

Großkönig und Völkerkampf in Ps 48

Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zionstheologischer Motive

Martin Leuenberger

Die sog. Jerusalemer Tempeltheologie¹ zählt zuvorderst zu den religiösen Symbolsystemen aus dem vorexilischen Israel, die sich aufgrund der innerwie außerbiblischen Quellenlage auch und gerade in der aktuellen Forschungslage noch am zuverlässigsten rekonstruieren lassen. Ihr Verständnis hat der hoch geschätzte Jubilar durch zahlreiche Publikationen unter anderem zu Tempel- und Königsvorstellungen, zur Kosmologie oder zum Weltbild insgesamt wesentlich vorangetrieben². Im Effekt hat sich so sowohl gegenüber der ›klassischen‹ Annahme eines gleichsam monolithischen Systems bereits im 10. Jh. als auch gegenüber deren mehr oder weniger radikalen Infragestellung ein religions- und theologiegeschichtlich differenzierteres Bild herauszukristallisieren begonnen³. Es untersucht – um nur die beiden wichtigsten Aspekte herauszugreifen – einerseits die verschiedenen Vorstellungsmotive zunächst je gesondert und rechnet andererseits erst gegen Ende des 8. Jh. mit einer wenigstens in Umrissen greifbaren Gesamtkonzeption.

Dabei gleicht das Symbolsystem der Jerusalemer Tempeltheologie einer Ellipse, deren – in mehreren unabhängigen Quellenbereichen gut belegten und daher zur Zeit weithin akzeptierten – Brennpunkte sich wie folgt bestimmen lassen: Der *Königsgott Jhwh* wohnt / thront *im Tempel auf dem Zion zu Jerusalem*. Verbunden sind beide Brennpunkte also durch die Relation ›Jhwh und Zion / Jerusalem‹. Dies ist theologiegeschichtlich insofern brisant, als hier die grundlegende königszeitliche Transformation Jhwhs, welche die alte Grundaussage ›Jhwh aus dem Süden‹ in die neue Formel ›Jhwh auf dem Zion‹ überführt, auf den Punkt gebracht wird: Jhwh und Zion / Jerusalem gehören nach dieser Sicht, die in altorientalischen Stadttheologien zahlreiche Schwe-

1. Diese Terminologie, die m. E. gegenüber der Alternative der Jerusalemer Kulttradition prägnanter ist, verwenden namentlich *Janowski*, *Wohnung*, 27; *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 200; *Otto*, *ThWAT* 6, 1015, während etwa *Rudnig*, *Zion*, 267 die Bezeichnung »Zionstheologie« favorisiert, die jedoch nur einen – zentralen – Teilaspekt der Tempeltheologie umfaßt (s. *Otto*, ebd.).
2. Als wichtigste Beiträge des Jubilars seien herausgegriffen: *Keruben* (1993); *Königtum* (1993); *Sonnengott* (1999); *Wohnung* (2002); *Himmel* (2005); *Kultsymbolik* (2012).
3. S. zur Forschungsgeschichte insbes. *Niehr*, *Gott*, 167 ff.; *Hartenstein*, *Unzugänglichkeit*, 3 ff.; und zuletzt *Kreuch*, *Assur-Zyklus*, 17 ff.

stern hat⁴, nunmehr untrennbar zusammen. Im atl. Quervergleich ist daran charakteristisch, daß der Königsgott Jhwh hier nicht personenbezogen als Gott Israels, als Gott einer Person(engruppe), bestimmt wird, sondern raumbezogen als Stadt- bzw. Ortsgott: konkret als Gott Jerusalems. Dieser wird zwar ebenfalls personal und relational beschrieben, als deus praesens steht er jedoch in einer exzeptionellen Relation zu seinem Wohnort Zion / Jerusalem, der daher eine beispiellose Dignität gewinnt und als Weltzentrum schlechthin fungiert. Dieser zweite Fokus tritt in den einschlägigen Texten prominent hervor und gilt mit Recht als genuiner Marker der – deswegen als Teilmenge aus der Jerusalemer Tempeltheologie ausgegrenzten und entsprechend benannten – Zionstheologie.

Sie besteht im Detail aus einer Reihe von Einzelmotiven, deren Bestand, Gewichtung und Kontur je nach Quellenbereich eine erhebliche Variabilität zeigt. Daher setze ich im Folgenden exemplarisch bei einem zionstheologischen Schlüsseltext, Ps 48, an. Näherhin geht es um die beiden im Titel genannten Motive – ausführlicher um die singuläre Bezeichnung Jhwhs als »Großkönig« und knapper um das Motivkonglomerat des ›Völkerkampfs‹ –, weil sie m. E. historisch, religions- und theologiegeschichtlich aufschlußreich sind: Sie erlauben es nämlich, wie zu plausibilisieren sein wird, Ps 48 relativ scharf zu profilieren und vergleichsweise präzise zu verorten, sodaß sich hier ein quellenmäßig solide greifbarer Ausschnitt der Zionstheologie erschließen läßt.

I. Zu Text, Aufbau und Entstehung von Ps 48

Ps 48 stellt – aufgrund seiner Gattungszugehörigkeit zum Hymnus, aufgrund des Stichworts ›Zion‹ und den damit verbundenen Themen mit der Kernaussage der ›Präsenz Jhwhs auf dem Berg / in der Stadt Zion‹ sowie aufgrund seines hohen Alters (im Vergleich mit den übrigen Vertretern wie Ps 46, 76, 84, 87 u. a.) – nachgerade einen hymnischen »Kerntext der Zionstheologie« dar⁵.

