



»Herr, wie lieblich sind Deine Wohnungen« (Ps 84,2)

Vom Tempel Gottes zu einer Philosophie des Wohnens

Christian Illies

Vormerkung¹

Wir alle wohnen. Wir haben einen Ort, wo wir essen und schlafen, sitzen, arbeiten oder Gespräche führen, wo unser Tisch, Schrank, Bett und Stuhl stehen und wo wir vielleicht gerade diese Zeilen lesen. Diesen Ort versuchen wir wohnlich zu gestalten, er soll angenehm sein, uns gefallen. Auch Gott scheint es sich schön gemacht zu haben, wenn wir dem 84. Psalm Glauben schenken, denn seine Wohnungen werden dort als »lieblich« beschrieben.

Um diese Wohnungen Gottes soll es im Folgenden gehen. Aber damit um mehr: Die Rede des Psalmisten von den »lieblichen Wohnungen« Gottes ist spannend, weil sie zugleich viel über den Menschen sagt. »Wohnung«, bzw. das hebräische Wort *Mischkan* (משכן), ist zunächst ein aus der Lebenswelt des Menschen stammender Begriff und Wohnen eine sehr menschliche Tätigkeit, die dann anschließend auf Gott bezogen wird. Aber in doppelter Weise bleiben die Wohnungen Gottes an den Menschen rückgebunden: einerseits, weil Gott im Stiftzelt oder Tempel *unter den Menschen* wohnt, andererseits weil der Mensch im Psalm danach strebt, *bei Gott* zu wohnen. Aus der räumlichen Veranschaulichung der Präsenz Gottes wird so die Veranschaulichung eines erfüllten Woh-

¹ Klaus Bieberstein, dem dieser Aufsatz als Teil seiner Festschrift in großer Hochschätzung und herzlicher Freundschaft gewidmet ist, danke ich für viele schöne Gespräche und Inspirationen (nicht nur) zur Raumfrage. Beim Verfassen dieses Aufsatzes, der sich als Fortsetzung unseres Dialogs versteht, erhielt ich sehr hilfreiche Anregungen und Kritik von Martin Düchs, Andreas Grüner, Till Hüttenberger und Michael Pietsch, denen ich sehr danke.

nens des Menschen. Hinter der Sehnsucht nach den lieblichen Wohnungen Gottes leuchtet der Sinnentwurf eines gelungenen menschlichen Wohnens auf.

Aber doch nur das Ideal des Psalmisten und vielleicht der Zeltbewohner seiner Zeit in der südlichen Levante! Der Psalm ist doch in einem kulturellen Kontext entstanden und eine Antwort auf dessen konkrete Problemkonstellationen, so könnte man einwenden. Finden wir also nur die Beschreibung eines historischen Sehnsuchtsorts, der uns heutigen wenig oder nichts mehr zu sagen hat?

Gewiss, es ist ein weiter Weg vom Zelt des Psalmisten zu den Stadtbewohnern der Spätmoderne, deren ganzes Glück in einem Apartment mit Balkon und Tiefgarage, Einbauküche und Wärmedämmplatten zu liegen scheint. Aber auch wenn hier große Unterschiede sind und der Psalm wie jeder Text Ausdruck seiner Zeit ist, so sagt er doch *überzeitlich* Richtiges und Wichtiges. Die Reichweite und Tiefe von Einsichten, die in Texten mitgeteilt werden, können offensichtlich sehr unterschiedlich sein – manches Buch bleibt inhaltlich auf den engeren Horizont seines Entstehens beschränkt, während andere ein bleibendes Sinnangebot machen. Das hängt nicht davon ab, wann und wo es jemand sagt, sondern davon, was er oder sie sagt. Es ist eine *inhaltliche* Frage, keine des Entstehungsprozesses.² Und inhaltlich, so will ich in diesem Aufsatz argumentieren, ist in den dichterischen Raumbildern des 84. Psalm Bedeutsames zu finden, nämlich heute noch gültige Erwartungen des Menschen an das Wohnen. Mit denen lassen sich auch Bedingungen des Scheiterns wie Gelingens einer Wohnform formulieren: Der Psalm hilft zu verstehen, warum viele Bauwerke unwohnlich sind, und kann darum einer Philosophie der Architektur Impulse geben, Kriterien für ein besseres Bauen und Wohnen zu formulieren.³

Um diesen Versuch zu unternehmen, kläre ich im *1. Abschnitt* zunächst die Bedeutung von Raumvorstellungen für die Religion. Anschließend wird im *2. Abschnitt* der 84. Psalm vorgestellt, bevor ich im *3. Abschnitt* herausarbeite, welches Ideal des Wohnens hier leitend ist. Aber hat der Psalmist damit wirklich Überzeitliches ausgesagt? Um das zu zeigen,

² Auch wenn uns die Entstehungsumstände und der Verfasser eines Textes manchmal als Hinweis dienen, ob wir in ihnen überzeitlich Gültiges erwarten dürfen.

³ Siehe Illies 2015.

werden im 4. Abschnitt verschiedene Hinweise der jüngeren Humanethologie und Evolutionspsychologie sowie Überlegungen der philosophischen Anthropologie und Sozialpsychologie vorgestellt, die das Ideal des Psalmisten auch für uns plausibel erscheinen lassen. Die Philosophen der Architektur, aber auch Architekten sollten sich den 84. Psalm durchaus auf den Nachttisch legen, so schließt der Text, um ihn hin und wieder zu lesen. Er könnte uns helfen, besser zu wohnen und zu bauen.

1. Räumliche Veranschaulichungen in der Religion

Religionen leben in Vorstellungen und suchen dafür Bilder. Denn sofern sie nicht Kultbilder oder Objekte selbst für Gottheiten halten, stehen sie vor der Herausforderung, ihre besonderen Inhalte, also das worum es bei ihnen geht,⁴ nicht unmittelbar ausdrücken zu können. Von jeher haben sich Menschen deswegen der reichen Sprache der Bilder bedient, symbolische Gegenstände erschaffen und andere Veranschaulichungen religiöser Inhalte gesucht, um gerade hier nicht schweigen zu müssen.

Die Geschichte vom goldenen Kalb in Ex 32,1–6 berichtet davon und ist zugleich eine Mahnung vor einer allzu bildhaften Vergegenständlichung religiöser Inhalte.⁵ Die Gefahr des Bildes wurde dort gesehen, wo

⁴ Bewusst soll hier auf einen Begriff wie das Heilige, Numinose oder ähnliche verzichtet werden, weil diese einen zu stark objektivierenden Charakter haben. Ernst Cassirer hatte darauf hingewiesen, dass gerade das religiöse Empfinden bzw. das »mythische Denken« (wie er es nennt) sich nicht unbedingt in dieser Weise der Welt entgegensetzen, also noch nicht scharf zwischen Subjekt und Objekt trennt (vgl. Cassirer 1925). Harald Wydras Analysen folgend, möchte ich daher versuchen, eine begrifflich scharfe Fassung des »sacred« zu vermeiden, um der Allgemeinheit des Phänomens gerecht zu werden (vgl. Wydra 2015).

⁵ Die Nähe des Kalbes, eigentlich eines jungen Stieres, zum syrischen Wettergott Baal ist offensichtlich, von dem eine Abgrenzung auch deswegen so entscheidend war, weil YHWH ursprünglich selbst Züge eines Wettergottes hatte, der auch für die Fruchtbarkeit zuständig war (wie es noch in Psalm 29 anklingt). Der Stier konnte also eine »ambivalente ikonische Repräsentation des Gottes Israels bzw. Judas sein« (mündliche Mitteilung Michael Pietsch, 04.07.2020), und es finden sich daher zahlreiche kritische Abgrenzungen im Alten Testament (z.B. Hos 8,1–6; 10,1–8 oder Hos 2,4–15). In der Geschichte vom goldenen Kalb äußert sich so auch eine scharfe Kritik am fehlgeleiteten Kult des Nordreiches Israel, in dem König Jerobam I. aus Machtinteressen Stierkultbilder für YHWH aufstellte, um die Wallfahrten nach

Religionen sich stärker artikulierten, gegen andere abgrenzten und über sich selbst nachdachten, oder, um es mit Ernst Cassirer zu sagen, wo das rein mythische Denken zum religiösen wurde. Da äußert sich oft die Sorge, dass Bilder auch verführerisch seien, verzerrte Vorstellungen über den wahren Gott vermittelten und Menschen so fehlleiten könnten. Platon nennt falsche Mythen bzw. literarische Darstellungen der Götter deswegen besonders verheerende Scheinwahrheiten (*ψεύδος ἀληθῶς*), weil hier die Lüge im Gewand der Wahrheit auftrete. Das verführe besonders die Jugend dazu, die Maßstäbe von Recht und Unrecht zu verlieren.⁶ Aber es wird auch eine Gefahr darin gesehen, dass man das Bildwerk für die Gottheit selbst nimmt, statt sie als deren bloße Repräsentation zu betrachten. Auf das Bildverbot, das zweite der 10 Gebote (Ex 20,4), folgt daher direkt »Du sollst Dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott« (Ex 20,5). Bilder, vor allem unangemessene, können eine Frage von Leben und Tod sein, wie etwa in Dtn 4,15–19 betont wird:

»So hütet euch um eures Lebens willen, ihr habt ja keine Gestalt gesehen als der Herr am Choreb aus dem Feuer zu euch sprach: frevelt nicht und macht euch kein Gottesbild, das etwas darstellt.«⁷

Während Aaron das Goldene Kalb gießen und aufrichten lässt, begegnet Moses auf dem Berg Choreb Gott, und wir werden als Leser Zeuge einer anderen Ausdrucksform religiöser Inhalte: Moses erhält die 10 Gebote.

Jerusalem zu unterbinden: »Und der König ließ sich beraten und fertigte zwei goldene Kälber an. Dann sprach er zu ihnen: Lange genug seid ihr nach Jerusalem hinaufgezogen! Sieh, Israel, das sind deine Götter, die dich herausgeführt haben aus dem Land Ägypten. Und das eine stellte er in Bet-El auf, und das andere brachte er nach Dan. Dies aber war eine Sünde. Und bis nach Dan zog das Volk vor dem einen her.« (Siehe 1 Kön 12,28–30). Übersetzung hier wie auch sonst nach der Züricher Bibel, Theologischer Verlag Zürich, 4. Auflage 2012.

⁶ Politeia, 382a.

⁷ Dies ist nach Cassirer die Gefahr des unreflektiert mythischen Weltzugangs, bei dem Natur und Welt noch als belebt und in tiefer Einheit erfahren werden, womit auch Zeichen und Bezeichnetes, Bild und Gott zusammenfallen, also das Bild der Gott *ist*. Im religiösen Denken, nach Cassirer eine selbstreflexive Steigerung des mythischen, tritt der Mensch in eine Distanz und erlebt die Welt als objekthaft, als Gegenüber, zu der er sich (richtig) verhalten muss. Damit wird das Bild zur Repräsentation, die zwar notwendig ist, aber stets in einer gewissen Spannung oder »Krisis« bleibe (vgl. Cassirer 1925, 294 sowie Cassirer 1993, 249).

Gott offenbart sich hier also nicht in einem neuen oder besseren Kultbild, sondern in seiner geistigen Gestalt, indem er die Idealordnung eines auf Gott ausgerichteten Lebens in der Gemeinschaft gibt, die zugleich den Bundesschluss mit seinem Volk befestigt. Dieser religiöse Inhalt lässt sich nicht mehr unmittelbar zur Anschauung bringen.⁸ Aber weil Gott schon früh weiß (wie 3200 Jahre später Ernst Cassirer), dass der Mensch nicht ganz auf sinnliche Repräsentation und Vorstellungen verzichten kann, so lesen wir davon, dass er Moses neben den Geboten auch Baupläne für einen Tempel gibt, Anweisungen für die auszuführenden Rituale und vor allem die Gebote niedergeschrieben auf steinernen Gesetzestafeln (»beschrieben von dem Finger Gottes« Ex 31,18). Dazu kommt noch eine Bauanweisung für die Bundeslade (Ex 25,10–22), einen kostbaren Kasten aus goldbeschlagenem Akazienholz zu ihrer Aufbewahrung. In dieser sinnlich-anschaulichen Gestalt begleiten die Zeichen des neuen Bundes Israel dann auf der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste und werden im Zentrum des Stiftzelts aufbewahrt und verehrt. Nach verschiedenen Zwischenstationen wird die Bundeslade zusammen mit dem Stiftzelt rund vierhundert Jahre später von König Salomo in die Cella des von ihm endlich errichteten (oder wenigstens erweiterten⁹) Tempels in Jerusalem überführt, in dessen innersten Bereich, in »das Heiligtum der Heiligtümer« (1 Kön 8,1–6). Dort stand sie für Jahrhunderte, bildete mit dem Tempel ein Zentrum der Verehrung, bis sie vermutlich bei der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar II 586 vor Christus zertrüm-

⁸ Interessant ist eigentlich, dass in Dtn 4 das »Hören« der Stimme und das »Sehen« des Feuers parallelisiert werden (vgl. dazu wieder Hartenstein et al. 2016). Ob das »Hören« gegenüber dem Visuellen (der »Schrift«) im biblischen Narrativ wirklich weniger Bedeutung besitzt, scheint mir nicht sicher, denn auch die geschriebene Tora soll vor allem zur Sprache gebracht, vorgelesen und gehört, werden (vgl. Esr 8 und Dtn 31,9–13). Das Medium der Schrift sichert die Kontinuität des Gesprochenen.

