41 Bamberger Theologische Studien

Jürgen Bründl, Thomas Laubach, Konstantin Lindner (Hg.)

Zeichenlandschaften

Religiöse Semiotisierungen im interdisziplinären Diskurs

University of Bamberg Press

41 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professoren des Instituts für Katholische Theologie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag der Bamberger Theologischen Studien e. V.

Band 41

University
of Bamberg
Press
2021

Zeichenlandschaften

Religiöse Semiotisierungen im interdisziplinären Diskurs

Herausgegeben von Jürgen Bründl, Thomas Laubach und Konstantin Lindner

University of Bamberg Press
2021

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work - with the exception of cover, quotations and illustrations - is licensed under the CC-License CC-BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.

Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: © Thomas Laubach, Blick vom Ölberg auf den Felsendom

© University of Bamberg Press, Bamberg 2021
http://www.uni-bamberg.de/ubp

ISSN: 0948-177X
ISBN: 978-3-86309-795-0 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-796-7 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-500394
DOI: http://dx.doi.org/10.20378/irb-50039

Inhaltsverzeichnis

Jürgen Bründl / Thomas Laubach / Konstantin Lindner
Religiöse Semiotisierungen von Räumen.
Einleitende Reflexionen 9

Zugänge: Zur Semiotik von Glaubens- und Lebens-Räumen

Christian Illies
»Herr, wie lieblich sind Deine Wohnungen« (Ps 84,2).
Vom Tempel Gottes zu einer Philosophie des Wohnens 27

Martin Düchs / Thomas Wabel
Wege als Immersionen. Zur Interdependenz geistig-spiritueller
und räumlich-architektonischer Annäherungen an sakrale Räume 67

Michael Pietsch
Der Ort des Heiligen. Eine raumtheoretische Analyse
des Tempelbauplans in Ez 40–42 113

Walter Lesch
Städtische Räume als Topoi sozialethischer und
religionswissenschaftlicher Reflexion 143

Thomas Laubach / Stefan Huber
Der limitierte Raum.
Ein ethischer Zugang zum Topos der Grenze 161

Michael Schüßler
Ereignisse des Evangeliums kuratieren.
Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume 195

Konstantin Lindner
Religiöse Semiotisierungen von Räumen
und ihre bildenden Potenziale 213

Lokalisierungen: Zur Semiotik mythischer und historischer Räume

Tina Betz / Lena Janneck
Wo ist der Ort des Menschen? Überlegungen bezüglich Gen 2–4 233

Dieter Vieweger / Katja Soennecken
Methodische Probleme und Theorien
zum früheisenzeitlichen Jerusalem 253

Ra'eda Abdalla / Zeidan Kafafi
Domestic Houses in Iron Age II in the Northern Jordan Valley:
A Comparative Study 269

Herbert Niehr
Die Tempel des El und des Baʿal
als Elemente der sakralen Landschaft Ugarits 309

Ronny Reich
New Insights on the Function of the Jerusalem
»Agoranomos« (Market Inspector) in the Early
Roman (= Late Second Temple) Period 337

Robert Schick
The Islamic Merits of Jerusalem's al-Aqsa Mosque
in Mujīr al-Dīn's 15th-Century History of Jerusalem and Hebron 353

Martin Mulzer
Erdbeben in Jerusalem in nachbiblischer Zeit 375

Grenzgänge: Zur Semiotik des Unsagbaren

Susanne Talabardon
Angesichts des Ewigen: Exegetische Skizzen zu Ex 33 401

Joachim Negel
Von Gottesorten in der Welt zu Gott als Ortung und Raum der Welt.
Das Himmlische Jerusalem als trinitarische Allotopie –
Streifzüge durch ein selten begangenes Terrain 421

Pamela Berger
Affinities between the Imagery in the Utrecht Psalter
and Late Antique Galilean Synagogue Mosaics 453

Ottmar Fuchs
»Gott« in der unendlichen Semiose 475

Personalisierungen: Zur Semiotik von Herrschaftsansprüchen

Ulrike Bechmann
»Aus Saba komme ich mit sicherer Kunde …«
Der Weg der Königin von Saba im Koran (Q 27,15–44) 499

Barbara Schmitz
Lokale Herrschaft.
Die Figur von Johannes (Hyrkan) im Ersten Makkabäerbuch 525

Johannes Schnocks
Zwischen der Welt der Hebräischen Bibel und dem Hellenismus.
Beobachtungen zur Identitätskonstruktion in 2 Makkabäer 7 543

Michael Konkel
Prophet und Erzbischof. Eine neue Interpretation des Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf 559

Ausgänge: Zur Semiotik eschatologischer Urbanität

Sabine Bieberstein
Bebilderung der Zukunft – Orientierung für die Gegenwart. Die Vision vom neuen Jerusalem Offb 21,1–22,5 589

Jürgen Bründl
Die Städte der Apokalypse – urbane Topographien von Gericht und Vollendung. Zum geschichtstheologischen Potenzial der Johannes-Offenbarung und ihrer spezifischen Raumkonstruktion 611

Erasmus Gaß
Harmagedon. Zur Verortung einer apokalyptischen Schlacht 649

Olaf Rölver
Die Schöpfung vollenden. Sabbat, Tempel und ewiges Leben in Joh 5 675

Angelika Neuwirth
Ökumene – vertikal, horizontal und imaginär: Grabeskirche und Felsendom und andere Stellvertreter des jüdischen Tempels 695

Ausführliches Inhaltsverzeichnis 731

Autor*innen 743

Religiöse Semiotisierungen von Räumen

Einleitende Reflexionen

Jürgen Bründl / Thomas Laubach / Konstantin Lindner

> *»Sie erinnern sich an Moses. Er ist draußen unterwegs. Und er wandert zwischen Büschen umher. Und da ist ein Busch, der brennt ganz ruhig vor sich hin, ohne zu verbrennen. Und aus diesem Busch kommt eine leise Stimme. So sehen die wahren Zeichen aus. An wie vielen brennenden Büschen geht man in seinem Leben vorbei, wenn man nicht aufmerksam ist.«*
>
> Lars Gustafsson[1]