4. S. zum Ganzen *Spieckermann*, Stadtgott; das Thema tritt v. a. in Tempelhymnen hervor (s. *Römer*, TUAT 2/6, 686 ff.), während eigentliche Städte-Preisungen relativ selten sind (vgl. die Angaben bei *Livingstone*, SAA 3, 20 ff.23 ff.).
5. *Körting*, Zion, 165; ähnlich jüngst *Müller*, Wettergott, 181. Für den Psalter kann man sogar den bestimmten Artikel verwenden und von *dem* (ältesten und profiliertesten) Kerntext der Zionstheologie sprechen, der neben Kerntexten für weitere Bereiche der Jerusalemer Tempeltheologie (s. bes. für das Königtum Ps 18*; 24*; 29*; 93*; 97*) steht. Hinzu kommen zionstheologische Kerntexte insbes. aus jesajanischer Tradition (s. hierzu *Hartenstein*, Archiv, bes. 24 f.32.76 ff.131 ff.).

Um die hier näher interessierenden Aussagen zu Jhwh als Großkönig und zum Motivkomplex des Völkerkampfes in den Kontext des Psalm einordnen zu können, werden nach einer Übersetzung die wichtigsten Beobachtungen zu Aufbau und Entstehung vorangestellt.

1. Strukturierte Arbeitsübersetzung

Unter Weglassung der hier irrelevanten Überschrift in V. 1 läßt sich der Psalm wie folgt übersetzen⁶ und – in Vorwegnahme von I.2 – strukturieren (wobei die nachgetragenen V. 10-12 kursiv gesetzt sind, s. u. I.3).

2. Vierteilige Komposition

Gliedern läßt sich Ps 48 anhand von inhaltlichen und formalen Indizien in vier Abschnitte:

- V. 2-4 Der Großkönig Jhwh und sein Berg / seine Stadt Zion
- V. 5-9 Zusammenrottung und Flucht der Könige
- V. 10-12 Tempelzentrierte, heilvolle Wirkgrößen Gottes
- V. 13-15 Inspektion Zions und Erzählen von unserem Gott

(1) Ins Auge sticht sofort, daß die ersten beiden Strophen durch die *Wendung* **בְּעִיר אֶל־הַיְיָ** in V. 2.9 verklammert sind; dies wird durch die Aufnahme von **וְאֶל־הַיְיָ** (V. 9) in V. 15 weitergeführt, womit V. 9 im Psalm kompositionell (und inhaltlich [s. u.]) eine Zentralstellung einnimmt. Klar ist dabei, daß nach V. 9 eine Zäsur folgt, wie das abschließende Sela (nach **עֹלָם**) indiziert und wozu auch der Neueinsatz von V. 10 paßt (s. u.). Weniger klar ist, ob V. 9 für sich steht oder an V. 5 ff. anschließt; für Letzteres spricht V. 9a (»Wie wir es *gehört* haben, so haben wir es *gesehen*«), der auf den Aussagen von V. 2 ff.5 ff. basiert und auf dieser Grundlage das Bekenntnis V. 9b formuliert⁷.

(2) Damit verbinden sich unterschiedliche *Sprechrichtungen*: Die be-

6. Der Text kann hier aus Raumgründen nicht näher erläutert werden. Es sei aber angemerkt, daß in V. 8 mit einigen M-Handschriften gegen M (= G): »Mit dem Ostwind (**קְרוֹחַ**) zerbrichst du Tarsis-Schiffe« gelesen wird, weil sich der Vers so in die assyrisch geprägte Motivik von V. 5 ff. einfügt und dem Grundbestand zuweisen läßt (s. dazu *Hartenstein*, aaO., 144); will man an M als *lectio difficilior* festhalten, fällt der Vers aus dem Nahkontext heraus und bildet einen frühestens mit V. 10-12 eingeschriebenen Zusatz (s. z. B. *Spieckermann*, *Heilsgegenwart*, 188 f.; *Müller*, aaO., 185).
7. Für diese Gliederung in V. 5-9 votiert gegen die Mehrheitsmeinung auch *Körting*, *Zion*, 166.

I	2	Groß (ist) Jhwh und sehr zu loben in der Stadt unseres Gottes.	NS	wir-Bekenntnis
2bß		Der Berg seines Heiligtums, 3 eine schöne Höhe, (ist) die Freude der ganzen Erde. Der Berg Zion, der Gipfel des Zaphon / Nordbergs, ist die Stadt des Großkönigs.		er-Preis
4		Gott (< Jhwh) (ist) in ihren Palästen, er hat sich erwiesen als Fluchthöhe.	AK	
II	5	Denn siehe: Könige haben sich versammelt, sind zusammen herangezogen.	AK	er-Bericht (יָדָבַר)
6		Sie selbst haben gesehen, da sind sie erstarrt, sie haben sich entsetzt, sie sind davongestürzt.		
7		Zittern hat sie dort erfaßt, Wehen wie die Gebärende.		
8		Wie der Ostwind zerbricht Tarsis-Schiffe.	PK	
9		Wie wir es gehört haben, so haben wir es gesehen in der Stadt Jhwh Zebaoths, in der Stadt unseres Gottes: Gott befestigt sie auf ewig. Sela.	AK	wir-Bekenntnis
III	10	<i>Wir haben bedacht, Gott, deine Gnade inmitten deines Tempels:</i>	AK	wir-Bekenntnis mit Gottes-
11		<i>Wie dein Name, Gott, so (reicht) dein Ruhm bis an die Enden der Erde. Mit Gerechtigkeit gefüllt ist deine Rechte –</i>	NS	anrede
12		<i>es freut sich der Berg Zion, jubeln sollen die Töchter Judas – wegen deiner Gerichte.</i>	AK PK	
IV	13	Umkreist Zion, und umschreitet sie, zählt ihre Türme.	Imp.	ihr-Aufforde- rung
14		Richtet euer Herz auf ihre Ringmauer, durchschreitet ihre Paläste, damit ihr erzählen könnt einer künftigen Generation:	PK	
15		Ja, so (ist) Gott (< Jhwh): (<i>(Er ist)</i>) unser Gott (für) ewig und immer, er selbst leitet uns (in) Ewigkeiten.	NS PK	wir-Bekenntnis

kenntnishaften wir-Stücke in V. 2 und V. 9 umrahmen das preisende und berichtende Lob über Jhwh in V. 2b β -8⁸. Dasselbe gilt weniger ausgeprägt auch für die V. 10-12⁹ und V. 15, welche die ihr-Aufforderungen V. 13 f. erfassen.