Wenn wir von dem Hörsinn absehen, mit dem auch dieser geistige Inhalt zunächst von Moses, dann vom Volk Israel wahrgenommen wird (Ex 19,24 bzw. 20,22). Der Klang dient hier aber nur der Vermittlung und ist austauschbar, wie sich durch das Niederschreiben der 10 Gebote durch Moses zeigt, die jetzt auf den Tafeln durch den Sehsinn erfahrbar werden. Diese Austauschbarkeit zeigt, dass die sinnliche Präsenz des geistigen Inhalts, also der Gebote bzw. Idealordnung, äußerlich bleibt.

⁹ Zur Geschichte des Tempels siehe vor allem Bieberstein 2020, 117–174.

mert wird und daher mit Beginn des babylonischen Exils spurlos aus der Geschichte verschwindet.¹⁰

Die Bundeslade begleitet das Volk Israel also auf der Wanderung und wird an deren Ziel, dem neuen Tempel im gelobten Land, sorgsam verwahrt. Sie veranschaulicht damit religiöse Inhalte auf zwei Weisen: einerseits räumlich, andererseits narrativ-zeitlich.

Eine *zeitliche Veranschaulichung religiöser Inhalte* geschieht durch Erzählungen bzw. Deutung geschichtlicher (oder erfundener) Ereignisse. Durch das Erzählen von Ereignissen, die als Wirkungen seines Handelns verstanden werden, kann Gott und seine Absicht für die Hörenden anschaulich und erlebbar werden. »Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus«, sagt Gott als er Moses die Gebote gibt, und dieser Satz ist die Grundlage der anschließenden 10 Gebote (Ex 20,2). Jan Assmann spricht hier von einer »Semiotisierung der Geschichte«, da in historischen Ereignissen ein tieferer Sinn und Bedeutung gefunden werden kann, etwa indem man sie als Lohn, Strafe oder Heilswirken Gottes begreift.¹¹ Diese Geschichte von Gottes Eingreifen wirft ein anderes Licht auf die Zeit derer, die in einem solchen geschichtlichen Moment stehen (etwa das Ende einer großen Not erfahren) – und Geschichten nähren die Vorstellungswelt späterer Generationen, denen sie erzählt werden. Über Jahrhunderte und Jahrtausende kann diese Anschauung durch Erzählungen, Gebete und Rituale wachgehalten werden, etwa beim alljährlichen Pessachfest, zu dessen Ritus das dialogische Schildern der Flucht aus Ägypten ebenso gehört wie das ge-

¹⁰ Nach 2 Makk 2,5 wurde sie zuvor zwar vom Propheten Jeremia am Berge Neob versteckt, und vielleicht gelangte sie auch nach Äthiopien. Die unglaublich schöne und reiche Königin von Saba hatte den König Salomo so eingenommen, dass er einen Sohn mit ihr zeugte, über den dann später die Lade nach Äthiopien gekommen sein soll. Dort steht sie seit 3000 Jahren in der alten Kaiserstadt Aksum. Allerdings darf sie niemand sehen, was diese Variante zwar nicht wahrscheinlicher, aber noch geheimnisvoller macht. Natürlich stimmt das alles nicht, wenn es die Bundeslade, Moses und die Wanderung des Volkes Israel durch die Wüste überhaupt nie gegeben hat. Israel Finkelstein zum Beispiel hält all das für eine bloße Erzählung (vgl. Finkelstein 2015, 50). Damit schafft er es zu den höheren Weihen der Boulevardpresse; siehe etwa Sahn 2019 (www.israelnetz.com/gesellschaft-kultur/wissenschaft/2019/01/14/podium-der-bundeslade-wiederentdeckt/).

¹¹ Vgl. Assmann 1992, 297.

meinsame Essen ungesäuerten Brotes, das in sinnlicher Form an die Nahrung des aufbrechenden Volkes Israel erinnert.

Die Bundeslade dient zudem einer *räumlichen Veranschaulichung religiöser Inhalte*. Der religiöse Gehalt wird also nicht direkt abgebildet, sondern eher spurenhafte greifbar wie im Tempel, der als Haus Gottes verstanden wird. Klaus Bieberstein betont, dass es um die »Semiotisierung realer Räume«, um *konkrete* Orte oder Raumkonfigurationen geht.¹² Diese verankern religiöse Inhalte in der realen Anschauung, indem eine sichtbare und bekannte Raumkonfiguration verweisenden Charakter bekommt. Es kann verschiedene Gründe für die Zusprechung eines solchen verweisenden Charakters geben. Die Orte können als Schauplatz religiös wichtiger Geschehen erinnert oder verstanden werden (wie Golgata), durch Rituale ihre besondere Bedeutung bekommen (wie ein Kreuzweg) oder durch bauliche Gestaltung auf religiöse Gehalte verweisen (wie Tempel und Kultbauten). Ein Ort kann auch unmittelbar als heilig betrachtet und vom Profanen abgesondert werden, weil in ihm andere Regeln gelten, ihm eine besondere Aura, spirituelle Bedeutung oder ähnliches zugesprochen wird.¹³ Ganz ohne eine begleitende narrativ-zeitliche Veranschaulichung scheint die räumliche allerdings nicht auszukommen.¹⁴ Auch die Quelle wird oft als Aufenthaltsort eine Quellnymphe gedeutet und der *genius loci* ist eben nicht nur die besondere Aura eines Ort, sondern der konkrete Schutzgeist, der sich dort aufhalten soll. (Die tiefe Verflechtung von Raum und Zeit, die sich hier zeigt, gilt auch umgekehrt: Die Zeit wird zu ihrer Veranschaulichung verräumlicht; Uhren etwa stellen sie durch die Bewegung des Zeigers dar.)

Aber wenden wir uns zum 84. Psalm, der den Tempel als Wohnort Gottes in herausgehobener Weise als heilig betrachtet und in ihm sogar das Allerheiligste lokalisiert. Welche räumliche Veranschaulichung Gottes begegnet uns hier?

¹² Vgl. Bieberstein 2007, 4.

¹³ Siehe dazu etwa Rüpke 2013, 211–225.

¹⁴ Michael Pietsch wies mich darauf hin, dass im biblischen Narrativ diese Verknüpfung wohl stets geschlagen wird, wie etwa die häufigen ätiologischen Erzählmotive zeigten (vgl. z.B. Gen 28,10–22; 32,23–33).

2. Der 84. Psalm

Wie lieblich sind deine Wohnungen

- ¹ »Für den Chormeister. Nach dem Kelterlied. Von den Korachitern. Ein Psalm.
- ² Wie lieblich sind deine Wohnungen, HERR der Heerscharen.
- ³ Meine Seele sehnt sich, sie schmachtet nach den Vorhöfen des HERRN;
Mein Herz und mein Leib, sie rufen zum lebendigen Gott.
- ⁴ Auch der Sperling hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest, wohin
sie ihre Jungen gelegt hat – deine Altäre, HERR der Heerscharen, mein König
und mein Gott.
- ⁵ Wohl denen, die in deinem Hause wohnen; sie werden dich immerdar loben.
Sela.
- ⁶ Wohl den Menschen, dessen Zuflucht bei dir ist, denen, die sich zur Wallfahrt
rüsten.
- ⁷ Ziehen sie durchs Bachatal, machen sie es zum Quellgrund, und in Segen
hüllt es der Frühregen.
- ⁸ Sie schreiten dahin mit wachsender Kraft, bis sie vor Gott erscheinen auf Zion.
- ⁹ HERR, Gott der Heerscharen, höre mein Gebet, vernimm es, Gott Jakobs. Sela.
- ¹⁰ Schau, Gott, auf unser Schild, und blicke auf das Angesicht deines Gesalbten.
- ¹¹ Denn besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend nach meinem Gefal-
len, lieber an der Schwelle zum Haus meines Gottes stehen als in den Zelten
des Frevels wohnen.
- ¹² Denn Sonne und Schild ist Gott der HERR, Gnade und Ehre gibt der HERR;
Kein Glück versagt er denen, die in Vollkommenheit einhergehen.
- ¹³ HERR der Heerscharen, wohl dem Menschen, der auf dich vertraut.«

Der 84. Psalm gehört ins Umfeld der Zionslieder oder Zionspsalmen¹⁵, die in hymnischer Weise nicht nur Gott, sondern auch Zion als Ort seiner Präsenz besingen (wie z.B. auch Psalm 46). Einen frühen Beleg dieser räumlichen Verortung findet sich in der Vision des Jesaja bei seiner Berufung zum Propheten (Jes 6,1–3), bei der ihm Gott im Tempel auf dem Berge Zion auf seinem Thron erscheint.¹⁶ Zion wird als der heilige Berg

¹⁵ Dazu gehören neben Psalm 84 vor allem die Psalmen 46; 48; 76; 87; 122; 132.

¹⁶ Die genauen Ursprünge dieser Verortung sind nicht sicher, reichen aber vermutlich bis ins 9. Jh. v.Chr. zurück. (Zu Jes 6 siehe besonders Hartenstein 1997).

gesehen, der Wohnort Gottes in der Welt und damit zugleich als »die (mythisch überhöhte) Mitte des Kosmos.«¹⁷

Wann und unter welchen Umständen der Psalm verfasst wurde, ist umstritten, vor allem ob er vor nach¹⁸ oder während des Exils entstand. Sollte er die Sehnsucht für die Exilgemeinde ausdrücken – oder bei denen erst wecken, die sich während des Exils schon zufrieden im mondänen Babylon etabliert hatten?¹⁹ Aber weniger eine Klage über das ferne Zion vernimmt man in ihm,²⁰ als ein Sehnen, wieder an diesen besonderen Ort zu gelangen, weswegen der Psalm auch als Pilgerlied interpretiert wird, während der Wallfahrten nach Jerusalem gesungen.²¹

Ein Verweis auf die Korachiter ist vorangestellt, die zunächst als »Wächter der Schwelle« zum Allerheiligsten eingesetzt waren (1 Chr 9,19), nachexilisch dann wohl als »Musiker und Sängergilde«²² dieses Lied singen sollten. Der eigentliche Psalm lässt sich in drei Strophen gliedern (Verse 2–5.6–9.10–13). In der ersten wird Gott wegen seiner »lieblichen« im Sinne von geliebten Wohnungen angeredet und gelobt, die mit dem Nest des Vogels verglichen werden. In der zweiten werden Wallfahrer gepriesen, die zu Gottes Tempel auf dem Berg Zion unterwegs sind. In der dritten schließlich spricht der Psalmsänger Gott direkt an diesem Wohnort an, er scheint an seinem Ziel angekommen. Damit hat der Psalm insgesamt eine Bewegung: Er beginnt mit der Beschreibung der Wohnung Gottes aus der Ferne, schildert eine Pilgerfahrt dorthin durch das Bachatal (wörtlich, vermutlich wegen seiner Trockenheit: »Tränen-Tal«), aber beseelt von dem Vertrauen auf Gott, und endet mit dem Lobpreis des am Vorhof Angekommenen. Die letzte Strophe mag nicht ursprünglich zu den beiden anderen gehört haben, denn im Grund ist die Ankunft ja schon am Ende der zweiten Strophe ausgesprochen. Zudem wird mit der formelhaften »Audienz-Bitte« am Schluss das Königsthema (»deines Ge-

¹⁷ Müller 2013.

¹⁸ Vgl. Dunn et al. 2013, 405.

¹⁹ Vgl. Wallace 2011, 1–5.

²⁰ Zenger vermutet, dass der Psalm ein »Klagegebet« sei, nennt aber dann die erste Strophe zurecht ein »Liebeserklärung an den Tempel« (vgl. Hossfeld et al. 2002, 469.471).

²¹ Artur Weiser legt es so einem frommen Juden in den Mund, der es auf einer Wallfahrt aus der Fremde gedichtet haben soll, als er auf dem Weg zum Tempel in Jerusalem, seine alte Heimat ist. (Vgl. Weiser 1955, 371.372).

