen und ihn auf das Gottesvolk beziehen, und noch mehr die späteren Fassungen der Jhwh-König-Psalmen in Ps 47 und 95–99, die den König der Götter und Herrn der Erde (97,5.7.9) mit Worten der Schrift ausdrücklich zum einen und einzigen Gott und Herrn über alle Völker erheben, die Götter der Völker zu Nichtsen erklären und dem gerechten Gericht über die Völker die Erwählung und Rettung Israels oder Zions gegenüberstellen²⁴. Von hier ist es kein weiter Weg mehr zum Reiche Gottes, das sich entweder schon in der Gegenwart auf Erden manifestiert oder für die Zukunft erwartet wird²⁵. Die darin faßbare Transformation des Mythos in die biblische Glaubensaussage, die von dem Mythos lebt, sich aber mehr und mehr von ihm löst, ist, um eine Formulierung Manfred Weipperts zu gebrauchen, als »eine religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach außen

²⁴ Vgl. dazu R. G. KRATZ, Reste hebräischen Heidentums in den Psalmen (im Druck).

²⁵ Vgl. dazu R. G. KRATZ, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), 1991, bes. 161ff; DERS., Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser (ZThK 89, 1992, 1–40); DERS., Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum (in: A. S. VAN DER WOUDE [Hg.], *The Book of Daniel in the Light of New Findings* [BETHL 106], 1993, 435–479).

interpretiert wird«²⁶, zu verstehen. Diesem Vorgang verdanken wir die Literatur des Alten Testaments, in der weder Kanaan noch das alte Israel, sondern das werdende Judentum den Ton angibt.

Summary

This article deals with the transformation of the Canaanite myth of the kingship of God in the Book of Psalms (Ps 93 and 29). The author comes to the conclusion that this consists of two stages: an internal Canaanite transformation and a specifically biblical transformation.

²⁶ M. WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990; in: DERS., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext [FAT 18], 1997, 1–24), 22.