

Prozesse der De- und Rekontextualisierung und deren Komposition von Wirklichkeit(en) an Beispielen der alttestamentlichen Religions- und Traditionsgeschichte

Jürgen van Oorschot

Mit der Frage der ›Verfasstheit des Menschen in sich verändernden Weltverhältnissen‹ thematisiert die hier dokumentierte Konsultation ein Nachdenken über die weitreichenden und tiefgreifenden Prozesse der Digitalisierung und deren anthropologischen Implikationen. Den Alttestamentler erinnern die sich veränderten Weltverhältnisse und deren theologische wie anthropologische Konsequenzen an die grundlegenden Horizontverschiebungen, die zu den Konstitutionsbedingungen seiner Textwelten gehören. Im verfremdenden Blick auf drei Fallbeispiele möchte ich einige Aspekte dieser unterschiedlichen Debatten heute nebeneinanderstellen und wir werden sie gemeinsam vielleicht in ein Gespräch bringen. Bevor ich dies unternehme, will ich zunächst kurz die Aspekte unserer Konsultation benennen, auf die ich mich beziehe, und ihnen danach den alttestamentlich-exegetischen Kontext meiner Fachdebatten kurz einspielen.

I Zur Verortung des Beitrags in den Debatten zu Mensch 4.0

»Formen digitaler Medien ausschließlich über die Leitdifferenz ›virtuell‹ und ›physisch‹ zu bestimmen, bedeutet eine medientheoretische Unterbestimmung der digitalen Phänomene. [...] Die Differenz von virtuell und ›real‹ ist mit der Differenz von

›Spiel‹ und ›Nicht-Spiel‹ zu kreuzen, sodass Formen virtueller Partizipationspausen ›ernste‹ Rückkopplungen auf den Spieler bedeuten kann.«¹

So haben wir es in These 11 unseres Thesenpapiers festgehalten.² Diese Aussage steht in dem größeren Zusammenhang einer Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit, Realität und Virtualität, die uns seit der ersten Zusammenkunft beschäftigt hat. Zur Leistungsfähigkeit der Begriffe und damit verbundener Konstruktionen haben wir uns dabei unterschiedlich positioniert, zuletzt etwa in der Nutzung des Wirklichkeitsbegriffs als Oberbegriff, der die Unterscheidung von virtuell und physisch, analog und digital, Spiel und Nichtspiel umfasst. Solche Fragen stellen sich, wie ich ihnen an den Fallbeispielen vorführen werde, nicht allein in der Begegnung mit dem Digitalen, sondern auch im Religiösen und Theologischen. So finden sie ihren Niederschlag in Texten, die verschiedene Konzepte einer Präsenz Gottes entfalten und aufführen.

Im Oszillieren zwischen verschiedenen Dimensionen oder Medien, die dabei eingespielt werden, kommt auch dem körperlichen Erleben bzw. dem erinnernden Aufrufen körperlichen Erlebens sowie einer entkörperlichten Wahrnehmung je ihre eigene Bedeutung zu. Dies wird im Folgenden im Wandel kultischer und sozialer Konzepte besehen.

II Zur Verortung in der alttestamentlich-exegetischen Fachdebatte

Ein kurzes orientierendes Wort zum Alten Testament oder der Hebräischen Bibel und den sich verändernden Weltverhältnissen.³ Der Schriftenkorpus, der sich seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert im frühen Judentum als autoritative Textgruppe und dann als heilige Schrift herausbildet, später auch im Christentum als kanonischer Text rezipiert wird, erhält seine formative Prägung mitten in und als Ergebnis einer Transformationsgeschichte. Die religions- und literaturgeschichtliche Forschung zum Alten Testament hat diesen Wandel in den letzten 50 Jahren neu in den Blick genommen. Ein altorientalisch grundiertes Israel und Juda der Königszeit wandelt sich grundlegend zu dem seit Ende des 6. Jh. v. Chr. neu entstehenden Judentum. Das Königtum in beiden levantinischen Mittelmächten Israel und Juda, wie es zwischen dem

1 Vgl. These 12 in Anhang 1.

2 Vgl. These 11 in Anhang 1.

3 Die kurzen Hinweise dienen der Orientierung im interdisziplinären Kontext der Konsultation. Ergänzend kann dazu auf die einschlägigen Überblicksdarstellungen und entsprechende fachliche Referenzliteratur verwiesen werden. Dazu gehört etwa Gertz et al. 2019; Frevel 2019; van Oorschot 2019.

10. Jh. v. Chr. und 722 bzw. 587 v. Chr. existiert, kommt als eine Spielart altorientalischer Religion und Gesellschaft daher. Der König und der von diesem verantwortete Kultus sind zentrale Momente der Vermittlung des göttlichen Segens und damit der Lebensgrundlage dieser Gemeinwesen. Durch ihn vermittelt sich dem Volk Leben und Schutz. Er repräsentiert die Gottheit auf Erden. Entsprechend bilden sich verschiedene Medien aus, die in lokalen Kulturen vor Ort, der sogenannten privaten Frömmigkeit der Familie und Nachbarschaft sowie im Staatskult das In- und Miteinander der Wirkungsmächte erfahrbar machen und rituell wie textlich abbilden. Diese ausdifferenzierte Welt findet mit dem Ende des Königtums im Zuge der Eroberung Israels durch die Neuassyrier 722 v. Chr. und der Einnahme Judas durch die Neubabylonier 587 v. Chr. ihr Ende bzw. erhält damit den definitiven Anstoß zu ihrer Transformation. Die alttestamentlichen Schriften dokumentieren in ihren verschiedenen literarischen Schichten und Großwerken die unterschiedlichen Stadien dieses Wandels. Ihre Textwelten bilden damit die entsprechenden Veränderungen ab und lassen sich auf deren theologische wie anthropologischen Implikationen hin befragen. Dies wollen wir nun anhand dreier Fallbeispiele tun.

