

"Kosmo-theologie" zwischen Mythos und Erfahrung

Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfungs"-Konzepte¹

Thomas Krüger - Zürich

Das Thema "Schöpfung" hat in den letzten Jahrzehnten wieder erhöhte Aufmerksamkeit gefunden - sowohl in der biblischen Exegese als auch in der theologischen und kirchlichen Diskussion ganz allgemein.² Dabei konvergieren offenbar wissenschafts-interne Entwicklungen theologischer Problemstellungen - von der "Heilsgeschichte" zur "Schöpfungstheologie" als möglichem "Gesamthorizont biblischer Theologie"³, von einer "Theologie der Hoffnung" zur Wahrnehmung "Gott[es] in der Schöpfung"⁴ - mit einem allgemein wachsenden Gespür für die Gefährdung der natürlichen Umwelt des Menschen und einem Bedürfnis nach Orientierungshilfen für "ökologisch" verträglichere Lebensformen.

In dieser Diskussionslage haben die atl. "Schöpfungs"-Traditionen wieder eine größere Chance, Aufmerksamkeit und Gehör zu finden. Darin liegt aber zugleich auch die Gefahr, daß biblische Texte und Konzepte in einer mehr vordergründigen und oberflächlichen Weise rezipiert werden.⁵ Ihre offenkundige Gegenwarts-Relevanz kann dazu verleiten, grundlegende Fragen auszublenden, die von entscheidender Bedeutung dafür sind, ob die biblischen "Schöpfungs"-Traditionen einen substantiellen Beitrag zur gegenwärtigen ökologischen Debatte leisten können: Auf welche *Erfahrungen* beziehen sich die biblischen Texte und Konzepte? Und welches *Wirklichkeitsverständnis* setzen sie voraus, wenn sie solche Erfahrungen kommunizieren und interpretieren?

Diesen Fragen möchte ich im Folgenden am Beispiel von Ps 104 nachgehen. Dabei wird sich zeigen, daß Grundprobleme einer "Schöpfungs"-Theologie im AT nicht nur auf einem

1 Frühere Fassungen der folgenden Überlegungen habe ich am 24.2.1992 auf Einladung der Theologischen Fakultät in Zürich und am 21.5.1992 auf Einladung der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal vorgetragen. Den jeweils anschließenden Diskussionen verdanke ich wichtige Hinweise zur Präzisierung und Korrektur einiger Beobachtungen und Hypothesen.

2 Vgl. z.B. den Themaband "Schöpfung und Neuschöpfung" des Jahrbuchs für Biblische Theologie (5 [1990]).

3 Vgl. etwa H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, EdF 173, Darmstadt 1982, 148ff; J.H. Hayes / F. Prussner, Old Testament Theology; Its History and Development, Atlanta 1985, 273ff; programmatisch: H.H. Schmid, "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil; »Schöpfungstheologie« als Gesamthorizont biblischer Theologie," in: Ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 9-30.

4 Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung; Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964; Ders., Gott in der Schöpfung; Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

5 Vgl. demgegenüber etwa die ausführlichen Überlegungen zu den "Rahmenbedingungen für eine Konfrontation der Bibel mit dem Thema »Welt und Umwelt«" bei O.H. Steck, Welt und Umwelt, Biblische Konfrontationen, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1978, 17ff.

hohen Niveau *reflektiert*, sondern auch sehr differenziert *diskutiert* werden - in kritischer Auseinandersetzung mit Konzeptionen der altorientalischen Welt aber auch zwischen verschiedenen Konzepten innerhalb des AT selbst. Ich möchte *zunächst* einige Beobachtungen zur Weltsicht des Ps 104 entwickeln. In einem *zweiten* Schritt möchte ich das spezifische Wirklichkeitsverständnis dieses Textes im Horizont altorientalischer Kosmos-Konzepte näher zu bestimmen versuchen. Und schließlich möchte ich *drittens* die Diskussion deutlich machen, die Ps 104 mit anderen "Schöpfungs"-Konzepten innerhalb des AT führt.

I

Von seiner Form her ist Ps 104 als "(individueller) Hymnus"⁶ (bzw. "Loblied"⁷ oder "beschreibender Lobpsalm"⁸) anzusprechen. Konstitutive Elemente des Hymnus sind zum einen der Aufruf zum Lob Gottes, zum anderen Aussagen über Gott, die diesen Aufruf begründen.⁹ Der Hymnus hat also "einen dramaturgisch-liturgischen Zweck", und ist zugleich an "objektiver Darstellung von theologischen Zusammenhängen" interessiert¹⁰. Er ist gleichermaßen als Ausdruck von "Frömmigkeit"¹¹ und von "Theologie" ernst zu nehmen. In der Verbindung von "Frömmigkeit" und "Theologie" wird die *Funktion* des Hymnus erkennbar: Er dient der Orientierung in der Erfahrungs-Wirklichkeit, indem er konkrete Erfahrungen auf die grundlegenden und tragenden allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit bezieht. In moderner Terminologie könnte man dies als Verbindung von "Empirie" und "Metaphysik" bzw. "Ontologie" bezeichnen.¹² Im Horizont altorientalischen Denkens ist es eine Verbindung von "Erfahrung" und "Mythos" bzw. "Mythologie":¹³ "Der Mythos setzt eine zeitlos-gültige Wirklichkeit; der Hymnus bestätigt die Wahrheit dieser Wirklichkeit an Hand der Erfah-

6 Vgl. H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, zu Ende geführt von J. Begrich, HKAT Erg., Göttingen 1933, 32ff (39); F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969; H. Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1986, 119ff; K. Seybold, Die Psalmen; Eine Einführung, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1986, 97f.

7 Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen, BK XV 1.2, Neukirchen-Vluyn 1978, 43ff.

8 Vgl. C. Westermann, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984, 144ff; Ders., "Das Loben Gottes in den Psalmen," in: Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977.

9 Vgl. exemplarisch Ps 113; s. C. Westermann, Psalmen, 144f.

10 K. Seybold, Psalmen [A.6], 98.

11 Vgl. zur spezifischen "Frömmigkeit" des Hymnus H. Gunkel, Einleitung [A.6], 68ff. Im Blick auf seine "Frömmigkeit" kann man bei einem "individuellen Hymnus" wie Ps 104 fragen, ob er - noch? - institutionell an den Tempel mit seinem Opfer- und Festkult gebunden (vgl. H. Gunkel, Einleitung, 59) oder - schon? - "der rein private Ausdruck persönlicher Frömmigkeit" ist, die in "kleinere(n) Kreise(n)" gepflegt wird (ebd. 67); s. auch F. Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum, ThSt 129, Zürich 1983.

12 Vgl. etwa W. Härle / E. Herms, Rechtfertigung; Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979, 41ff.

13 Vgl. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985 (bes. 95ff); H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988; ferner etwa J.W. Rogerson, Myth in Old Testament Interpretation, BZAW 134, Berlin / New York 1974 (bes. 174ff); C. Petersen, Mythos im Alten Testament; Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen, BZAW 157, Berlin / New York 1982 (bes. 20ff).

rung¹⁴. Die "empirische" Dimension von Ps 104 wird daran erkennbar, daß er Phänomene der Erfahrungs-Wirklichkeit gleichermaßen umfassend und differenziert benennt. In dieser Hinsicht steht der Text der sogenannten "Listen-Wissenschaft" des Alten Orients nahe.¹⁵

Sprachlich ist Ps 104 ein äußerst komplexes Gebilde. Neben dem "Wechsel von der anredenden 2. ps. zum Partizipialstil der 3. ps." (der freilich "in den alttestamentlichen Psalmen genauso toleriert werden [muß] wie in der Gebetsliteratur des ganzen alten Orients"¹⁶) fallen besonders "die unterschiedlichen Verbalformen, deren Subjekt Jahwe ist (Part. akt. mit und ohne Artikel, 2. ps. m. sg. pf. und impf.)",¹⁷ auf. Von seiner "Oberflächenstruktur" her wirkt der Text so zunächst fast wie eine "Collage" oder ein "Mosaik".

Auch im Blick auf seine thematische "Tiefenstruktur" erscheint Ps 104 auf den ersten Blick keineswegs kohärent. So nennt etwa Hermann Spieckermann in kritischer Auseinandersetzung mit vorliegenden Versuchen, "das Gesamtgefüge - von wenigen späteren Eingriffen abgesehen - als sinnvolle, in sich stimmige poetische Einheit verständlich [zu] machen",¹⁸ eine ganze Reihe "inhaltlicher Beobachtungen", die s.E. "die Vermutung aufkommen" lassen, der Text "möchte doch einige Spannungen und sogar Brüche aufweisen, die von dem Gestaltungswillen nur eines Verfassers her kaum verständlich zu machen sind".¹⁹

"Es fällt nicht leicht, den umfangreichen Psalm sinnvoll zu gliedern, weil ein bestimmter Gedankenfortschritt nicht ohne weiteres offenkundig ist. Das Schöpfungsthema mit seinen zahlreichen Facetten scheint abgesehen vom Psalmende allgegenwärtig zu sein, ohne daß ihm eine für den Text charakteristische Intention innewohnte oder es auch nur in einer leicht einsehbaren Ordnung dargeboten würde. Da werden die Vögel und Menschen an zwei verschiedenen Stellen erwähnt (V.12 und 17 bzw. V.14f. und 23), und das Meer (V.25) erscheint

14 F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, BZAW 118, Berlin 1970, 221.

15 S. H.D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1987, 20 (Ägypten). 24 (Mesopotamien). 29 (Ugarit); vgl. Kraus, *Psalmen* [A.7], 883; H.-J. Hermisson, "Observations on the Creation Theology in Wisdom," in: J.G. Gammie / W.A. Brueggemann / W.L. Humphreys / J.M. Ward (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of S. Terrien*, Missoula 1978, 43-57: 48; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963, 497; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989, 51 Anm. 3; W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1973, 32ff; G. von Rad, "Hiob 38 und die altägyptische Weisheit," *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (I), TB 8, München 1965, 262-271; D.R. Hillers, "A Study of Psalm 148," *CBQ* 40 (1978) 323-334. - Vgl. die Überschrift des bekannten ägyptischen "Onomastikons des Amen(em)ope" (um 1100 v.Chr.): "Lehrbuch für die Kenntnis, für die Unterweisung des Unwissenden, für das Lernen aller Dinge, die es gibt, die Ptah geschaffen hat, die Thot aufgeschrieben hat: den Himmel mit seinen Gestirnen, die Erde mit dem, was in ihr ist; was die Berge ausbrechen, was vom Wasser befeuchtet wird, alles worauf die Sonne scheint, alles was auf der Erde wächst - das sich ausgedacht hat der Schreiber des Gottesbuches im Lehrhause des Amenope" (H. Grapow / W. Westendorf, *HdO* I,2, 220f; zit. nach H.D. Preuß, *Einführung*, 20).

16 H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 26 Anm. 17 (mit Belegen).

17 Ebd. 26.

18 Ebd. 24. Als Beispiele für solche Versuche nennt Spieckermann (ebd. 24f Anm. 14f) P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël: Etudes de structures littéraires*, OBO 34, Fribourg / Göttingen 1981, 137ff; O.H. Steck, "Der Wein unter den Schöpfungsgaben: Überlegungen zu Psalm 104," in: *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament: Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 240-261; 240ff und E. von Nordheim, "Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104; Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel," *Studien zur Altägyptischen Kultur* 7 (1979) 227-251: 241.

19 Ebd. 26.

merkwürdig weit getrennt von der Bändigung der Chaoswasser (V.6-9). Auch die Erschaffung der Gestirne (V.19) erwartet man eher im Umkreis der anfangs geschilderten himmlischen Sphäre (V.2f.) als nach der Erwähnung von Steinbock und Klippdachs (V.18). Schließlich geben Objektauswahl und Vorstellungsgehalt Anlaß zur Verwunderung. Was mag einen Dichter bewogen haben, neben die Schiffe im Meer (in Schöpfungskontext!) den Leviathan zu stellen (V.26), und wie mag er das Fliehen der Chaoswasser von den Bergen (V.6f.) mit ihrer anschließenden geordneten Rückkehr an denselben Ort (V.8) in einen erträglichen gedanklichen Konnex gebracht haben?²⁰

Wenn ich im Folgenden versuche, einen zwar keineswegs einfachen, aber doch durchaus klaren Aufbau des Textes zu rekonstruieren, geht es mir weniger darum, die Möglichkeit literarischer Vorstufen bzw. Vorlagen des Psalms zu bestreiten, als darum, den vorliegenden Text zu verstehen.²¹

Deutlich sind die *Verse 1a und 33-35* als *Rahmen* vom verbleibenden Corpus des Psalms abgehoben. Nur hier tritt der Sprecher des Textes in der 1. Person Singular in Erscheinung.