²² Siehe Hossfeld et al. 2002, 471.

salbten«) aufgegriffen, das die Forschung zeitlich früher als die ersten beiden Strophen (mit ihren Merkmalen der Zionslieder), nämlich in die vorexilische Zeit datiert.²³ Aber auch wenn sie nachträglich mit den ersten beiden verbunden wurde, so ist sie ein sinnvoller Abschluss. Denn in dieser letzten, uns vorliegenden Gestalt des Psalms findet die Sehnsucht nach und Wallfahrt zum Ort göttlicher Präsenz eine Abrundung mit einer Bitte um gnädiges Wohlwollen, gerichtet an den im Tempel als gegenwärtig erfahrenen Gott.

Wenden wir uns dem ersten Satz etwas genauer zu. »Wie lieblich sind deine Wohnungen, HERR der Heerscharen« – in welcher Weise wird hier davon gesprochen, dass Gott im Tempel »wohnt« bzw. »Wohnungen« hat? Die Wurzel des hebräischen Wortes מִשְׁכָּנוֹת (bzw. im Singular מִשְׁכָּן *miškān*), das hier als »Wohnungen« übersetzt wird, ist das Verb שָׁכַן (*škn*), das wohl ursprünglich setzen, stellen, legen bedeutete, dann aber »sich aufhalten« oder »wohnen«. Dabei wird zunächst an das Zelt der Nomaden gedacht und einen vorübergehenden Aufenthaltsort, ein flexibles »Niederlassen ohne bleibende, d.h. auch besitzrechtliche Ortsbindung« bzw. an eine »dynamische Präsenz« (zum Beispiel in einem Boot auf dem Meer wie in Gen 49,13), wie Manfred Görg es nennt.²⁴ Im Sinne eines einfachen Zeltes wird *miškān* (Wohnung) zum Beispiel im Hohelied Salomos verwendet, wenn der Geliebte seiner Geliebten sagt, wo sie ihn (wohl für ein Schäferstündchen) finden könne: »weide deine Zicklein bei den *miškān* (Zelten/Wohnungen) der Hirten« (Hld 1,8).²⁵ *Miškān* ist auch

²³ Siehe Hossfeld et al. 2002, 469.472.

²⁴ Vgl. Görg 1993, 1341.1342. Im Unterschied zu *škn* bezeichnet das Verb *jšb* (יָשַׁב) eher ein Thronen bzw. eine »Niederlassung und Konsolidierung am festen Ort« (Görg 1993, 1341).

²⁵ Wobei der legendäre Rabbi Akiba im 2. Jahrhundert das *Hohelied* als Darstellung der Liebe Gottes zu seinem erwählten Volk auslegte; in welchem Fall dann in Hld 1,8 kein einfaches Hirtenzelt gemeint wäre, sondern auch hier ein Bezug zum Stifzelt hergestellt würde. Die christliche Allegorese, von Origenes 253/54 zugespitzt, setzt hier an und versteht das Lied als Drama eines kosmischen Liebesmysteriums zwischen Christus und der Kirche oder Gott und der Einzelseele. Seit dem 18. Jahrhundert gilt diese Lesart als weitgehend überholt; Goethe etwa nennt es nicht ohne Hintersinn die »herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott erschaffen hat« (Brief an Merck vom 8. oder 10. Oktober 1775). Eine aktuelle allegorische Auslegung findet sich allerdings bei Gerhards 2010.

Aber man kann beide Lesarten verbinden, wenn man die weltliche Liebe als eine Manifestation der göttlichen Liebe zum Menschen versteht, wie es Franz Rosen-

das transportable Heiligtum, das Stiftzelt (Ex 26,1), in dem die Gesetzestafeln aufbewahrt und auf der biblischen Wanderung mitgeführt wurden. Aber *miškān* oder *škn* kann auch auf ein dauerhaftes Niederlassen ausgerichtet sein, etwa bei Gottes Verheißung für eine künftige Heilszeit: »das ist die Stätte meines Thrones [...] wo ich inmitten der Israeliten für immer wohnen (*škn*) werde!« (Ez 43,7). Und in der Weissagung von Nathan, dem Kultprophet am Jerusalemer Hof,²⁶ heißt es für das Haus David, also für die Menschen:

»Und ich werde meinem Volk, Israel einen Ort bestimmen und es einpflanzen, und dort wird es wohnen (*škn*), und es muss nicht mehr zittern [...] und der HERR wird Dir verkünden, dass der HERR dir ein Haus bauen wird.« (2 Sam 7–11).

Wenn also der Psalm die »lieblichen Wohnungen« Gottes besingt, so bezieht sich das auf einen solchen dauerhaften Aufenthaltsort im Tempel, zu denen der Psalmist vorzudringen hofft. Aber was ist genau darunter zu verstehen, dass Gott hier wohnt? In einem Aufsatz zum Wandel der Wohnungen Gottes hat Klaus Bieberstein die unterschiedlichen Bedeutungen von Gottes Wohnen im Tempel ausgeführt.²⁷ In dem Salomo zugeschriebenen Tempelweihepruch (1 Kön 8,12–13) etwa wird Gott als im Tempel (oder auf dem Zion bzw. in Jerusalem) ganz real wohnend oder thronend verstanden, weswegen die beiden riesigen, vergoldeten Keruben im Allerheiligsten nach 1 Kön 6,23–28 ihre Flügel so hielten, dass sie einen Thron bildeten, auf dem er tatsächlich sitzen konnte. (Das erinnert an die mächtige Zeus-Statue des Phidias auf ihrem Thron im Tempel in Olympia – allerdings mit dem wichtigen Unterschied, dass der im Jerusalemer Tempel thronende Gott nicht dargestellt wurde.) Bei Jesaja in seiner Vision erscheint Gott dann riesig in den Himmel gerückt, weil er den Tempel in seiner Größe weit überragt; schon der Saum seines Mantels fülle die Vorhalle (Jes 6). Dadurch wird »eine Vertikale errichtet«, wie Bieberstein schreibt, Gott überragt »den engen Tempel« und thront jetzt im Himmel

zweig 1921 versucht: »Nicht obwohl, sondern weil das Hohe Lied ein ›echtes‹, will sagen: ein ›weltliches‹ Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes ›geistliches‹ Lied der Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch liebt, weil und wie Gott liebt.« (Rosenzweig 1988, 222). Die Rosenzweigsche Lesart kommt der in diesem Kapitel vertretenen Variante der Theomorphie durchaus entgegen: Die Vorstellung der Wohnungen Gottes wird zum Ideal der irdischen Wohnungen.

²⁶ Vgl. Pietsch 2007.

²⁷ Vgl. Bieberstein 2014.

über ihm (etwa Jes 14,13).²⁸ Im babylonischen Exil entstand später die Priesterschrift, die (rückblickend) vom Auszug aus Ägypten und dem Bau der Bundeslade zur Aufbewahrung der Gesetzestafeln (Ex 40,20) berichtet, von der aber nicht ausgesagt wird, ob Gott in ihr wohne oder sie als Thron benutze. Das »wäre mit dem neuen Konzept eines mitziehenden Zeltheiligtums auch nur schwerlich vereinbar gewesen«²⁹. Sie dient allenfalls noch als Fußschemel seines Thrones (etwa Ps 132,7b), ist aber vor allem Ort der Offenbarung.³⁰ So kommt es zu einer Neudeutung des Wohnens: Gottes »Wohnen« bezeichnet zunehmend die allgemeine »Gegenwart YHWH in der Welt«³¹. (In diesem Sinne wird auch im Neuen Testament von Lukas in der Apg 7,48 unter Berufung auf Jes 66,1–2 jedes buchstäbliche Verständnis eines Wohnens im Tempel scharf zurückgewiesen: »Doch der Höchste wohnt nicht in Wohnungen, die von Menschenhand gemacht sind, wie der Prophet sagt: *Der Himmel ist mein Thron, die Erde aber die Schemel meiner Füße. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr, was soll meine Ruhestätte sein? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?*«)

In welchem Sinne versteht nun der 84. Psalm Gottes Wohnen im Tempel? Ein buchstäbliches Wohnen ist nicht anzunehmen, wird jedenfalls nicht thematisiert, denn die »lieblichen Wohnungen« werden vor allem daraufhin betrachtet, was sie *für den Psalmisten* bedeuten. Der Mensch sehnt sich nach ihnen, findet dort ein Heim (wie der Vogel in seinem Nest), Segen und Kraft gehen von dem Ort aus, Wohlsein winkt dem, der dort (1. Strophe) oder unmittelbar davor wohnt (3. Strophe). Es gibt zwar direkte Bezüge zum Tempel als Kultraum (wie Altar, Vorhof usw.), aber der Psalm sagt nichts Konkretes über die Weise der Anwesenheit Gottes. *Miškān* meint daher in diesem Psalm vor allem die allgemeine Nähe Gottes an dem heiligen Orte, an dem vor allem der Sänger selbst wohnen will.

Interessant ist der verwendete Plural, die »lieblichen Wohnungen«. In der ersten Strophe klingt es so, als verweise der Psalmist auf viele Tempel

²⁸ Bieberstein 2014, 14.

²⁹ Ebd., 16.

³⁰ Weswegen nach der Priesterschrift die beiden Cheruben am Rand der Deckplatte der Lade so sitzen, dass sie sich einander zudrehen, um die Lade zu bewachen – also keinen Thron mehr bilden (vgl. 1 Kön.6, 23–28).

³¹ Bieberstein 2014, 16.

Gottes (wie es sie in der Frühzeit für YHWH gab), aber das steht in einer Spannung zu dem *einen* Tempel in Jerusalem, zu dem die Pilgerreise offensichtlich geht. Das mag teils mit der Entstehungsgeschichte des Psalms zusammenhängen, legt aber nun nahe, dass sich in dem *einen* Tempel *vielen* Wohnungen befinden. Damit haben wir eine durchaus überraschende Bedeutungsverschiebung: Aus den vielen Wohnungen Gottes werden gleichsam *unterschiedliche* Wohnangebote für die vielen (und unterschiedlichen) Pilger. Jeder findet dort individuell »Zufucht«, aber auch Wohnung, Segen und Heil. Die »lieblichen Wohnungen« veranschaulichen eine Vielfalt an Möglichkeiten, gelingend bei Gott zu sein. (Allerdings keine Beliebbarkeit und ungehemmte Diversität, denn alle Wohnungen sind in dem *einen* Tempel.)

So wurde der Psalm in der Folge auch meist gelesen und das dürfte ein Grund seiner großen Beliebtheit sein: In den lieblichen Wohnungen klingt die Hoffnung an, einen individuellen Ort bei Gott zu finden. Im *Johannesevangelium* sagt Jesus deutlich, dass diese Wohnungen für uns Menschen bestimmt sind: »In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen« heißt es dort, »Wenn es nicht so wäre, so wollte ich zu euch sagen: Ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten.« (Joh 14,3). In der christlichen Tradition wird vom *konkreten* Ort, dem Jerusalemer Tempel, ganz abstrahiert und die Wohnungen am oder jenseits des Endes unseres irdischen Pilgerweges in einem Ewigen Leben vermutet.³² Da das Christentum das individuelle Heil des Menschen ins Zentrum stellt, greift es die räumliche Veranschaulichung der Wohnungen Gottes in diesem Sine immer wieder auf. Zum Beispiel in einer der schönsten Kompositionen des 19. Jahrhunderts, dem *Deutschen Requiem* von Johannes Brahms, das er im Gedenken an seine geliebte Mutter komponierte. Im 3. Satz mahnt noch die Baritonstimme in d-Moll: »Herr lehre mich doch, dass es ein Ende mit mir haben muss, und mein Leben ein Ziel hat [...]«, gefolgt vom Choral in Es-Dur im 4. Satz: »Herr, wie lieblich sind Deine Wohnungen.« Mit Bedacht endet der Choral bei Brahms dann bereits mit dem 13. Vers: »Wohl denen, die in Deinem Hause wohnen, die loben Dich immerdar.«³³ Der pil-

³² Zum Beispiel Rogerson 2000, 16.

³³ Hervorhebung Cl. Brahms schrieb das Libretto auf Grundlage der Lutherbibel selbst; eigentlich heißt der 13. Vers: »HERR der Heerscharen, wohl dem Menschen, der auf dich vertraut.«

gernde Mensch kommt zu Gott, *für ihn* sind die lieblichen Wohnungen bereitet.

3. Gelingendes Wohnen

Gelingendes Wohnen beschreibt das erfüllte menschliche Leben. Martin Heidegger, jeder Jenseitshoffnung abhold, greift das Thema darum auch für seine Philosophie menschlicher Existenz in dieser Welt auf. »Wohnen«, so sagt er 1951 in dem Vortrag *Bauen Wohnen Denken*, ist die »Art wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind.«³⁴ Aber nicht jedes Dach über dem Kopf erlaube schon dieses richtige, bei Heidegger kursiv gesetzte Sein auf der Erde: in vollem Maße *sind* wir erst, wenn wir auch richtig »als Sterbliche auf der Erde« leben können und unsere spezifisch menschliche Daseinsweise dabei geachtet und geschützt wissen. »Mensch [im vollen, verwirklichten Sinne – CI] sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.«³⁵ Dabei wird eine religiöse Perspektive durchaus zugelassen, weil Hoffnung und Erwartung zum Menschsein gehören: »Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten«, so Heidegger, weswegen auch die Religion mit der Erde, den Mitmenschen und dem »Himmel«, für Heidegger die großen Zusammenhänge wie Klima und Jahreszeiten, beim Wohnen geachtet werden und einen Raum finden müssen.³⁶

Es mag paradox anmuten, mit dem *dunklen* Heidegger Fragen *erhellen* zu wollen, aber er zeigt, wie man den tiefen Bezug zwischen menschlichem Selbstverständnis und Wohnen ernst nehmen kann, wenn man den Menschen verstehen will – aber vor allem auch eine Fruchtbarmachung für eine Philosophie des Wohnens.