III Fallbeispiel 1: Die Konstitution von Präsenz unter den Bedingungen räumlicher Absenz in den Korachpsalmen, Ps 42–49

In welcher Weise wird in der königszeitlichen Tempeltheologie die Präsenz der Gottheit zur Sprache gebracht und wie wandelt sich dies infolge der grundlegenden Veränderungen hin zu einem Judentum, versammelt um Tempel und Schrift? Dies soll im Folgenden an einer kleinen Psalmenammlung skizziert werden, die auf zentrale Elemente der traditionellen kultischen Theologie aufruft und diese im 4. oder 3. vorchristlichen Jh., herausgefordert durch die neuen Verhältnisse, transformiert. Sie entsteht in einer Gruppe levitischen Tempelpersonals, den Korachiten, war ehemals eine kleine selbständige Sammlung mit eigener Komposition und Theologie und wurde über die Zwischenstation eines elohistischen Psalters Teil des 2. Psalmenbuches.⁴

Die schon angesprochene Tempeltheologie im königszeitlichen Jerusalem⁵ hatte ihre klaren Konturen. Danach wohnt und thront der königliche *Deus praesens* in seinem Heiligtum inmitten seines Landes und seiner Verehrer, unsichtbar und unverfügbar, aber gegenwärtig und heilsam erfahrbar.

4 Zur Diskussion um Entstehung und Zuordnung vgl. van Oorschot 1994: 416–430; Süssenbach 2005: 345–375; und Grund-Wittenberg 2021: 105–131.

5 Spieckermann 1989; Hartenstein 1997; Leuenberger 2014: 245–260.

Erkennbar spiegelt sich in den Texten eine Wirklichkeit, die mit der schlichten Diastase von virtuell und real nicht zutreffend erfasst werden kann.⁶ Die Texte wissen um eine himmlische Präsenz Gottes, der über den Sternen und den hohen Wolken thront (Jes 14,13). Zugleich thront er auf dem Berg Zion mitten in Jerusalem (Ps 47,9) und in seinem Tempel, seinem Wohnort (1. Kö 8,12 f.; Ps 46,5). Die institutionelle, räumliche und handlungsleitende Einbettung dieser Vorstellungen setzt für den Einzelnen sowie Familien und das Volksganze Wirkungen frei. Mit ihnen verbinden sich kultische Abläufe im Raum des eigenen Hauses, am örtlichen Heiligtum sowie am zentralen Tempel des Königs. Wir wissen wenig über diese Abläufe, wie sie in der sogenannten privaten Frömmigkeit und in den Lokal- und Offizialkulten praktiziert wurden. Aber was die Textwelten an Konzeptionen zeigen und was im Analogieschluss an Praktiken erkennbar wird, zeigt eine Parallelität von Handlungen und Vorstellungen, die als zusammenspielend und wirksam erlebt werden. Eine gedankliche Durchdringung dieses Zusammenspiels oder eine Analyse dieser Wirksamkeit erfolgt nicht. Entscheidend ist: Dieser JHWH des Tempels und des Himmels ist ein schenkender und nahbarer Gott. So wird er in seinem Haus proklamiert und unter seinem Namen angerufen. Von dort ausgehend erfüllt seine Herrlichkeit, seine *Kabod*, die Erde. Trotz aller Infragestellung durch widerfahrenes Unheil dominiert seine heilvolle Zuwendung zum Menschen, denn »die Erde ist voll der Güte JHWHs« (Ps 33,5).

Das Maß der Infragestellung und die Grundkonstellationen des 4. und 3. Jh. v. Chr. in Juda haben sich nun allerdings erkennbar verändert. Dies signalisiert schon die geschlossene Struktur der Sammlung. Hier werden kollektive Gemeindegebete in Ps 44–48 durch zwei individuelle Gebete in Ps 42/43 und Ps 49 gerahmt. Letztere greifen jeweils auf Elemente der Klage des Einzelnen zurück. Inhaltlich klingt in beiden Eckpsalmen eine gemeinsame Grundsituation der Beter an, in der ein fern erlebter Gott (42,2 f., 7 ff.) oder eine rätselhaft die Welt bestimmende Ungerechtigkeit (49,6 f., 17 ff.) die Existenz bestimmt.

6 Zur Geschichte des Virtuellen vgl. Kasprovicz/Rieger 2020: »Mit der Vernachlässigung vordigitaler Konzeptualisierungen und der Monopolisierung der Gegenwart geht ihr zugleich die ganze Fülle jener Semantik verloren, die das Virtuelle in einem Spektrum des Scheinhaften, des Unwirklichen, des Phantomhaften, des Gespenstischen und des Unheimlichen ansiedelt. Unbeschadet solcher episodisch wirkenden Bezugnahmen steht Virtualität in der langen Tradition philosophischer und kulturwissenschaftlicher Konzepte und eröffnet so der technischen Realisierung einen Horizont für künstliche Welten, für Fiktionen und Gedankenexperimente, für Illusionen, für Praxeologien des Probedandeln und damit für all das, was sich im Modus des Als ob vollzieht. Eine entsprechende Geschichte hätte die Philosophie des Möglichen, hätte Autoren der Antike wie Aristoteles ebenso wie solche des Barocks wie Leibniz oder des letzten Jahrhunderts wie Deleuze heranzuziehen [...].« (6) Für die Gegenwart machen die Herausgeber darauf aufmerksam, dass »Versuche einer trennscharfen Unterscheidung von Realem und Virtuellem sich als nicht operabel erwiesen haben, dass sie aber vor allem dem Sachstand und der phänomenalen Ausgestaltung in der Lebenswelt nicht hinreichend Rechnung tragen.« (7)

Die dahinterstehenden, fundamentalen Anfragen bringt die Sammlung in ein Gespräch mit den großen Themen der israelitischen Zions- und Tempeltheologie, wobei die Infragestellungen mit ihren formgeschichtlich und inhaltlich verfremdenden Elementen den Dialograhmen für die aufgenommene Tradition abgeben. Die inkludierende Anlage der Komposition, bei der jeweils zwei Psalmen aufeinander bezogen sind, setzt sich auch im Inneren der Sammlung fort. Dabei korrespondiert das Klagelied des Volkes in Ps 44 mit Ps 48, einem Zionslied, das in der Gesamtstruktur als die intendierte Antwort auf die Volksklage erscheint. Ps 45 und 47 verbindet in der vorliegenden Anordnung der Ruf zu bzw. der Lobpreis auf JHWH, den König. Im Zentrum der Komposition steht mit Ps 46 ein Psalm, der in der jetzigen Fassung am besten als kollektives Vertrauenslied anzusprechen ist. Sein vor allem im Kehrsvers zum Ausdruck kommendes Zutrauen gegenüber »JHWH Zebaoth, der mit uns ist«, markiert Mitte und Zielpunkt der Sammlung: Vertrauen zu JHWH gerade angesichts der Not und Verunsicherung, die Juda betroffen hat.