»Space and place have been marginalised or even absent in theology for long periods of its history.«[2] Mit dieser These eröffnet Sigurd Bergmann seinen Überblick über das neue Interesse der Theologie seit den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts an Raum/Ort-Reflexionen. Dabei folgt seine Relecture einer erkennbaren Absicht: Der *spatial turn* wird als Notwendigkeit theologischen Denkens überhaupt verstanden. Nicht von ungefähr. Glaube – welcher Richtung, Herkunft, Denomination oder Konfession auch immer – lässt sich ohne Räume nicht denken. Kirchenräume und Tempel, heilige Bezirke und mythische Orte, Glaubensarchive und sakrale Texte, religiöse Utopien und konkrete (Pilger-)Wege, Schrift-, Glaubens-, Schöpfungs- und Lebensräume: Schon allein diese Aufzählung macht deutlich, dass die Rede von ›dem‹ Raum auch – und vielleicht gerade – in religiösen Kontexten zu kurz greift. Was seit dem sogenannten *spatial turn*, der auch als *topographical turn* oder *topological turn* diskutiert

[1] Gustafsson 1999, 35.
[2] Bergmann 2007, 353.

wird, in den Sprach- und Kulturwissenschaften selbstverständlich ist, gilt auch hier: Der Raum ist relational.

Raum ist mehr als geographischer Topos oder Ortsbezeichnung, mehr als ein vom Menschen genutztes und für ihn gemachtes Etwas, er ist die »Möglichkeit einer nachbarschaftlichen Verhältnishaftigkeit, einer auf Ordnung richtbaren wie gerichteten Inbezugsetzung, dynamisierender Relationierung«[3]. Ohne die Raumdiskussion der letzten Jahre rekapitulieren zu wollen,[4] lassen sich Räume als offene, auf Relationen hin angelegte Konstruktionen verstehen. Es sind die Beziehungen, die Räume prägen: vektoriell zwischen oben und unten, links oder rechts, aber auch paradoxal etwa als Netz oder Rizom. Zugleich aber sind Räume immer »anthropologischen Akten der Raumaneignung«[5] unterworfen. Ich und andere, Nähe und Distanz, Fremd und Bekannt, Innen und Außen sind Begriffe, ohne die menschliche individuelle und kollektive Identität nicht denkbar ist.

Auch religiöse Identitäten und Zuschreibungen kennen diesen relationalen und aneignenden Zugang zum Raum. In Judentum wie Christentum lässt sich dies eindrucksvoll nachvollziehen. So erzählt die Heilige Schrift der Juden von der Schöpfung als Raumordnung, die Flucht der Israeliten aus Ägypten markiert Befreiungswege, die Maße des Tempels trennen sakrale und profane Sphäre, das Leben im Exil widmet sich der Erinnerung an einen verlorenen Ort, Jerusalem schließlich ist konkrete Stadt und himmlische Utopie. Aber auch die neutestamentlichen Erzählungen des Lebens und der Botschaft Jesu sind räumlich geprägt. Wenn darin dargestellt wird, dass Jesus in die Wüste geht, das Dorf verlässt, die Stadt aufsucht, wenn auf seinen Spuren seit Jahrhunderten Pilger die Stätten des Wirkens Jesu abschreiten, wenn die »Via Dolorosa« in Jerusalem bis heute Gelegenheiten zur Erinnerung an Jesu Passion bietet, dann sind damit nicht nur konkrete Orte in den Blick genommen. Sondern stets werden Räume mit Beziehungen und Ereignissen aufgeladen, die diese Räume selbst transformieren. Das zeigen nicht zuletzt die fiktionalen Kreuzwegstationen in Jerusalems Altstadt, die überdies weltweit auf andere Orte übertragen wurden.

---

3 Mahler 2015, 18.

4 Vgl. dazu etwa Günzel 2007; Döring/Thielmann 2008; Dünne/Mahler 2015; Schlitte/Hünefeldt 2017.

5 Mahler 2015, 19.

Angesichts dieser blitzlichtartigen Beschreibungen und angesichts der beträchtlichen Konjunktur, die das Thema ›Räumlichkeit‹ vor allem in den Kultur- und Geisteswissenschaften in den letzten Jahren erfahren hat, ist es kaum verwunderlich, dass der *spatial turn* mittlerweile auch in den theologischen Disziplinen Fuß fasste. Nicht von ungefähr wird allerdings in jüngerer Zeit dem Begriff des *topographical turn* der Vorzug gegeben.[6] Hier wird, markiert durch das *graphein*, der Raum

»nicht mehr Ursache oder Grund, von der oder dem die Ereignisse oder deren Erzählung ihren Ausgang nehmen, er wird selbst vielmehr als eine Art Text betrachtet, dessen Zeichen oder Spuren semiotisch, grammatologisch oder archäologisch zu entziffern sind«[7].

Kurz: Der Raum wird als Text oder Schrift begriffen, ist lesbar wie eine Inschrift, eine Sprache. Umgekehrt heißt das auch, dass der Raum selbst Gegenstand in einer »Semiosphäre« (Jurij M. Lotman) ist. Es sind vor allem literarisch, »poietisch kreierte und semantisierte Räume, die oftmals als Projektionsfläche für Stimmungen oder als Ausdrucksträger kultureller Vorstellungen fungieren«[8]. Das heißt auch, dass Normen und Werte, Überzeugungen und Utopien, subjektives Erleben und soziale Erwartungen im Raum »konkret anschauliche Manifestation«[9] finden.

So ist es auch zu verstehen, dass Henri Lefebvres Konzeptualisierung des Raums breit rezipiert worden ist.[10] Der französische Soziologe versteht Räumlichkeit trialektisch. Raum ist ein Prozess aus drei gesellschaftlichen Produktionsweisen, die sich beeinflussen und bedingen: der materialisierte wahrgenommene und erfahrene Raum, der vorgestellte Raum und der gelebte, soziale Raum. In diesem Raumbegriff fließen Raumpraxis, Raumrepräsentation und der Raum als Produkt komplexer Symbolisierungen und Repräsentationen ineinander.[11] Gerade dieses dreifache Verständnis des Raumes öffnet auch die Möglichkeit eines vertieften religiösen Nachdenkens über Räume. Denn gerade die Verbindung realer Orte, symbolischer Räume, Erinnerungslandschaften und räumlicher Repräsentationen ist von theologischem Interesse.