- | | |
|------|---|
| 1aα | Lobe, meine Seele, Jahwe! |
| 1aβ | Jahwe, mein Gott, du bist sehr groß (geworden)! |
| ... | |
| 33a | Ich will Jahwe singen in meinem Leben, |
| 33b | Ich will meinem Gott spielen in meiner (Lebens)Dauer! |
| 34a | Möge ihm mein Dichten gefallen! |
| 34b | <i>Ich</i> freue mich über Jahwe. |
| ... | |
| 35bα | Lobe, meine Seele, Jahwe! |
| 35bβ | Halleluja! |

Als erster Hauptteil des Textes lassen sich die *Verse 1b-4* abgrenzen. In vier Doppelzeilen entfalten sie die "Größe" Jahwes,²² von der eingangs (V.1aβ) die Rede war:

- | | |
|-----|---|
| 1b | Hoheit und Pracht hast du angezogen, |
| 2a | der sich hüllt in Licht wie in einen Mantel, |
| 2b | der ausspannt den Himmel wie eine Zeltdecke, |
| 3aα | der bedacht seine Obergemächer im/mit Wasser, |
| 3aβ | der bestimmt Wolken zu seinem Wagen, |
| 3b | der daherfährt auf Flügeln des Windes, |
| 4a | der Winde zu seinen Boten macht, |
| 4b | zu seinen Dienern Feuer (und) Lohe. |

Da es sich bei den beiden Verben in V.1aβ.b (לִבְשׁוֹ, גִּדְלָהּ) um resultative Perfekte handeln kann, und die folgenden Partizipien in V.2-4 hinsichtlich des Zeitbezugs neutral sind, bleibt von der Grammatik her offen, ob hier von vergangenen oder von gegenwärtigen Sachverhalten die Rede ist. Vom Inhalt wie auch von der Ab-

20 Ebd. 25f.

21 Die von H. Spieckermann in den zitierten Ausführungen genannten Eigenarten des Textes werden m.E. im Rahmen der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion der Konzeption des jetzt vorliegenden Textes verständlich. Daß der Text bereits formuliertes Material verarbeitet, erscheint mir aber im Blick auf die genannten sprachlichen Beobachtungen wahrscheinlich.

22 Zu vergleichbaren Aussagen über Jahwes "Größe" im AT s. O.H. Steck, Wein [A.18], 247 Anm. 14.

folge Perfekt-Partizip her dürfte der Text zu verstehen sein als Beschreibung eines *vergangenen* Geschehens, dessen *Folgen* die *Gegenwart* bestimmen: Jahwe *hat* Hoheit und Pracht angezogen und *ist* damit bekleidet usw.

In vier "Bildern" wird hier beschrieben, wie *Jahwe* seine Herrschaft *als König im Himmel* antritt. Dargestellt werden (1) seine Bekleidung (also die "Investitur"), (2) sein Palastbau, (3) sein (Thron?)Wagen und (4) sein Hofstaat.

- (1) Die beiden Aussagen über die Bekleidung Jahwes mit "Hoheit und Pracht" (הדר ודר) und mit "Licht" in V.1b und 2a beschreiben die *Investitur* Jahwes als König - ohne den "Königs"-Titel ausdrücklich zu gebrauchen. Vergleichbare Aussagen über Jahwe als "König" macht etwa Ps 93,1, über den irdischen "König" Ps 21,6.²³
- (2) V.2b und 3aα stellen dar, wie der König Jahwe im Himmel seinen *Palast* baut. Dabei ist in V.2b mehr an das Aufschlagen eines Zeltes, in V.3aα mehr an das Zimmern oder Bedachen der obersten Räume eines festen Gebäudes gedacht.²⁴
- (3) Nach Investitur und Palastbau beschreiben V.3aβ und b den *Wagen* des Königs Jahwe. Dabei erinnert V.3aβ an Aussagen über Jahwe als "Wolkenreiter" - ein Epitheton Baals in den ugaritischen Texten.²⁵ V.3b könnte an einen (fahrbaren) *Thron* Jahwes denken lassen, wie ihn Ez 1 beschreibt.²⁶ Der Gedanke an einen "Thron-Wagen" liegt im Kontext nach dem Bericht über Investitur und Palastbau des Königs Jahwe durchaus nahe.
- (4) V.4 stellt schließlich den himmlischen *Hofstaat* Jahwes dar, seine "Boten" und "Diener". Zu vergleichen wäre Ps 148, der im himmlischen Bereich neben "Boten" und "Heerscharen" Jahwes (V.2) Sonne, Mond und Sterne nennt (V.3) und den "Sturmwind" (רוח סערה) als Ausführungsorgan des "Wortes" Jahwes bezeichnet (V.8).

V.5-9 verläßt den himmlischen Bereich und wendet sich der *Erde* zu:

- | | |
|----|---|
| 5a | Er hat gegründet die Erde auf ihren Fundamenten; |
| 5b | sie kann nicht zum Wanken gebracht werden auf immer und ewig. |
| 6a | Urflut <hat(te) sie bedeckt> ²⁷ wie ein Kleid, |
| 6b | auf/über den Bergen stehen die Wasser. |
| 7a | Vor deinem Schelten fliehen sie, |
| 7b | von deiner Donner-Stimme werden sie vertrieben. |
| 8a | Sie steigen (auf) die Berge hinauf, |
| | sie fahren (in) die Täler hinab, ²⁸ |
| 8b | zu dem Ort, den du ihnen gegründet hast. |

23 Zu weiteren atl. und aol. Parallelen s. O.H. Steck, Wein [A.18], 247 Anm. 14; H. Spieckermann, Heilsgewenwart [A.15], 27f Anm. 22; 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, 62 Anm. 73.

24 Vgl. zu V.3aα P.E. Dion, YHWH [A.23], 50.52; zur Vorstellung des himmlischen Palastes Jahwes s. Am 9,6: Jahwe baut sein "Obergemach" im Himmel (<עליון> [korr. nach BHS]); Ps 11,4: sein Palast ist im Himmel; Ps 2,4; 103,19; 123,1: er thront im Himmel; Ps 29,10: auf bzw. über der Flut.

25 S. H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 627. 633 zu Ps 68,5; P.E. Dion, YHWH [A.23], 51 Anm.31.

26 Vgl. die Darstellung des Thronwagens in Ez 1, in der auch die in Ps 104,4 genannten Elemente "Winde" (bzw. "Geister") und "Feuer" ihren Platz hätten. S. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament; Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn ²1977, 149f; Ders., Jahwe-Visionen und Siegelkunst; Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 15ff. 125ff.

27 Mit BHK und BHS dürfte hier כסוד statt כסודו zu lesen sein (vgl. V.9b).

- 9a Eine Grenze hast du bestimmt;
sie können (sie) nicht überschreiten;
9b sie können nicht wieder die Erde bedecken.

In spiegelbildlicher Entsprechung zu V.1a³-4 wechselt hier der Bericht über Gottes Handeln in der 3. Pers. (V.5a; vgl. V.2-4) mit der Anrede Gottes in der 2. Pers. (V.7-9; vgl. V.1b). Die kunstvolle Komposition von V.5-9²⁹ ist daran erkennbar, daß die Stichwörter "gründen" (יסד), "Erde" (ארץ), "bedecken" (כסה pi.) und "Berge" (הרים) sowie die Form des negativen Finalsatzes (בל-*yiqtol*) jeweils in V.5-6 und in V.8-9 vorliegen. Da in V.5, 7 und 9 das Handeln Jahwes im Vordergrund steht, in V.6 und 8 dagegen das Verhalten des Wassers, kann man hier vielleicht eine konzentrische Struktur erkennen, in der V.7 im Mittelpunkt steht, und die Verse 6 und 8 sowie 5 und 9 einander entsprechen.³⁰

Die einleitende Aussage über die "Gründung" der Erde durch Jahwe in V.5 bildet das konventionelle Gegenstück zum "Ausspannen" des Himmels in V.2b.³¹ V.6-9 schildern, wie Jahwe die zunächst ganz mit Wasser bedeckte Erde vom Wasser befreit und vor erneuter Überflutung gesichert hat. Ob diese Ereignisse sich *nach* der "Gründung" der Erde abgespielt haben, oder ob sie den *Vorgang* dieser "Gründung" *selbst* darstellen,³² geht aus der Tempusstruktur des Textes nicht klar hervor (Perf. in V.5a und 6a).³³ Deutlich ist aber, daß V.9b auf V.6a zurückverweist und V.5-9 als zweiten Hauptabschnitt des Textes abschließt.

Nachdem die beiden ersten Abschnitte den Blick auf Himmel und Erde gelenkt haben, sind nun Aussagen über den dritten großen Bereich des Kosmos, das Meer, zu erwarten - zumal er in V.8b deutlich genug angekündigt wurde: Der "Ort", zu dem das Wasser über Berge und Täler von der Erde abfließt, ist ja kein anderer als das Meer! Doch ist vom Meer im Text erst später, in V.25-26 die Rede. Zunächst wird in V.10-18 der Weg verfolgt, den das von Jahwe gebändigte (V.9),³⁴ gleichsam "domestizierte" Chaoswasser beim Abfluß ins Meer auf der Erde zurücklegt.

28 Daß Subjekt der Verben in V.8a nur die in V.6b genannten "Wasser" sein können, hat zuletzt H. Spieckermann überzeugend dargelegt: "»Berge« und »Täler« sind schon deshalb als Subjekte ausgeschlossen, weil die zweite Verbform in diesem Falle חדרה lauten müßte, was offensichtlich selten bemerkt worden ist" (Heilsgegenwart [A.15], 22 Anm. 5).

29 Vgl. dazu P. Auffret, Hymnes [A.18], 144ff; P. Beauchamp, *Création et Séparation*, Paris 1969, 134; B. Renaud, "La structure de Ps 104 et ses implications théologiques," *RevSR* 55 (1981) 1-30: 7f sowie O.H. Steck, Wein [A.18], 253 Anm. 29 und J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen; Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987, 48.

30 Diese Struktur des Abschnitts spricht m.E. gegen die Ausscheidung von V.8 als (tertiärer) Zusatz durch H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 31f.

31 Vgl. Jes 40,21f; 42,5; 44,24; 45,12; 51,13. 16; Jer 10,12; 51,15; Sach 12,1 (s. O.H. Steck, Wein [A.18], 251f Anm. 24; H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 28 Anm. 23); nur in Hi 9,8 ist allein vom Ausspannen des Himmels durch Gott die Rede. Dieser traditional vorgeprägte Zusammenhang spricht m.E. gegen Spieckermanns Zuweisung von Ps 104,5-9 zu einer sekundären Bearbeitung des Textes (Heilsgegenwart [A.15], 29ff).

32 So z.B. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48.

33 Vgl. die ähnliche Ambivalenz in Gen 1,1f! Zu den Imperfecta in V.6b-8a s.u.

34 Vgl. zur Begrenzung des (Chaos)Wassers durch Jahwe Jer 5,22; Hi 7,12; 26,10; 38,8-11; Spr 8,29 (s. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 31 Anm. 29). Mit Recht bemerkt Spieckermann (ebd.) dazu: "Die Belege sind wohl alle jung, ohne daß damit ein Urteil über das Alter der Tradition gefällt werden könnte." Gleichwohl ist diese Beobachtung aber ein *Indiz* dafür, daß Ps 104 ein relativ "junger" Text ist.

V.10-18 ist deutlich in zwei Teile gegliedert (V.10-12 und 13-18). An ihrem Anfang stehen jeweils Aktionen Jahwes (V.10: "der entsendet", V.13: "der trinkt", V.14: "der sprießen läßt"). Zweimal vollzieht die Beschreibung eine räumliche Bewegung von oben nach unten und wieder nach oben:³⁵

- 10a Der entsendet Quellen in die Bachtäler,
 10b zwischen Bergen laufen sie.
 11a Sie tranken jedes Lebewesen des Feldes,
 11b Wildesel löschen ihren Durst.
 12a Über ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
 12b aus den Zweigen³⁶ geben sie Laut.
 13a Der trinkt die Berge aus seinen Obergemächern,
 13b von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt.
 14aα Der sprießen läßt Gras für das Vieh
 14aβ und Pflanzen für die Arbeit des Menschen,
 14b um Brot aus der Erde hervorzubringen
 15aα - und Wein erfreut das Menschen-Herz -,
 15aβ um das Gesicht von Öl glänzen zu lassen
 15b - und Brot stärkt das Menschen-Herz.
 16a Es sättigen sich die Bäume Jahwes,
 16b die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,
 17a wo die Vögel nisten
 17b - der Storch hat Zypressen als Haus.
 18a Die hohen Berge gehören den Steinböcken,
 18b die Felsspalten sind für die Klippdache eine Zuflucht.

In der Abfolge der beiden Abschnitte V.10-12 und V.13-18 wird das Thema "*Lebensermöglichung durch Wasserversorgung*" - angezeigt im wiederholten Stichwort "tränken" - zunehmend differenzierter entfaltet:³⁷ Während in V.10-12 die Tiere direkt selbst das Wasser trinken, dient es in V.13-18 zunächst dem Wachstum der Pflanzen, die dann Mensch und Tier ernähren - wobei beim Menschen noch seine eigene Arbeit auf dem Acker als notwendiger Beitrag zu seiner Ernährung hinzukommt.