Wie wird und kann das Mit-Sein Gottes, seine Präsenz, unter den veränderten Bedingungen erfahren werden? Ein Blick auf die Eckpsalmen Ps 42/43 und Ps 49, die auf die Korachiten zurückgehen dürften⁷, erschließt hier für diesen Textbereich Entscheidendes. Überaus deutlich wird in Ps 42/43, dass der Beter an der Distanz zu Gott leidet. Er sehnt sich nach ihm, wie ein Dürstender das Wasser herbeiwünscht (V. 2 f.). Er verlangt nach der Erfahrung der Gegenwart Gottes, derer er sich lebhaft erinnert (V. 5). Fern des Tempels kann er nicht an den Gottesdiensten teilnehmen, und darin verdichtet sich seine Not. Weit ab vom Zion, an den Quellen des Jordans (V. 7) erlebt er sich fern von JHWH.

»In mir ist meine Seele aufgelöst,
darum denke ich an dich aus dem Land des Jordans
und des Hermonim, vom Berg Misar.« (Ps 42,7)

Die Distanz wird dabei sowohl räumlich erlebt als auch metaphorisch vertieft. Dem entspricht einerseits die faktische Möglichkeit einer Wallfahrt

⁷ Als Indizien für eine korachitische Verfasserschaft lässt sich folgendes festhalten: Es wird auf Formelemente der individuellen Klage zurückgegriffen, die ganz der Makrostruktur folgend aufgesprengt oder durch weisheitliche und prophetische Elemente ergänzt werden. Beide Psalmen nehmen den Beter in Selbstgespräche (Ps 49,6), Selbstreflexionen (Ps 42,5.7) oder Selbstermutigungen (Ps 42,6b.12b; 43,5b; 49,17) mit hinein. Dazu kommt das »offene Ende« der beiden Gebete, die in ihren Schlussversen den Beter mit einer kultisch unaufgelösten Spannung entlassen und ihn direkt oder indirekt zu einer Lebenshaltung rufen, in der das Vertrauen auf Jahwe bleibend gefordert ist. Das damit grob umrissene formale und inhaltliche Profil korachitischer Redaktion erlaubt des Weiteren die Identifikation von Ps 44,7.16f.21f. und Ps 48,2ba.9aa.ba.10–12 als sekundärer Bearbeitungen eben dieser Tempelsänger. Ps 45–47 fanden in ihrer vorliegenden Fassung Aufnahme in den kleinen Korachpsalter.

nach Jerusalem, worum der Beter auch bittet (Ps 43,3 f.). Andererseits steht die räumliche Entfernung für die Distanz zwischen Gott und der eigenen Weltwirklichkeit, die kultisch letztlich nicht aufhebbar erscheint bzw. nur als erinnerte Sondererfahrung den Hintergrund für ein ansonsten in der Gottesferne zu gestaltendes Leben dient. Aufschlussreich ist zu sehen, dass in V. 9 ein späterer Ergänzter die Spannung zwischen den beiden Polen von Tempel und ›Exilsexistenz‹ aufhebt.

»Tags entbietet JHWH seine Huld
und nachts ist sein Lied bei mir,
ein Gebet für den Gott meines Lebens.« (Ps 42,9)

Indem JHWH nun seine *haesaed* (Huld/Treue) in die Ferne, zum Lebensort des Beters »entbietet«, ermöglicht er es ihm erneut ein Loblied anzustimmen.⁸

Solch ein Lob ist für den ursprünglichen Psalm nicht mehr im Bereich des Möglichen. Das macht der Psalm dadurch deutlich, dass er die innere Bewegung der Klage immer wieder durch einen Kehrsvers durchbricht, der erstaunlicherweise auch den Psalm beschließt.

»Was bist du so aufgelöst, meine Seele, und bist so unruhig in mir?
Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken,
der Hilfe meines Angesichts, meinem Gott.« (Ps 43,5)

Der Beter führt ein Zwiegespräch mit seiner Seele. Er fordert sich zur Selbstreflexion auf, die im erneuerten Vertrauen auf Gott sich selbst zur Ruhe bringen will. Am Ende steht nicht die überwundene Not in der erfahrenen Präsenz Gottes, sondern die Fähigkeit, fern von Gott in der Hoffnung leben zu können. Das Gebet lässt sich regelrecht als Einweisung in eine äußere und innere Diasporaexistenz verstehen. Dabei formuliert der Psalm keine theologisch neue Antwort, sondern verfasst in Kombination individueller und kollektiver Elemente ein Gebetsformular. Programmatisch steht es am Beginn der Sammlung und liefert damit einen Hinweis darauf, wie der kleine Korachpsalter verwandt werden sollte: In der Rückbesinnung auf eigene Gotteserfahrung im Heiligtum und auf die grundlegenden Traditionen israelitischer Tempeltheologie kann sich der Fromme und die ihm verbundene Gruppe selbst aus der Klage ins vertrauensvolle Warten auf JHWHs Hilfe retten. Diese Art der Konstitution von Präsenz Gottes in Gottes Absenz beinhaltet einerseits die gewohnten Formen

⁸ Die Spannung dieser Aussage zu Ps 43,3 – JHWHs Licht soll den Beter zum Tempel leiten – unterstreicht zusammen mit formalen Beobachtungen (3. Sg. von Gott; einzige Stelle mit ›JHWH‹) den sekundären Charakter des V. 9.

kultischer Tradition. Sie werden jedoch zur Ausnahmeerfahrung einer Wallfahrt und ansonsten zur erinnerten Erfahrung. Im Alltag des Exils, fern von Tempel und der Lebensgemeinschaft des Gottesvolkes in Juda kommt nun dem einzelnen Beter und einer vermutlich damit verbundenen Frömmigkeitspraxis seiner Gruppe eine zentrale Bedeutung zu. Die Eckpsalmen der Sammlung führen vor, wie Selbstgespräche (49,6), Selbstreflexionen (42,5.7) oder Selbstermutigungen (42,6b.12b; 43,5b; 49,17) nun an Bedeutung gewinnen. Äußere Vorgänge und Abläufe werden zur Ausnahme, das innere Geschehen tritt kompensatorisch an ihre Stelle. Auch das ›offene Ende‹ der beiden Gebete zeigt, dass sich die kultische Abwesenheit JHWHs mit den traditionellen kultischen Mitteln der Klage nicht kompensieren lässt. Stattdessen gilt es eine Lebenshaltung einzuüben, die in der Abwesenheit Gottes zu einem Vertrauen zu diesem abwesenden und herbeigesehten Gott findet.