(3) Unterstützt und ergänzt werden diese Aspekte durch das *Gefüge der Satzarten*: Auf die Nominalsätze in V. 2-4a folgt – nach überleitender AK V. 4b – im mit כִּי־יִהְיֶה neu einsetzenden Rückblick V. 5-8 eine VS-Reihe, die in V. 5-7 durchgehend in AK und in V. 8 in PK gehalten ist. Die retrospektive Bekenntnis-Einleitung V. 9a steht hingegen wieder in AK, während ihr für immer gültiger Inhalt in PK mit generellem Sinn formuliert wird. Danach wechseln sich in V. 10 f. AK, NS und wieder AK ab, bevor in V. 12 (indikativische) PK-Aussagen folgen. Und die zur Inspektion auffordernden Imperative V. 13-14a münden in der PK-Einleitung (V. 14b) zum Bekenntnisgehalt (NS; PK V. 15).

(4) Verbindet man diese Beobachtungen mit *thematischen Aspekten*, läßt sich der Textablauf resümieren: Die V. 2-4 bieten ein thematisch geschlossenes Lob des Großkönigs Jhwh und seines Berges / seiner Stadt Zion. Es setzt mit einem wir-Bekenntnis ein (V. 2), das mit den Stichworten »groß« bzw. »sehr zu loben« das Thema bzw. dessen im (kultisch-liturgisch inszenierten) Psalm erfolgende Durchführung angibt; danach fahren V. 2b β -4 preisend weiter. Dabei besitzen die Aussagen im Nominalsatz zeitlose Gültigkeit, speziell der Schutzaspekt Jhwhs (מִשְׁמַרְתִּי) hat sich aber auch in der Erfahrung bewährt, wie V. 4b (AK) abschließend und in Überleitung zu V. 5 ff. formuliert.

Dies begründet der ins hymnische Lob eingefügte Bericht über den ›Völkerkampf‹ in V. 5-7.8, wobei es ja gar nicht zu eigentlichen Kampfhandlungen kommt, sondern die Könige, die sich zusammengerottet hatten (V. 5), »sahen« – als Objekt ist impliziert: den Großkönig Jhwh in seiner Stadt – und ergriffen sofort die Flucht, wie V. 6 in klimaktischer Steigerung schildert; V. 7 vertieft dies anthropologisch und V. 8 illustriert den Vorgang an den prestigeträchtigen Tarsis-Schiffen. Auf dieser (Erfahrungs-)Basis vermag V. 9 das wir-Bekenntnis zur dauerhaften Befestigung der Gottesstadt (PK; עָד־עוֹלָם) zu formulieren, womit sich der Kreis zu V. 2 erstmals schließt.

Die V. 10-12 führen die wir-Perspektive in expliziter Anrede Gottes fort, verschieben den Fokus aber von der Größe Gottes auf das Lob der göttlichen ›Wirkgrößen‹ von Gnade, Name, Ruhm, Gerechtigkeit und Gerichten, die

8. Eine Ausnahme bildet V. 8, wenn mit M »zerbrichst du« gelesen wird (s. o. Anm. 5).
9. Zu V. 10 ist auch V. 11 f. hinzuzunehmen, da sich die Anrede an Jhwh in V. 10-12 konsequent durchhält; auch inhaltlich ist V. 11 f. keineswegs ›theokratischer‹ als V. 10, wie etwa $\text{תִּקַּח / מִשְׁמַרְתִּי}$ zeigt (s. bes. Ps 101,1; 119,149), so daß sich eine redaktionsgeschichtliche Abhebung kaum begründen läßt (anders Müller, Wettergott, 191 f.).

nun strikt im – von Stadt und Berg Zion unterschiedenen – Tempel fundiert sind (V. 10), aber universale Geltung besitzen (V. 11a). Dies evoziert beim Berg Zion und den Städten Judas Freude (V. 11b-12). Deswegen (und aus weiteren Gründen [s. u. I.3]) gilt diese im strengen Sinne tempeltheologische Perspektive nach breitem Konsens als sekundäre Einschreibung, die – kompositionell bewußt – vor der Stadt (V. 13 ff.) den Tempel als deren Zentrum bedenkt.

Dagegen knüpfen die V. 13-15 direkt an V. 9 an, indem sie eine (adressatenoffene) ihr-Gruppe auffordern zur militärischen Inspektion der uneinnehmbaren Stadt Zion (V. 13-14a) und zum künftigen Weiter-Erzählen (V. 14b) des daraus folgenden wir-Bekenntnisses, daß Gott unabänderlich »unser Gott auf ewig« ist (V. 15), womit V. 9 aktualisiert und verifiziert wird. Dessen Ewigkeitsperspektive, die Stadt (V. 9) und Gott (V. 15) betrifft, liegt schon im Thema der göttlich gesicherten Stabilität der Stadt begründet und wird mit der generationenübergreifenden Weitergabe (V. 14b) anthropologisch aufgenommen, ohne daß man an weitgereiste »Wallfahrer aus der Diaspora« denken muß.¹⁰

3. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte

Im vorliegenden Rahmen müssen wenige Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte genügen: Insbesondere für den Motivbestand von V. 2-4 ist der vorab aus den Ugarit-Texten rekonstruierbare breitere Traditionshintergrund seit längerem gut erschlossen. Dies betrifft jedoch die Motivebene, während für den literarischen Textzusammenhang aufgrund der Nennung Jhwhs in V. 2a und v. a. des Berges Zion in V. 3 eine Jerusalemer Verortung konstitutiv ist.¹¹