---

6 Siehe hierzu im Folgenden Döring/Thielemann 2008.
7 Weigel 2002, 160.
8 Neumann 2015, 98.
9 Würzbach 2006, 1.
10 Vgl. Lefebvre 2006.
11 Siehe dazu auch Hofmann/Schreiber 2015.

1. Symbollandschaften. Der Beitrag Klaus Biebersteins

Der theologische Diskurs über die Bedeutung des Raums ist vielstimmig. Hier finden sich Reflexionen auf konkrete (Kirchen-)Räume,[12] oder exegetische Raumdiskurse[13]. Der Raum wird in der systematischen Theologie (wieder)entdeckt,[14] es treten praktisch-ethische Fragen in ökologischer Perspektive wie auch hinsichtlich der Erschließung religiöser Räume in gegenwärtigen (säkularen) Kontexten in den Mittelpunkt[15].

In diesem Kontext kann den Arbeiten des Alttestamentlers Klaus Biebersteins ein zentraler Stellenwert beigemessen werden. In einer Vielzahl von Publikationen[16] macht er sich das Thema des Raums zu eigen und hat es insbesondere in *zweifacher Hinsicht* profiliert: Zum einen widmen sich seine Forschungen der medialen Inszenierung von Erinnerungslandschaften, zum anderen legt er Zugänge zum Verständnis der Repräsentation des an sich Unräumlichen, des Heiligen und des Profanen, im Raum.

Zum ersten Zugang. Biebersteins Forschungen werden von der Wahrnehmung eines eigenartigen Phänomens inspiriert: dass religiöse Traditionen und Narrative eng mit Lokalisierungen verwoben sind, die zu einem »orientierungsstiftenden und identitätsbildenden Symbolsystem«[17] verknüpft werden. So lokalisiert etwa eine Vielzahl von religiösen Diskursen das Zentrum der Welt in Jerusalem, findet dafür aber ganz unterschiedliche Orte: den Salomonischen Tempel bzw. den Felsendom, eine Säule auf einem Platz innerhalb des nördlichen Stadttores, den Golgotha-Fels oder das Heilige Grab Jesu, um nur einige zu nennen.[18] Dass es nicht um einen »geometrisch-geographischen Streit«[19] geht, dass also den bisweilen wechselnden Lokalisierungen religiöse Diskurse zu Grunde liegen, ist sicher nicht die originäre Entdeckung Biebersteins.[20] Die nur scheinbare

[12] Vgl. Beyer 2009.
[13] Vgl. Geiger 2010; Mayordomo 2017.
[14] Vgl. Beuttler 2014; 2015; Erne 2007; Erne 2018; Wüthrich 2015.
[15] Vgl. Schneider 2019; Bergmann 2007.
[16] Vgl. u.a. Bieberstein 2007; 2010; 2012; 2013; 2014; 2019; 2021.
[17] Bieberstein 2019, 120.
[18] Vgl. Bieberstein 2012, 522f.
[19] Ebd.
[20] Vgl. etwa dazu Assmann 1999.

Objektivität von Räumen enthüllt schon ein kritischer Blick auf Landkarten. Das Ringen um eine korrekte Darstellung etwa der Welt ist älter als der Zwist um die klassische Mercator-Projektion und der Gall-Peters-Projektion um eine »gerechte« Abbildung der Welt. Die Darstellung von Jerusalem als Mitte oder Nabel der Welt, wie sie auf mittelalterlichen Weltkarten vorzufinden ist, macht deutlich, dass Räume immer auch mythischen Narrativen folgen und mehr als nur einem geometrisch-naturwissenschaftlichen oder geographischen Diskurs gehorchen.[21] Vor diesem Hintergrund kann Bieberstein, und darin liegt seine originäre Leistung, vor allem im Umfeld Jerusalems überzeugend das Phänomen reflektieren, wie

»an sich unanschauliche Größen derart verräumlicht und räumlich ausgetragen wurden [...], um in einer eigentümlichen Synthese von Sinn und Sinnlichkeit in einer Stadtlandschaft Orientierung zu stiften«[22].

Die Spurensuche Biebersteins nach der »Semiotisierung realer Räume«[23] bzw. nach einer »Semiotisierung der Landschaft«[24] oder auch der »Erinnerungslandschaft«[25] knüpft an die theoretischen Konzeptualisierungen von Erinnern, religiösem Weltverstehen und Erfahrung des Heiligen an, wie sie vor allem Maurice Halbwachs, Ernst Cassirer und Rudolf Otto vorgelegt haben. Mit ihrer Hilfe und durchaus auch in kritischer Rezeption ihrer Thesen untersucht Bieberstein die mediale Inszenierung von Erinnerungslandschaften. Es sind Mnemotope, die seine Forschungen in den Blick nehmen,

»Landschaften oder Stadträume, die entweder als ganze oder hinsichtlich einzelner Bestandteile den identitätsstiftenden Vergangenheitsbezug einer Gruppe oder Kultur sichtbar machen bzw. zu etablieren und aufrechtzuerhalten helfen«[26].

---

21 Vgl. Bieberstein 2012, 521.
22 Bieberstein 2019, 120.
23 Bieberstein 2007, 7.
24 Ebd., 6.
25 Bieberstein 2001.
26 Pethes 2015, 196.

Bieberstein spricht von semantisierten, in Zeichenlandschaften verwandelten Räumen[27] bzw. von den Strukturen eines raumzeitlich geordneten, orientierungsstiftenden Kosmos[28].

Erinnerungslandschaften entstehen »durch rein verbale Konnotierungen, durch rituelle Begehungen oder durch permanente Monumentalisierungen«[29]. Räume können verbal mit Bedeutung aufgeladen werden, wenn sie mit mythischen oder historischen Erinnerungen verknüpft werden, sie können temporär durch Riten oder Bräuche visualisiert werden und schließlich können sie durch eine entsprechende architektonische Inszenierung als Objektivierungen einer bestimmten Anschauung manifest werden.