IV Fallbeispiel 2: Der neue Medienmix – Gottesschau und Gotteswort in Dtn 4

In der königszeitlichen Tempeltheologie, die wir gerade als Hintergrundfolie der Transformation wahrgenommen haben, spielt die Gottesschau eine zentrale Rolle.⁹ Vermittelt durch Tempel, Feste und Feiern sowie Kultbilder oder anikonische Kultsymbole, wie die in Juda nachweisbaren Masseben, kann Gott geschaut werden. Die Transformation aus den Verhältnissen der Königszeit hin zu Religion und Lebenswelt des frühen Judentums¹⁰ zeitigt auch hier markante Veränderungen, die sich für die Frage der Medien in der Gottesbegegnung fokussiert in Dtn 4 nachzeichnen lassen.

Das Kapitel ist ein spätdeuteronomistischer, dreigliedriger Fortschreibungstext mit einer weiteren priesterlichen Ergänzung.¹¹ Zur Tradition des Deuteronomiums und seiner dtr Schulbildung, auf dem dieser Text fußt, gehört das Verbot einer bildlichen Darstellung JHWHs. Unter den veränderten Bedingungen der Perserzeit, in der es keine direkte Konfrontation mit dem levantinischen Baalskult und einer Baalisierung des JHWHkultes mehr gibt, wird nun dieses Verbot von Götterbildern und teilweise auch von anikonischen Symbolen in seinen Grundlagen theologisch entfaltet.

Anders als man es vielleicht angesichts der breiten Tradition des Bilderverbots im Dtn erwartet, spielt die visuell vermittelte Gottesbegegnung sowohl in

9 Zum religionsgeschichtlichen Kontext und kulturgeschichtlichen Wandel vgl. Vincent 1996: 5–39; Lippke 2017; Dafni 2017 und insbesondere Elsas 2017: 207–219.

10 Dazu vgl. Kratz 2005: 419–434, und immer noch van Oorschot 1999: 299–319.

11 Vgl. Knapp 1987.

diesem Kapitel als auch in älteren dtn-dtr Stücken eine nicht unwesentliche Rolle. Wiederholt ist von dem die Rede, was die »Augen« der Israeliten in der Begegnung mit Gott »gesehen« haben. Grundlage der gegenwärtigen Existenz und der lebensvermittelnden Tora ist die Schau der Gottestaten bei Baal-Peor (Dtn 4,3), am Horeb (Dtn 4,10) und in Ägypten (Dtn 29,1 f.).

»Nur hüte dich und hüte dein Leben gut, dass du diese Geschehnisse nicht vergisst, die deine Augen geschaut haben, und dass du sie nicht aus deinem Herzen weichen lässt alle Tage deines Lebens. Und du sollst sie zur Kenntnis bringen deinen Söhnen und deinen Enkeln: den Tag, an dem du vor JHWH, deinem Gott, standest am Horeb.« (Dtn 4,9.10ac)

Spricht man an anderer Stelle in Israel davon, das ›Angesicht Gottes zu suchen‹ oder ›Gottes Angesicht zu sehen‹, so bewegt sich dies in den Bahnen der allgemeinorientalischen Kultterminologie. Der Gang zum Tempel und der Blick auf das Gottesbild bzw. eine andere Repräsentation der Gottheit werden als Suche und Schau Gottes ausgesagt, die wiederum mit einer Zuwendung des Gottes und des ihn begleitenden Segen verbunden ist.

Was ändert sich nun in Dtn 4? Für die Dtr gehört die Gottesschau nun nicht mehr zum regelmäßigen Gottesdienst. Diese Art visuell dominierter Gottesbegegnung hatte ihren Ort vielmehr im Bereich der Ursprungsgeschehen, der fundierenden *debarim*. Der hier verwendete hebräische Begriff *dabar* kommt dabei in seiner doppelten Bedeutung zur Anwendung, als Sache bzw. Geschehen und als Wort. In der Schau der Gottestaten verband sich schon im Anfang ein »Sehen der *debarim*/Geschehnisse« (Dtn 4,9) und ein »Hören meiner *debarim*/Worte« (Dtn 4,10aβ). Die Rede von der Gottesbegegnung wandelt sich. Mit dem Hören tritt ein neues Medium hinzu. Damit wird zugleich die Grundlage für eine weitere Differenzierung gelegt, der Unterscheidung eines einmaligen und eines wiederholten Vorgangs. Das immer erneute Hören bildet in der Folgezeit die Brücke zwischen dem einmalig zu schauenden Geschehen des heilvollen Anfangs und dem »Heute«. Durch das Medium des Hörens soll und muss Ursprung und Herkunft Israels vor dem Vergessen bewahrt werden.

Der Deuteronomiker und die Deuteronomisten integrieren damit die Dimension der Gottesschau in die des göttlichen Wortes und verbinden damit auf ganz eigene Weise die Sinne des Hörens und Sehens miteinander. Deutlich ist schon an dieser Stelle, dass es keine einlinige Reduktion auf das Sehen oder das Hören gibt. Religionsgeschichtlich gesehen, schaffen sie neue Formen der kollektiven Erinnerung, nachdem die bisherigen sich aus ihrer Perspektive als missbräuchlich oder angesichts der konkreten Herausforderung als unbrauchbar erwiesen. Eine Transformation ist darüber hinaus faktisch unausweichlich, da es nach 722 und 587 v. Chr. keinen König und keinen Tempel mehr gibt.