In der Darstellung der Wasserversorgung der Erde³⁸ greift V.10-18 deutlich auf das Vorhergehende zurück: Wenn nach V.10 die von Jahwe "in die Bachtäler" entsandten Quellen

35 Vgl. O.H. Steck, Wein [A.18], 255.

36 "Der Aramäismus *עֵצׁ «Gezweig» ... ist Hapaxlegomenon" und "weist ... auf späte Entstehungszeit hin"; "weitere aramäische Belege sind in Dan 4,9.11.18 zu finden" (H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 34 Anm. 34).

37 Insofern sind V.12 und 13 als beabsichtigte (variiierende) Wiederholung (zu V.17 bzw. 10) im Text funktional, was gegen ihre Streichung als sekundäre "redaktionelle Nacharbeit" durch H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 33f spricht.

38 H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 883 weist hin auf "ugaritische Parallelen, in denen Baal als Regen- und Segenspender der Erde hervortritt"; vgl. besonders V.13a mit der Parallelisierung von "Fenster im Palast" Baals und "Spalt in den Wolken" im Baals-Mythos (RTAT 229 mit Anm. 64). Als Vergleichstext aus dem mesopotamischen Bereich nennt E. von Nordheim, Hymnus [A.18], 238 einen sumerischen Hymnus auf Enkidu (SAHG 110); vgl. auch Enuma elisch Tf. V,49ff (RTAT 110), den sumerischen Mythos "En-

"zwischen Bergen" laufen, erinnert das an den Weg des gezähmten Chaoswassers von der Erde ins Meer, den V.8 beschrieb. Und wenn nach V.13 Jahwe "die Berge aus seinen Obergemächern tränkt", wird damit auf seinen himmlischen Palast zurückverwiesen, dessen "Obergemächer" nach V.3 "im Wasser" oder "mit Wasser" bedacht sind. Die *Grenze* zwischen den kosmischen Regionen Himmel und Erde ist also *durchlässig*, und die *Trennung* zwischen Erde und Wasser ist eine *relative*.

Darüber hinaus nimmt V.10-18 *verschiedene Lebensräume* auf der Erde in den Blick:³⁹ Die "Wildesel" sind "Tiere des Feldes", die "Vögel" bewegen sich am "Himmel" und nisten auf - verschiedenen! - Bäumen, die "hohen Berge" sind der Lebensraum der "Steinböcke", innerhalb dessen wiederum die "Klippdachse" in "Felsspalten" ihre "ökologische Nische" finden. Die "*Kultur*"-Welt, der Lebensraum von "Mensch" und "Vieh" (V.14-15), steht dabei den Bereichen ungebändigter "*Natur*" gegenüber ("Tiere des Feldes", "Wildesel", "Steinböcke" und "Klippdachse" sowie verschiedene Arten von Vögeln).⁴⁰

Nach dieser *räumlichen* Differenzierung von "Kultur" und "Natur" thematisiert V.19-23 deren *zeitlichen Wechsel*:

- 19a Er hat den Mond gemacht für die Zeiten,
 19b die Sonne (hat) kenn(engelern)t ihren Untergang.
 20a Du schickst Finsternis, damit es Nacht wird;
 20b darin regt sich jedes Lebewesen des Waldes,
 21a die Junglöwen, brüllend nach Beute,
 21b und (zwar) um von Gott ihre Nahrung zu fordern.
 22a <Du läßt>⁴¹ die Sonne aufgehen, sie ziehen sich zurück
 22b und lagern in ihren Verstecken.
 23a Der Mensch zieht aus zu seinem Werk
 23b und zu seiner Arbeit bis zum Abend.

Neben der "Kultur"-Welt von Mensch und Vieh hat die menschlichem Zugriff entzogene "Natur" - hier repräsentiert durch "Junglöwen" und "Lebewesen des Waldes" - nicht nur ihren Raum⁴², sondern auch ihre Zeit: die Nacht. Wie Jahwe alles Leben auf der Erde mit Wasser

kidu und die Weltordnung" Z. 307ff (RTAT 105f) und das babylonische "Lehrgedicht von der Schöpfung" Z. 23ff (AOT 131). S. weiter P.E. Dion, YHWH [A.23], 52f. Für Ägypten vgl. im Hymnus an Amun IV,5 (Nilüberschwemmung) und VI,3ff (Kraut, Fruchtbäume, Ernährung) (RTAT 41f) und im Echaton-Hymnus Z.5ff und 9ff (RTAT 44ff).

39 Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 36f.

40 Vgl. O. Keel, Welt [A.26], 75ff; Ders., Jahwes Entgegnung an Ijob; Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 212, Göttingen 1978, 63ff; zum Problem der Unterscheidung von "Natur" und "Kultur" F. Stolz, "Typen religiöser Unterscheidung von Natur und Kultur," in: Ders. (Hg.), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 15-32.

41 Da שמש in V.19b (שמש דיע מביאי) als Maskulinum behandelt wird, dürfte מוֹרָד in V.22a gegen מ (תוֹרָד) als Hi'f'il (תוֹרָד) zu punktieren sein (vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 23 Anm. 9).

42 Der räumliche Aspekt bleibt hier durchaus im Blick: Die in der Nacht aktiven Lebewesen haben als Lebensraum den "Wald" (V.20b); die "Junglöwen" ziehen sich am Abend in ihre "Verstecke" zurück (V.22b).

und pflanzlicher Nahrung versorgt, teilt er auch allem Leben in täglichem⁴³ Rhythmus seine Zeit zu - und ernährt auch die Löwen in der Nacht! Dabei zeigt sich im Wechsel von Tag und Nacht, den Jahwe durch Sonne und Mond herbeiführt,⁴⁴ ebenso wie im Regen (V.13), eine Beziehung zwischen den kosmischen Regionen Himmel und Erde, die demnach nicht streng voneinander getrennt sind.

V.24 faßt rückblickend die "Werke" Jahwes auf der Erde zusammen und deklariert sie als sein "Eigentum"⁴⁵:

- 24aα Wie zahlreich (geworden) sind deine Werke, Jahwe!
- 24aβ Sie alle hast du gemacht mit Weisheit.
- 24b Die Erde ist voll (geworden) von deinem Eigentum.

V.25-26 beschreibt dann das *Meer* als den dritten großen Bereich des Kosmos nach Himmel und Erde:

- 25aα Da ist das Meer, groß und weit:
- 25aβ dort ist Gewimmel ohne Zahl,
- 25b kleine Lebewesen bei großen.
- 26a Dort ziehen Schiffe dahin,
- 26b Leviathan, den du gebildet hast, um mit ihm zu spielen.

Daß hier nicht einfach ein "Nachtrag" vorliegt, der hinter V.9 "besser placiert gewesen" wäre,⁴⁶ geht m.E. aus der Erwähnung der "Schiffe" in V.26 hervor:⁴⁷ Auch im Meer, dem "Ort" also, den Jahwe nach V.8 dem Chaoswasser "gegründet" hat, gibt es neben dem relativen Chaos ungebändigter "*Natur*" - einem "Gewimmel ohne Zahl" - Elemente menschlicher

43 V.19-23 schildern *einen* Tag, vom Abend (V.19b) bis zum Abend (V.23b). Von daher ist der Hinweis auf den Sonnen-*Untergang* in V.19b m.E. nicht ganz so "kurios()", wie H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37f Anm. 41 meint.

44 Daß die Erwähnung der Erschaffung von Sonne und Mond in V.19 im Kontext von der "Sachperspektive" des Textes her keineswegs verspätet kommt, betont mit Recht O.H. Steck, Wein [A.18], 257 Anm. 39. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37 hält V.19 v.a. aufgrund seines "Rekurs(es) auf die *prima creatio*" für einen sekundären Zusatz, "obwohl die Erschaffung der Gestirne *prima vista* gut zum Folgenden zu passen scheint". - Zu vergleichen wäre etwa die Erschaffung der Sterne und des Mondes durch Marduk im *Enuma elisch* (Tf. V 1-18; RTAT 109), die hier ebenfalls in ihrer Funktion für die Zeiteinteilung (Jahre, Monate, Tag und Nacht) betrachtet werden; traditionsgeschichtlich näher liegt jedoch Gen 1,14-18 (vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37). Vgl. auch Ps 74,16f.

45 Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 23 Anm. 11: "Das Verständnis von *יָצַק* bereitet große Schwierigkeiten (vgl. W.H.Schmidt, THAT II Sp. 657) ... Wünschenswert wäre die Wiedergabe durch ein Wort aus dem Bedeutungsfeld »Eigentum, Besitz«, um die Sonderbedeutung »Geschöpf« allein für diese Stelle zu vermeiden". (Spieckermann übersetzt V.24b dann allerdings doch: "(Wie) ist erfüllt die Erde von deinen Geschöpfen!") Vgl. auch M. Metzger, "Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage," in: »Wenn nicht jetzt, wann dann?« (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 37-51.

46 So H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 41, der V.25f deshalb als sekundären Nachtrag ausscheidet.

47 Dazu ausführlich C. Uehlinger "Leviathan und die Schiffe in Ps 104, 25-26," *Biblica* 71 (1990) 499-526. Daß in V. 25-26 "Schiffe und Leviathan offenbar stellvertretend für die »großen Lebewesen« (*חיות גדולות*) des Meeres stehen" (ebd. 522, vgl. 499 Anm. 1), leuchtet mir allerdings nicht ein.

"Kultur" - eben die "Schiffe"! Und wenn das Chaosungeheuer Leviathan⁴⁸ hier zum "Spielzeug" Jahwes depotenziert und als sein "Geschöpf" deklariert wird, wird es damit ebenso als "domestiziertes" Chaos begriffen⁴⁹ wie das Wasser der Quellen und des Regens in V.10-18. Die Darstellung des Meeres in V.25-26 knüpft also nicht einfach an V.9 an, sondern greift wesentliche Gesichtspunkte aus V.10-24 auf.

Auch der nächste Abschnitt, V.27-30, greift zunächst deutlich zurück auf das Vorhergehende: *Jahwes Zuwendung zu seiner Schöpfung* ermöglicht und erhält das Leben in der Welt. Dabei wird der Aspekt der *Ernährung* aus V.10-18 (Stichwort עֵבֶע in V.13b und 28b!) verbunden mit dem Aspekt des *zeitlichen Rhythmus* aus V.19-23.⁵⁰ Nach dem Abschnitt über das Meer enthält V.27 noch eine besondere Pointe: Selbst Leviathan wird von Jahwe ernährt!

- | | |
|------|---|
| 27a | Sie alle warten auf dich, |
| 27b | daß du ihre Nahrung gebest zu ihrer Zeit. |
| 28a | Du gibst ihnen, sie sammeln ein; |
| 28b | du öffnest deine Hand, sie sättigen sich an Gutem. |
| 29aα | Du verbirgst dein Angesicht, sie werden erschreckt; |
| 29aβ | du nimmst ihren Odem weg, sie scheiden dahin, |
| 29b | und zu ihrem Staub kehren sie zurück. |
| 30a | Du entsendest deinen Odem, sie werden geschaffen. |
| 30b | So erneuerst du das Gesicht des Erdbodens. |

Mit V.29 kommt in Ps 104 erstmals eine *Ambivalenzerfahrung* zur Sprache: Bis jetzt war ausschließlich von Handlungen Jahwes die Rede, die Leben ermöglichen und erhalten. Demgegenüber formuliert V.29 die Erfahrung, *daß Jahwe Leben* - in Gestalt des "Odem" (רוח) - *nicht nur gibt, sondern auch wieder nimmt*. Diese Ambivalenzerfahrung wird aber durch den folgenden V.30 sogleich wieder *integriert* in die zuvor entwickelte Sicht des Kosmos: Der Tod ist die Kehrseite des stets neu Leben schaffenden Handelns Jahwes. Er trägt bei zur ständigen "Erneuerung" des "Gesichts des Erdbodens". Kompositorisch wird diese Integration der Ambivalenzerfahrung des Todes in das Leben ermöglichende und erhaltende Handeln Jahwes unterstrichen durch die Aufnahme des Stichworts "entsenden" (שָׁלַח) aus V.10 in V.30.

Im Fortgang des Textes werden noch zwei weitere Ambivalenzerfahrungen benannt. Sie sind kompositorisch nicht so klar in ihren Kontext eingebunden wie V.29, konzeptionell aber doch deutlich auf das Vorhergehende bezogen.

V.32 stellt (nach dem summierenden V.31) fest, daß die *Erde* schon vor dem Anblick Jahwes "*erbebt*":

- | | |
|-----|--|
| 31a | Jahwes Ehre sei in Ewigkeit! |
| 31b | Jahwe freue sich über seine Werke! |
| 32a | Der anblickt die Erde, daß sie erbebt, |
| 32b | er berührt die Berge, daß sie rauchen. |

48 Vgl. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea; Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge 1985, 72ff.