Im Psalm wird zwar nicht unmittelbar über menschliches Wohnen gesprochen, denn es geht ja um eine Wallfahrt zum Tempel als Wohnung *Gottes*. Aber das gelingende Wohnen des *Menschen* ist der Hintergrund des Psalms. Wie bei einem Gemälde manchmal die Grundierung hindurchschimmert, so hier die Merkmale des ersehnten menschlichen Wohnens und damit auch die einer guten Wohnung oder eines guten

³⁴ Heidegger 1991, 72.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 76, zur Achtung siehe ebd., 82.

Bauens. Denn unter einer »guten Wohnung« kann ein Raum verstanden werden, der ein »gelingendes Wohnen« befördert oder überhaupt erst ermöglicht.³⁷ Unsere Lebensvollzüge brauchen einen günstigen Entfaltungsraum. Fehlt der, sind wir äußerlich unbehaust, so drohen wir es auch innerlich zu werden.³⁸ Was ist nun die Vorstellung des gelingenden Wohnens im Psalm? Und was die einer guter Wohnung, die solch ein Wohnen ermöglicht? Es lassen sich einige Merkmale identifizieren:

3.1. Individueller Innenraum

Eine Wohnung bedeutet einen Innenraum zu haben, einzunehmen und ihn nach Außen abzugrenzen, sei es durch gewebte Stoffe, Ziegenhaardecken, Schilfmatten oder die Steinmauern des Tempelbereichs. Ein Raum als der eigene wird abgesondert und als besonders markiert. In ihm wird gewohnt und dadurch haben Innenräume und Außen einen ganz anderen Charakter. Die Abgrenzung ist polar, wie der Psalmist deutlich macht: Draußen ist der mühsame Weg durch das unwirtliche Bachatal, innen das Heiligtum. Die Polarität hat viele Gesichter: Außen Gefahren, innen Sicherheit, außen Chaos, Innen Ordnung. Im Psalm erfahren wir zudem von Vorhöfen und Schwellen (84,3 und 84,11), haben also einen gegliederten Raum vor Augen, während die Welt außen nur als ungeordneter, lebensfeindlicher Naturraum, als trockenes Tal erscheint (84,7).

Die Wohnung ist zudem ein persönlicher, individueller Innenraum. Auch das klingt in dem Psalm leise an. Einerseits erfahren wir von anderen Wohnungen mit einem anderen Charakter (den »Zelten des Frevels« in 84,11), andererseits wird die ersehnte Wohnung Gottes mit dem persönlichen Leben des Psalmisten verbunden, indem sie *für ihn* die Versprechungen von Kraft, Wohl und Glück mit sich trägt. Diese Individualisierung klingt auch in dem Plural der lieblichen Wohnungen (84,2) an. Zunächst sind es zwar die Wohnungen Gottes, um die es hier geht; er hat viele Wohnungen, also Tempel, und Jerusalem ist »die heiligste der Woh-

³⁷ Siehe Düchs 2011.

³⁸ Das kommt in der übertragenen Bedeutung des Wortes »unbehaust« zum Ausdruck: »Bin ich ein Flüchtling nicht? Der Unbehauste? Ein Unmensch ohne Rast und Ruh? Der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen rauschte, begierig auf den Abgrund zu?« Goethes *Faust* fragt sich so in seinem Monolog in der Szene »Wald und Höhle« (V. 3217–3250).

nungen des Höchsten« (Ps 46,5), wie es die Korachiter in einem anderen Zionslied singen. Aber im 84. Psalm sind diese Wohnungen einerseits alle in dem einen Tempel zu finden (denn zu dem geht ja die Wallfahrt), andererseits kommen im Psalm auch unterschiedliche Orte vor, an denen man wohnen kann und die jeweils in einer Beziehung zu dem eigenen Leben stehen. Je nachdem, wer man ist, kann man »in den Vorhöfen« oder »an der Schwelle« (84,11), aber auch im Zelt des Frevels seinen passenden Platz suchen.

Der Innenraum wird individuell in dem Sinn, dass jeder Mensch seine Wohnung hat, aber der Psalmist hat noch kein so stark individualistisches Selbstverständnis, wie es für die Neuzeit charakteristisch werden wird. Er will zunächst nur den seiner zugeteilten Rolle gemäßen Ort annehmen: Als Korachit ist er zum »Wächter an den Schwellen des Zeltes« und »Hüter des Eingangs« bestimmt (1 Chr 9,19). Aber dadurch, dass er nicht nur von seinem Dienst spricht, sondern in die lieblichen Wohnungen Gottes einziehen will, dämmert ein stärkerer Anspruch individuellen Wohnens auf. Die (sehnsuchtsvolle) räumliche Veranschaulichung Gottes wird zum Muster *seines persönlichen* Wohnideals. Und weil er bei Gott und in dessen vielen Wohnungen wohnen will, muss er dort die richtige, ihm gemäße Wohnung finden. »Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen; hier ist ein Theomorphism, kein Anthropomorphism!«, schrieb Goethe über die griechische Mythologie – und auch wenn der Psalmist nicht den Mensch vergöttern will, so formt doch offensichtlich seine Veranschaulichung Gottes ein begleitendes Verständnis der eigenen Ideale und Ziele.³⁹

3.2. Gefühlsraum

Gottes Wohnungen sind »lieblich«, wie schon Luther übersetzt, wobei das hebräische Wort auch im Sinne von »geliebte« oder »liebenswerte« Woh-

³⁹ Ein besonderer Ansatzpunkt bietet das Buch *Genesis*, wo der Mensch als Stellvertreter und Repräsentant Gottes beschrieben wird, der eine ganz besondere Stellung im Weltganzen einnimmt (vgl. Gen 1,26f.; 5,1–3; 9,6). Damit aber wird Gott zu dem Modell seines Handelns.

Das Goethezitat wird von Karl Kerényi zitiert (Kerényi et al. 1941, 10), der wiederum W. F. Otto zitiert (vgl. Otto 1931).

nungen« gebraucht werden kann.⁴⁰ Gelingendes Wohnens ist nicht nur dadurch bedingt, einen funktionalen, statisch sicheren und hinreichend geräumigen Innenraum zu besitzen, es ist nicht nur ein funktionaler Vollzug wie die Benutzung eines Fahrstuhls, sondern involviert den ganzen Menschen, einschließlich sein »Herz« (84,3), weil es von Geborgenheitsgefühlen und sogar Glück begleitet wird (so etwa 84,12). Die richtige Wohnung, hier im Tempel Gottes, gewährt positive Gefühle oder Emotionen, wie man genauer sagen sollte, wenn man, wie heute üblich, »Emotionen« als Gefühle mit einem starken kognitiven Anteil definiert. Das komplexeste Beispiel einer Emotion ist natürlich die Liebe, sie ist kein bloßes Gefühl, sie ist mehr als Sinnesrausch, Verliebtheit und Lust. Zum Lieben gehört wechselseitiges Verstehen und Hochschätzung, Vertrauen und gemeinsame Ziele und Sinndeutungen. In dem Psalm geht es nun nicht um positive Gefühle im Sinne sinnlicher Affekte (wie Angst, Ekel oder die Lust an einem Schluck Wasser in der Mittagshitze); das Erleben der Wohnungen Gottes ist hier tief eingewoben in kognitive Gewissheiten und eine auf Gründen fundierte Zuversicht. »Kein Glück versagt er denen, die in Vollkommenheit einhergehen« (84,12), heißt es deswegen und vor allem sind es »liebliche« Wohnungen. Der Psalmist hat all diese starken Emotionen, weil er versteht, um was es geht.

3.3. Feuerstelle

In Vers 84,4 findet sich ein eigentümlich anmutender Einschub: »– deine Altäre, HERR der Heerscharen, mein König und mein Gott!« Der Verweis überrascht zunächst, weil davor von etwas ganz anderem die Rede zu sein scheint; nämlich, dass auch die Vögel eine Art Wohnung finden. Aber diese Spannung kann gelöst werden, wenn die Altäre stellvertretend für den ganzen Tempelbereich stehen: Den Psalmisten zieht es zu diesen lieblichen Wohnungen im Tempel wie es die Vögel zum Tempel zieht, wie Sperling und Schwalben dort ihre Nester anlegen.⁴¹ »Altäre« gab es wenigstens zwei, vor allem den großen Brandopferaltar vor dem eigentli-

⁴⁰ Das Wort findet sich als Substantiv *דִּיבֵי* (*ḡā-dī-dōt*) zum Beispiel im 45. Psalm, der in der ersten Zeile als »Liebeslied« benannt wird und in der Tat liebevoll einen König besingt, der hier aber zugleich als Mittler zu Gott auftritt. Im Psalm 127 wird damit der von Gott Geliebte, also ihm Zugehörige bezeichnet (»Dem Seinen gibt's der Herr im Schlaf« 127,2).

chen Tempel, aber auch ein vergoldeter Weihrauchalter vor dem Allerheiligsten im Tempel.⁴² Die Altäre stehen wohl für den Tempelbereich allgemein, aber heben dabei zeichenhaft ein bauliches Merkmal heraus, das Tempel und Wohnungen in besonderer Weise verbindet: Die Feuerstelle. Warum ist diese so wichtig? Einerseits ist der Herd (oder ein Äquivalent) für die Funktion eines Wohnhauses entscheidend: Ein Feuer wärmt und auf ihm wird das Essen zubereitet. Nachdem Prometheus das Feuer für die Menschen gestohlen und ihnen gegeben hat, kann die Zivilisation beginnen, wie Hesiod in *Werke und Tage* berichtet. Nach Gottfried Semper (1803–1879), der damit ein schon von Vitruv gesetztes Thema aufgreift, ist ein Herd der »Embryo der Architektur«, also der Ursprung des Bauens: »Das erste Zeichen menschlicher Niederlassung und Ruhe nach Jagd, Kampf und Wanderung in der Wüste ist heute wie damals, als für die ersten Menschen das Paradies verloren ging, die Einrichtung einer Feuerstätte und die Erweckung der belebenden und erwärmenden, speisebereitenden Flamme. Um den Herd versammelten sich die ersten Gruppen, an ihn knüpften sich die ersten Bündnisse, an ihm wurden die ersten rohen Religionsbegriffe zu Culturgebräuchen formuliert. Durch alle Entwicklungsphasen der Gesellschaft bildet er den heiligen Brennpunkt, um den sich das Ganze ordnet und gestaltet.«⁴³ Die Feuerstelle ist zentral – so zentral, dass sie der Psalmist als *pars pro toto* in der ersten Strophe nehmen kann, sie steht für den ganzen Tempel. Denn die Feuerstelle strukturiert den geordneten Raum und ist zugleich ihr »sozialer Brennpunkt«; zu ihm strebt die Gemeinschaft, hier finden die Rituale des Opfernens statt. Er ist auch ein Ort der Gottespräsenz (siehe das sog. Altargesetz in Ex 20,24), aber zugleich der Ort der Kommunikation mit Gott und zwischen den Menschen. Der *andere* Brennpunkt, das Allerheiligste,

⁴¹ Hier folge ich der Deutung von Charles Ellicott (1897), der auf Herodot als Beleg dafür verweist, dass Vögel an Tempeln nisteten. »It is absurd indeed to think of the birds actually nesting on the altars; but that they were found in and about the Temple is quite probable, just as in Herodotus (i. 159) we read of Aristodicus making the circuit of the temple at Branchidæ, and taking the nests of young sparrows and other birds. (Comp. the story in Ælian of the man who was slain for harming a sparrow that had sheltered in the temple of Æsculapius.) Ewald gives many other references, and among them one to Burckhardt showing that birds nest in the Kaaba at Mecca.«

⁴² Vgl. Vahrenhorst 2013.