Ohne Heiligtum und Stierpostamente oder Kerubenthron und ohne die traditionellen Formen der sichtbaren Gottespräsenz in Gestalt des Königs und des Landes lautete die Frage: Was soll Israel sehen, wenn es nichts mehr zu sehen gibt?

Betrachtet man die Elemente dieser fundierenden Erinnerung, so wird deutlich, dass von einer Verdrängung der Sinnlichkeit oder der visuellen Dimension nicht gesprochen werden kann. Es geht vielmehr um die Bewahrung einer Schau Gottes im Sinn der Gottesbegegnung unter den Bedingungen der drastisch erlebten Ferne Gottes. Man könnte es auch weniger theologisch aussagen: Man schafft einen neuen Medienmix. Die Verbindung zu den faktisch eliminierten Bestandteilen der eigenen Religion wird über das Hören der Ursprungstora, der ursprünglichen Geschichten und Weisungen, und über das damit mögliche Erinnern des Geschauten und Gehörten hergestellt. Es entsteht so eine Kultur der Erinnerung. Da sollen die *debarim* in Herz und *naefaesch*, also in den klärenden und Entscheidung treffenden Verstand und mitten in den sehnsüchtigen und mitfühlenden Menschen geschrieben werden. Im Zwiegespräch der Generationen gilt es, jene Gottestaten, die schon durch die Väter lebendig vor Augen gestellt wurden, so weiterzugeben, dass es erneut zu einer Aneignung kommt, welche die jetzt Lebenden sagen lässt:

»Wir waren Knechte des Pharaos in Ägypten
und uns hat JHWH herausgeführt mit mächtiger Hand.« (Dtn 6,21)

Sichtbare Zeichen an Hand und Stirn sollen genauso das Vergessen verhindern wie die Inschrift auf dem Türpfosten. Bereist man das Land, so stößt man auf weitere Zeichen der Erinnerung. Mit Kalk getünchte Steine sollen die Worte der Tora tragen. Als beredete Zeugen mahnen sie das Volk ebenso an seinen Grundkonsens wie die drei großen Jahresfeste, welche die Zeit strukturieren und an denen Groß und Klein »vor dem Angesicht JHWHs erscheinen.« Selbst die Dichtkunst wird in diese Kultur der Erinnerung einbezogen und nicht zuletzt bringt sie eine Sammlung maßgebender, eben kanonischer Schriften hervor, die auch zum Bestandteil der christlichen Bibel wurden. Angesichts dieser kulturellen Vielfalt muss man sich fragen, warum diese Konzeption das Kultbild, zuletzt in all seinen Varianten, konsequent ausschließt.

Besieht man sich die zweite Schicht in Dtn 4,15.16a*.19–28, so bleibt zunächst festzuhalten, dass den Verfassern der alleinige Rekurs auf die negativen Erfahrungen der Vergangenheit als Begründung nicht ausreicht. Der Missbrauch von Gottesbildern und die erfahrene Ohnmacht der sichtbaren Repräsentanten Gottes rechtfertigen allein noch nicht die dauerhafte Abkehr von ihnen. Es tritt vielmehr ein Verweis auf die israelitische Ursprungserfahrung hinzu.

»So hüte dein Leben gut – denn ihr habt nicht irgendeine Gestalt gesehen an dem Tag, als JHWH zu euch redete am Horeb mitten aus dem Feuer –, dass ihr nicht verderblich handelt und euch ein Gottesbild irgendeiner Gestalt macht.« (Dtn 4,15–16a*)

In geradezu dialektischer Weise verbindet sich das Erscheinen Gottes, die Begegnung von »Angesicht zu Angesicht«, wie es an einer anderen Stelle heißt, mit der Verweigerung einer sichtbaren Gestalt. Einzig das leuchtend wärmende und doch auch verzehrende Feuer bleibt als sichtbares Zeichen, »hinter dem (der) sich sein Wesen mehr verbirgt als zeigt.« Aus dieser gestaltlosen Nähe heraus redete er. Nicht, dass Israel nichts gesehen hätte, aber eine Gestalt JHWHs erblickte es nicht.

»Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören [...] und auf der Erde ließ er dich sein großes Feuer sehen und sein Wort hörtest du mitten aus dem Feuer.« (Dtn 4,36)

Zwei Deutungen legt diese Begründung nahe. Zum einen wirkt sie ausgesprochen rationalistisch. Ohne eine Vorlage kann auch nichts dargestellt werden. Dies deckt sich mit dem ebenso nüchternen ikonographischen Befund. Israel verfügte, soweit wir es heute wissen, über keine eigene JHWH-Bild-Tradition. Anleihen beschränken sich auf anikonische Symbole. Ganz offensichtlich kratzen wir mit einer solchen Deutung jedoch nur an der Oberfläche. Die programmatische Aussage will in einem tieferen Sinn verstanden werden. Sie versucht das Erscheinen Gottes mit seiner zugleich bedrängend erfahrenen Ferne als bestimmendes Moment der einen Welt- und Lebenswirklichkeit zu verstehen. Gott teilt sich mit, ohne sich zu entbergen. Es ist eine Präsenz, der ein Element der Absenz dauerhaft zu eigen bleibt. In dieser Dialektik von Erscheinen und Verborgensein spiegelt sich die Erfahrung des Missbrauchs und Zerbruchs der Bilder Gottes, angesichts dessen allein die Worte den Blick auf den Ursprung ermöglichten. Dieser Erfahrungsgehalt hat aus Sicht der alttestamentlichen Texte seinen religions- und traditionsgeschichtlichen Ort und seine Zeit, der bei jeder medientheoretischen Auswertung mit zu bedenken ist. Die Intensität der Gotteserfahrung und -erkenntnis litt darunter nicht, wie die dritte Schicht in Dtn 4,32 und 33 herausstreicht. Verwundert wird festgehalten, dass Israel das Hören der Stimme Gottes am Horeb überlebte. Dass ein Volk unter dieser machtvollen Präsenz im Wort nicht vernichtet wurde, wird mit dem Überleben einer Gottesschau verglichen. Bildlose Gottespräsenz und die damit verbundene Programmatik präsentiert sich als vollwertige Religion.