49 Vgl. C. Uehlinger, *Leviathan* [A.47], 512ff.

50 Vgl. ferner כָּלַם in V.27a und V.24aβ; אָכַל in V.27b und V.21b.

V.32 verweist deutlich zurück auf V.5. In dieser Bezogenheit ist der Sinn der Aussage nicht ganz eindeutig: *Relativiert* V.32 die Aussage über die Stabilität der Erde in V.5 in dem Sinne, daß Jahwe als Schöpfer doch nicht an seine Schöpfung gebunden ist und sie auch wieder zerstören kann? Oder *ordnet* V.32 umgekehrt die lebensbedrohlichen Erfahrungen von Erdbeben und Vulkanausbrüchen in dem Sinne in das konstituierende Handeln Jahwes *ein*, daß die Erde zwar "erbeben", aber nicht ernsthaft "zum Wanken gebracht werden" kann? Der Gesamtduktus des Vorhergehenden spricht eher für die zweite Deutung. Deutlich ist jedenfalls, daß die Stabilität der kosmischen Ordnung, *wenn überhaupt, dann nur* von Jahwe selbst erschüttert werden kann.⁵¹

Von daher erscheint es mir fraglich, ob V.35a:

35aα Umkommen mögen die Sünder, weg von der Erde,
35aβ und Frevler (möge) es auf Dauer nicht (mehr) geben!

die "Sünder" und "Frevler" als störende "Gegenkraft" im Kosmos in den Blick nimmt, wie gelegentlich angenommen wird⁵². Eher dürfte dem Menschen hier allein insofern eine "Sonderstellung" im Kosmos zuerkannt sein, als er in seinem Handeln den ihm von Jahwe vorgegebenen Lebensbezügen in Raum und Zeit *entsprechen* oder *widersprechen* kann. Diese Möglichkeit faßt der Sprecher des Psalms in V.34 ja auch für sich selbst ins Auge, wenn er hofft, daß Jahwe sein "Dichten gefallen" möge. Auffällig ist jedenfalls, daß V.35a *expressis verbis nicht* um eine "Vernichtung der Sünder und Frevler" *durch Jahwe* bittet,⁵³ sondern darum, daß sie "umkommen" (רָצוּ) und es sie "nicht (mehr) geben" möge (אִי־מֵ). Dieser Wunsch ist prinzipiell erfüllbar *im Rahmen* einer fortwährenden "Erneuerung" der Erde durch den Rhythmus von Sterben und Leben, wie sie V.29-30 formulierte. Damit kann auch die Ambivalenzerfahrung menschlichen Widerspruchs gegen die von Gott gesetzte Weltordnung - wenigstens im Ansatz - *integriert* werden in die Sicht des Kosmos, die im Vorhergehenden entwickelt wurde.

Da V.32 und V.35a kompositorisch etwas isoliert im Kontext stehen und gewisse Verständnisschwierigkeiten aufwerfen, sind sie gelegentlich einer (bzw. mehreren) späteren Überarbeitung(en) des Psalms zugeordnet worden.⁵⁴ Aber auch wenn sie zum ursprünglichen Textbestand gehören sollten, lassen sie erkennen, daß die im Vorhergehenden entwickelte

51 Vgl. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 49: "Erschreckt werden kann die Erde seit der schöpferischen »Gründung durch Jahwe nur von ihm selber (V.32) ..."

52 Vgl. die Fortsetzung des in der vorherigen Anmerkung zitierten Satzes bei J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 49: "... bedroht werden [kann die Erde] nur noch von innen: durch »Schuldige« und »Frevler«, also durch Menschen (V. 35)." Ähnlich z.B. H.D. Preuß, "Biblich-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie," *ThZ* 39 (1983) 68-101: 78: "Nur er, nur der Mensch stört in diesem »Kosmos«, nur er kann Gegenkraft sein."

53 So H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 43.

54 Vgl. neben H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 42f etwa auch K. Seybold, "Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift," *ThZ* 40 (1984) 1-11; E. Zenger, "»Du kannst das Angesicht der Erde erneuern« (Ps 104,30); Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr," *BiLi* 64 (1991) 75-86: 85 Anm. 9.

"schöpfungs"-theologische Konzeption jedenfalls nicht ganz ohne *Spannungen und Brüche* mit der Erfahrungswirklichkeit zur Deckung kommt.

Nach diesem ersten Durchgang durch den Text lassen sich einige *Grundzüge* seiner Welt-sicht resümieren, wie sie bis jetzt erkennbar wurden:

- (1) Er nimmt *Phänomene* der menschlichen Erfahrungswirklichkeit gleichermaßen *umfassend* wie *differenziert* auf - vom Licht über Wolken und Wind bis hin zu Steinböcken, Klippdachsen und Meerestieren.
- (2) Er stellt diese Phänomene in einen *umfassenden "systematischen" Zusammenhang*, wobei neben der *räumlichen* und *zeitlichen* Zuordnung von "*Kultur*" und "*Natur*" insbesondere die *konstitutiven* Voraussetzungen des Lebens auf der Erde thematisiert werden: die (relative) Trennung der kosmischen Regionen Himmel, Erde und Meer und die Versorgung der Erde mit Wasser.
- (3) Der Text weist für die benannten Phänomene einen *durchgängigen*, gleichwohl aber höchst *differenzierten Transzendenzbezug* auf: Der Kosmos als *ganzer* ist geschaffen und wird erhalten von Jahwe. Jahwe steht seinen "*Werken*" *gegenüber* und kann sich "über" sie freuen (V.24. 31). Zugleich "residiert" Jahwe aber *innerhalb* des Kosmos im himmlischen Bereich (V.1b-4). Er ist damit als ein kosmischer Bereich von "*immanenter Transzendenz*" qualifiziert: Vom Himmel aus bewässert Jahwe die Erde (V.13), schickt er Finsternis (V.20) und läßt die Sonne aufgehen (V.22), gibt und nimmt er den Lebens-Atem (V.29f) und läßt die Erde unter seinem Anblick erbeben (V.32). In dieser "immanenten Transzendenz" *ermöglicht* Jahwe Leben und gewährt ihm zugleich einen - *relativen* - *Freiraum*, der insbesondere vom Menschen auch zum Widerspruch gegen Jahwe mißbraucht werden kann - *ohne* daß dadurch der Bestand des Kosmos *im Ganzen* in Gefahr geraten könnte (V.34f).
- (4) Im Rahmen dieser Konzeption des Kosmos können *Ambivalenzerfahrungen* des Chaotischen und Lebensfeindlichen - mehr oder weniger bruchlos - *integriert* und *verarbeitet* werden - von der Bedrohung des Lebens durch Erdbeben und Vulkanausbrüche (V.32) über die Gefährdung der menschlichen "Kultur"-Welt durch Wildesel (V.11) und Junglöwen (V.21) bis hin zum lebensfeindlichen Verhalten von "Sündern" und "Frevlern" innerhalb der "kulturellen" Lebenswelt (V.35a).

In Anbetracht dieser im Text benannten Erfahrungen erscheint es mir doch sehr fraglich, ob die Welt-sicht von Ps 104 wirklich so ungetrübt "heiter", "optimistisch" und "spielerisch-gottselig" ist, wie von seinen modernen Exegeten immer wieder behauptet wird.⁵⁵ Es fällt immerhin auf, daß sich im Text nur Jahwe *über* die Welt als ganze "freut" (V.31). Für den Menschen gibt es Anlaß zur Freude *in* der Welt (V.15) und zur Freude *über* Jahwe (V.34). Daß sich der Mensch darüber freut oder freuen sollte, daß die Welt genau so ist, wie sie ist,

55 Vgl. z.B. H.D. Preuß, *Erwägungen*, 77: "der Psalmist ... kommt ... zu einer insgesamt doch optimistischen Weltanschauung, obwohl auch das Bedrohliche in der Natur nicht abgeblendet wird"; J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 46: "Geradezu singular heiter klingt der Psalm, ungewöhnlich optimistisch, wenn man von den dunkleren Tönen einmal absieht, die spezifisch israelitisches Denken beim Abgesang (V.31-35) der Tradition hinzufügt"; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 47f: der Psalm "vermag den spielerisch-gottseligen Ton der Echnaton-Tradition passagenweise zu übernehmen ..."; E. Otto, "Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in Biblischer Theologie," in: »Wenn nicht jetzt, wann dann?« (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 53-68: 62. Anders z.B. E. Zenger, *Angesicht* [A.54], 79.

wird an keiner Stelle behauptet. Vielmehr macht der Text mit seinen Ausgriffen in Lebensräume jenseits der menschlichen "Kultur"-Welt gerade bewußt, daß die Welt "nicht um des Menschen willen gemacht" ist.⁵⁶

II

Ps 104 entwickelt seine Weltsicht auf dem Boden und im Rahmen eines *Wirklichkeitsverständnisses*, das für die altorientalische Welt weithin bestimmend ist.⁵⁷ Die Grundzüge dieses Wirklichkeitsverständnisses werden gut erkennbar an einem altorientalischen Bild, das in seinem spezifischen Bildprogramm zwar keineswegs repräsentativ ist für "den" Alten Orient, wohl aber in der zugrundeliegenden Art und Weise, Erfahrungswirklichkeit zu beschreiben und zu interpretieren.⁵⁸



Es handelt sich bei diesem Bild um den Abdruck eines akkadischen Rollsiegels aus Mari, das aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v.Chr. stammt (zwischen 2350 und 2150). Es zeigt einen Gott mit Szepter, der auf einem Berg thront. Die beiden Sterne deuten vielleicht an, daß sich sein Thron im himmlischen Bereich befindet. Am Fuß des Berges entspringen zwei Wasserläufe. Aus ihnen erheben sich zwei Göttinnen, die - wie unschwer zu erkennen ist - die Vegetation verkörpern. Daß das Wasser aber nicht nur lebensförderliche, sondern auch lebensbedrohliche Qualitäten hat, zeigt möglicherweise die Gestalt links außen. Es könnte sich dabei um einen Gewittergott handeln. Er würde dann mit seiner Lanze gegen das chaotische Wasser kämpfen, zugleich aber auch mit seinen Regenschauern das Land befruchten (und so selbst noch einmal die Ambivalenz des Wassers verkörpern).

56 Vgl. O.H. Steck, Wein [A.18], 258.

57 Vgl. E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken; Psalmenauslegungen, Freiburg/Basel/Wien 1991, 35: "Der Psalm liest sich wie ein religionsgeschichtliches Florilegium von phönizisch-kanaanäischen, ägyptischen und assyrisch-babylonischen, aber auch genuin altisraelitischen Überlieferungen über die Themen »Bändigung und Verwandlung des (Wasser-)Chaos zu Kosmos durch eine (königliche) Gottheit« und »Der (Gott-)König als Lebensmittler (Ernährer) seines Volkes/Reiches...«"

58 Abbildung aus: O. Keel, Welt [A.26], S.39 Nr.42.

Trifft diese - keineswegs unstrittige! - Deutung des Bildes⁵⁹ zu, enthält es die wesentlichen Grundelemente der Konzeption des Kosmos in Ps 104: die Aufteilung der Welt in die Regionen Himmel, Erde und Wasser bzw. Meer; das Thronen der Gottheit im Himmel; der Kampf zwischen Gottheit und Chaoswasser; die Ermöglichung des Lebens auf der Erde durch ihre Bewässerung mit Flüssen und Regenschauern. Das Bild macht wie Ps 104 grundlegende Phänomene der Erfahrungswirklichkeit auf die dahinter wirksamen göttlichen Kräfte hin transparent. Es zeigt das "systematische" Zusammenspiel dieser Kräfte. Und es bietet im Aufweis der ambivalenten Qualitäten des Wassers wie der dagegen kämpfenden Gottheit wenigstens Ansätze zu einer Integration und Verarbeitung von Ambivalenzerfahrungen.