Ein recht breiter Konsens hat sich darüber etabliert, daß zumindest in V. 10-12 eine sekundäre Einschreibung vorliegt, die näherhin auf den Kontext der Korachpsalmen 42-49 bezogen ist; das zeigen – über die bereits angeführten Verschiebungen hinaus – namentlich eine Reihe von Stichwortvernetzungen.¹²

Weitere Schichtungen, die in der neuesten Forschung vertreten werden, überzeugen indes nicht. Das betrifft vorab die V. 5-7 / 8,¹³ auf die der Kerntext

10. So Müller, Wettergott, 188; V. 14b scheidet auch Körting, Zion, 168.176 aus.

11. Sie läßt sich nur mit brachialer Gewalt eliminieren, indem etwa V. 2 auf die Gestalt »Groß und sehr zu preisen ist die Stadt unseres Gottes« reduziert wird (so Seybold, HAT 1/15, 195 f., der wegen V. 3, wo der Berg Zion gestrichen wird, an Dan als Entstehungsort denken will).

12. Vgl. bes. Zenger, Korachpsalmen, 190 f.; Süßenbach, Psalter, 361 ff., bes. 368 f.

13. Zu V. 8 s. o. Anm. 5.

– die »hymnische Beschreibung des Zion« – »nicht ... angewiesen« sei;¹⁴ wenn man den Kern so bestimmt, trifft das Votum natürlich zu. Dagegen spricht jedoch in kompositioneller Hinsicht die vorliegende Klammerstruktur von V. 2.9, die dann ihre Funktion weitgehend verlöre; und v. a. weist die religionsgeschichtlich plausibelste Verortung von V. 5 ff. auf dieselbe neuassyrisch geprägte Konstellation hin, wie sie sich auch für V. 2 ff. 9.13 ff. nahelegt (s. u. III).

Für den Grundbestand von Ps 48 ist damit in erster Linie der thematische Konnex von V. 2 ff. und V. 5 ff. bezeichnend. Daß er sich auch historisch, religions- und theologiegeschichtlich plausibilisieren läßt, soll in den beiden folgenden Abschnitten anhand des Titels ›Großkönig‹ und des Motivkomplexes ›Völkerkampf‹ näher ausgeführt werden.

II. Jhwh als Großkönig

Im Zentrum des ersten Abschnitts stehen die beiden im engeren Sinn zions-theologischen Aussagen in V. 2bβ-3: Sie preisen den Berg Zion als kosmisches und politisches Weltzentrum, wobei die Pointe der beiden parallelen Aussagenreihen jeweils darin besteht, der partikularen Größe ›Zion‹ universale Bedeutung zuzuschreiben.

Dabei erweist sich im atl. Horizont insbes. das zweite Aussageziel zum Berg Zion nicht nur als innovativ, sondern als nachgerade singulär: Nur hier im AT wird Jhwh als **מְלִיךְ רַב** »großer König / Großkönig« bezeichnet. Wie diese Prädikation wahrscheinlich zu deuten und in welchem Kontext sie am plausibelsten zu verorten ist, erhellt ein Blick auf das nähere Wortfeld und die religionsgeschichtlichen Hintergründe des Titels.¹⁵

Zunächst ist festzuhalten, daß **רַב** in aller Regel »zahlreich, viel« bedeutet; dies gilt auch für die **מְלָכִים רַבִּים** »vielen Könige« (s. Jer 50,41), welche – neben der wahrscheinlichen Konjekture zu **מְלִיךְ רַב** als Bezeichnung des assyrischen Königs in Hos 5,13; 10,6 – die einzige (pluralische) Analogie zu Ps 48,3 darstellen. Lediglich in der Ankündigung einer **מַמְשַׁל רַב**: »großen Herrschaft« (Dan 11,3.5) sowie in zwei Städtetiteln (»das große Sidon bzw. Hamat« Jos 11,8; 19,28; Am 6,2), bei denen noch deutlich der akkadische Hintergrund durchscheint, ist die Bedeutung »groß« wahrscheinlich.¹⁶ Begründet vermuten kann man dies auch bei der Preisung Gottes als **רַב וְגֹבֵר** »groß und

14. Müller, Wettergott, 186; so auch Kratz, Reste, 56.

15. Vgl. zum Folgenden auch die konzise Übersicht von Müller, aaO., 198.

16. Vgl. dazu die Belege in HAL, 1093, s. V. 6.

furchtbar« (Ps 89,8 cj.¹⁷), was dann die engste Analogie zu unserer Stelle bildet.

Es finden sich also nur wenige Fälle im Hebräischen, in denen רב – das in Bezug auf irdische und göttliche Instanzen verwendet wird – »groß« bedeutet. Dieser Sachverhalt läßt sich damit erklären, daß einerseits »groß« hier üblicherweise mit גדול ausgedrückt wird (1), und daß andererseits in den wenigen hebräischen Belegen für רב »groß« noch eine aramäische (2) bzw. akkadische (3) Originalformulierung, die »einhebraisiert« wurde, zu erschließen ist; dies gilt es dann für Ps 48 auszuwerten (4).

(1) Daß *im Hebräischen* גדול das übliche (Allerwelts-)Wort für »groß« ist, bildet den unstrittigen Ausgangspunkt. Hier genügt ein Blick auf die zu מלך רב semantisch äquivalente, aber häufigere Bezeichnung מלך גדול »großer König / Großkönig« bzw. המלך הגדול »der große König / Großkönig«. Sie bezieht sich zum Einen auf irdische Könige (Qoh 9,14), namentlich auf *den* assyrischen Großkönig (Jes 36,4.13 / 2 Kön 18,19.28 [determiniert]); gelegentlich werden auch summarisch »große Könige« (Jer 25,14; 27,7; Ps 136,17) erwähnt. Auf einen irdischen König referiert vermutlich auch der Ausdruck *mlk gdl*: »großer König / Großkönig« auf einer fragmentarischen Elfenbeinplakette aus Nimrud aus der zweiten Hälfte des 8. Jh.¹⁸ Daneben stehen zum Andern die Prädizierungen Jhwhs allgemein als »groß« (Ex 18,11; Ps 96,4; 99,2; 145,3 u. a.) sowie eben spezifisch als »großer König« (Ps 47,3; 95,3; Mal 1,14).