Vor uns steht also eine kulturelle und religiöse Konzeption, welche die kontingenten Erfahrungen der eigenen Geschichte unauflöslich mit ihren Ur-

sprünge verbunden sieht. Missbrauch und Funktionsverlust der Kultbilder stellen keine singulären Widerfahrnisse in bestimmten Phasen der späten Königszeit dar. Sie bilden eine bleibende Gefährdung und eine Anfrage an die Leistungsfähigkeit der einzelnen Medien in der Erzeugung von Präsenz bzw. im Umgang mit Absenz.

Theologisch sieht der Dtr dies in der Art und Weise der Selbstmitteilung Gottes grundgelegt. Präsent wird JHWH nur als der zugleich Verborgene. Verborgenheit lässt sich damit als die angemessene Gestalt der Präsenz JHWHs verstehen. Seine Nähe hat nicht die Überwindung seines Fern-Seins zur Voraussetzung. Im Medium des Wortes kann er nahekomen und doch fernbleiben. Die theologische Begründung zielt dabei nicht an erster Stelle auf die Wahrung der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes, wie immer wieder betont wird. Vielmehr versucht Israel die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen. Im Wort wird die Distanz überbrückt und es entsteht ein neues und zugleich das alte Bild, auch wenn es gegenwärtig nichts mehr zu sehen gibt. Damit wird dem Hören diese vermittelnde und Distanz/Ferne überwindende Bedeutung zugewiesen. Es geht an dieser Stelle also nicht um Rationalität oder Eindeutigkeit, die dem Hören anders als dem Sehen zukomme, auch dies eine häufig gemachte Feststellung zum Bilderverbot.

Dass es sich bei einer solchen Rede von Gott nicht nur um ein dialektisches Sprachspiel handelt, unterstreicht die Geschichte Israels. Hinter diese so verstandene Geschichte soll und kann Israel aus der Sicht des Deuteronomiums nur um den Preis der Selbstaufgabe zurück – um den Preis des Vergessens. Kulturell entwickelt sich aus dem »Nein« zu Gottesbildern, das selbstverständlich auch ein ›Nein‹ zu allen geschlossenen und absolut gesetzten Welt- und Menschenbildern einschließt, ein ›Ja‹ zu einer Kultur der Erinnerung. Israel nimmt in Gestalt der dtn-dtr Trägerkreise die Herausforderung an, die Ur- und Leitbilder in den Worten der erzählten und kodifizierten Tora zu bewahren. Wenn Jan Assmann an dieser Stelle von einer »›kontrapräsentischen‹ Erinnerung«¹² spricht, erfasst er damit treffend dieses Moment der Ungleichzeitigkeit und Ortlosigkeit. Dabei werden die visuelle Dimension und die mit ihr verbundenen kulturellen Phänomene nicht ausgeklammert. Sie bekommen allerdings einen neuen Platz zugewiesen. Gottespräsenz vermitteln sie nur verbunden mit einem Wortgeschehen. Dahinter steht die erfahrene Verbindung von Nähe und Fern-Sein Gottes. Eine Interpretation, die darin eine Verdrängung von Sinnlichkeit und die Vorherrschaft trockener Rationalität finden will, greift mit Blick auf die ursprüngliche Konzeption ganz offensichtlich zu kurz. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn man die religions-

12 Assmann 1999: 24.79.224.

und traditionsgeschichtliche Verortung der dtn-dtr Aussagen im Umfeld des entstehenden Judentums seit 515 v. Chr. imaginiert, in dem sowohl ein blutiger Sühnekult als auch die bunte Vielfalt von Wallfahrt und familiärer Frömmigkeit mitzudenken ist.

Dies belegt nicht zuletzt ihre Wirkungsgeschichte. In nachexilischer Zeit wird die durch sie bestimmte Tora zum *nucleus* der heiligen Schrift des Judentums. In ihr findet die breite, religiöse und kulturelle Tradition Israels Aufnahme. In ihrem Zentrum steht »die Grundbeziehung, daß JHWH der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes ist, und die Grundgleichung, daß Gerechtigkeit und Leben einander im Leben des Volkes wie des Einzelnen entsprechen.«¹³ Das Hauptgebot der alleinigen und bildlosen Verehrung Jahwes verbindet beide Elemente. Diese Mitte erweist sich als ein historisch und theologisch höchst komplexes Ganzes mit einer hohen Integrationskraft. Es dient den verschiedenen jüdischen Gruppierungen in Palästina und in der Diaspora als Bezugsgröße. Der wiedererrichtete Tempel mitsamt seinem bildlosen Kultus bleibt dabei, wie in der dtn-dtr Theologie selbst, der zweite Bezugspunkt. In dieser Weise veranschaulicht die vielgestaltige Geschichte des frühen Judentums die kulturelle Prägekraft einer Konzeption kultbildloser Religion. Dies wäre mit Blick auf die Texte etwa an Einzelstudien zur Bedeutung der Personifikationen in der späten Weisheit, zur Rolle der Davidsgestalt als Leitbild im Psalter und nicht zuletzt zur Bedeutung der Vision in der exilisch-nachexilischen Prophetie und Apokalyptik nachzuzeichnen. Theologisch muss dabei auch über den Menschen als dem ›Abbild‹ Gottes und über die bis zur Anstößigkeit bildhafte, anthropomorphe Rede von Gott gesprochen werden – und all das beschreibt Aspekte, die noch ganz von der bunten, materiellen Kultur dieser Zeit absehen.

V Fallbeispiel 3: Gottes Wohnen oder zur Präsenz und Erreichbarkeit der Gottheit

Eine dritte Spielart alttestamentlicher Konstitution von Präsenz und deren Transformationen soll hier nur kurz dargestellt werden. Dabei werden die unterschiedlichen Konzeptionen nicht ausführlich beschrieben, sondern einzig deren Wandel kann hier markiert werden.