⁴³ Semper 1851, 54–55.

ist dagegen ein unbetretbarer, entzogener Ort. Er bleibt zwar das eigentliche Sinnzentrum des Ganzen, aber der Altar ist das Zentrum menschlichen Tuns. So haben wir eine komplexe Binnengliederung, die sich einer Ellipse oder wenigstens ellipsoiden Sinndeutung des Raumes annähert. Zwei Präzisierungen müssen hinzugefügt werden: Es ist erstens keine Ellipse im strengen Sinne, weil diese zwei gleichwertige Brennpunkte voraussetzt, was so für den Tempel nicht zutrifft. Die Feuerstellen als Brennpunkt des Rituals, der Gemeinschaft und Praxis bleiben auf das Allerheiligste ausgerichtet und sind insofern untergeordnete, »kleine« Brennpunkte. Zweitens kann es mehrere kleine Brennpunkte geben, wie ja auch die Rede von den »Altären« im Psalm zeigt.⁴⁴



Abb. 1: Mongolische Jurten (Foto 1892)

Hirtennomaden der Eurasischen Steppe wohnen ununterbrochen seit der späten Bronzezeit in Zelten, also schon Jahrhunderte vor und Jahrtausende nach dem Psalmisten. Eine gelungene, sozial wie ökologisch nachhaltige Wohnweise (Ehlers 1896)

⁴⁴ Dass es sich um mehrere handelt, führt zwar zu komplexeren geometrischen Figuren als der Ellipse, was aber die grundsätzliche Annahme, nämlich die eines normativ vielfach gegliederten Binnenraums, nicht verändert.

Auch das gelingende Wohnen, so können wir aus dieser Strophe lesen, scheint verschiedener Brennpunkte zu bedürfen. Eine gute Wohnung muss entsprechend diese Formgestalt aufgreifen; es hat eine elliptische Struktur: Innerhalb der guten Wohnung gibt es besondere Bereiche für unterschiedliche Tätigkeiten, sei es die Kochstelle in der Mitte des Zeltens, die Schlafplätze am Rande, Räume der Gemeinschaft, für das Waschen und den Schlaf. Wie das Allerheiligste ist dieser Schlafbereich meist der hinterste, entzogene Bereich oder wenigstens am Rand des Zeltinnern.

3.4. Aufgabe

Bauen ist eine hervorbringende Leistung, eine *Poiesis*, wie Aristoteles sagt, als er über den Hausbau spricht. Wenn wir dessen Einteilung der Tätigkeiten aufgreifen, würde Wohnen allerdings nicht zur *Poiesis* zählen: Denn es ist der Bereich des Handelns, dessen Ziel kein Produkt ist, sondern bei dem es darum geht, eine Handlung vor allem gut zu vollziehen. Aristoteles spricht hier von *Praxis* und nennt beispielsweise das Spielen eines Instruments oder das menschliche Zusammenleben.⁴⁵ Auch beim Wohnen geht es darum, dass es gelingt, denn das ist keineswegs selbstverständlich. Es bleibt eine Errungenschaft.⁴⁶ Davon spricht lange vor Aristoteles dieser Psalm, indem er eine Wallfahrt als Voraussetzung des Wohnens beschreibt. Es ist mühsam, zum Tempel zu gelangen, man muss den Verlockungen der bequemen Zelte des Frevels (84, 11) entgegen und durch dürre Täler (84,7) gehen, die dann aber selbst zu Orten des Segens werden, weil der große Segen des Tempels durch die Pilgernden selbst in ihre Mühen zu wirken scheint.⁴⁷ Gerade an dieser Stelle klingt eine starke Wertung an, die in dem gelingenden Wohnen auch eine moralische Leistung sieht: Das Leben in den »Zelten des Frevels« scheint nicht unangenehm – es ist immerhin so, dass man es für verlockender halten

⁴⁵ Vgl. Nikomachische Ethik 1140 b 3–4 und 6–7.

⁴⁶ Siehe dazu ausführlicher Illies, »Wohnen« (i.E.).

⁴⁷ Wie das genau zu denken ist, bleibt unklar, aber vielleicht geht es darum, dass durch das erfüllende Ziel die Mühen des Weges ihre Schwere verlieren. Reiner Kunze hat das in seinem bekanntesten Gedicht beschreiben: »Rudern zwei ein Boot / der eine kundig der Sterne / der andre kundig der Stürme/ wird der eine führen durch die Sterne / wird der andere führen durch die Stürme/ und am Ende, ganz am Ende / wird das Meer in der Erinnerung blau sein.«

könnte, als in den Vorhöfen des Tempels, wie der Psalmist sagt (84, 11). Wer wohnen will, muss also viel auf sich nehmen, sich anstrengen und ein richtiges Leben führen, damit es gelingt. Beim Psalmisten zeigt sich das in der Ausrichtung auf den wahren Gott und seine Ordnung (im Zentrum des Tempels steht schließlich die Bundeslade, in der die Gesetzestafeln ruhen). Ans Ziel gelangen darum die Pilger, die es mit »Herz und Leib« wollen, »zur Wallfahrt rüsten« (84,6), die alten Zelte hinter sich lassen und ihr Tun dem Ziel unterordnen. Sie erkennen den mühevollen Weg gleichermaßen als Verheißung wie als Aufgabe – denn in der *Praxis* des Wohnens liegt die Aufforderung, es auch gelingen zu lassen, wie Aristoteles sagen würde.

Eine *bleibende* Aufgabe: anders als das Bauen eines Hauses ist Wohnen nie abschließend geleistet, sondern muss immer neu gelingen. Darum wird es im Psalm auch zum Thema der letzten Strophe, die ja die Situation des im Tempel Angekommenen schildert. Die ersten Worte, die jetzt an Gott gerichtet werden, sind die Bitte, »auf unser Schild« zu schauen, wohl um es zu segnen – und ein Schild dient der Abwehr von Gefahren (84,10). Dass Gott eine Sonne sei, wird betont (84,12); und die Sonne schenkt Leben aber auch Licht zum klaren Erkennen – und damit wohl auch, um Gefahren besser zu sehen. In all dem klingt an, dass gelingendes Wohnen Einsatz fordert. Und es zeigt auch, dass es auf Dauer ausgerichtet ist: Wohnen ist nicht nur die Aufgabe eingeschrieben, es gelingen zu lassen, sondern auch, es dauerhaft zu erreichen. Denn wie wir in dem Begriff und der Nathansweissagung schon sahen, ist *miškān* oder *škn* darauf ausgerichtet, ein Wohnen im Bewusstsein des Gefährdetseins und strebt deswegen nach Dauer. Auch im Psalm wird diese Hoffnung deutlich: »Wohl denen, die in deinem Haus wohnen; sie werden dich immerdar loben. Sela.« (84,5). Denn es geht nicht nur um bloße Dauer, sondern um ein dauerhaft gelingendes Wohnen. Die allein zeitliche Ausstreckung eines bloßen sich Aufhaltens, das gar kein richtiges Wohnen ist, bliebe bedeutungslos, wie einer der schönsten Sätze des Psalms sagt: »Denn besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend nach meinem Gefallen« (84,11).⁴⁸ Es geht um diese erfüllte Zeit eines Wohnens im Heiligtum.

⁴⁸ Hölderlin hat dieses Ideal einer erfüllten Zeit, das höher ist als jede reine Quantität, in seinem Gedicht *An die Parzen* wunderbar beschworen: »Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen! / Und einen Herbst zu reifem Gesange mir, / Daß williger

3.5. Das Heilige

In dem Psalm taucht der Begriff des »Heiligen« nicht auf, aber es besteht kein Zweifel, dass diese lieblichen Wohnungen heilig sind: Der heilige Ort ist Ziel einer Pilgerfahrt, zu ihm drängt der Psalmist mit religiöser Leidenschaft, und von ihm strömt Segen und er ist ein Quellgrund des Lebens. Es ist zweifellos auch der Grundton des ganzen Psalms. Aber was heißt »heilig«? In Annäherung könnte man von einem »numinosen Wertbegriff sui generis« sprechen,⁴⁹ also von einer nicht auf anderes zurückführbaren höchsten Kategorie dessen, das nicht nur ist, sondern zugleich ein ideales Sein verkörpert. Nach Ernst Cassirer ist es die Grundkategorie mythischen Denkens, die sich deswegen auch nicht in die Sprache der Wissenschaft übertragen lässt.

Der Psalmist spricht über die lieblichen Wohnungen, in denen er das »Heilige« räumlich veranschaulicht. Sie treten dabei in einander überlappenden Gestalten auf: Erstens haben wir die polare Grenzziehung, da der *ganze* Tempelbereich als heiliger Raum vom Profanen grundsätzlich abgetrennt ist. Der Pilger ist entweder drinnen, wo selbst die Vorhöfe heilig sind, oder draußen, im *Bachatal*. (Allerdings wird davon gesprochen, dass auch der Segen des Heiligen die Welt außerhalb beleben kann, ihm ein Frühregen wird (84,7).) Zweitens schließt der heilige Bereich noch eine graduelle Steigerung des Heiligen zum Allerheiligsten ein. Zum heiligen Tempelbezirk strebt der Pilger, aber das Allerheiligste wird er nicht betreten. Dieser ist der Mittelpunkt, der sich in Raumsequenzen gestuft erst abschwächt, etwa durch Hauptraum, Höfe, Vorhöfe, Treppen und Mauern und schließlich von einem profanen oder lebensfeindlichen Umfeld abgrenzt (Ez 40–42 beschreibt diese komplexe Anlage im Detail). Das Allerheiligste ist so grundsätzlich dem Zugriff entzogen, als sei es schon anmaßend, es nur begrifflich fassen zu wollen. Das zeigt der unausgesprochene Gottesname, in diesem Psalm aber die auffällig indirekte Weise auf das Allerheiligste zu verweisen. Von Gottes »lieblichen Wohnungen« ist in diesem Psalm die Rede, von den Altären, vor allem von den Vorhöfen, aber nie von dem Allerheiligsten selbst. Auch die dritte Strophe mit ihrer eigentümlichen Zuspitzung zur Audienzbitte, die ein Gesalbter (wohl König) an Gott zu richten scheint, schreitet nicht weiter als in den Vorhof

mein Herz, vom süßen / Spiele gesättiget, dann mir sterbe.«

⁴⁹ Müller 1995, 589.

und an die Schwelle (84,11). Der Weg des Psalmisten endet hier und er kann nur bitten, dass sich Gott ihm bzw. einer königlichen Gestalt (die vielleicht auch für das Volk Israel steht) zuwendet – wenn er dies auch voller Zuversicht tut (84,12). Drittens hat die Gestalt des Heiligen eine Binnenstruktur, die schon beim Herd auffiel: Mit dem Allerheiligsten Zentrum korrespondieren andere verdichtete Orte (die Altäre) zu einer ellipsoiden Mitte. Im Anschluss an Klaus Biebersteins Unterscheidung zwischen »konzentrischen, axialen oder kontingenten Grundformen« der Raumdeutung müsste man hier von einer Variante der konzentrischen, nämlich einer ellipto-zentrischen Grundform mit Außengrenze (zum Profanen) sprechen.⁵⁰

Aber was bedeutet es, dass all diese Raumgestalten als *heilige* Orte auftreten, die mit der Präsenz Gottes zusammenfallen? Das hat auf praktischer Ebene einen verpflichtenden Charakter – man darf nicht alles tun, vieles darf nicht betreten oder angerührt werden. Zugleich ist es eine Aufgabe, sich selbst dieser Heiligkeit anzunähern, sie zu respektieren, zu bewahren – ja sogar selbst heilig zu werden (in Lev 20,26 wird es aufgetragen: »Denn ihr sollt mir heilig sein, denn ich der HERR, bin heilig«).⁵¹ In dem Auftrag des Heiligwerdens klingt so ebenfalls an, dass das Wohnen im Heiligen eine Aufgabe ist. Aber für unsere Frage nach der Wohnung ist noch ein anderer Aspekt zentral: Die Heiligkeit dieser lieblichen Wohnungen im Sinne eines Werthafte[n], über allem Hinausgehobenen bedeutet auch, dass dort zu wohnen kein rein funktionales Geschehen ist. Richtiges, gelingendes Wohnen wird zu etwas, was nicht gut ist, weil es anderen Zwecken dient, also instrumentell nützlich ist, sondern gelingendes Wohnen bekommt einen Selbstwertcharakter. Es ist uns aufgegeben, und es wird vom Psalmisten ersehnt, *weil es gut ist*.

⁵⁰ Bieberstein 2014, 16. Wenn sich die Fronleichnamsprozession durch die Gassen Bambergs windet, ist es eine *kontingente*, die den gegebenen Raumformen der Altstadt folgt; der Bamberger Dom dagegen ist *axial*, d.h. liegt wie viele Kirchen auf der Ost-West-Achse (oder doch fast: sein Bauplan folgt aus Pietät der Ausrichtung des nicht ganz genau ausgerichteten Vorgängerbaus). *Konzentrisch* sind Formen wie der Tempel, die einen als heilig ausgezeichneten Mittelpunkt besitzen.

⁵¹ Siehe dazu Rudnig 2014.