Die Übersicht zeigt, daß מלך (ה) גדול (ה) für irdische wie göttliche Könige Verwendung findet. Eine klare Abgrenzung zwischen freiem (»großer König«) und titulärem (»Großkönig«) Gebrauch liegt nicht vor, sondern es scheint (ähnlich wie im Deutschen, jedoch auf der Ausdrucksebene ununterscheidbar) ein fließender Übergang zu bestehen, wobei das zu favorisierende Verständnis sich aus dem Kontext ergibt.

(2) Angesichts dieses Befundes, der den Ausdruck מלך רב in Ps 48,3 im hebräischen Sprachhorizont nicht zu erklären vermag, drängt sich (zunächst) ein Blick auf die *aramäische Beleglage* auf, weil hier die Grundbedeutung רב: »groß« vorliegt.¹⁹ Für die Verbindung von מלך + רב ist auf der einen Seite im AT die Bezeugung von כָּל־מְלָךְ רַב וְשָׁלִיט: »jeder große und mächtige König« in Dan 2,10 zu erwähnen. Auch in aramäischen Inschriften bezeichnet der kombinierte Ausdruck zweimal irdische Könige: In einem (Vasallen-)Vertrag aus der Mitte des 8. Jh. zwischen den beiden Königen Barga'jah von KTK und Mati'el von Arpad wird dem höhergestellten Barga'jah gewünscht *tb ymlk ...*

17. So etwa mit *Hossfeld / Zenger*, Psalmen 51-100, 580 (*Hossfeld*).

18. S. dazu *Renz*, HAE 1, 129 f.

19. Vgl. HAL, 1777 ff.

mlk rb: »er möge gut regieren ... (als) Großkönig« (Sfire I B,7).²⁰ Und in einer wenig jüngeren Inschrift Barrakibs von Sam'al (um 730) reiht dieser sich als Vasall Tiglatpilesers III. ein *bmšt mlkn rbrbn*: »inmitten mächtiger Könige« (Z. 9f.).²¹ Auf der anderen Seite findet sich in den erhaltenen aramäischen Inschriften aus dem 1. Jt. sowohl *lh' rb*: »die große Göttin« und *lh' rb*: »der große Gott« als auch das Epitheton *rb*: »groß«, das verschiedenen Gottheiten wie Ba'alšamem oder Bel zugeschrieben wird.²² Und immerhin einmal ist – freilich auf einer zeitlich und geographisch weit entfernten Basaltstele aus Kappadozien (evt. 2. Jh. V.) – auch der volle Ausdruck *רבא מלכא*: »großer König / Großkönig« belegt, der von Bel prädiert wird.²³

Der Befund macht deutlich, daß der Terminus wiederum für menschliche wie göttliche Könige verwendet wird. Dabei wechseln sich singularischer und pluralischer Gebrauch ab, so daß es vom Kontext abhängt, ob es einen oder mehrere große(n) König(e) / Großkönig(e) gibt. Nicht eindeutig beantwortet läßt sich auch hier die Frage nach einem freien oder titulären Gebrauch.

Vor allem aber kommt in den aramäischen Belegen eine Vorstellungsmotivik in den Blick, die es erlaubt, *רַב מְלִיכָה* in Ps 48,3 in seiner atl. Sonderstellung verständlich zu machen: Es drängt sich der Schluß auf, daß hier eine semantische Füllung des (auch hebräisch möglichen, aber üblicherweise sinnverschiedenen) Ausdrucks vom aramäischen Bedeutungsgehalt her vorliegt.

(3) Angesichts der Belegverteilung ist allerdings deutlich, daß damit noch nicht die ursprüngliche Herkunft des Ausdrucks und seiner Vorstellungswelt erreicht ist. Vielmehr vermitteln die aramäischen Belege einen ursprünglich *akkadischen Vorstellungshorizont*, was auch von allgemeinen kulturgeschichtlichen Transferprozessen in der neuassyrischen und babylonischen Epoche gestützt wird: Der hebräische Ausdruck *רַב מְלִיכָה* stellt – in Übernahme der aramäischen Begriffsbildung, welche die eigentliche semantische Vermittlungsleistung vollzieht – sehr wahrscheinlich die Wiedergabe des akkadischen Originals *šarru rabû*: »großer König / Großkönig« dar.²⁴

Auch hier wird der Ausdruck auf irdische und himmlische Könige be-

20. So trotz der Textlücke, die wohl Barga'jah genannt hat, konsensuell KAI, # 222 B; Schwiderski, Inschriften 2, 403.

21. S. KAI, # 216.

22. S. die Beleg-Zusammenstellung in DISO, 270f.

23. Vgl. RÉS 3, 291 # 1785 G; Niehr, Gott, 108.

24. So schon Gunkel, HK 2/2, 205 und seither oft, wobei man außer bei Müller, Wettergott, 198 meist eine nähere Belegübersicht vermißt. Demgegenüber verweist Niehr, aaO., 108 Anm. 75 zu Recht auf die aramäischen Befunde, die er jedoch zu einseitig gegen die akkadischen Belege ausspielt, da beide sich keineswegs ausschließen, sondern ergänzen.