Wer um die religionsgeschichtliche Parallelität von Menschen- und Gottesbildern weiß, den wird es nicht verwundern, dass analog zum Wohnen und Beheimatet-Sein des Menschen auch der Gott Israels ein Zuhause hat.¹⁴ Vielfach

13 So mit Kaiser 1993: 350.

14 Koch 2018.

findet sich eine Rede vom Wohnen und Bleiben JHWHs. Damit verbindet sich funktional die Frage nach der Präsenz und der Erreichbarkeit der Gottheit. Dazu gehört zunächst das Wohnen Gottes im Tempel als dem Haus Gottes, religionsgeschichtlich breit belegt und im Hintergrund von Aussagen der sogenannten Zionstheologie¹⁵, also der Verbindung von JHWH mit dem Berg oder der Stadt Zion, und in Texten der späten chronistischen Literatur noch erkennbar. Diese schlichte anthropomorphe Vorstellung begegnet in einer bereits hoch reflektierten und veränderten Form im Gebet zur Einweihung des salomonischen Tempels in 1. Kön 8 und in der priesterschriftlichen Rede von der *Kabod* JHWHs, welche die »Wohnung« erfüllt (Ex 40,34–35).¹⁶ Beide Textbereiche wissen um die Unangemessenheit der Verortung Gottes, da schon »der Himmel und die Himmel der Himmel« ihn nicht fassen können (1. Kön 8,27), ohne dass sie darauf letztlich verzichten wollen und können. So spricht die Priesterschrift davon, dass JHWH in einer Wolke die Wohnung erfüllt (Ex 40,35; 1. Kön 8,10–11). Ein Wohnen der Gottheit in seinem Haus wird durch das Wohnen im Wolkendunkel abgelöst.

Eine analoge Weiterentwicklung der Vorstellung vom Wohnen der Gottheit im Tempel findet sich in der dtr überarbeiteten Rede vom Heiligtum als »Ort, den JHWH, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen« (Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Im »Namen« ist Gott selbst anwesend und anrufbar – und doch signalisiert diese Art der Gegenwart zugleich, dass Gott in dieser Präsenz nicht aufgeht. Naheliegend ist es, hier an einen Reflex auf die Erfahrung der Tempelzerstörung zu denken. Wie ist angesichts der Abwesenheit Gottes vom Tempel seine Präsenz zu fassen? Darüber spricht wiederholt auch das Ezechielbuch.¹⁷ Die *Kabod* Gottes verlässt den Tempel und so ereignet sich Gericht (Ez 11,4) und erst die Rückkehr in Gottes neuen Wohnort lässt das Heil zurückkehren (Ez 43,2.4–5).

Aber Gott wohnt nicht nur im Tempel, sondern – wie spätere Fortschreibungen des Ez- und Ex-Buches wissen – auch inmitten des Volkes: »Menschensohn, (sieh) den Ort meines Throns und den Ort meiner Fußsohlen, an dem ich wohnen werde – inmitten der Söhne Israels – für ewig« (Ez 43,6–7a – vgl. Ez 43,7b–9).

Sowohl hier als auch im Ex-Buch wurden diese Aussagen eingeschrieben in die überkommene Rede von JHWHs *Kabod* am (Zelt-)Heiligtum:

»Sie sollen mir ein Heiligtum machen, auf dass ich in ihrer Mitte wohne« (Ex 25,8).

15 Zur Übersicht vgl. Paganini/Giercke-Ungermann 2013.

16 Vgl. Emmendorfer 2019 und Ego 1998: 556–569.

17 Vgl. Wagner 2012: 151 und Koch 2020: 207–232.

Und:

»Und ich werde das Zelt der Begegnung und den Altar heiligen. [...] Und ich will inmitten der Söhne Israels wohnen und werde ihr Gott sein« (Ex 29,44–45).

Das Wohnen im Heiligtum und inmitten des Volkes gehen hier also eine sich wechselseitig ergänzende Verbindung ein. So entsteht eine hochreflektierte Verknüpfung von Kultus und Gottesvolk-Vorstellung, Religiosität und Sozialität. In allen hier besehenen Varianten der anthropomorphen Rede von der Beheimatung Gottes zielen die Konzepte und Aussagen nicht darauf, etwas über Gott an sich und dessen Zuhause auszusagen. Vielmehr geht es um das Gottesvolk. Gottes Präsenz oder Erreichbarkeit soll dem Volk eine heilvolle und lebensschaffende Wirklichkeit zugänglich machen. Bleibt man in der hier naheliegenden Terminologie, dann bewirkt die Beheimatung Gottes ein Behaustsein des Gottesvolks.

Durchgängig zeigt sich hier und in weiteren Spielarten im Psalter ein doppeltes Bild. Zum einen werden Orte oder Erfahrungsräume der Präsenz Gottes benannt. Der einzelne Mensch und das Gottesvolk sollen wissen, wo und unter welchen Umständen es zu einer Begegnung mit JHWH kommen kann. Zum anderen melden sich immer wieder Stimmen, die um eine Differenz und Unangemessenheit der Verortung und Präsenzsetzung Gottes wissen. Aussagen zu Ort und Gegenwart Gottes haben immer nur eine funktionale Bedeutung und sollen nicht als Angaben zu JHWH selbst verstanden werden. Gott hat ein Zuhause, damit der Mensch weiß, wo er ihn antreffen kann. Auf diese schlichte Kinderweisheit lässt sich das Ganze bringen.

VI Ein paar abschließende Bemerkungen

Nach diesem Durchgang durch drei Varianten der Thematisierung der Präsenz Gottes und deren Wandlung in der frühjüdischen Religions- und Theologiegeschichte sollen noch einmal kurz die für die Diskurse um die medialen Transformationen unter den Bedingungen der Digitalisierung potentiell relevanten Aspekte in Erinnerung gerufen werden.

Wahrzunehmen waren die traditionellen kultischen Situationen, die in ihrer Logik auf einer Parallelität von Geschehen in diesseitig, kultischen Abläufen und damit verkoppelten Bedeutungsgeschehen aufruhon. Man nähert sich einem Gebäude, einem Tempel und seinen Vorhöfen und nähert sich zugleich Gott. Man bringt ein Lebensmittel zum Tempel und übergibt es dort in einem geregelten Geschehensablauf oder lässt ein Tier in einem solchen Geschehensablauf töten und damit bringt man zugleich Gott eine Gabe dar.