3.6. Zwischenbilanz

Was sind nun die Momente eines gelingenden Wohnens und einer guten Wohnung? Wie das Heilige vom Profanen getrennt ist, so ist die Wohnung ein besonderer Ort, ein individueller Innenraum für den Einzelnen, der ihn schützend von dem Rest der Welt abhebt. Dabei spricht die Wohnung den Menschen mit »Leib und Herz« an: Das Herz spricht sie an, indem sie angenehme Gefühle erregt und die Sinne erfreut, also Atmosphäre, Wohnlichkeit und Schönheit besitzt. Den Leib spricht sie an, in dem sie eine bedeutungsvolle Binnengliederung hat, die an geeigneten Orten das Vollziehen wichtiger Tätigkeiten erlaubt. Sie bietet etwa Raum für Begegnung und des Rückzugs, eher öffentliche und mehr private. Die gute Wohnung hat damit einen individuellen Charakter, eine elipto-zentrische Struktur und eine schöne Gestalt. Dabei ist Wohnen nicht selbstverständlich; es ist eine fortgesetzte Tätigkeit und Aufgabe, es kann mehr oder weniger gelingen. Das gelingende Wohnen wird zu einem Ziel, das keinem anderen mehr dient, sondern selbst ein Quellgrund sinnvollen Lebens werden kann. Hier kann der Mensch das Alltäglich-Funktionale übersteigen und sich auf die eigentlichen, erfüllenden Ziele seines Lebens ausrichten; darum ist gelingendes Wohnen in einer Sphäre des Heiligen zu finden, wie es der Tempel als Wohnstatt ausdrückt.

4. Die Weisheit des Psalms

Der letzte Abschnitt steht im Präsens Indikativ, weil hier überzeitlich Richtiges gesagt wird. Was der Psalmist über das Wohnen sagt, fügt sich in kulturelle Erfahrungen und Traditionen ein, findet aber auch Unterstützung durch unterschiedliche Wissenschaften wie Verhaltensbiologie, Psychologie, oder Philosophische Anthropologie.

Die Verhaltensbiologie zeigt beispielsweise, wie tief das Bedürfnis nach einer Wohnung in uns allen wurzelt – und wie richtig der Verweis auf Spatzen und Schwalben ist. Alle komplexeren Lebewesen kennen ein »Heim«, das heißt einen »Ort relativer Geborgenheit, der auf das Tier eine einladende Wirkung ausübt«, und das sie meist zur nächtlichen

Ruhe aufsuchen.⁵² Dabei geht es nicht um irgendeinen günstigen Raum, der Schutz und Sicherheit bietet, sondern es gibt eine klare Präferenz für den vertrauten, angestammten Ort. Diese Suche nach einem Heim hat offensichtlich Instinktcharakter; als adaptiver Vorteil hat sie den Weg bis in die Gene gefunden. Instinkte lenken das Verhalten mit Gefühlen: Das Tier empfindet seinen vertrauten Ort als *angenehm* und wird unruhig und zeigt Stresssymptome, wenn er ihm versperrt ist.

Beim Menschen treten die Instinkte in anderer Gestalt auf: Sie steuern nicht automatisch das menschliche Verhalten, sondern wir erleben sie als Gefühls-Motive, die ein Ziel oder Verhalten als angenehm nahelegen, wenn sie durch einen Auslöser aktiviert werden (wie durch eine wohlriechende Nahrung). Gefühls-Motive machen also nur Vorschläge, sie nötigen nicht. Ist ein Frosch hungrig, so schnappt er automatisch nach der Fliege, wenn sie sich zeigt – während der Mensch bei Hunger auch am gedeckten Tisch fasten kann. Wir haben das einzigartige Vermögen des *Abwägens* zwischen Motiven, das so nicht einmal die höchst entwickelten Menschenaffen besitzen.⁵³ Dabei kann er sogar gegenwärtige Motive gegen zukünftige, imaginierte Motive abwägen, wie bereits Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* (1651) erkennt: Den Menschen mache »sogar der zukünftige Hunger hungrig«. Wir sind innere Zeitreisende, wie es der Psychologe Norbert Bischof formuliert, und das gibt uns erst unsere große Freiheit.⁵⁴ Der Psalmist nimmt *jetzt* die Mühen eines dünnen Tals auf sich, weil er antizipiert, *in Zukunft* damit Segen und Wohl zu gewinnen.

Die Verhaltensbiologie bestätigt so, dass unser Drang zur Wohnung vergleichbar ist mit dem der Vögel zu ihrem Nest, und erklärt auch, warum Wohnen grundsätzlich mit so vielen Gefühlen (bzw. Gefühls-Motiven) einhergeht. Die Sehnsucht nach einer Wohnung ist das Erbe der uralten Entwicklungsgeschichte. Die Verhaltensbiologie macht zudem plausibel, dass dieses Heim oft mit anderen Individuen verbunden ist; denn Artgenossen, meist das Muttertier oder der Partner, können ebenfalls zu die-

⁵² Holzapfel 1940, 274. Dort werden auch entsprechende Beobachtungen bei Invertebraten genannt: Selbst die »Spinne saugt ihre Beute erst aus, wenn sie ihren Schlupfwinkel erreicht hat« (Holzapfel 1940, 276).

⁵³ All das folgt der sehr überzeugenden Darstellung von Bischof 2014. Diese besondere Freiheit erklärt vielleicht die modische Meinung, Menschen besäßen gar keine Instinkte.

⁵⁴ Siehe vor allem Bischof 2014, 465.

sem Heim werden (wie die Känguruhmutter mit ihrem Beutel). Dass Gott die Wohnungen so lieblich macht, ist also auch in der Natur vorgezeichnet. (Im Psalm 91,4 heißt es sogar: »Mit seinen Schwingen bedeckt er dich, und unter seinen Flügeln findest du Zuflucht.«, bevor auch hier ein architektonischer Vergleich folgt.)⁵⁵

Das Erbe der Natur lebt in uns fort, wird aber reflektiert, gewandelt und kann in ein höheres Bewusstsein gehoben werden. Zum höheren Bewusstsein des Menschen gehört nicht nur, sich zu seinen Instinkten verhalten zu können, sondern diese innere Freiheit erlaubt ihm auch, sich und sein Leben als Ganzes zu bedenken. Helmuth Plessner charakterisiert den Menschen deswegen als *exzentrisch positioniertes* Wesen; Tiere bleiben unmittelbar an ihre Umwelt gebunden, während wir aus uns heraustreten und diese Umwelt wie uns selbst in ihr beobachten.⁵⁶ Wir können fragen, wer wir sind und wer wir sein wollen – beim Psalmisten in Form der Frage, wie und wo er wohnen will.

Die Verhaltensbiologie und Psychologie erklärt so die emotionale Seite des Wohnens; denn wenn es eine instinktiv angelegte Suche im Menschen nach einem »Heim«, einer Wohnung gibt, dann sind Verknüpfungen mit Gefühlen elementar. »Wohnlich« ist aus gutem Grund auch eine Gefühlsqualität, wie auch andere Aspekte der Wohnung für das Wohlgefühl relevant sind, beispielsweise die Gefälligkeit und Schönheit. Deswegen schmückt der Mensch in allen uns bekannten Kulturen sein Heim und versucht es so zu gestalten, dass es die Sinne schmeichelt. Umfragen im Immobilienhandel bestätigen die Rolle der Gefühle: »Emotionale Motive wie freie Entfaltung, Sicherheit und Unabhängigkeit« seien neben finanziellen Gründen »entscheidende Treiber für den Kauf von Wohneigentum.«⁵⁷

Zudem zeigt unser evolutionäres Erbe, warum Wohnen für den Menschen eine fortgesetzte Aufgabe bleibt. Der Wohnraum als Schutz und Rückzugsraum grenzt sich gegen eine bedrohliche, wilde Natur und ihre Gefahren ab. Und weil wir stets die Zukunft antizipieren, sind wir nicht nur vom zukünftigen Hunger hungrig, sondern auch von zukünftiger

⁵⁵ »Schild und Mauer ist seine Treue. Du musst dich nicht fürchten vor den Schrecken der Nacht« (Ps 91,4).

⁵⁶ Vgl. Plessner 1975.

⁵⁷ Dummer 2015.

Sorge um unser Wohnen besorgt. Wir wissen um die Bedrohtheit unserer Existenz und suchen daher Beständigkeit. Deswegen gibt es das dem Wohnen eigene Streben nach Dauer. Und diese tief in uns verwurzelte Suche nach der rechten Wohnung und ihren Erhalt war auch stets ein großes Thema des Erzählens. Die Urgeschichten Europas drehen sich um den Kampf der Trojaner für ihre Stadt in der *Ilias* oder die mühevoll Heimkehr des Odysseus zu seiner Frau, die ihr Heim und sich 20 Jahre gegen wilde Freier verteidigen musste. Wohnen wird als eine Errungenschaft, manchmal sogar als Heldentat verstanden. Auch die antike Stoa nannte die höchste Tugend. »Oikeiosis« (οἰκείωσις), also eigentlich Haushaltung im Sinne einer selbstbewussten Selbstsorge, denn Oikeiosis ist abgeleitet von oikos (οἶκος), dem griechischen Wort für Haus. Wir müssen unser Haus, unsere Wohnstätte in der Welt stets neu erringen.

Die zentrale Rolle der Feuerstelle kann die evolutionäre Perspektive ebenfalls plausibel machen. Die Vorteile des Feuers für die Entwicklung des Menschen sind offensichtlich. Es wärmt im Winter und hilft vor allem, Nahrung weich zu kochen, was ein großer Energiegewinn ist; der Mensch muss nicht mehr lange rohe Wurzeln, Körner oder Fleisch kauen. Noch interessanter ist die These des Evolutionspsychologen Robin Dunbar (die Social-Brain-Hypothese):⁵⁸ Das abendliche Lagerfeuer habe den frühen Menschen seit dem Homo erectus erstmals Zeit und Raum geboten, sozial zu interagieren, zu tanzen und vor allem einander Geschichten zu erzählen. Dadurch entstand eine komplexe Sprache und sozialer Frieden sowie engere Gemeinschaftsbindungen. In zahlreichen Mythen und Riten klingt diese besondere Rolle des Feuers noch nach: In Griechenland war jeder häusliche Herd der Göttin Hestia geweiht, die Frieden stiften sollte – ihr und nicht Zeus, wurde im eigenen Haus und von der Polis das jeweils erste Opfer gebracht. In den Ruinen von Ephesos sieht man noch den Hestia-Rundtempel nahe der Agora, wo das heilige Feuer der Stadt brannte, das nie verlöschen durfte. Wie die Mauern nach Außen schützen, so sicherte der »Staatsherd« die Einigkeit der Polis nach Innen. (Platon deutet sie sogar als Verkörperung der Wirklichkeitsordnung schlechthin, er bezeichnet Hestia als Essenz des Seins (*Kratylos*, 400d).) Und bis heute fasziniert das Feuer: Ein (eingebauter) Kamin erhöht beispielsweise den Verkaufswert einer Immobilie; 58% der Bundes-

⁵⁸ Vgl. Dunbar 1988.

bürger wollen 2019 gerne einen Kamin in ihrem Haus. Rem Koolhaas organisierte 2014 als Kurator die 14. Architekturbiennale in Venedig unter dem Motto »The Elements of Architecture« (bezugnehmend auf Sempers Buchtitel); auch hier ist eines der 15 Elemente der Kamin (neben Fenster, Korridor, Fahrstuhl u.a.). Die Ausstellung zeigt, wie das offene Feuer und der Herd zunehmend abgelöst wurden von Zentralheizungen und Elektroherden oder Flachbildschirmen, aber weiterhin Orte gesucht oder erschaffen werden, an denen sich die Wohngemeinschaft sammelt.⁵⁹

Die Verhaltensbiologie und Evolutionspsychologie stützen die Einsichten des Psalmisten mit Verweis auf unser biologisches Erbe, aber die Einsichten des Psalms werden auch dem Menschen in seinem Selbstverständnis als freies und geistiges Wesen gerecht. Vor allem der heilige Ort als zentraler Fluchtpunkt des gelingenden Wohnens fügt sich schlüssig ein. Menschen haben eine »exzentrischen Positionalität«, sagt etwa Helmuth Plessner, der Mensch ist sich seiner bewusst, sieht sich wie von außen und kann (und muss) daher entscheiden, wer und wo er sein will. Er ist sich selbst eine Aufgabe. Dadurch ist er aber auch zweifelnd und unbestimmt und hat keine »Heimat«. Helmuth Plessner hatte aus dieser Besonderheit des Menschen »anthropologische Grundgesetze« abgeleitet, deren drittes besagt, dass der Mensch einen »utopischen Standort«, also einen gleichsam paradoxen Nicht-Ort als Standort einnimmt: Wegen seiner exzentrischen Positionalität ist er nie da, wo er gerade ist, sondern immer schon wieder woanders (eben »exzentrisch«), wenn er sich dessen bewusst wird. Ein unlösbarer Widerspruch, der den Menschen einen stabilen Halt suchen lässt. Einen absoluten Bezugspunkt als vereinende Klammer um das Paradox seiner Existenz. Ganz unabhängig davon, ob es diesen gibt (für Plessner bleibt er ein *deus absconditus* und der Mensch immer im Zweifel), ist es ja gerade dieser Halt, den der Psalmist in Gott – und räumlich veranschaulicht in dem heiligen Tempel – sucht. Es ist ein absoluter Ort der ihm erlaubt, einen festen Ort, eine dauerhafte Wohnung zu finden. Nach Plessner bleibt dieser absolute Bezugspunkt stets zweifel-