zogen:²⁵ Er findet schon in der Zeit Sargons I. erstmals auf einen hethitischen König Anwendung, was Schule macht, wie der im berühmten bilingualen Staatsvertrag Schuppiluliumas I. mit Niqmaddu II. von Ugarit ersterem über ein Dutzend Mal beigelegte Standardtitel LUGAL GAL / *mlk rb* illustriert.²⁶ In einem Maribrief erhält der Assyrer Schamschiadad I. das Epitheton, und in der Amarnakorrespondenz wird es mehrfach dem ägyptischen Pharao, dem babylonischen König und weiteren Herrschern beigelegt. Der Titel ist also seit der Mitte des zweiten Jahrtausends in kulturübergreifender Breite gelegentlich dokumentiert. Vor diesem Hintergrund tritt dann die massive Zunahme in neuassyrischer Zeit ab Assurnasirpal II. noch schärfer hervor, wo der Titel namentlich von Sargon II. bis zu Sinscharischkun durchwegs gehäuft auftritt. Dabei folgt er in der Königstitulatur gerne an prominenter Stelle direkt hinter dem Eigennamen, wie insbes. zahlreiche Beispiele von Sanheribs²⁷ Sohn Asarhaddons zeigen; so beginnt eine Palastinschrift aus Assur: »Palast Asarhaddons, des Großkönigs (*šarru rabû*), des mächtigen Königs, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien, des Statthalters von Babel, des Königs von Sumer und Akkad ...«²⁸. Dieser Befund gewinnt noch an Bedeutung angesichts des Fehlens Neubabylonischer Belege vor Nabonid, während die Achämeniden den Titel bereits ab Kyros wieder ab und an verwenden.

Als Gottesepitheton ist der Titel ebenfalls dokumentiert, zeigt allerdings eine ungleich viel dünnere Verbreitung: Neben der Verleihung an den hethitischen Sonnengott²⁹ tritt er im theophoren Personennamen Adadscharrurabu aus Elam (um 1500) auf, und in Einzelfällen wird er von den Gottheiten Anu und Ea ausgesagt;³⁰ in diesen Zusammenhang sind auch die bereits erwähnten aramäischen Belege einzuordnen.

In einer knappen Auswertung dieser Übersicht gilt es vorab die prinzipielle Verwendung für menschliche Könige ebenso wie – bisweilen – für Götter festzuhalten, welcher Sachverhalt sich bereits im hebräischen und aramäischen Bereich gespiegelt hat. Gleichwohl zeigt sich aufs Ganze ein um ein Vielfaches häufigerer Bezug auf irdische Könige, wobei hier in neuassyrischer

25. Vgl. zum Folgenden die Belegübersicht im AHW, 937 und für irdische Könige bes. Seux, *Épithètes*, 298 ff., für göttliche Könige bes. Tallqvist, *Götterepitheta*, 236, s. a. 14 f. (*ilāni rabūti*).169 f. (*rabû*).

26. Vgl. TUAT 1, 131 ff. (V. Schuler).

27. S. zu einem berühmten Beispiel von ihm Hartenstein, *Archiv*, 144.

28. Borger, *Inschriften*, 8 (Übersetzung adaptiert), s. für den Titel z. B. a. 1.9.11 u. ö.

29. Im bekannten Hymnus CTH 372 Vs. 1,22 (s. TUAT 2, 797 [*Ünal*]), wo er neben der Anrede als »König des Himmels und der Erde« (Vs. 1,2) oder als »mächtiger König« (Vs. 1,15.18) steht.

30. S. Tallqvist, *Götterepitheta*, 236.

Zeit eine eminente Häufung zu konstatieren ist (weswegen in dieser Ära m. E. auch ein tituläres Verständnis als Großkönig den Vorzug verdient).

(4) Was trägt dieser begriffsgeschichtliche tour d'horizon für Ps 48 aus? In erster Linie gilt es zu unterstreichen, daß sich auf diese Weise ein größerer kulturgeschichtlicher Vorstellungshorizont für die atl. singuläre Aussage auf-tut: Die hebräische Fügung מְלִיכָא רַב, welche die aramäische Begriffsbildung übernimmt, stellt angesichts der Beleglage in der Tat eine Rezeption des akkadischen *šarru rabû* dar und überträgt mit dem Begriff auch den zugehörigen Vorstellungsrahmen, der einen menschlichen oder göttlichen Herrscher im impliziten Vergleich mit seinesgleichen als »Großkönig« qualifiziert. Entsprechend empfiehlt sich in Ps 48,3 – zumal im Kontext von V. 2-4 – die determinierte und tituläre Übersetzung »in der Stadt des Großkönigs«, was die profilierteste, aber m. E. auch wahrscheinlichste Lesart darstellt.³¹

Für die Übertragung des Epithetons auf Jhwh bedeutet dies, daß sich keineswegs eine so eindeutig politische Stoßrichtung festmachen läßt, wie häufig vermutet wird.³² So wählt Ps 48 etwa nach *H. Spieckermann* »konsequent mit מְלִיכָא רַב ›Großkönig‹ für Jahwe ein typisch weltliches Epitheton, das«, wie er entgegen dem oben gebotenen Befund behauptet, »im alten Orient für Götter überhaupt nicht belegt ist, während der bedeutungsgleiche Königstitel *šarru rabû* im akkadisch sprechenden Orient seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends sehr häufig vorkommt«³³.