Der Hauptunterschied zwischen dem altorientalischen Bild und dem alttestamentlichen Psalm scheint auf den ersten Blick darin zu bestehen, daß das Bild *mehrere* Gottheiten darstellt, der Psalm dagegen nur von dem *einen* Gott Jahwe spricht. Mit der Gegenüberstellung von "Polytheismus" und "Monotheismus" ist jedoch noch nicht viel gewonnen für eine präzise Erfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die zwischen Bild und Psalm hinsichtlich ihrer *Weltsicht* und ihres *Weltverständnisses* bestehen. Darauf hat Jan Assmann im Blick auf Texte und Konzepte aus dem ägyptischen Bereich hingewiesen:

"Nicht Einheit oder Vielheit des Göttlichen macht den entscheidenden Unterschied, sondern die Frage seiner Weltlichkeit oder Außerweltlichkeit. Denn mit der Weltlichkeit des Göttlichen ist seine Evidenz und grundsätzliche Erforschbarkeit gegeben: das Göttliche wird zum Gegenstand nicht des Glaubens, sondern des Wissens. Mit der Weltlichkeit des Göttlichen ist aber auch die Göttlichkeit der Welt gegeben. Daher wird die Natur zum Gegenstand nicht der Erforschung, sondern der Anbetung. Wissen und Glauben, Theologie und Kosmologie fallen in eins zusammen".⁶⁰

Das Wirklichkeitsverständnis unseres altorientalischen Bildes wäre im Anschluß an Assmann demnach nicht so sehr als "*Polytheismus*", sondern besser als "*Kosmotheismus*" zu charakterisieren. Das "kosmotheistische" Wirklichkeitsverständnis erlaubt dem Menschen eine "Weltbeheimatung" und beteiligt ihn an der "Weltinganghaltung".⁶¹ Denn es geht hier "nicht nur um Wissen ... Wissen und Tun (...) sind austauschbar. Kosmotheistisches Wissen ist auf Handlung angelegt, ist *savoir-faire*, Kennen der Riten, die die Welt in Gang halten ... Die

59 Zur Interpretation des Bildes vgl. einerseits O. Keel, Welt [A.26], 39f, der die beiden männlichen Gestalten als An(u) bzw. El und Hadad-Baal identifiziert, andererseits z.B. K. Kohlmeyer in: Land des Baal; Syrien - Forum der Völker und Kulturen, Mainz 1982, 98f (Lit.), der zur Gottheit links außen bemerkt: "Der Fuß ist in das Wasser gesetzt, und die Stakstange [!] in den Händen wird derart geführt, als ob der Gott in einem Boot stände." (Für wichtige Hinweise zur Problematik der Interpretation des Bildes danke ich Friedhelm Hartenstein.) - Da das Bild für die folgende Argumentation mehr illustrative Funktion hat, und es hier v.a. um die enge Verbindung von "Natur"-Phänomenen mit "transzendenten" Instanzen (Gottheiten) geht, können wir die Frage nach dem im Bild "ursprünglich Gemeinten" hier auf sich beruhen lassen.

60 J. Assmann, "Magische Weisheit; Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus," in: A. Assmann (Hg.), Weisheit; Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 241-257: 241.

61 Ebd.

Welt wird nicht nur als ein götterweltlicher Handlungszusammenhang gedeutet, sondern diese Deutung wird auch rituell inszeniert".⁶²

Dazu bietet das folgende Bild⁶³ (Keel Nr.23) eine gute Illustration, die Abrollung eines assyrischen Siegels aus dem 10. Jahrhundert v.Chr.:



Aus einem Wassergefäß auf der Spitze des (Erd)berges wächst hier ein ("Lebens")baum. Am Fuße des Berges stehen zwei entsprechende Gefäße. Sie stellen offenbar Quellen dar. Diese werden von den Händen der geflügelten Scheibe gespeist, die hier vielleicht mehr den Himmel als speziell die Sonne repräsentiert. Links und rechts von diesem "kosmischen Wasserkreislauf" stehen nun Beschwörungspriester, die ihn durch ihre Gesten und Sprüche sichern und in Gang halten. Der Priester auf der linken Seite ist durch sein "Fischkostüm mit Ea, dem zauberkundigen Gott der Wassertiefe, verbunden".⁶⁴ Weil in und hinter den - für unser Verständnis - "natürlichen" Vorgängen der Erfahrungswirklichkeit göttliche Handlungsinstanzen wirksam sind, ist es dem Menschen prinzipiell möglich, auf diese Vorgänge Einfluß zu nehmen - durch Interaktion mit den Instanzen, die in und hinter ihnen wirksam sind.

Der im Alten Orient vorherrschende "*Kosmotheismus*" begreift die Welt also im Wesentlichen "*soziomorph*", als umfassenden Handlungs- und Interaktions-Zusammenhang. Er vollzieht - im Gegensatz zum uns geläufigen modernen Wirklichkeitsverständnis - keine scharfe Trennung zwischen Erfahrungs- und Handlungsbereichen, die festen *Gesetzen* oder dem *Zufall* unterliegen, und Erfahrungs- und Handlungsbereichen, die durch *sinnhaft-offenes Handeln* bestimmt sind. M.a.W.: er trennt nicht scharf zwischen "*Natur-Beziehungen*" und "*Sozial-Beziehungen*" in unserem Sinne. Im Anschluß an Kurt Hübner wäre ein solches Wirklichkeitsverständnis als "*mythisch*" zu kennzeichnen.⁶⁵

Eine *Alternative* zu diesem "mythischen" Wirklichkeitsverständnis entwickelt nun interessanterweise ein altorientalischer Text, der immer wieder mit Ps 104 in Verbindung gebracht

62 Ebd. 249.

63 Abbildung aus: O. Keel, Welt [A.26], S.23 Nr.23.

64 O. Keel, ebd. 24.

65 Vgl. K. Hübner, Wahrheit [A.13], bes. 109ff.

worden ist:⁶⁶ der *große Aton-Hymnus des Echnaton* aus dem Ägypten der Amarna-Zeit (1365-1348 v.Chr.).⁶⁷

Dieser Hymnus enthält eine ganze Reihe von *Motiv-„Parallelen“* zu Ps 104, v.a. zu V.19-30: Wie in Ps 104 (V.20-21) werden hier in der Dunkelheit der Nacht Löwen und andere gefährliche Tiere aktiv:

- 27 Gehst du unter im westlichen Lichtland,
28 ist die Erde in Finsternis,
29 in der Verfassung des Todes.
...
33 Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle gekommen,
34 alles Gewürm sticht.⁶⁸

Wie in Ps 104 (V.22-23) gehen auch hier bei Sonnenaufgang die Menschen an ihre Arbeit:

- 38 Am Morgen bist du aufgegangen im Lichtland
39 und bist strahlend als Sonne des Tages.
40 Du vertreibst die Finsternis, du gibst deine Strahlen,
41 die beiden Länder sind im Fest täglich.
42 Was auf Füßen steht, erwacht: du hast sie aufgerichtet,
43 sie reinigen ihre Körper und ziehen Leinengewänder an;
44 ihre Arme sind in Lobgebärden bei deinem Erscheinen,
45 das ganze Land tut seine Arbeit.

Dem zusammenfassenden Lob der Werke Jahwes in V.24 entsprechen im Echnaton-Hymnus die Ausrufe:

- 76 Wie viel ist, was du geschaffen hast,
77 indem es dem Angesicht verborgen ist!
78 Du einer Gott, dessengleichen es nicht gibt!

und:

- 100 Wie wirkungsvoll sind deine Pläne, du Herr der unendlichen Zeit!

Dem Nebeneinander von Fischen und Schiffen im Meer in Ps 104,25-26 entspricht ihr Nebeneinander im Strom in Z.53ff des Echnaton-Hymnus:

- 53 Die Schiffe fahren stromab
54 und stromauf in gleicher Weise.
55 Jeder Weg ist geöffnet durch dein Erscheinen.
56 Die Fische im Fluß
57 hüpfen vor deinem Angesicht;
58 deine Strahlen sind im Innern des Ozeans.

Vergleichbar sind weiter die Aussagen über die Versorgung aller Lebewesen mit Nahrung und ihre Belohnung durch den Atem seitens der Gottheit in Ps 104,27-30 und Z.59ff des Echnaton-Hymnus sowie die Feststellung der Verfügungsgewalt der Gottheit über Leben und Tod in V.29-30 und Z.125ff:

66 Vgl. die bei P.E. Dion, YHWH [A.23], 59 Anm. 65 und C. Uehlinger, Leviathan [A.47], 501f. Anm. 12 genannte Literatur.

67 Deutsche Übersetzungen bei J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich / München 1975, 215-221 (Nr.92); W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 1, Göttingen 1975, 43-46 (H. Brunner).

68 Übersetzung und Zeilenzählung hier und im Folgenden nach J. Assmann, *Hymnen* [A.67], Nr.92.

- 59 Der den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen,
 60 der Wasser zu Menschen macht;
 61 der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter
 62 und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt;
 63 Amme im Mutterleib,
 64 der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat.
 65 Wenn er herabkommt aus dem Leib,
 66 um zu atmen (?) am Tag seiner Geburt,
 67 dann öffnest du seinen Mund zum Sprechen (?) und sorgst für seinen Bedarf.
 68 Wenn das Küken im Ei
 69 redet in der Schale,
 70 dann gibst du ihm Luft darinnen, um es zu beleben ...
- 125 Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast;
 126 du gehst auf für sie - sie leben,
 127 du gehst unter, sie sterben.
 128 Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.

Hinzu kommen weitere Aussagen des Echnaton-Hymnus, die sachlich den vier Abschnitten in *Ps 104, 1b-18* entsprechen: Wie Jahwe hat Aton "den Himmel ... gemacht" (Z.110) und "die Erde erschaffen" (Z.79) und bewässert sie sowohl von unten durch den "Nil in der Unterwelt" (Z.90. 103f) als auch von oben durch den "Nil am Himmel" (Z.97. 101), also durch Regengüsse, die sich wie "Wasserfluten" oder "Wellen auf den Bergen" ergießen (Z.98).

Neben allen Entsprechungen gibt es aber auch unübersehbare *Unterschiede* zwischen den beiden Texten, auf die in der Forschung ebenfalls wiederholt hingewiesen wurde: Während in *Ps 104 Jahwe* die Sonne auf- (und unter-) gehen *läßt* (V.22), ist es im Echnaton-Hymnus *Aton selbst*, der auf- und untergeht (Z.27. 38. 112). Und während der Echnaton-Hymnus die Nacht als Bereich des "Grabes" und des "Schweigens" charakterisiert, in der die Gottheit *abwesend* ist (Z.35-37), fordern nach *Ps 104,21* auch in der Nacht die Löwen *von Gott* ihre Nahrung.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen beiden Texten besteht darin, daß der Echnaton-Hymnus im Gegensatz zu *Ps 104* auch "*kulturelle*" *Ordnungen* unmittelbar auf das Wirken der Gottheit zurückführt: "Städte und Dörfer" (Z.116) sind ebenso von Aton geschaffen wie die Völker mit ihren Unterschieden (Z.84ff). Und der *König* erhält innerhalb des Kosmos eine selbst für ägyptische Verhältnisse auffällig exponierte Sonderstellung (Z.121ff).⁶⁹ Demgegenüber spricht *Ps 104* ganz allgemein vom "Menschen" und davon, daß Jahwe die *Bedingungen der Möglichkeit* menschlicher Arbeit und "Kultur" bereitstellt.

Angeichts dieser Unterschiede zwischen beiden Texten erscheint es mir doch eher fraglich, ob der Echnaton-Hymnus - unmittelbar oder vermittelt über seine Rezeption im syrisch-kanaanäischen Bereich - als "Vorlage" in *Ps 104* verarbeitet worden ist - zumal sich ähnliche Motiv-"Parallelen" zu *Ps 104* auch in anderen ägyptischen Hymnen finden ließen.⁷⁰ Trotzdem kann aber der Vergleich zwischen den beiden Texten beitragen zu einem präziseren Verständnis der spezifischen Weltanschauung, die *Ps 104* im Rahmen des altorientalischen Wirklichkeitsverständnisses entwickelt.

Der Echnaton-Hymnus kann nämlich gelesen werden als ein Versuch, das Wirklichkeitsverständnis radikal zu "*entmythologisieren*", den im Alten Orient vorherrschenden "Kosmotheismus" durch eine im Ansatz "empirische" und "rationale" "*Kosmologie*" zu ersetzen:

69 Vgl. E. von Nordheim, Hymnus [A.18], 246ff und H. Brunner in: W. Beyerlin (Hg.), Textbuch, 46 Anm. 62.

70 So z.B. auch K. Seybold, Psalmen [A.6], 169; vgl. C. Uehlinger, Leviathan [A.47], 505f. 525 f.

"Echnatons Revolution verabsolutiert die sichtbare Natur. Der Welt wird jeder Heils- und Hintersinn abgesprochen. Sie verweist auf nichts, sie ist, was sie ist. Sie existiert 1. als das Erscheinende. Und dies existiert nur kraft des Lichts, das es zur Erscheinung bringt. Sie existiert 2. als das Werdende. Und dies existiert nur in der Zeit, die es zur Entfaltung bringt. Licht und Zeit sind die Wirkkräfte der Sonne. Durch ihre Bewegung bringt sie die Zeit, durch ihre Strahlung das Licht hervor. Da es nichts Seiendes gibt außerhalb von Licht und Zeit, ist es die Sonne, die *alles* hervorbringt, die *einzig* Quelle *allen* Seins".⁷¹ "Damit wird die Welt nicht mehr *verstanden*, sondern *erklärt*. Echnaton hat das *eine* Prinzip gefunden, auf das er *alle* Phänomene zurückführen kann, die eine *Ursache*, als deren *Wirkung* sich alles erklären läßt".⁷²

Diese "Kosmologie" des Echnaton-Hymnus tritt besonders deutlich zutage in den folgenden Aussagen: Bei seinem Aufgang "erfüllt" Aton "jedes Land" mit seiner "Schönheit" bzw. "Vollkommenheit" (Z.19). Er ist der "ein(zig)e Gott, dessengleichen es nicht gibt" (Z.78). Er erschafft "Millionen von Verkörperungen" aus sich, "dem Einen" (Z.115). Und "die Erde entsteht auf [s]einen Wink" wie er sie "geschaffen" hat (Z.125) - d.h. was in der christlichen Dogmatik als "prima creatio" und "creatio continua(ta)" unterschieden wird, fällt hier in eins zusammen. - Von diesem Wirklichkeitsverständnis des Echnaton-Hymnus aus ist es, wie Assmann mit Recht feststellt, "nur ein Schritt" "zur ionischen Naturphilosophie".⁷³

Vor dem Hintergrund der skizzierten Beobachtungen an den mesopotamischen Bildern und dem ägyptischen Hymnus lassen sich nun die Eigenarten der Weltansicht und des Wirklichkeitsverständnisses von Ps 104 präziser erfassen. Ich würde sie kurz und pointiert folgendermaßen beschreiben: Ps 104 entspricht *weder* bruchlos dem im Alten Orient weithin vorherrschenden "*Kosmotheismus*", *noch* vertritt er wie der Echnaton-Hymnus eine "entmythologisierte" "*Kosmologie*". *Vielmehr* hält er gleichermaßen an Mythos *und* Erfahrung fest und bezieht beide so aufeinander, daß sie sich wechselseitig interpretieren *und* korrigieren. Als "Etikett" für dieses Wirklichkeitsverständnis schlage ich den Begriff "*Kosmotheologie*" vor.