⁵⁹ Die klassische Feuerstelle, die noch bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Mittelpunkt jedes Hauses war, ist allerdings verschwunden. Seine »ursprüngliche Funktionen – Heizen, Kochen, Beleuchten, Versammlungsplatz und Mittelpunkt für Kommunikation und Kultur Sein – sind in zahlreiche Einzelgeräte aufgeteilt, die wie mit Greifarmen durch Systeme noch in die letzte Ecke des Gebäudes dringen.« (Marot et al. 2014, 3).

haft, für den Psalmisten ist es eine Gewissheit – wer auch immer hier recht haben mag, eindrücklich ist, dass die jüngere Philosophische Anthropologie ein Verständnis des ortlosen Menschen entwickelt hat, dass mit der Sehnsucht des Psalmisten nach einem Wohnen bei Gott genau korrespondiert. Auch die moderne Sozialpsychologie sieht hier ein zentrales Merkmal menschlicher Bedürftigkeit: Der Mensch sei zutiefst auf übergreifende Kohärenz, einen umfassenden Sinnzusammenhang angewiesen. Wie der Psalmist aus einem Bezugspunkt, dem Ort der heiligen Präsenz Gottes, sein ganzes Leben als erfüllt erfährt, so argumentiert der Psychoanalytiker Viktor E. Frankl für eine fundamentale Sinnbedürftigkeit des Menschen, die ihn dazu drängt, über sich hinauszugehen und nach einem umfassenden Grund zu fragen.⁶⁰ Der Sozial-Psychologe Aaron Antonovsky zeigt auf der Basis empirischer Studien etwas sehr Ähnliches, nämlich, dass ein gesundes Leben eine solche Kohärenz voraussetzt.⁶¹ Er benennt drei subjektive Empfindungen, die wesentlich für dieses Kohärenzerleben sind: Erstens muss die letzte Kohärenz (bzw. das letzte Ziel) für den Menschen verständlich sein, zweitens handhabbar in dem Sinne, dass er die damit einhergehenden Anforderungen und Aufgaben bewältigen kann, und drittens muss sie bedeutsam sein. Der Mensch muss das Gefühl haben, das der Kohärenz schaffende Bezugspunkt wirklich sinnvoll ist. Das resultierende Kohärenzerleben (»Sense of Coherence«) so schreibt Antonovsky, ist »eine globale Orientierung, die ausdrückt, in welchem Ausmaß man ein durchdringendes, andauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauens hat.«⁶² Antonovsky entwickelt daraus Wege des Gesundwerdens (»Salutogenese«⁶³) durch eine Stärkung und Stabilisierung des Kohärenzerlebens. Die Bedeutung eines solchen Kohärenzerlebens für das menschliche Wohl ist heute in der Sozialpsychologie weitgehend anerkannt – und lässt sich unmittelbar auf das gelingende Wohnen übertragen. Schauen wir auf die drei subjektiven Empfindungen, die nach Antonovsky das Kohärenzerleben bestimmen, und setzen sie in Beziehung zu den Momenten gelingenden Wohnens im 84. Psalm. Die letzte Kohärenz muss für den Menschen verständlich sein,

⁶⁰ Vgl. Frankl 1989.

⁶¹ Dieser Ansatz ist in der Salutogenese zu einem eigenen Ansatz in der Medizin entwickelt. Siehe Antonovsky 1997.

⁶² Antonovsky 1997, 36.

⁶³ Siehe zusammenfassend: Tagay 2013, 1707–1709.

schreibt Antonovsky – dem entspricht beim Psalm die räumliche Veranschaulichung des Heiligen. Gerade weil sich Gott einer unmittelbaren Verständlichmachung entzieht, bedient sich der Psalm der verständlichen Semiotik konkreter Räume mit einer transparenten Ordnung. Über Vorhöfe, Altäre und den Tempel kann man deutlich sprechen und hat eine verständliche Veranschaulichung gefunden. Zweitens müsse sich der Mensch fähig fühlen, die Aufgaben des Sinnzusammenhanges bewältigen zu können – der Psalmist weiß, dass gelingendes Wohnen bei Gott eine Aufgabe ist, aber weiß auch, dass er sie wird bewältigen können. Nicht zuletzt, weil Gottes Segen ihm gewiss scheint. Und drittens muss nach Antonovsky der Sinnzusammenhang bedeutsam sein – das Heilige des Psalms, das das ganze Leben wie neu macht.

Die Bedeutung eines solchen Sinnzusammenhangs wird auch in Theorien der Narrativen Identität erkannt. Dabei wird gezeigt, welche zentrale Bedeutung dem Erzählen beim Ordnen, Verdichten und der Reflexion eigener Erlebnisse zukommt, um so die eigene Identität finden oder herausbilden zu können. Denn in Geschichten kommen vor allem zwischenmenschliche Dinge zur Sprache, die einfordern, sich auch seiner selbst, wer man ist und sein will, bewusst zu werden und sich mit anderen in Beziehung zu setzen. Die noch junge psycho-philosophische Theorie der narrativen Identität hat diese formende Kraft der Geschichten herausgearbeitet: Geschichten dienen dazu, Ereignisse und Handlungen zu identifizieren, wichtige von unwichtigen zu unterscheiden, und sie in eine möglichst kohärente Sinnordnung zu bringen. Inspiriert von Philosophen wie Soren Kierkegaard, weiterentwickelt vor allem von Paul Ricoeur und Alasdair MacIntyre zeigt die Theorie, dass wir unsere Identität durch solche narrative Selbstfigurationen gewinnen, in denen wir uns, unserer Grenzen, aber auch Wünsche und Ziele bewusstwerden und sie in einen Sinnzusammenhang bringen. Durch Geschichten werden die einzelnen Aspekte des individuellen Lebens aufeinander bezogen, aber auch diese in einen gemeinschaftlich-kulturellen Sinnzusammenhang eingeordnet. Beides, der individuelle wie der Zusammenhang einer Gemeinschaft und Kultur sind konstitutiv dafür, wie und als was man sich sieht – aber auch für das Erleben einer überzeitlichen Kontinuität durch Zielpunkte seines Lebens. Was auch immer der Kern des Menschen ontologisch sein mag, für uns wird die eigene Identität erfahrbar als ein Gewebe von Geschichten, in denen ich Erlebnisse und Handlungen mit »mir« als handelndem

und hinnehmenden Subjekt sinnvoll verknüpfe und einbinde. (»Das auf dem Foto bin ich als kleines Kind, damals nahm mich meine Mutter oft mit zum Einkaufen und wir gingen durch den Schlosspark.«) *Erinnerungen* sind der Kern der menschlichen Identität, wie schon Augustinus erkannte⁶⁴, und *Erzählen* ist die entscheidende Form, die wir unseren Erinnerungen geben. Der Plot meiner Geschichte »vermittelt zwischen dem Individuum und den Einzelereignissen oder Widerfahrnissen und der Gesamtgeschichte«, wie es Paul Ricoeur sagt;⁶⁵ je mehr ich einordnen kann, desto mehr erfahre ich meine Identität als erfüllt. Darum ist mein Leben, wie Ricoeur auch sagt, »ein Tun und ein Fühlen auf der Suche nach einer Geschichte«⁶⁶. Aus einer ganz anderen Theorie findet so die Forderung nach einer Feuerstelle (oder einem Äquivalent) eine Unterstützung: Ein erfülltes Wohnen setzt auch Orte des Austausches voraus, Ecken und Plätze, eine Feuerstelle oder eine Bank, um sich niederzulassen und einander zu erzählen. Architektur muss einladen zum Gespräch.

Dass der Psalmist Wesentliches erfasst, kann man vielleicht auch an den vielen Klagen über die Monotonie heutiger Gebäude und Städte erkennen, denen meist ein ganz anderes Menschenbild zugrunde liegt.⁶⁷ So verkennt die rein funktionalistische Betrachtung der Architektur, wie sie die Internationale Moderne vielfach hervorbrachte, auch die Bedeutung der Gestalt, des Ausdrucks und der Schönheit von Wohnungen für uns. Häuser werden von Menschen eben nicht als bloße Wohnmaschinen zur Bedürfnisbefriedigung erlebt. Aber diese funktionalistische Reduktion war durchaus Programm:

»das neue haus ist als trockenmontagebau ein industrieprodukt, und als solches ist es ein werk der spezialisten: volkswirte, statistiker, hygieniker, klimatologen, betriebswissenschaftler, normengelehrte, wärmetechniker. ... der architekt? ... war künstler und wird ein spezialist der organisation!«

Das schrieb nicht eine rein gewinnorientierte Investorengruppe, sondern Hannes Meyer, der Nachfolger von Gropius als Direktor des Bauhauses.⁶⁸ Das rein funktionale Bauen wurde auch auf städtebaulicher Ebene Programm; so forderte der CIAM (Congrès Internationaux d'Architecture

⁶⁴ Confessiones 10.14.21.

⁶⁵ Ricoeur 1984, 65.

⁶⁶ Ricoeur 1991, 29.

⁶⁷ Siehe dazu Dücks: Menschliche Architektur (i.E.).

⁶⁸ Meyer 1928, 12–13.

Moderne) 1928–1959 sehr erfolgreich eine funktionsgeleitete »Entmischung« der Stadt, also die die räumliche Trennung der Stadtareale für Arbeiten, Wohnen, Verkehr und Freizeit. Zu dem Ideal dieses Wohnens gehörte auch eine Homogenität auf Grundlage der Annahme, dass diese den Menschen *entlaste* und »Atemfreiheit« gebe, wie Hannes Meyer schreibt:

»Das sicherste Kennzeichen wahrer Gemeinschaft ist die Befriedigung gleicher Bedürfnisse mit gleichen Mitteln. Das Ergebnis solcher Kollektivforderung ist das Standardprodukt. [...] Sie sind Apparate der Mechanisierung unseres Tageslebens. Ihre genormte Form ist unpersönlich. [...] Dem Halbnomaden des heutigen Wirtschaftslebens bringt die Standardisierung seines Wohnungs-, Kleidungs-, Nahrungs- und Geistesbedarfes lebenswichtige Freizügigkeit, Wirtschaftlichkeit, Vereinfachung und Entspannung.«⁶⁹

Dass dies Widerspruch hervorrufen wird, war den Vordenkern der Architektur-Moderne dabei durchaus bewusst. Le Corbusier schreibt: »*Der Städtebau erfordert Einförmigkeit im einzelnen und Bewegung im ganzen. Das genügt schon, damit man uns als Antichrist bespeit.*«⁷⁰

Hannes Meyer und Le Corbusier verkennen hier nicht nur die Reaktion der Menschen (Le Corbusier gilt heute eher als Heilsbringer denn als Antichrist), sondern auch den Menschen selbst: Der Verzicht auf jede Individualität bei Wohnungen befreit deswegen nicht, weil Wohnungen mit dem erfüllten eigenen Leben korrespondieren, weil wir Menschen uns mit ihnen identifizieren – Semper sprach zurecht von der Architektur als »dritter Haut«. Unsere Identität ist aber eine zutiefst individuelle Angelegenheit, weshalb wir von Wohnungen nicht weniger erwarten, als in ihr Ausdruck, Spiegel und der Stütze eigener Individualität zu finden. Die homogene Architektur der Internationalen Moderne wird dagegen als bedrückend empfunden, wie der Sozialpsychologe Alexander Mitscherlichs in *Die Unwirtlichkeit unserer Städte* (1996 [1965]) diagnostizierte: Durch eine primär von funktionalistischen Prinzipien gesteuerte Architektur sowie der »Unsinn der Entmischung der Stadtfunktionen« entstünden monotone Wohnblocks und eine »bloß agglomerierte Stadt« mit einer »starken Addition von Siedlungshäusern«, die keine Bindung an den Ort bewirken könne, »denn Heimat verlangt Markierungen der Identität eines

⁶⁹ Meyer 1926, 205.

⁷⁰ Le Corbusier 1929, 67.

Ortes«⁷¹. (Heimat hier verstanden als positive Identifikation mit dem Wohnraum als Ort eines gelingenden Lebens.) Dieses Buch von Mitscherlich, wie auch Wolf Jobst Siedlers *Die gemordete Stadt* von 1964 wurden Bestseller, weil sie offensichtlich das Unbehagen vieler Menschen (aus zwei ganz unterschiedlichen politischen Richtungen) auf den Punkt brachten. Gewiss, mit solchen kulturellen Verweisen lässt sich nichts beweisen, aber sie können doch zum Nachdenken anregen, ob der Psalmist mit seinem Ideal lieblicher Wohnungen den Menschen in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit nicht eher gerecht wird.