Biebersteins Arbeiten zeigen, dass – je nachdem, wie diese Inszenierung ausfällt – »Zeichenlandschaften«[30] entstehen, die einzelne semiotisierte Räume miteinander verknüpfen und in einen Deutungszusammenhang stellen. Dabei gelingt es Bieberstein, die Fokussierung der Forschung auf markante Zentren wie etwa den Tempelberg in Jerusalem aufzubrechen und sie in ein Netz von übergreifenden Bedeutungskonstellationen einzuordnen. Im Blick auf sie hält er fest:

> »Alle [...] Heiligen Stätten Jerusalems gründen in einer Verräumlichung an sich unräumlicher Werte, sie überziehen die Stadt und ihre engere Umgebung mit feinen Spinnennetzen an Sinnbezügen, die Narrative repräsentieren, und vollziehen auf diese Weise eine Verzauberung der Stadt in konfessionell geprägte kollektive Sinnlandschaften, die interferieren und über drei Jahrtausende hinweg von Zeit zu Zeit durch sich wandelnde Codierungen nachgeführt wurden.«[31]

Die naheliegende Erkenntnis, dass ein Zentrum, um ein solches sein zu können, stets auch eine Umgebung braucht, führt bei Bieberstein zu einer Rekonstruktion von ganzen Erinnerungslandschaften: »Denn erst die Spannung zwischen Zentrum und Peripherie erschließt jenes Zeichensystem, das Orientierung erlaubt.«[32] So werden in Jerusalem nicht nur der Tempelberg, sondern auch das Hinnomtal[33], das Kidrontal und der

---

27 Vgl. Bieberstein 2007, 7.
28 Vgl. Bieberstein 2014, 13.
29 Bieberstein 2007, 4.
30 Ebd., 7.
31 Bieberstein 2021, 146f.
32 Bieberstein 2007, 10.
33 Vgl. Bieberstein 2007, 10–14.

Ölberg[34] zum Gegenstand seines mnemo-reflexiven Zugangs. Mehr noch, auch für die »Entstehung der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems«[35] kann Bieberstein aufweisen, wie sich Erzählung, Sinn und Ort gegenseitig beeinflussen und verändern. Z.B. unterliegt der »liturgische Parcours«[36], der sich in byzantinischer und frühislamischer Zeit etabliert und die zentralen Orte und Wege der Passion Jesu miteinander verbindet, ihre vergangene Geschichte sozusagen aktuell »begehbar«[37] macht, andauernden Überschreibungen. Er muss deshalb als ein Narrativ verstanden werden, das nach und nach von christlichen Pilgern und Theologen entfaltet, in die Stadt eingeschrieben wird und »von Osten nach Westen den Weg eines Menschen durch Leid und Tod zur Auferstehung verräumlicht.«[38]

Zum zweiten Zugang. Biebersteins Arbeiten brechen nicht nur mit der scheinbar selbstverständlichen Verknüpfung biblischer Texte mit realen Orten, sie machen auch deren Status als Codes für religiöse Erinnerung und als Verräumlichung unanschaulicher Symbolwelten deutlich. So kann Bieberstein zeigen, dass eine solche symbolisierte Strukturierung des Raumes »auch und vor allem in der Spannung und Scheidung zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen ›heilig‹ und ›profan‹«[39] erfolgt. Es ist gerade die schon angesprochene Frage nach dem Ort der Mitte oder dem Nabel der Welt, die aufs Engste verbunden ist mit der »Unterscheidung zwischen ›heilig‹ und ›profan‹, die in der südlichen Levante seit dem Chalkolithikum mittels Tempelbauten auch in architektonischer Form umgesetzt wurde«[40]. In unterschiedlichen Anläufen kann Bieberstein deutlich machen, dass die Tempelbauten der Levante seit dem Neolithikum (um 9.700–5.500) eine »kanonische Grundform«[41] ausbilden, aus der heraus sich alle nachfolgenden Tempelbauten entwickeln: Vom Breitraumhaus über Breitraumtempel, die in der Bronzezeit langsam durch

[34] Vgl. Bieberstein 2012, 530.
[35] Bieberstein 2021, 143.
[36] Bieberstein 2007, 28.
[37] Bieberstein 2010, 69.
[38] Bieberstein 2021, 145.
[39] Bieberstein 2013, 258f.
[40] Bieberstein 2012, 524.
[41] Bieberstein 2019, 125.

Langraumtempel abgelöst werden. Mehr und mehr wird in diesen Weiterentwicklungen durch architektonische Veränderungen der Raum des Heiligen bzw. das Heilige selbst vom Profanen geschieden. So spiegelt die Strukturierung des Raumes die Sonderung des Heiligen vom Profanen wider.[42] Es finden »Verräumlichungen und Versinnlichungen«[43] dieser grundlegend religiösen Differenz statt. In den Worten Klaus Biebersteins:

»Die für mythisches Denken im Allgemeinen und für religiöses Denken im Besonderen grundlegende Sonderung von ›heilig‹ und ›profan‹ [...] findet ihren Ausdruck in Abgrenzungen mittels Architektur, die im Griechischen vielsagend als ›Temenos‹ (τέμενος, von τεμεῖν ›schneiden, abschneiden, absondern‹) bezeichnet werden.«[44]

Im Kontext der Auseinandersetzung mit der »christlichen Erinnerungskultur«[45] an den biblischen Stätten kann Klaus Bieberstein sogar von einer »Theologie in Stein«[46] sprechen. Sie macht nicht nur aus mit biblischen Geschichten beschrifteten Räumen Orte der Erinnerung, sie ermöglicht es zugleich,

»durch polare Verräumlichungen an sich höchst unanschaulicher Größen ›eine Abbildung des an sich Unräumlichen am Raume‹ (Cassirer) zur Entfaltung und Vergegenwärtigung mythisch religiöser Symbolsysteme in sakralen Landschaften, die Sinn und Sinnlichkeit verbinden und im Handeln Orientierung stiften«[47].

Bieberstein zitiert hier nicht von ungefähr Ernst Cassirer. Auch Letztgenannter sah den mythischen Raum durch die Distinktion von heilig und profan geprägt.[48] Er hat darüber hinaus, so Bieberstein,

»einen Schlüssel bereitgelegt, der es möglich macht, die Verräumlichung an sich unanschaulicher Größen in den sich überlagernden jüdischen, christlichen und muslimischen Erinnerungslandschaften Jerusalems in ihrer eigentümlichen Umsetzung an sich unanschaulicher Werte in Stein, in Architektur, lesbar zu machen«[49].