Das Interesse daran, mythische Konzepte und "alltägliche" Erfahrungen möglichst eng aufeinander zu beziehen, wird bereits im ersten Abschnitt des Psalms, in *V.1b-4* erkennbar: Das mythische Konzept der Königsherrschaft Jahwes im Himmel wird hier so dargestellt, daß jedem der vier Bilder - von der Investitur Jahwes über seinen Palastbau und seinen Wagen bis zu seinem himmlischen Hofstaat - Phänomene zugeordnet werden, die in unserer modernen Terminologie dem Bereich der "Natur" zugehören (und hier näherhin dem Gebiet der "Meteorologie"): Jahwes "Mantel" ist das "Licht", die "Obergemächer" seines Palastes befinden sich im "Himmel", als sein "Wagen" fungieren "Wolken" und "Wind", und seine "Boten" und "Diener" sind "Winde" und "Feuer (und) Lohe" (d.h. wohl: Blitze). Auf diese Weise wird das "mythische" Konzept der Königsherrschaft Jahwes mit "alltäglichen" Erfahrungen inter-

71 J. Assmann, Weisheit [A.60], 250.

72 Ebd. 251. Vgl. Ders., "Die »Häresie« des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion," Saec. 23 (1972) 109-126 und: Re und Amun, Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie, OBO 51, Fribourg / Göttingen 1983.

73 J. Assmann, Weisheit [A.60], 252

pretiert. Zugleich damit werden aber auch umgekehrt "alltägliche" Erfahrungen auf ihren "transzendenten" Hintergrund hin transparent gemacht.

Auf etwas andere Weise demonstriert der nächste Abschnitt, V.5-9 die enge Bezogenheit von Mythos und Erfahrung: Im Hintergrund von V.6-9 steht ganz offenkundig das mythische Konzept des Kampfs zwischen einer Gottheit und den Mächten des Chaos, wie es uns aus altorientalischen Texten hinreichend bekannt ist. Allerdings findet hier kein handgreiflicher Kampf mehr statt. Schon Jahwes "Stimme" und sein "Donnern" weisen das Chaoswasser in seine Grenzen.⁷⁴

Auffällig ist nun in Ps 104 die *Tempusstruktur* der Darstellung: Auf die perfektische Aussage von V.6a: "Urflut <hat(te) [die Erde] bedeckt>" folgt in V.6b-8a eine Reihe von imperfektischen Sätzen. Sie können im Sinne genereller oder iterativer Sachverhalte verstanden werden, d.h. als Darstellung eines ständigen oder eines wiederholten Geschehens in der Vergangenheit oder in der Gegenwart.⁷⁵ Daß Jahwe in der mythischen "Urzeit" *andauernd* oder *immer wieder* die Chaoswasser vertreiben mußte, wird hier kaum gemeint sein. Dann ist der Text aber wohl so zu verstehen, daß der "Chaoskampf" Jahwes auch *gegenwärtig* noch erfahrbar ist: wenn etwa das Wasser in Gestalt von Wolken "über den Bergen" steht (V.6b), im Gewitter (V.7) als Regen herabstürzt und durch die Täler in Richtung Meer läuft (V.8).⁷⁶

Erneut werden so Mythos und alltägliche Erfahrung möglichst eng aufeinander bezogen: Im "Donner" wird Jahwes "Stimme" vernehmbar. Sein gegenwärtig erfahrbares, welterhaltendes Handeln ist mit seinem "urzeitlichen" "Schöpfungs"-Handeln identisch (vgl. V.30). Auf diese Weise wird nun aber keineswegs der Mythos in die "Empirie" aufgelöst. Gerade mit seinen die alltägliche Erfahrung transzendierenden Momenten ermöglicht er es umgekehrt, Ambivalenzerfahrungen aufzunehmen und zu verarbeiten: So deutet V.32 Erdbeben und Vulkanausbrüche als "Theophanie" Jahwes.⁷⁷ Diese Möglichkeit mythischer Verarbeitung von Ambivalenzerfahrungen wird in V.1b-9 bereits vorbereitet, wenn hier "Theophanie"-Motive in die Darstellung der Königsherrschaft Jahwes und seiner Auseinandersetzung mit dem Chaoswasser integriert werden.⁷⁸

74 Vgl. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48ff und 15ff zu Ps 29 und 93; dazu B. Janowski, "Das Königtum Gottes in den Psalmen," *ZThK* 86 (1989) 389-454.

75 Vgl. R. Bartelmeus, *HYH*; Bedeutung und Funktion eines hebräischen »Allerweltswortes«, *ATS* 17, *St.Ottilien* 1982, 54ff.

76 Vgl. Z.97ff des Echnaton-Hymnus: "du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, daß er herabsteige zu ihnen [den fernen Ländern], er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean, ihre Äcker sind trunken in ihren Ortschaften" (Übers. J. Assmann); "... er schafft Wasserfluten auf den Bergen wie ein Meer, ihre Felder zu befeuchten bei ihren Siedlungen" (Übers. H. Brunner).

77 Vgl. J. Jeremias, *Theophanie*; Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, *WMANT* 10, Neukirchen ²1977.

78 Vgl. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 29 Anm. 24, der meint: "V.3aßb.4 sind von Theophanievorstellungen im engeren Sinne geprägt", und auf eine "gewisse Nähe ... zur Theophanieschilderung in Ps 18,8-16 = 2Sam 22,8-16" hinweist; s. auch P.E. Dion, *YHWH* [A.23], 50ff. Im Kontext einer Theophanie könnte schon V.2b auch in dem Sinne verstanden werden, daß Jahwe den Himmel "neigt", um auf ihm herabzufahren; vgl. Ps 18,10; 144,5; N.C. Habel, "»He Who Stretches Out The Heavens«, CBQ 34 (1972) 417-430; H. Spieckermann, a.a.O. Zur Verbindung von "Theophanie"- und "Chaoskampf"-Motive in V.6-8 s. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48f (mit Anm 9).

In der Verbindung von Mythos und Erfahrung entwickelt Ps 104 so ein *komplexes und durchaus ambivalentes Gottesbild*, das der Komplexität und den Ambivalenzen der Wirklichkeitserfahrung Rechnung trägt. Dabei wird die Welt *als ganze* Jahwe gegenübergestellt (V.24. 31). Zugleich stehen aber die *verschiedenen Bereiche* der Erfahrungswirklichkeit in unterschiedlich enger Beziehung zu Jahwe: Während der "Himmel" sein "Palast" ist und sein "Inventar" unmittelbar der göttlichen Disposition untersteht, sorgt Jahwe auf der Erde und im Meer für die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Leben, läßt aber zugleich begrenzte Freiräume für eigenständige Handlungen der Lebewesen offen, wie exemplarisch am Menschen und an Leviathan deutlich wird.

Jahwe ist also *nicht* wie Aton das eine *Prinzip*, die eine *Ursache*, die alles, was ist, bewirkt. Er steht als personaler "*Schöpfer*" einer Welt gegenüber, die *im Ganzen* von ihm abhängig ist und bleibt, die aber *nicht in jeder Hinsicht* von ihm bestimmt wird. Aton richtet bei seinem Aufgang die Menschen auf (Z.42); Jahwe *läßt* die Sonne aufgehen und gibt damit dem Menschen die *Möglichkeit*, an die Arbeit zu gehen (V.22f). Atons "Strahlen säugen alle Wiesen" (Assmann) bzw. "ziehen alle Pflanzen groß" (Brunner - Z.10); Jahwe *läßt* Pflanzen sprießen, die es dem Menschen *ermöglichen*, durch eigene Arbeit Brot, Wein und Öl herzustellen (V.14f). Aton *ist* "die Lebenszeit selbst, man lebt in" ihm bzw. "durch" ihn (Z.128); Jahwe *gibt und nimmt* das Leben (V.29f). Darin unterscheidet sich die "*Kosmo-theologie*" des Ps 104 grundlegend von der "*Kosmologie*" des Echnaton-Hymnus.⁷⁹

Ein entscheidender Unterschied zum "*Kosmotheismus*", wie er das altorientalische Wirklichkeitsverständnis weitgehend bestimmt, besteht m.E. darin, daß Ps 104 *keinerlei Einwirkungsmöglichkeiten des Menschen* auf die konstitutiven kosmischen Abläufe vorzusehen scheint: Jahwe sorgt für das Leben auf der Erde; der Mensch soll "*seine Arbeit*" tun (V.14. 23), sich in die Weltordnung einfügen (V.35a) - und Gott loben (V.33f).

In diesem Zusammenhang erscheint nun eine Eigenart des Textes signifikant, die Jörg Jeremias herausgestellt hat: Ps 104 "versucht ..., *Jahwes Weltherrschaft* und seine Kontrolle über das Chaos *ohne Tempel* zu umschreiben".⁸⁰ Die Erkenntnis der von Jahwe geschaffenen und erhaltenen Weltordnung ist hier "nicht mehr zwingend an den Tempelgottesdienst gebunden"⁸¹ - geschweige denn ihre Aufrechterhaltung!

Auch diesem Element einer "Entmyth(olog)isierung" des Wirklichkeitsverständnisses korrespondiert freilich in der "*Kosmo-theologie*" von Ps 104 eine gegenläufige "myth(olog)ische" Deutung der Erfahrungswirklichkeit. Darauf deuten jedenfalls einige auffällige *Anklänge an "Tempel-theologische" Konzepte* im Text:

- So findet sich der Vergleich des Himmels mit einer "Zeltdecke" unter Verwendung des Ausdrucks יריעה im AT nur hier in V.2b. יריעה bezeichnet aber andernorts den Zeltbehang des Wüsten-Heiligtums (Ex 26,1ff; 36,8ff; Num 4,25).

79 Insofern liegen der Echnaton-Hymnus und Ps 104 im Blick auf ihr Wirklichkeitsverständnis m.E. keineswegs so nahe beieinander, daß man in letzterem einfach "in weiten Strecken eine freie Übersetzung des Echnaton-Hymnus ins Hebräische, über unbekannte kanaanaäische Zwischenglieder" sehen könnte (so J. Assmann, Weisheit [A.60], 252f).