5. Ausblick

Auch wenn viele Erwartungen eines gelingenden Wohnens tief in uns verwurzelt sind, so wandelt sich das Selbstverständnis des Menschen; manche Fragen treten neu auf, manche vormalige Selbstverständlichkeiten werden fraglich und Fragen können auch verschwinden. Auf diesen Wandel muss die Architektur immer neu reagieren. Thomas Morus, der übrigens im Kerker vor seiner Hinrichtung den 84. Psalm kommentierte, entwarf 1516 sein *Utopia* als soziale und architektonische Vision, Ebenezer Howard konzipierte im 19. Jahrhundert Gartenstädte als soziale Reformprojekte, und auch das Bauhaus verstand sich als Antwort auf das moderne menschliche Selbstverständnis. Wir wandeln uns und unser Wohnungsbau muss darauf reagieren – was ihm manchmal, aber nicht immer gelingt.

Darum lohnt es sich, nicht zu schnell modischen Vorstellungen eines neuen Menschen in seiner beliebigen Formbarkeit aufzugreifen, sondern auch Idealbilder des Wohnens wie den 84. Psalm zu bedenken: Er erinnert uns an tief verwurzelte Bedürfnisse und Sehnsüchte, die in der Bildsprache ihren Ausdruck finden. Die Weisheit des Psalmisten sollten wir nicht vergessen, wenn wir darüber nachdenken, wie die neuen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts baulich zu meistern sind. Eine umweltverträgliche, nachhaltige Architektur ist erforderlich, die ebenso der Einmaligkeit jedes Individuums wie den kulturellen Bedürfnissen und der menschlichen Sinnsuche Raum gibt. In einer Welt, in der sehr unter-

⁷¹ Mitscherlich 1996, 15.16.19.

schiedliche Menschen mit heterogenen Überzeugungen zusammenleben, in der das Zelt des Frevlers neben dem Tempel steht, wird es darum gehen, sozialer Verträglichkeit und Nachhaltigkeit Raum und Gestalt zu geben. Aber zugleich müssen wir in Megastädten dem Einzelnen ein Zuhause schaffen, in dem er seine Identität finden und ein gelingendes Leben führen kann. Wie soll diese ungeheuerliche Herausforderung anzunehmen sein? Neben allem technischen und planerischen Wissen sollten wir uns vor allem die zentralen Einsichten des Psalmisten zu Herzen nehmen: Architektur muss den Menschen ganz, kognitiv, emotional und mit allen Sinnen ansprechen und sie soll ihm Identifikationsangebote machen. *Das erfordert Schönheit und Wohnlichkeit als zentrale Forderung in den Stadt- und Wohnungsbau aufzunehmen, ebenso wie eine nachhaltige Einbindung in die Natur.* Auch die Einsicht, dass Wohnungen eine Binnenordnung haben, die viele »Feuerstellen« zulässt ebenso wie Rückzugsräume, sollte eine Richtschnur sein. *Siedlungen sollten funktional durchmischt sein, Straßen die nicht trennen, sondern kurze Wege und öffentliche Räume der Begegnung, aber auch Rückzugsmöglichkeiten des Privaten haben.* Das Wohnen beim Psalmisten erscheint als bleibende Aufgabe, es ist auf Dauer ausgerichtet. Bauen mit langfristiger Perspektive statt kurzer Abschreibungsfristen, wäre eine weise Konsequenz. *So gut bauen als sei es für die Ewigkeit!* Und es geht im 84. Psalm um »heilige« Wohnungen. *Das heißt, unsere Architektur sollte auch in ihrer Gestalt die Würde des Einzelnen und seines gelingenden Lebens ins Zentrum stellen.* Dass das Leben dann gelingt und als sinnvoll erlebt wird, hängt freilich nicht von der Architektur alleine ab: Irgendein Dach über dem Kopf zu haben ist meist zum Überleben notwendig, aber einen wohnlichen Raum zu haben, fördert die Möglichkeiten gelungenen Wohnens. Aber doch muss die Architektur auf eine Offenheit und Bereitschaft zum Wohnen treffen; es ist immer der Einzelne, der entscheidet, wie er wohnt und ob sich in seiner Existenzweise jenseits aller funktionalen Vollzüge etwas Selbstwerthaftes zeigt.

»Gott wird nur unter uns wohnen, wenn wir auch [richtig] wohnen, und wenn Wohnen nicht bedeutet, die Erde zu verbrauchen und verderben, sondern zu bewahren, um sie zu einem dauerhaften Heiligtum für Gott und Mensch zu machen«,

so deutet Roger Scruton den bleibenden Sinn der Wohnungen Gottes. »Der Tempel als Gottes Wohnstatt ist das Model für alle anderen Wohnungen. Vom Tempel können wir lernen, wie wir bauen sollen.«⁷²



Abb. 2: Die gute Wohnung als Ort gelingenden Lebens ist ein klar begrenzter Innenraum mit ellipso-zentrischer Binnengliederung (hier: das Sinnzentrum an der linken Wand, den sozialen Ort rechts vor dem gläsernen Brandaltar). Sie spricht alle Sinne an (wie den Schönheitssinn durch die Barockkommode) und besitzt eine innere identitätsstiftende Kohärenz (hier durch die roten Kissen, Teppich und Lampenschirm symbolisch verstärkt). Und sie ist eine »liebliche Wohnung«, weil sie kein »Zelt des Frevels«, sondern von wechselseitiger Liebe erfüllt ist. (Foto: K. Bieberstein)

⁷² Scruton 2012, 119. Scruton kommentiert dort nicht speziell den 84. Psalm, sondern es geht allgemein um die Vision des Tempels als einer Wohnung Gottes: »It was a message to all of us, telling us that God will dwell among us only if we too dwell, and that dwelling does not mean consuming the earth or wasting it, but conserving it, so as to make it a lasting sanctuary for both God and man [...] it is the temple, God's dwelling, which is the model for all other dwellings. It is from the temple that we can learn how to build.«

Literatur

Antonovsky, Aaron

1997 Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen.

Assmann, Jan

1992 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Bieberstein, Klaus

2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.

2014 Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfängen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und Altes Testament 80), Münster, 13–25.

2020 Die Architektur des Heiligen – Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft: Praxis – Theorie – Methodologie – Forschung), Wiesbaden, 117–174.

Bischof, Norbert

2014 Psychologie. Ein Grundkurs für Fortgeschrittene, 3. Auflage, Stuttgart.

Cassirer, Ernst

1925 Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2: Das mythische Denken, Berlin.

1993 Erkenntnis, Begriff, Kultur (Philosophische Bibliothek 456), Hamburg.

Dummer, Niklas

2015 Emotionale Entscheidung. Gefühle spielen große Rolle beim Immobilienkauf, in: Wirtschaftswoche; <https://www.wiwo.de/finanzen/immobilien/emotionale-entscheidung-gefuehle-spielen-grosse-rolle-beim-immobilienkauf/11640192.html> [28.06.2020].

Düchs, Martin

2011 Architektur für ein gutes Leben. Über Verantwortung, Ethik und Moral des Architekten (Theologische Untersuchungen zur Architektur 5), Münster u.a.

i.E. Menschliche Architektur – eine philosophische Annäherung.

Dunbar, Robin

1988 Klatsch und Tratsch. Wie der Mensch zur Sprache fand, München.

Dunn, James D. G. / Rogerson, William

2003 Eerdmans Commentary on the Bible, Grand Rapids (MI) u.a.

Ehlers, Otto Ehrenfried

1896 Im Osten Asiens, 3. Auflage, Berlin; https://de.wikipedia.org/wiki/Jurte#/media/Datei:Mongolische_Jurte.jpg [28.06.2020].

Ellicott, Charles John

1897 An Old Testament Commentary for English Readers, Cascell; <https://biblehub.com/commentaries/psalms/84-3.htm> [21.06.2020].

Finkelstein, Israel

2015 The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition, in: Levy, Thomas E. / Schneider, Thomas / Propp, William H. C. (Hg.): Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience, Cham u.a., 39–54.

Frankl, Viktor E.

1989 ... trotzdem ja zum Leben sagen – Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, 8. Auflage, Stuttgart.

Gerhards, Meik

2010 Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und Theologischen Bedeutung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35), Leipzig.

Görg, Manfred

1993 Art. Šakan, in: Botterweck, Johannes / Riggren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. 7, 5. Auflage, 1337–1348.

Hartenstein, Friedhelm / Moxter, Michael

2016 Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen (Theologische Literaturzeitung/Forum 26), Leipzig.

Hartenstein, Friedhelm

1997 Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtion (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 75), Neukirchen-Vluyn.

Heidegger, Martin

- 1991 Bauen Wohnen Denken, in: Bartning, Otto (Hg.): Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951 (Bauwelt Fundamente 94), Braunschweig, 88–102.

Holzapfel, Monica

- 1940 Triebbedingte Ruhezustände als Ziel von Appetenzhandlungen, in: Die Naturwissenschaften 28.18, 273–279.

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich

- 2002 Die Psalmen. Bd. 2: Psalm 51–100 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 40), Würzburg.

Illies, Christian

- 2015 In welchem Style sollen wir philosophieren? Ziel und Methode der Architekturphilosophie, in: Gleiter, Jörg H. / Schwarte Ludger (Hg.): Architektur und Philosophie, Bielefeld, 128–150.

Illies, Christian

- i.E. Art. Wohnen, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. 6.

Kerényi, Karl / Lanckoroński, Leo / Lanckoroński, Maria

- 1941 Der Mythos der Hellenen. Amsterdam u.a.

Le Corbusier

- 1929 Städtebau, Stuttgart u.a.

Marot, Sebastien / Koolhaas, Rem / Boom, Irma

- 2014 Fireplace (Elements of Architecture 10), Venezia.

Meyer, Hannes

- 1926 Die Neue Welt, in: Das Werk 13.7.
1928 Bauen, in: Bauhaus 2.4.

Mitscherlich, Alexander

- 1996 Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden, Frankfurt a.M.

Müller, H.-P.

- 1995 Art. *קדש* *qdš*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, 5. Auflage, München u.a., 589–609.

Müller, Reinhard

- 2013 Art. Psalmen (AT), in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/> [16.06.2020].

Otto, Walter F.

- 1931 Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens. Gedanken über das Erbe Homers, Frankfurt a.M.

Pietsch, Michael

- 2007 Art. Nathan/Nathanweissagung, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11136/> [28.06.2020].

Plessner, Helmuth

- 1975 Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (Sammlung Göschen 2200), 3. Auflage, Berlin u.a.

Ricoeur, Paul

- 1984 Time and Narrative. Bd. 2, Chicago.
1999 Life in Quest of Narrative, in: Wood, David (Hg.): On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation, London u.a., 20–33.

Rogerson, J. W.

- 2000 The Old Testament, in: Evans, G. R. (Hg.): A History of Pastoral Care, London u.a., 15–29.

Rosenzweig, Franz

- 1988 Stern der Erlösung (Bibliothek Suhrkamp 973), Frankfurt a.M.

Rudnig, Thilo Alexander

- 2014 Art. Heilig / profan / Heiligkeit (AT), in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20869/> [28.06.2020].

Rüpke, Jörg

- 2013 Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Adogame, Afe / Echtler, Magnus / Freiburger, Oliver (Hg.): *Alternative Voices. A Plurality Approach für Religious Studies. Essays in honor of Ulrich Berner* (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 4), Göttingen u.a., 211–225.

Sahm, Ulrich W.

- 2019 Podium der Bundeslade wiederentdeckt?, in: Israel Netz; online: <https://www.israelnetz.com/gesellschaft-kultur/wissenschaft/2019/01/14/podium-der-bundeslade-wiederentdeckt/> [17.06.2020].

Scruton, Roger

- 2012 *The Face of God*, London.

Semper, Gottfried

- 1851 Die vier Elemente der Baukunst. Ein Beitrag zur vergleichenden Baukunde, Braunschweig.

Tagay, Sefik

- 2013 Salutogenesis, in: Gellmann, Marc D. / Turner J. Rick (Hg.): *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, New York, 1707–1709.

Vahrenhorst, Martin

- 2013 Art. Altar (NT), in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*; online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/49869/> [26.06.2020].

Wallace, Robert E.

- 2011 The Narrative Effect of the Psalms 84–89, in: *The Journal of Hebrew Scripture* 11, 1–15.

Weiser, Artur

- 1955 Die Psalmen. 2 Bde. (Das Alte Testament Deutsch 14 + 15), 4. Auflage, Berlin.

Wydra, Harald

- 2015 *Politics and the Sacred*, Cambridge.