---

42 Vgl. Bieberstein 2013, 257–280.
43 Ebd., 259.
44 Bieberstein 2019, 125.
45 Bieberstein 2010, 60.
46 Ebd.
47 Bieberstein 2013, 258f.
48 Vgl. Bieberstein 2019, 120–125.
49 Bieberstein 2019, 124.

Bieberstein exerziert dies unter anderem am Salomonischen Tempel in Jerusalem. Denn dieser vollzieht die Sonderung des Heiligen vom Profanen

»nicht nur mittels der dreiteiligen Architektur des Tempelgebäudes im engeren Sinn, das aus einer Cella (hebr. dəbir), einer Vorcella (hebr. hękal) und einer Vorhalle (hebr. 'ulâm) bestand. Vielmehr war das Gebäude zusätzlich auch noch von einem inneren Vorhof, dieser von einem äußeren Vorhof und jener wiederum vom Stadtmauerring umgeben, womit sich zwischen dem Allerheiligsten als mythischem Zentrum der Stadt und dem Profanen außerhalb der Stadt eine stufenweise Sonderung in sieben konzentrischen Zonen ergab, die zumindest teilweise auch durch Treppenanlagen voneinander abgesetzt waren, welche von der profanen Peripherie hinauf zum Zentrum, zum Allerheiligsten, führten.«[50]

Allerdings kann baulich nur eine rein formale Sonderung des Heiligen vom Profanen vollzogen werden. Über sie hinaus bedarf es einer weiterführenden Definition dessen, was hier dem Gehalt nach als unverfügbar, als heilig erklärt werden sollte. So unterscheidet Klaus Bieberstein die *primäre* Codierung des Gebäudes – die materielle Ausstattung und Architektur eines Gebäudes – von der *sekundären* Codierung, die als geistige Arbeit dem Gebäude einen – neuen – Sinn einschreibt und diese Sinngravuren immer wieder auch überschreibt.[51] Exemplarisch lässt sich dies wieder am Salomonischen Tempel zeigen: Sein Bau und sein Bildprogramm entfalten das Narrativ von einem »Leben in seiner Fülle und seiner Unverfügbarkeit zugleich«[52]. Der Tempel diente, so schlussfolgert Bieberstein, »zweifellos der Inszenierung von Fruchtbarkeit als Ausdruck gottgewährten Heils«[53].

Diesen primären Codierungen müssen die sekundären Codierungen gegenübergestellt werden, die auf den Tempel neue Bedeutungen übertragen.[54] Bieberstein spricht von palimpsestartigen Überschreibungen, die mit »ständig neuen virtuellen ›Beschriftungen‹«[55] das Bekannte innovativ

[50] Bieberstein 2013, 259.
[51] Vgl. ebd.
[52] Bieberstein 2021, 128.
[53] Bieberstein 2007, 9.
[54] Vgl. Bieberstein 2012, 526.
[55] Bieberstein 2010, 86.

konnotieren und inhaltlich aufladen. Die »räumliche Repräsentation des Heiligen«[56] ist deshalb von seiner Deutung nicht zu trennen.

Biebersteins Überlegungen machen deutlich, dass seine Spurensuche in Räumen nur wenig mit Geographien oder Territorialdiskursen gemein hat. Seine – Exegese, Kulturwissenschaften, Archäologie und Theologie verbindende – Forschungsleistung lebt von einer Aufmerksamkeit für Erfahrungen und Wissensbestände, die sich in und hinter den Dingen entbergen, wenn man bereit ist, den Blick auf die bedeutungstragenden Funktionen der Ortslagen zu weiten. Es ist diese Aufmerksamkeit für die »vielen brennenden Büsche« (Lars Gustafsson), an der es einer allzu eng auf geschriebene Texte oder archäologische Realien fokussierten exegetischen Forschung heute bisweilen mangelt. Im Gegensatz dazu kann man Biebersteins Ansatz als topologisch im umfassenden Sinn beschreiben. Gerade weil Jerusalem der zentrale Bezugspunkt seiner wissenschaftlichen Interessen ist, ist diese topologisch-semiotische Aufmerksamkeit zugleich eine Aufmerksamkeit für die Gegenwart. Denn die je und je aktuellen Auseinandersetzungen darüber, wem Jerusalem gehört, wer in welchem Raum, etwa auf dem Tempelberg oder in der Grabeskirche, ›das Sagen‹ hat, greifen weit über die Narrative der mythischen Räume hinaus und reichen tief in die politische Jetztzeit hinein. Hier können die Überlegungen Biebersteins verstehen helfen, wie stark konkrete Räume mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen sind, wie diese immer wieder überschrieben werden – und weshalb solche Mehrfachkodierungen einfache Lösungen für heilige Orte wie Jerusalem unmöglich machen.

2. Raumdiskurse. Zu den Beiträgen dieses Bandes

An diese Spurensuche, mittels der Klaus Bieberstein den Raumkonstellationen religiöser Bedeutungszuschreibungen nachgeht, schließen sich die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes an. Sie zeigen in ganz unterschiedlichen Richtungen die Fruchtbarkeit und interdisziplinäre Anschlussfähigkeit seines Forschungsansatzes und würdigen auf ihre je eigenständige Weise die Innovationskraft, welche die Forschungsleistung

[56] Bieberstein 2013, 260.

von Klaus Biebersteins Oeuvre entfaltet. Für die Herausgeber bietet dieser Sammelband zugleich eine Möglichkeit, die Wertschätzung ihrem langjährigen Kollegen gegenüber Ausdruck zu verleihen, der die Theologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg unverwechselbar geprägt hat.