80 J. Jeremias, Königium [A.29], 45.

81 Ebd. 152.

- Als "Obergemach" (עליה) Jahwes konnte möglicherweise auch das (erhöhte?) "Allerheiligste" im Tempel bezeichnet werden (vgl. 2 Chr 3,9).⁸²
- Jahwes Thronen im Tempel kann in ähnlicher Weise beschrieben werden wie sein Thronen im Himmel in Ps 104,3-4.⁸³
- V.4b verwendet zur Bezeichnung der Blitze als "Diener" Jahwes mit שרדו pi. ein Verb, das insbesondere auch die kultische Gottesverehrung bezeichnen kann.⁸⁴
- In V.5a ist die Verwendung des מנן zur Bezeichnung der "Fundamente" der Erde singular.⁸⁵ Normalerweise bezeichnet מנן die himmlische⁸⁶ oder irdische⁸⁷ "Wohnung" Jahwes, gelegentlich auch das "Fundament" seines Throns (Ps 89,15; 97,2).
- In den Aussagen über die Bewässerung der Erde durch Jahwe mittels "Quellen" (V.10) und aus seinen "Obergemächern" (V.13) könnte das Konzept einer Tempel-Quelle anklingen, die die Erde bewässert (vgl. Ez 47,1-12; Sach 14,8 und bes. Joel 4,18).⁸⁸
- Auch bei dem Ausdruck "Bäume Jahwes" in V.16 könnte man zunächst an Bäume im Tempel-Bereich denken.⁸⁹
- Wenn V.18 die Felsspalten als "Zuflucht" (מחסה) für Klippdachse bezeichnet, wird hier ein Ausdruck verwendet, der sonst für die von Jahwe gewährte "Zuflucht" - etwa im Tempel (vgl. Ps 61,4f) - oder Jahwe selbst als "Zuflucht" steht.⁹⁰
- Und die "Ehre" oder "Herrlichkeit" (כבוד) Jahwes, von der V.31 spricht, erfüllt nach Jes 6,3 und Ps 24 vom Tempel aus die Erde⁹¹ und ist besonders in der Priesterschrift (vgl. Ex 40,34f) und bei Ezechiel (8-11; 43-44) eng mit dem Heiligtum verbunden.⁹²

Diese möglichen Anklänge an "Tempel-theologische" Konzepte in Ps 104 sind keineswegs eindeutig, in ihrer Häufung m.E. aber doch auffällig. Gesteht man zu, daß der Text auf diese Weise - mindestens hintergründig - einen Bezug zwischen Tempel und Kosmos herstellt, ist weiter zu fragen, ob damit das traditionelle Konzept des Tempels als "Modell" des Kosmos⁹³ aufgenommen wird,⁹⁴ oder ob dieses Konzept hier in dem Sinne "überholt" wird, daß der Kosmos selbst Jahwes "Heiligtum" ist, sodaß ein "irdischer" Tempel damit überflüssig wird, mindestens aber seine Kosmos-stabilisierende Funktion verliert. Letzteres erscheint mir mit J. Jeremias wahrscheinlich angesichts der traditionsgeschichtlichen Bezüge, in denen

82 Vgl. O. Keel, Welt [A.26], 137ff; zu "Obergemächern" im Tempel auch 1 Chr 28,11; zum himmlischen "Obergemach" Jahwes Am 9,6 (korr. nach BHS).

83 Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 881f; O. Keel, Jahwe-Visionen [A.26], 15ff. 46ff.

84 S. C. Westermann, THAT II, 1020ff.

85 S. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 30.

86 1 Kön 8,39.43.49; Jes 18,4; Ps 33,14; 2 Chr 6,30.33.39.

87 Jes 4,5; Ex 15,17; 1 Kön 8,13; 2 Chr 6,2.

88 Joel 4,18b (ומען מביה יורה צא והשקה את כל השמים) enthält mit וען, מן, ורל, hi. drei Stichwörter, die auch in Ps 104,10f begegnen! Vgl. zur Tempelquelle auch O. Keel, Welt [A.26], 164ff.

89 Vgl. dazu O. Keel, Welt [A.26], 164ff sowie die reiche Pflanzen-Ornamentik im salomonischen Tempel nach 1 Kön 7,13ff (vgl. O. Keel, a.a.O. 144f).

90 S. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37 mit Anm. 39; vgl. O. Keel, Welt [A.26], 158ff.

91 Vgl. H. Spieckermann, "»Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll«; Pantheismus im Alten Testament," ZThK 87 (1990) 415-436: 417ff.

92 Vgl. C. Westermann, THAT I, 808ff.

93 Vgl. dazu B. Janowski, "Tempel und Schöpfung; Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption," JBTh 5 (1990) 37-69: 39ff mit weiteren Literatur-Verweisen.

94 So konnte Ps 104 von P.C. Craigie, "The Comparison of Hebrew Poetry: Psalm 104 in the Light of Egyptian and Ugaritic Poetry," Semitics 4 (1974) 10-21 geradezu als Hymnus zur Einweihung des (salomonischen) Tempels interpretiert werden!

Ps 104 innerhalb des AT steht.⁹⁵ Im Horizont dieser Beziehungen wird erkennbar, daß Ps 104 nicht nur altorientalische, sondern auch alttestamentliche Konzepte der Welt als "Schöpfung" Gottes *kritisch* rezipiert und diskutiert.

III

Es spricht einiges dafür, daß *Ps 93* (in seinem Grundbestand) so etwas wie den - oder jedenfalls einen - "Basis-Mythos" des Jerusalemer Tempel-Kultes in der Königszeit darstellt.⁹⁶ In seinen beiden Hauptteilen beschreibt er, wie Jahwe in "fernster Zeit" seine Königsherrschaft angetreten hat (V.1-2) und als König der Welt über dem Chaos steht (V.3-4).

- | | |
|-----|--|
| 1aα | Jahwe ist König (geworden);
Erhabenheit hat er angezogen. |
| 1aβ | Angezogen hat sich Jahwe;
Macht hat er sich angelegt. |
| 1bα | Ja/auch: der Erdkreis steht fest, ⁹⁷ |
| 1bβ | er kann nicht zum Wanken gebracht werden. |
| 2a | Fest steht dein Thron von jeher; |
| 2b | seit fernster Zeit bist du. |
| 3aα | Erhoben haben Ströme, Jahwe, |
| 3aβ | erhoben haben Ströme ihr Geräusch, |
| 3b | (Dauernd/immer wieder) erheben Ströme ihr Klatschen. |
| 4aα | Mehr als die Geräusche von viel Wasser, |
| 4aβ | mächtiger <als> ⁹⁸ die Brecher des Meeres, |
| 4b | (noch) mächtig(er) ist Jahwe in der Höhe. |
| 5aα | Deine Zeugnisse haben sich als sehr zuverlässig erwiesen. |
| 5aβ | Deinem Haus kommt Heiligkeit zu (?), |
| 5b | Jahwe, für die Dauer der Zeit. |

Elemente altorientalischer Mythologie sind hier in charakteristischer Weise rezipiert und modifiziert: Anders als Baal oder Marduk gelangt Jahwe nicht durch einen Sieg über die Chaosmächte zur Königsherrschaft. Genau umgekehrt begründet vielmehr die Königsherrschaft Jahwes "seit fernster Zeit" seine dauernde Überlegenheit über das Chaos.

95 Daß Ps 104 sich in seinem Aufbau - sowohl in der Abfolge der "kosmologischen Räume" Himmel, Erde und Meer, als auch in einzelnen Aussagen und Motiven - an traditional vorgegebenen Modellen der Beschreibung von "Welt" im AT orientiert, hat O.H. Steck, *Wein* [A.18], 248ff gezeigt. - Vgl. etwa Jes 42,5 (zu V. 2. 5. 14. 29f); Jes 45,18 (zu V. 2. 5 [10-23]); Jer 10,12f (zu V. 2. 3. 4. 5. 7. 13. 24); Sach 12,1 (zu V. 2. 5. 29f); Ps 65,7-11 (zu V. 1. 5. 7. 10. 13. 14. 20-23); Ps 74,13-17 (zu V. 5-9. 10. 19. 20-23); Ps 136, 5-9.25 (zu V. 2. 5. 19. 20-23. 24. 27f); Ps 147,8f (zu V. 3. 13. 14. 21. 27f); Hi 36,27-31 (zu V. 3. 4. 13. 27f); Hi 38 (zu V. 3. 4. 5-9. 10. 13. 14. 20-23. 24. 25f. 27f); Spr 8,22-31 (zu V. 2. 3. 5. 7. 9. 10. 24. 25f) sowie Gen 1 (zu V. 2. 3. 6. 19-23. 25. 30) und Gen 2f (zu V. 10. 11. 13. 14. 16. 23. 29. 30).

96 Vgl. zu Ps 93 etwa J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 15ff; B. Janowski, *Königtum* [A.74], 398ff; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 180ff; E. Zenger, *Morgenröte* [A.57], 79ff.

97 So M (אין הכין חבל) nach den Versionen wäre חִבְּן statt חִבְּן zu lesen (vgl. BHS): "den Erdkreis <hat er fest hingestellt>".

98 Statt אדיר אדירם dürfte אדיר אדירם zu lesen sein (vgl. BHS).

In diesen mythischen Rahmen können nun in Ps 93 ambivalente Welterfahrungen integriert werden, wie die imperfektischen Formulierungen in V.1b und 3b zeigen: Der Kosmos ist einerseits stabil, der "Erdkreis ... kann nicht zum Wanken gebracht werden". Dem steht andererseits die ständige Erfahrung einer Bedrohung der Weltordnung durch chaotische Mächte gegenüber: "Dauernd" bzw. "immer wieder erheben Ströme ihr Klatschen". Diese Ambivalenz der Wirklichkeitserfahrung wird in Ps 93 mythisch interpretiert und bewältigt: Jahwes Königsherrschaft garantiert die Stabilität der Weltordnung - allen chaotischen Gegenmächten zum Trotz, die es im Kosmos auch gibt.

Mit dem Hinweis auf den Tempel gibt der Schlußteil des Psalms in V.5(aßb) den Ort an, an dem diese Interpretation der Wirklichkeitserfahrung durch den Mythos vermittelt wird - und wohl auch kultisch inszeniert und rituell garantiert.⁹⁹

Ps 104 knüpft an die Weltsicht von Ps 93 an, modifiziert sie aber v.a. in zwei Hinsichten: *Zum einen* werden in Ps 104 die Chaosmächte weitaus stärker "domestiziert" und infolgedessen Ambivalenzen der Welterfahrung auf Jahwe selbst zurückgeführt. *Zum anderen* nennt Ps 104 jedenfalls nicht ausdrücklich den Tempel als Instanz der Vermittlung zwischen Mythos und Erfahrung.

Beide Entwicklungslinien sind bereits in anderen atl. Texten vorbereitet: So entfalten z.B. die *Gottesreden im Hiobbuch* die Überlegenheit Jahwes über das Chaos im Sinne von Ps 93 - aber ohne Rekurs auf den Tempel.¹⁰⁰ Die Tendenz zu einer stärkeren "Domestizierung" des Chaos zeigen demgegenüber die *Psalmen 46 und 65*. Sie sprechen neben der Bändigung des Chaoswassers durch Jahwe (46,4; 65,8) auch von der lebensförderlichen Wirkung des gebändigten Wassers (46,5; 65,10f).¹⁰¹ In beiden Texten behält aber der Tempel bzw. die "Gottesstadt" eine zentrale Rolle. Die Möglichkeit einer Verbindung beider Entwicklungslinien - "Domestizierung" des Chaos ohne Tempel - deutet sich in *Ps 74 an* - wohl unter dem Erfahrungs-Druck der Zerstörung des Tempels 587 v.Chr. Wenn Ps 104 diese Konzeption - in der Zeit des zweiten Tempels! - aufnimmt und weiterentwickelt, wird man darin wohl auch eine kritische Stellungnahme zu einer Sicht der Welt und des Heiligtums sehen dürfen, wie sie exemplarisch die *Priesterschrift* vertritt. Sie bezieht - wie kürzlich Bernd Janowski gezeigt hat - Weltschöpfung und Heiligtumsbau in dem Sinne aufeinander, daß sich "die in der Schöpfung grundgelegte *Hinwendung Gottes zur Welt*" exemplarisch - wenn auch vielleicht nur vorläufig - realisiert in seiner "*Hinwendung ... zu Israel*" im Heiligtum.¹⁰² Demgegenüber ist nach Ps 104 die "*Hinwendung Gottes zur Welt*" auch *ohne Tempel jederzeit* erfahrbar. In diesem Verzicht auf den Tempel stimmt der Text ebenso mit *Deuteriojesaja* überein¹⁰³ wie in

99 Der Hinweis auf die "Zeugnisse" Jahwes (עֲדוּתֵי) in V.5aα stellt dem wahrscheinlich die "Tradition" als Vermittlungsinstanz zur Seite; möglicherweise liegt hier ein späterer Nachtrag vor.

100 Vgl. O. Keel, *Entgegnung* [A.40], 125: "Es fehlt in der Welt nicht an chaotischen Mächten, von eindrücklicher Wildheit und gewaltiger zerstörerischer Kraft. Aber die Welt ist doch nicht ohne Plan, ohne Ordnung. Jahwe hält das Chaos im Zaum, ohne es in eine langweilige, starre Ordnung zu verwandeln".

101 Vgl. E. Zenger, *Angesicht* [A.54], 85 Anm. 14..

102 B. Janowski, *Tempel* [A.93], 61.

103 Der Tempel kommt in *Jes 40-55 expressis verbis* nur in 44,28 vor. Während Jahwe selbst in V.26 nur den Befehl zur Besiedelung Jerusalems und zum Wiederaufbau der Städte Judas gibt, ist es in V.28 Kyros, der - auf Anordnung Jahwes - den Befehl zum (Wieder)Aufbau Jerusalems und zur (Neu)Gründung des Tempels gibt. Hinter dieser komplizierten Konstruktion könnte das Interesse stehen, die Rede von einer An-

der Zurückführung ambivalenter Welterfahrungen auf Jahwe selbst (vgl. Jes 45,7: Jahwe schafft Licht und Finsternis, Heil und Unheil!).