Neben dieser politischen Lesart sollte nun jedoch – angesichts der Verwendung des Ausdrucks auch als Gotteseipitheton – ein pointiert theologischer Duktus nicht ganz ausgeschlossen werden: Jhwh und kein anderer (Gott) ist der eigentliche Großkönig Zions. Damit steht in Ps 48 eine doppelte, politische und / oder theologische Transformation zur Diskussion, zwischen deren Varianten m. E. gar keine exklusive Entscheidung erforderlich ist. Denn vom Ergebnis in Ps 48 her sind *beide* Dimensionen impliziert: Wenn Jhwh der (wahre) Großkönig Zions – und der ganzen Welt – ist, stellt das nicht nur eine Absage an entsprechende Ansprüche (explizit) des assyrischen Königs, sondern (implizit) ebenso anderer, mit Jhwh konkurrierender Götter

31. Streng morphologisch wäre ja »eine Stadt eines großen Königs / Großkönigs« zu übersetzen, was m. W. keine Übersetzung bietet (am offensten bleibt *Müller, Wettergott*, 181: »Stadt eines großen Königs«). Wenn aber im Zionskontext von V. 2-4 allermeist mit Recht »die Stadt« gelesen wird, so ist konsequent auch mit »des großen Königs / Großkönigs« fortzufahren (so etwa *Spieckermann, Heilsgegenwart*, 186: »Stadt des Großkönigs«): Für die Psalmdichter gibt es nur den einen, bekannten König Jhwh.
32. Vgl. die Vertreter bei *Müller, aaO.*, 198 Anm. 103, der selber zurückhaltender konstatiert: »Darin muss keine Kritik an irdischen Großkönigen enthalten sein« (199).
33. *Heilsgegenwart*, 192; s. ähnlich etwa *Hossfeld / Zenger, NEB* 29, 297 (*Zenger*).

dar. In jedem Fall wird der Titel des Großkönigs *subversiv* auf Jhwh übertragen, was zumindest rezeptionsorientiert – vom Ergebnis in Ps 48 her – eben auch eine theologische Pointe einschließt.

Wenn man also das *gesamte* Belegpektrum des Ausdrucks *šarru rabû* und dessen Übersetzungen überblickt, so legt sich – aufgrund des deutlichen Schwerpunkts der Verwendung für den neuassyrischen König – in der Tat ein (keineswegs exklusiver) Tendenzentscheid zugunsten dieses politischen Vorstellungshorizontes nahe. In diesem Sinn vermutet auch *F. Hartenstein*, daß Ps 48 »in Auseinandersetzung mit neuassyrischen Herrschaftsaussagen, besonders denjenigen Sanheribs, entstanden sein könnte(.)« und mit entsprechend politischer Pointe Jhwh als »den Stadtgott Jerusalems in der Rolle des Großkönigs« preist.³⁴

Dieses hier für V. 3 plausibilisierte Urteil läßt sich nun durch Einbezug weiterer Aussagen des Psalms erhärten und präzisieren, wie ausblickhaft für das in dieser Hinsicht deutlichste Beispiel des Völkerkampfmotivs umrissen werden soll.

III. Das Völkerkampfmotiv

Die Einschätzung, daß Ps 48 vor neuassyrischem Hintergrund zu verstehen sei, gewinnt Hartenstein aus einer Beschäftigung mit dem Völkerkampfmotiv, das im zweiten, argumentativ für Ps 48 (zumal in seiner Grundgestalt) entscheidenden Abschnitt breit ausgeführt wird (V. 5-8).³⁵

Unabhängig von der strittigen Frage, ob es sich bei ›dem‹ atl. Völkerkampfmotiv(komplex) um mythologische Tradition(en) oder (m. E. eher) um spezifische historische Konstellationen verarbeitende Interpretationen handelt, hat Hartenstein für die konkrete Ausprägung des Völkerkampfmotivs in Ps 48 eine signifikante Entsprechung zu den Feldzugsberichten Sanheribs herausgearbeitet:³⁶ Dort wird mehrfach geschildert, wie er einer Vielzahl von (verbündeten) Königen gegenübersteht (s. V. 5), wie die Gegner seine militärische Stärke sehen (s. V. 6a), wie sie – teils ohne Kampf – von

34. Archiv, 147.144. Daß ein zeitgenössischer (proassyrischer) Leser bei רַב־מַלְכֵּנוּ zuerst an den neuassyrischen König gedacht habe, wie *Knuuf*, Manasseh, 182 f. ausführt, leuchtet nach dem Ausgeführten ein; daß er Zion / Jerusalem aber als Stadt des neuassyrischen Großkönigs verstanden habe, läuft dem Duktus des Psalms, der ja in V. 2 ff. niemand anderen als Jhwh preist, nachgerade diametral entgegen.

35. Zu V. 8 s. o. Anm. 5. Dagegen fällt der Motivkomplex des Völkerkampfs im (jüngeren) ›Zwillingspsalm‹ 46 ungleich kürzer aus (46,7).

36. Vgl. im Einzelnen *Hartenstein*, Archiv, 145 ff.

Furcht ergriffen werden (s. V. 6aβ.ba.7) und wie sie die Flucht ergreifen (s. V. 6bβ).

In aller Kürze und ohne die methodisch gebotene Gegenprobe anstellen zu können, überzeugt an diesem Vergleich der Nachweis, daß sich *sämtliche Topoi* in den Eigenschilderungen der Kampagnen Sanheribs wiederholt belegen lassen,³⁷ wenngleich sich natürlich nicht die Abfolge und Verdichtung von Ps 48 findet. Man gewinnt so den fundierten Eindruck, daß sich die konkrete Ausgestaltung des Völkerkampfmotivs in Ps 48 bis in die einzelnen Züge hinein mit der Vorstellungswelt der Feldzugsberichte Sanheribs decken. Die unverwechselbare Kontur von Ps 48 *mit dem kampfflosen Abzug der Feindmacht nach dem Anblick ›Gottes in seiner Stadt‹* läßt sich hingegen, wie in der Forschung schon wiederholt vermutet, doch wohl nur aus einem Reflex der Ereignisse von 734-732 und / oder von 701 erklären, als die Könige von Israel und Aram gegen Jerusalem marschierten und / oder als Sanheribs Truppen vor Jerusalem abzogen und die Stadt (inmitten des verwüsteten Juda) ›verschonten‹.