Ein erstes Panel versammelt Beiträge, welche die Relationalität von Raum in Bezug auf die Dimension Zugänglichkeit in ihren Blick nehmen, d.h. *»Zugänge«* legen, in denen Glaubens- und Lebensräume erfahrbar werden. In Entsprechung dazu steht das dritte Panel, welches die spezifisch theologische Problematik einer Thematisierung des Unsagbaren, Göttlichen in der prekären und spannenden Bewegung von *»Grenzgängen«* verfolgt und deren semiotische Streifzüge als Raumerfahrungen nachzeichnet, die gleichermaßen zu Gott wie in die hermeneutischen Abenteuer komplexer Bildwelten führen. Das fünfte und letzte Panel schließt diese Reihe ab, insofern es unter dem Titel *»Ausgänge«* Arbeiten versammelt, die insbesondere die Stadt als eschatologische Größe eines in der interreligiösen Ökumene der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam konstruierten Heilsraumes entfalten.

Zwischen diese drei Abteilungen, die ihre Konsistenz aus Raum eröffnenden Begehungen gewinnen, sind zwei weitere Panels eingeschoben. Ihre Ordnung folgt eher einer charakteristischen bzw. bestimmenden Logik: Unter dem Titel *»Lokalisierungen«* kennzeichnen die im zweiten Panel versammelten Analysen historische und mythische Räume – seien dies Tempelbauten in Ugarit, sei es die den Ort des Menschen beschreibende Erzählung vom Garten Eden –, während die Beiträge des vierten Panels *»Personalisierungen«* sich spezifischen Herrschaftsfiguren und ihrem jeweils Raum prägenden Machtansprüchen widmen, ob es sich nun um die Königin von Saba oder den Kölner Erzbischof von Arnold von Wied handelt.

Mit ihren in diesem Band versammelten Forschungen zu »Zeichenlandschaften« würdigen die Autorinnen und Autoren das geistes- und kulturwissenschaftlich versierte und interdisziplinär ausgerichtete Oeuvre Klaus Biebersteins anlässlich seiner Emeritierung vom Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften der Universität Bamberg. Dafür, dass sie sich alle auf je individuelle Weise »religiösen Semiotisierungen« gewidmet haben und diesen Band durch ihre Darlegungen bereichern, danken wir ihnen sehr.

Ebenso gilt unser Dank Alexander Schmitt, M.A., der in umsichtiger wie akribischer Weise Satz und Layout dieses Buches besorgt hat. Die bibliographischen Vereinheitlichungen haben dankenswerterweise unsere studentischen Hilfskräfte Eva-Maria Neuberger und Selina Ochs sehr zuverlässig übernommen. Auch danken wir Barbara Ziegler und ihrem Team von der University of Bamberg Press für die sehr zügige und äußerst kompetente Drucklegung in der Reihe »Bamberger Theologische Studien«.

Mögen die Beiträge dieses Sammelbandes als »Zeichenlandschaften« Denkräume eröffnen, die beim Lesen bereichernde Erkenntnisse schenken. Dann wäre sicherlich ein ureigenes Movens des Forschers und Universitätslehrers Klaus Bieberstein erreicht, das sein akademisches Leben grundlegend prägt und von dem seine große Begeisterung für religiöse Semiotisierungen beredtes Zeugnis gibt.

Literatur

Assmann, Aleida

1999 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München, 298–339.

Bergmann, Sigurd

2007 »Theology in it's Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God«, in: Religion Compass 1.3, 353–379 [DOI: 10.1111/j.1749-8171.2007.00025.x].

Beuttler, Ulrich

2014 Religiöse Orte und gelebter Raum, in: Schlitte, Annika et al. (Hg.): Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld, 63–80.

2015 Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen.

Beyer, Franz-Heinrich

2009 Geheiligte Räume: Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, 2. Auflage, Darmstadt.

Bieberstein, Klaus

2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen, 503–539.

2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Ebner, Martin et al. (Hg.): Die Macht der Erinnerung (Jahrbuch für Biblische Theologie 22), Neukirchen-Vluyn, 3–39.

2010 Jerusalem, in: Markschies, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 64–88.

2012 »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume«. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 41, 521–534.

2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth, Paderborn u.a., 257–280.

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

2019 Die Architektur der Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur, Wiesbaden, 117–174.

2021 Die Verzauberung der Steine. Das Mnemotop Jerusalem, in: Laubach, Thomas / Potschka, Christina (Hg.): Verzauberung der Welt? Religiöse Symbolsysteme in Geschichte und Gegenwart, Bamberg, 119–156.

Döring, Jörg / Thielemann, Tristan

2008a Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, in: Dies. (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld, 7–45.

2008b (Hg.) Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld.

Dünne, Jörg / Mahler, Andreas

2015 (Hg.) Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston.

Erne, Thomas

2007 Die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie, in: Zeitschrift »Arbeitsstelle Gottesdienst« der GAGF 21.2, 5–13; online: http://www.kirchbauinstitut.de/die-wiederentdeckung-des-raumes [30.03.2021].

Erne, Thomas

2018 Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, in: Theologische Literaturzeitung 143.11, 1103–1118.

Geiger, Michaela

2010 Gottesräume – Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium, Stuttgart.

Günzel, Stephan

2007 (Hg.) Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld.

Gustafsson, Lars

1999 Windy erzählt, München/Wien.

Hofmann, Kerstin P. / Schreiber, Stefan

2015 Raumwissen und Wissensräume. Vielfältige Figurationen eines weiten Forschungsfeldes für die Altertumswissenschaften, in: Dies. (Hg.): Raumwissen und Wissensräume. Beiträge des interdisziplinären Theorie-Workshops für Nachwuchswissenschaftler_innen, (eTopoi. Journal for Ancient Studies. Special Volume 5), Berlin, 9–38.

Lefebvre, Henri

2006 Die Produktion des Raums, in: Dünne, Jörg / Günze, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M., 330–342.

Mahler, Andreas

2015 Topologie, in: Dünne, Jörg / Mahler, Andreas (Hg.): Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston, 17–29.

Mayordomo, Moisés

2017 Raumdiskurse in der neutestamentlichen Forschung, in: Verkündigung und Forschung 62.1, 50–56.

Neumann, Birgit

2015 Raum und Erzählung, in: Dünne, Jörg / Mahler, Andreas (Hg.): Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston, 96–104.

Pethes, Nicolas

2015 Mnemotop, in: Dünne, Jörg / Mahler, Andreas (Hg.): Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston, 196–204.

Schlitte, Annika / Hünefeldt, Thomas

2017 (Hg.) Ort und Verortung. Beiträge zu einem neuen Paradigma interdisziplinärer Forschung, Bielefeld.