Eine Reihe von Indizien deutet weiter darauf hin, daß sich Ps 104 kritisch auseinandersetzt mit der Sicht der Welt und des Menschen, wie sie in den priesterschriftlichen und den nicht-priesterschriftlichen Teilen der "Urgeschichte" in Gen 1-11 entwickelt wird.¹⁰⁴ Bekanntlich sieht Gen 1 das lebensbedrohliche Chaos, das Gott bei der Schöpfung zu bändigen hatte, im Wasser, während Gen 2 umgekehrt in der Bewässerung der Erde durch Jahwe die Voraussetzung seines lebensermöglichenden Wirkens sieht.¹⁰⁵ Ps 104 nimmt diese ambivalenten Aspekte des Wassers auf und integriert sie in eine umfassende Perspektive.

Im Gegensatz zu Gen 1 (und Ps 8) sieht Ps 104 den Menschen nicht als "Herrscher" über die gesamte Tierwelt. Seine Aufgabe besteht in der Arbeit im Rahmen der "Kultur"-Welt. Das entspricht im Wesentlichen der Sicht des Menschen in Gen 2-3. Doch sieht Ps 104 weder die Arbeit noch die Sterblichkeit des Menschen durch einen "Fluch" verursacht bzw. verschärft. Im Gegensatz zu *beiden* Fassungen der "Urgeschichte" in Gen 1-11 läßt Ps 104 nichts von einem tiefgreifenden Bruch zwischen ursprünglicher Schöpfung Gottes und gegenwärtiger Erfahrungswirklichkeit erkennen. "Schöpfung" vollzieht sich nach V.30 ungebrochen weiter in der fortwährenden "Erneuerung" der Welt.¹⁰⁶

Es wäre m.E. weiter zu erörtern, ob die Behauptung einer fortwährenden "Erneuerung" des "Gesichts des Erdbodens", die Ps 104 in V.30b formuliert, sich nicht bereits gegen die Erwartung einer "eschatologischen" Neuschöpfung richtet, wie sie bei *Tritojesaja* begegnet (vgl. Jes 65,17; 66,22). In dieser Auseinandersetzung würde die "Kosmo-theologie" von Ps 104 noch eine weitere Spitze enthalten: Die Erwartung einer "eschatologischen" Neuschöpfung

ordnung des Tempelbaus durch Jahwe zu vermeiden. Als andere (redaktionsgeschichtliche) Erklärung vgl. etwa R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, FAT I, Tübingen 1991, 72ff. - Vgl. weiter die radikal Tempel-kritische Position von Jes 66,1f(f)!

104 Zu den Berührungen zwischen Ps 104 und Gen 1-3 s. etwa die Hinweise bei H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 21-49 (s. Register S.336). Aufgrund seiner literarkritischen Hypothesen nimmt Spieckermann an, daß Ps 104 nachträglich im Sinne von Gen 1 überarbeitet wurde (vgl. v.a. 48f). Gegen eine Abhängigkeit des Textes von Gen 1 (so z.B. Gunkel) spricht sich H.-J. Kraus, *Psalmen* [A.7], 880 aus; vgl. etwa auch O.H. Steck, *Wein* [A.18], 241 Anm. 2: "die geistigen Konturen der Schöpfungstheologie dieses Psalms gehören zu dem Boden, auf dem Gen 1 erwachsen ist". Dagegen ist Ps 104 nach J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 50 "schwerlich ein alter Psalm"; ob "der Umgang mit den Fragen Hiobs ... noch weit vor ihm" liegt (so Jeremias, ebd.), wäre aufgrund der konzeptionellen Berührungen mit Hi 38ff m.E. zu überprüfen. Setzt man den Text in die späte Perserzeit an (vgl. den Aramaismus עָפִי in V.12; s. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 34 Anm. 34), wäre eine Bezugnahme auf Gen 1-3 jedenfalls nicht auszuschließen. - Vgl. zu V.2b-3aα Gen 1,6-8; zu V.6 Gen 1,2 (7,19f); zu V.11 Gen 2,19f (חַדְשָׁה וְרִמָּה); zu V.10a Gen 2,6.10-14; zu V.13a Gen 2,5; zu V.14a Gen 2,9; zu V.14a.23 Gen 2,5 (15); 3,17-19.23; zu V.16b Gen 2,8f; zu V. 19-23 Gen 1,2-5.14-18; zu V.25 Gen 1,21 (רָמַשׁ) und zu V.29b Gen 3,19; zu V.30 Gen 1 (בָּרָא) 2,7.

105 Vgl. z.B. G. von Rad, *Das erste Buch Mose; Genesis*, ATD 2/4, Göttingen¹⁰1976, 53; dagegen jetzt D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2; A Linguistic Investigation*, JSOTSup 83, Sheffield 1989 (dazu kritisch E.-J. Waschke, *ThLZ* 115 [1990] 888-890).

106 Der hier vorliegende Gebrauch des Verbs בָּרָא / "schaffen" für gegenwärtig erfahrbare Sachverhalte entspricht wieder seiner Verwendung bei *Deuterjesaja*, bei dem בָּרָא gleichermaßen das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Schöpfungshandeln Jahwes bezeichnen kann, während das Verb in der *Priesterschrift* exklusiv auf die Schöpfung "am Anfang" bezogen ist (W.H. Schmidt, *THAT* I, Sp.338).

des Kosmos entspringt ja in Jes 65 ganz offenkundig der unveröhnten Spannung zwischen Lebenserwartung und Welterfahrung der "Diener" Jahwes: Die Neuschöpfung wird ihnen ein Ergehen bescheren, das (ihrer Meinung nach) ihrem Verhalten entspricht. In der Erwartung einer "eschatologischen" Welterneuerung behauptet sich hier also die Lebenserwartung gegen die ihr widerstrebende Welterfahrung. Demgegenüber legt es Ps 104 seinen Leserinnen und Lesern eher umgekehrt nahe, ihre Lebenserwartung von ihrer Welterfahrung her zu korrigieren: Der Mensch kann arbeiten, essen und trinken, sich freuen und Gott loben - und muß einmal sterben. Mehr sagt Ps 104 nicht. Daß das *alles* ist, und daß es für den Menschen "unter der Sonne" *nichts besseres* gibt, diese Konsequenz wird dann expressis verbis das *Kohelethbuch* ziehen.¹⁰⁷

Im Kontext der Diskussion im AT, die hier nur in einigen Grundlinien angedeutet werden konnte, entwickelt Ps 104 mit seiner "Kosmo-theologie" eine höchst profilierte, eigenständige und in mancherlei Hinsicht auch einseitige Sicht der Beziehungen zwischen Mensch, Welt und Gott. Diese Konzeption wäre im Horizont anderer atl. Traditionen und Konzepte ihrerseits *kritisch* zu diskutieren. Aber sie steht in diesem Rahmen eben auch als eine *vertretbare* und *diskussionsfähige* Position.¹⁰⁸

Für das Bemühen um eine gegenwärtig zu vertretende "Schöpfungs"-Theologie liegt eine Herausforderung durch Ps 104 in dem hohen Reflexionsniveau und den vielfältigen und differenzierten Diskussionsbezügen, die der Text im Rahmen seiner zeitgenössischen Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten erkennen läßt. Er konfrontiert traditional vorgegebene "myth(olog)ische" Konzepte und "alltägliche" Erfahrungen so miteinander, daß sie sich wechselseitig erschließen, interpretieren und korrigieren.¹⁰⁹ Er ist auf diese Weise in der Lage, das Wech-

107 S. Koh 3,12f; 5,17ff; 9,7 ff; 11,1-12,7.

108 Beides läßt m.E. bereits der *redaktionelle Nah-Kontext* von Ps 104 im Psalter erkennen. Die Psalmen 103 und 105 weisen nämlich einige auffällige Motiv-Entsprechungen zu Ps 104 auf. Vgl. bes. 103,1.22 mit 104,1 sowie 103,20-22 mit 104,4.31b; s. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 27 Anm. 19; P. Auffret, "Essai sur la structure littéraire du psaume 103," *FoIOr* 23 (1985/6) 117-123; P.-E. Dion, YHWH [A.23], 43f. (Wenn Dion [44] aufgrund der "links" zwischen Ps 103 und 104 "a common authorship for these two psalms" annimmt, berücksichtigt er dabei m.E. zu wenig die konzeptionellen Differenzen zwischen beiden Texten.) Vgl. weiter 105,3 (יִשְׂבַּח לֵב מִבְּקֵשׁ יְיָהּ) mit 104,15 (וַיִּין יִשְׂבַּח לֵב אֱמוּנָה) und 34 (אֲנִי בִיהָ אֲשַׁבֵּחַ); 105,7 (בְּכֹל הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת) mit 104,24 (מִלֵּאדָה הָאָרֶץ קִינָה); 105,28 (שִׁלַּח חֶסֶד וַיְהַסֵּד) mit 104,20 (הֲאֵשׁ חֶסֶד וַיְהַסֵּד לֵלֵה); ferner 105,32.39 mit 104,3f (Wolken, Feuer); 105,40 mit 104,14f.21 und 105,41 mit 104,10. - Angesichts dieser Bezüge kann im jetzt vorliegenden literarischen Zusammenhang Ps 103 gelesen werden als ein Versuch, die *universale "Kosmo-theologie"* des Ps 104 zu vermitteln mit den *speziellen* Erfahrungen der "Gottesfürchtigen" im Rahmen der *Sozialgemeinschaft* Israel. Und wenn Ps 105 v.a. in V.39-41 demonstriert, wie Jahwe seine Verfügungsgewalt über die Elemente des Kosmos beim Exodus zugunsten seines Volkes in wunderbarer Weise ausgespielt hat, wird damit im jetzigen Kontext die Lese- oder der Leser herausgefordert zur Reflexion über das Verhältnis zwischen Jahwes "*Schöpfungs*"-Handeln und seinem "*Geschichts*"-Handeln.

109 Unter Aufnahme der von P.L. Berger (Der Zwang zur Häresie; Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1980, 9) vorgeschlagenen Klassifizierung von Möglichkeiten des Umgangs mit (religiösen) Traditionen ließe sich sagen: Ps 104 versucht weder, ("*deduktiv*") "die Autorität der Tradition trotz der Herausforderung, der sie ausgesetzt ist, weiter [zu] bekräftigen", noch ("*reduktiv*") "die Tradition zu säkularisieren", sondern ("*induktiv*") "die in der Tradition verkörperten Erfahrungen aufzudecken und kundzutun" - und kritisch zu reflektieren. Dieser Ansatz wäre m.E. auch für eine gegenwärtige

selspiel von "Ordnung" und "Chaos" in der Erfahrungswirklichkeit wahrzunehmen und "schöpfungs"-theologisch zu verarbeiten.¹¹⁰ Er zieht aus der Erfahrung einer komplexen und in sich spannungsvollen Welt Konsequenzen für das Verständnis Gottes und seiner Beziehungen zur Welt. Er leitet an zu einer umfassenden und differenzierten Wahrnehmung der Wirklichkeit, vom Licht am Himmel bis zu den Fischen im Meer. Und er vermittelt nicht zuletzt als "Hymnus" eine irreduzibel "religiöse" Dimension der Erfahrungswirklichkeit, in der so etwas wie die "Heiligkeit" der Welt als "Eigentum" und "Spielplatz" Gottes aufscheint, und in der Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Lebens und Handelns erkennbar werden.

Hinsichtlich der konkreten "Ergebnisse", zu denen Ps 104 kommt, werden wir ihm heute, belehrt durch neue Erfahrungen, nicht immer folgen können - so etwa in seiner Überzeugung von der grundlegenden Stabilität der Lebenswelt gegenüber dem Handeln von "Sündern" und "Frevlern". Im Blick auf den *Prozeß* der Reflexion und Diskussion von Erfahrungen und Traditionen kann der Text dagegen durchaus Maßstäbe setzen - auch für eine heutige "Schöpfungs"-Theologie.¹¹¹

"Schöpfungs"-Theologie verheißungsvoll, die als "Kosmo-theologie" die Extreme von "Ent-mythologisierung" und "Re-mythisierung" des Kosmos vermeiden könnte.

110 Daß die erfahrbare Wirklichkeit nur als Wechselspiel von "Ordnung" und "Chaos" zu begreifen ist, haben bekanntlich nun auch die Naturwissenschaften (wieder) entdeckt.

111 Als Beispiel für eine kreativ-"religiöse" Rezeption des Textes vgl. etwa die Nachdichtung von Ernesto Cardenal (in: Das Buch von der Liebe; Lateinamerikanische Psalmen, Gütersloh⁶1978, 130ff). Auffällig ist, daß die im biblischen Text angesprochenen Ambivalenz Erfahrungen wie Tod, Erdbeben und Bedrohung durch wilde Tiere hier nicht mehr vorkommen.