Freilich bietet Ps 48 keinen Bericht dessen, sondern eine *zionstheologische Deutung*, für die drei Faktoren bestimmend sind: (1) Sie bedient sich der Topoi der Sanheribischen Feldzugsberichte, die erneut subversiv auf Jhwh und seine Stadt übertragen werden. (2) Sie nimmt einen dezidiert auf Jerusalem fokussierten und zionstheologischen Standpunkt ein, der sich sowohl von einer landjudäischen Heils-Perspektive, wie sie ereignisnah eine Inschrift aus Hirbet Bet Layy (BLay 1) dokumentiert,³⁸ als auch von einer Jerusalemer Gerichts-Perspektive, wie sie sich v. a. in frühen Jesajatexten greifen läßt, unterscheidet und der als »triumphalistische« Lesart von 701« bezeichnet werden kann.³⁹ (3) Und sie erfolgt dementsprechend am ehesten in einer Situation, die einerseits vom vielfältigen Druck der neuassyrischen Leitkultur geprägt ist und andererseits eine gewisse Ereignisdistanz zu 734-732 und 701 aufweist; beides führt ins 7. Jh. unter Manasse oder eher noch Joschija, wo sich ja mit der weithin anerkannten Verarbeitung der VTE im Dtn eine enge Analogie findet.

Wenn diese Einschätzung im Grundsatz das Richtige trifft, dann liegt hier ein zweites Indizienbündel für die Verortung von Ps 48 vor, das mit den obigen Überlegungen zum Titel des Großkönigs konvergiert.

37. Völlig anders präsentiert sich dagegen der für eine bereits ugaritische Tradition des Motivkomplexes angeführte Hauptbeleg in KTU 1.4 7,7-12.35-41, wo Ba'al gegen irdische Gegner kämpft: Hier wird lediglich konstatiert, daß Ba'al »Städte« erobert und auf sein Territorium übergreifende »Feinde« besiegt hat.
38. S. dazu *Renz*, HAE 1, 242 ff.; *Hartenstein*, Archiv, 127 ff.
39. So prägnant *Hartenstein*, aaO., 135 u. ö. Zu den Jesajatexten s. 148 ff. und jetzt umfassend *Kreuch*, Unheil.

IV. Fazit: Zur Verortung von Ps 48

Die beiden untersuchten zionstheologischen Motiv(komplex)e des Großkönigs und des Völkerkampfes haben die These erhärtet, daß sich ihre Verwendung und Gestalt im Grundbestand von Ps 48 einer historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Konstellation verdankt, die vergleichsweise präzise und zuverlässig bestimmbar ist. Dies führt auf eine wahrscheinliche Entstehung von Ps 48* im Jerusalem Manasses oder Joschijas.

Diese historische Verortung läßt sich m. E. durch weitere Indizien abstützen, etwa durch religionsgeschichtliche Überlegungen zu V. 9b, durch redaktionsgeschichtliche Analysen zur Einbindung des Psalms in den vorderen Kochapsalter sowie durch intertextuelle Rezeptionsvorgänge (s. bes. V. 3 / Thr 2,15, s. a. V. 12 / Ps 97,8), doch kann hier auf diese Aufgaben nur noch verwiesen werden. Korrelativ dazu wäre schließlich auch die o. III angedeutete theologiegeschichtliche Profilierung von Ps 48 weiter zu vertiefen.

Mit dieser zuletzt genannten Perspektive rückt dann auch das Desiderat einer aktuellen Rekonstruktion der Zionstheologie im Rahmen der Jerusalemer Tempeltheologie wieder in den Blick, zu der Ps 48 einen unverzichtbaren und gewichtigen Beitrag leisten kann und muß.

Literatur

- Albertz, J., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT / ATD. Erg 8/ 1-2), Göttingen 1992
- Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (AfO.B 9), Graz 1956
- Hartenstein, F., *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011
- Gunkel, H., *Die Psalmen* (HK 2/2), Göttingen 1926
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., *Die Psalmen, I. Psalm 1-50* (NEB 29), Würzburg 1993
- , *Psalmen 51-100* (HThK), Freiburg u. a. 2000
- Janowski, B., *Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels*, JBTh 20 (2005), 85-110
- , *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*, in: O. Keel / E. Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg u. a. 2002, 24-68
- , *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 192-219

- , Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 247-280
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in: *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 148-213.334 f.
- , Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels, in: *J. Kamlah* (Hg.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temple in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E) (ADPv 41)*, Wiesbaden 2012, 369-397
- Knauf, E. A.*, The Glorious Days of Manasseh, in: *L. L. Grabbe* (Hg.), *Good Kings and Bad Kings (Library of Hebrew Bible / OTSt 393; European Seminar in Historical Methodology 5)*, London 2005, 164-188
- Körting, C.*, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006
- Kratz, R. G.*, Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen, NAWG 2/ 2004, 27-65
- Kreuch, J.*, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28-31 (WMANT 130), Neukirchen-Vluyn 2011
- Livingstone, A.*, Court Poetry and Literary Miscellanea (SAA 3), Helsinki 1989
- Müller, R.*, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin u. a. 2008
- Niehr, H.*, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin u. a. 1990
- Rudnig, T. A.*, »Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?« (Jer 8,19). Gottes Gegenwart im Heiligtum, ZThK 104 (2007) 267-286
- Schwiderski, D.* (Hg.), Die alt- und reichsaramäischen Inschriften. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions. Bd. 2. Texte und Bibliographie (FoSub 2), Berlin u. a. 2004
- Seux, M.-J.*, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967
- Seybold, K.*, Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen 1996
- Spieckermann, H.*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989
- , Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, Bib. 73 (1992) 1-31
- Süßenbach, C.*, Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83 (FAT 2/7), Tübingen 2005
- Tallqvist, K. L.*, Akkadische Götterepitheta (StOr 7), Helsinki 1938