Schneider, Martin

2019 Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Paderborn.

Weigel, Sigrid

2002 Zum ›topographical turn‹. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: KulturPoetik 2.2, 151–165.

Würzbach, Natascha

2006 Raumerfahrung in der klassischen Moderne: Großstadt, Reisen, Wahrnehmungssinnlichkeit und Geschlecht in englischen Erzähltexten, Trier.

Wüthrich, Matthias D.

2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen.

Zugänge:
Zur Semiotik von Glaubens- und Lebens-Räumen

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

Vom Tempel Gottes zu einer Philosophie des Wohnens

Christian Illies

Vormerkung[1]

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 aufstellt, 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 (ψεῦδος 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 erweiterten[9]) 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 Sahm 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 spurenhaft 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 Gefallen, 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 Zionspsalmen[15], 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 nach[18] 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 מִשְׁכְּנוֹת, (bzw. im Singular מִשְׁכָּן *miškān*), das hier als »Wohnungen« übersetzt wird, ist das Verb שכן (*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 Hohenlied 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* (ישב) 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 Stiftzelt 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 Tempelweihespruch (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 *viele* 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 »Zuflucht«, aber auch Wohnung, Segen und Heil. Die »lieblichen Wohnungen« veranschaulichen eine Vielfalt an Möglichkeiten, gelingend bei Gott zu sein. (Allerdings keine Beliebigkeit 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 Barritonstimme 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 CI. 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 יְדִידוֹת (*yə·ḏî·ḏōṯ*) 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 Entwickelungsphasen 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 Opferns 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]

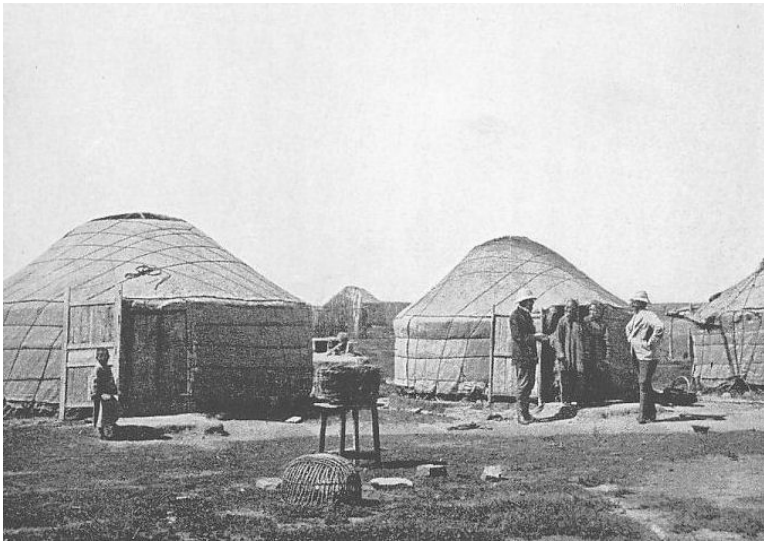

Abb. 1: Mongolische Jurten (Foto 1892)
Hirtennomaden der Eurasischen Steppe wohnen ununterbrochen seit der späten Bronzezeit in Zelten, also schon Jahrhunderte vor und Jahrtausende nach dem Psalmisten. Eine gelungene, sozial wie ökologisch nachhaltige Wohnweise (Ehlers 1896)

[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 Zeltes, 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) entgehen 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 bekannten 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 Werthaften, 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 Präsenz 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 dürren 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 mühevolle 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 (οἰκεῖος), 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 Immobile; 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 (»Salutogenesis«[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 mir 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 and 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 erkannte[64], 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 legt.[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, betriebswissenschafter, 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 Düchs: 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 »starren 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 eine 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 erfordert, 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 ellipto-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 umfangen«. 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. Šākan, 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 JHWHWs in der Jerusalemer Kulttradition (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. קדשׁ *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 / Freiberger, 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.

Wege als Immersionen

Zur Interdependenz geistig-spiritueller und räumlich-architektonischer Annäherungen an sakrale Räume

Martin Düchs / Thomas Wabel

Unwillkürlich senkt sich die Stimme der Eintretenden. Die Touristen, die eben noch lautstark miteinander redeten, verstummen und blicken staunend, fast scheu um sich, während sich die schwere Eingangstür der Nürnberger Sebalduskirche hinter ihnen schließt. Mit langsamen Schritten bewegen sie sich in den Raum hinein, der Blick geht zu den Seiten, nach vorne, nach oben.

In dieser alltäglichen Szene verbirgt sich mehr als nur das Säkularisat einer Ehrfurcht, die einst die Schwelle zwischen heilig und profan begleitete. Es muss nicht bloß ein Defizienzphänomen gegenüber der Gottesdienstteilnahme sein, wenn der Kirchenraum als Sehenswürdigkeit erfahren wird. Das Betreten und Durchschreiten eines Gottesdienstraumes übt eine unmittelbare psychophysische Wirkung[1] auf Menschen aus. Diese Momente von Raumerleben und Erleben des eigenen Selbst, die auch die religiöse Erfahrung einfärben und ihr Zustandekommen begleiten, ereignen sich noch diesseits von kunsthistorischer Detailkenntnis und diesseits auch von ausdrücklicher religiöser Praxis. Auf dem Weg zum Chorumgang der Nürnberger Sebalduskirche lassen sich einige solcher Momente exemplarisch festhalten:

Wer, vom Hauptmarkt oder einer der Pegnitzbrücken kommend, die Winklerstraße hochsteigt, sieht den südwestlichen Eingangsturm hoch über der steilen Treppe aufragen, die zur Sebalder Freyung führt, dem kleinen terrassierten Platz vor der Kirche. Hinter dem Westchor führt der

[1] Den Ausdruck »psychophysische Einheit« übernehmen wir von Arnold Gehlen (1986 [1940], 123), der ihn selbst allerdings nach eigenen Angaben von Max Scheler (1991 [1928]) übernommen hat. Vgl. dazu auch die Ausführungen unten (2.2.2).