Variationen und Transformationen dazu bot der dritte Gedankengang zur Präsenz und Erreichbarkeit Gottes. Erneut in einer gedanklich nicht aufgeklärten, faktisch als wirklich erlebten Parallelität war dabei von einem irdischen Gebäude als Haus Gottes und von seinem himmlischen Haus oder Palast die Rede. Ein Nachdenken über die Angemessenheit dieser Parallelisierung und auch Erfahrungen zur dessen Unangemessenheit wie der Zugriff von Feinden in Eroberung oder Besetzung und damit die Verfügung anderer Götter über diesen Ort führen dazu, Gottes Präsenz in einem Lichtglanz, seiner *Kabod/Doxa*, oder in einem Wolkendunkel zu finden. Die räumliche Verortung Gottes kann auch völlig suspendiert werden. Präsenz wird dann nicht mehr in einem Raum, sondern in Beziehungen gefunden. Inmitten einer Gruppe von Menschen, in seinem Volk, der Gemeinschaft seiner Verehrer ist er nun anzutreffen. Die Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft ermöglicht nun die Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott.

Die eingangs vorgestellte Psalmengruppe zeigte dann, wie solche äußeren, körperlichen Abläufe und Geschehnisse in ein inneres Geschehen überführt wurden. An die Stelle des Tempelbesuchs oder diesen ergänzend trat das Zwiegespräch mit sich Selbst und die Selbstberuhigung durch ein vermutlich gemeinschaftlich gesprochenes Gebet. Und diese Einübung qua Verinnerlichung und Selbstberuhigung ließ sich als Adaption an eine Exilsexistenz in der Fremde plausibilisieren. In noch einmal anderer Spielart fügte ein Ergänzter Erfahrungen mit Licht und Sonne als Erfahrung mit dem nahen Gott hinzu:

»Sende dein Licht und deine Wahrheit, dass sie mich leiten
und bringen zu deinem heiligen Berg und zu deiner Wohnung« (Ps 43,3)

So die Lichtmetaphorik im Grundtext des Psalmes.

Und: »Tags entbietet JHWH seine Huld
und nachts ist sein Lied bei mir,
ein Gebet für den Gott meines Lebens.« (Ps 42,9)

So die Stimme des Ergänzers.

Ergänzend zu kultisch ansetzenden Präsenzaussagen und deren medialer Inszenierung verknüpft die dtn-dtr Tradition Gesehenes mit Gehörtem. Das Medium des Sehens wird dabei der Präsenzerfahrung einmaliger und grundlegender Geschehnisse verbunden. Die Verbindung zu diesen Ursprungserlebnissen wird über das erzählende Erinnern und damit über das Hören von erinnerten Geschehnissen gestaltet. Im Hören auf die *Debarim*, die ehemals geschaut wurden, werden diese für jede Generation neu präsent. Hinzu treten Zeichen in der gegenwärtigen Welt als Erinnerungshilfen und Verweise auf die

Grundlagen. In dieser Weise entsteht eine Vielfalt an Optionen kontrapräsentischen Erinnerns.

Literatur

- Assmann, Jan 1999: *Das kulturelle Gedächtnis*. München, C. H. Beck.
- Dafni, Evangelia G. 2017: *Gottesschau – Gotteserkenntnis*. In: Dafni, Evangelia G. (Hg.): *Studien zur Theologie der Septuaginta*. 1. WUNT 387. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ego, Beate 1998: »Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums«. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit. In: *ZAW* 110 (4): 556–569.
- Elsas, Christoph 2017: *Prozesse kulturgeschichtlicher Prägung bei der Vermittlung heiligen Wissens. Von der assyrischen Prophetie zu den griechischen Chaldäischen Orakeln*. In: Dafni, Evangelia G. (Hg.): *Gottesschau – Gotteserkenntnis*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Emmendorfer, Michael 2019: *Gottesnähe. Die Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frevel, Christian 2019: *Geschichte Israels*. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Stuttgart, Kohlhammer.
- Gertz, Jan Christian et al. 2019: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grund-Wittenberg, Alexandra 2021: *Mein Gott, niedergebeugt über mir ist meine naepaes, (Ps 42,7)*. In: Dies. (Hg.): *Religionspraxis und Individualität. Die Bedeutung von Persönlicher Frömmigkeit und Family Religion für das Personkonzept in der Antike*. Leiden/Paderborn, Brill/Wilhelm Fink Verlag.
- Hartenstein, Friedhelm 1997: *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition*. WMANT 75. Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlagsgesellschaft.
- Kaiser, Otto 1993: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*. UTB 1747. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kasprowicz, Dawid/Rieger, Stefan (Hg.) 2020: *Handbuch Virtualität*. Wiesbaden, Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-16342-6>.
- Knapp, Dietrich 1987: *Deuteronomium 4. Literarische und theologische Interpretation*. Göttinger theologische Arbeiten 35. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Koch, Christoph 2018: Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilzeit. FAT 119. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Koch, Christoph 2020: Vorstellungen von Gottes Wohnort im Ezechielbuch. In: Gertz, Jan C./Körting, Corinna/Witte, Markus (Hg.): Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption. BZAW 516. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Kratz, Reinhold G. 2005: Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes. In: ZThK 102 (5): 419–434.
- Leuenberger, Martin 2014: Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Hîrbet Bet Layy 1,2): Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive. EvTh 74 (4): 245–260.
- Lippke, Florian 2017: »Gebet in Stein« – Materielle Theologie und Psalmsprache. In: Short Notes on Ancient Cultures and Theologies (1). <https://doi.org/10.15496/publikation-20067>.
- Paganini, Simone/Giercke-Ungermann, Anette 2013: Zion/Zionstheologie. In: Wiblex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/> (abgerufen am 21. 11. 2023).
- Spieckermann, Hermann 1989: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. FRLANT 148. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Süssenbach, Claudia 2005: Der elohistische Psalter. FAT 2. Reihe 7. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Van Oorschot, Jürgen 1994: Der ferne deus praesens des Tempel. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie. In: Kottsieper, Ingo et al. (Hg.): Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van Oorschot, Jürgen 1999: Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? In: ZThK 96 (3): 299–319.
- Van Oorschot, Jürgen 2019: Theologische und religionsgeschichtliche Konsequenzen der neueren Pentateuchkritik. In: VuF 64 (1): 61–69.
- Vincent, Jean M. 1996: Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament. Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes. In: Revue Biblique 103 (1): 5–39.
- Wagner, Thomas 2012: Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kâbôd im Alten Testament. Supplements to Vetus Testamentum 151. Leiden, Brill.