Eingang durch das Portal des Nordwestturms in den Innenraum. Kühles Halbdunkel umfängt den Eintretenden, der Hall gedämpfter Geräusche und ein Geruch nach kühlem Gemäuer, Kerzenwachs und altem Holz. Zur Rechten leuchtet der Goldgrund eines der gotischen Gemälde an den Säulen. Tritt man durch die Säulen hindurch ins Hauptschiff, so wird der Blick nach vorne zum Altarraum hingezogen. Seitlich fällt das Licht durch die hochliegenden Obergaden in schmalen Streifen hinein. Die aufstrebenden Säulen, die das schmale Hauptschiff flankieren, markieren einen Weg durch den halbdunklen Raum nach vorne, wo es heller wird und der Raum um den Baldachin mit dem goldglänzenden Sebalduschrein sich weitet. Verstärkt durch die »Tunnelwirkung« der rechts und links stehenden Säulen, gleicht der Blick durch die materiell greifbare Realität der Architektur dem Weg in eine andere Wirklichkeit. Mit jedem Schritt verändert sich der durchmessene Raum – mit jedem Schritt steigt aber auch die eigene Erwartung von etwas Besonderem, das sich mit diesem Weg hinein in eine andere Sphäre verbindet.

Wir richten in diesem Beitrag den Blick auf die Wirkung, die Wege des Zugangs zu sakralen Räumen auf die Raum- und Selbstwahrnehmung dessen ausüben, der sie beschreitet. Die Interessenlage ist dabei eine zweifache. Es geht zum einen darum, das umgrenzte Phänomen aus unseren jeweiligen fachlichen Blickwinkeln angemessen zu analysieren, und zum anderen darum, Sensibilität zu wecken für die Wirkung sakraler Zugänge.

Denn zumindest im evangelischen Kontext scheint es, als werde die konstitutive Bedeutung der Raumerfahrung für die religiöse Erfahrung nicht durchweg hinreichend gewürdigt.[2] Mehr noch: Meist wird gerade innerhalb der eigenartig verhaltenen Sozialformen vor Beginn eines Gottesdienstes die Erfahrung des Raumes, der doch zur Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Außer-Alltäglichen verhelfen soll, unmöglich gemacht: Man sucht eine möglichst hinten liegende, leere Bankreihe, erwidert verlegen ein grüßendes Kopfnicken von der Seite, traut sich aber nicht, ein Gespräch zu beginnen. Eine gewisse, wohl jedem vor Augen stehende Nachlässigkeit in der Gestaltung des Zugangs zum Gottesdienstraum mag dazu beitragen, dass der Weg hinein nicht ein Weg der Sammlung und Vorbereitung ist. – Doch die Kultivierung eines vorberei-

[2] Dass sich Ähnliches zumindest in der alltäglichen Gottesdienstpraxis auch für den katholischen Kontext postulieren ließe, sei dahingestellt.

tenden Weges – in seiner Gestaltung wie in seiner Nutzung – bedarf der Einübung in eine (innere und äußere) Haltung, zu der der Raum verhelfen kann.

Es steht zu erwarten, dass für diese Kultivierung die Theologie von architektonischen und ästhetischen Kriterien wird profitieren können. Zugleich soll freilich die Aufgabe theologisch reflektierter Gestaltung religiöser Praxis, die Kommunikation des Evangeliums zu ermöglichen, nicht unbeachtet bleiben. Es gilt daher, mittels der hier zunächst einzunehmenden nichttheologischen Perspektiven die Besonderheiten eines christlich-religiösen Verständnisses heiliger Räume (in evangelischer Prägung) hervortreten zu lassen, ohne ihre Eigenständigkeit sogleich mit theologischen Erwägungen zu übermalen. Zugleich ist zu fragen, wie aus diesen nichttheologischen Zugängen theologisch relevante Impulse gewonnen werden können. In Form eines *Auftakts* werden wir in der folgenden Analyse der Wirkung von Zugängen als Immersionen zunächst das Phänomen der Annäherung an das Heilige[3] in seiner eigentümlichen psychisch-physischen Verschränkung als Überwindung einer Distanz und damit als prozesshaftes Geschehen beschreiben und die theologische Valenz dieser Verschränkung andeuten. Danach gehen wir auf verschiedene *Stationen der Annäherung* ein: Fassade, Tür und Innenraum. Wir analysieren die Eigenheiten jeder Etappe mit Hilfe verschiedener architekturbezogener theoretischer Zugänge und entwickeln dabei eine Lesart, die die theologische Relevanz der jeweiligen Phänomene einholen kann. Begleitet werden die theoretischen Perspektiven der architekturbezogenen Wissenschaft(en) und der Theologie vom Blick auf zwei konkrete Bauten, nämlich der bereits eingangs genannten Sebalduskirche, deren reiche Baugeschichte vermutlich im 12. Jahrhundert beginnt und zahlreiche Bauten, Umbauten, Abbrüche und Wiederaufbauten enthält, und der Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf (Eifel), die der Schweizer Architekt und Pritzker-Preisträger[4] Peter Zumthor von 2005–2007 errichtet hat. Abschließend wagen wir einen *Ausblick* auf eine Gestaltung und Nutzung von Zugängen zu sakralen

[3] Auf die fast uferlose Diskussion um die Bestimmung des Heiligen können wir hier nicht ansatzweise eingehen. Immerhin können die nachfolgenden Stationen der Annäherung ein Beitrag dazu sein, wenn wir schon »leider auf Unmittelbarkeit verzichten [müssen], [...] uns vor[zu]bereiten« (Colpe 1990, 7).

[4] Der Pritzker-Preis wurde Peter Zumthor im Jahr 2009 verliehen und gilt gemeinhin als höchste Auszeichnung für einen Architekten oder »Nobelpreis der Architektur«.

Räumen, die diese als Immersionen in eine entsprechende Geisteshaltung versteht und ihnen so die angemessene theologische und architektonische Aufmerksamkeit schenkt.

In unserem Beitrag überschneiden sich also architekturtheoretische, anthropologische, psychologische, raumsoziologische und theologische Perspektiven. Dieser multidisziplinäre Zugang scheint uns am besten geeignet, um die Komplexität des Phänomens nicht von vorneherein disziplinär »zuzurichten« und dem Phänomen selbst so nicht gerecht zu werden. So die Wechselwirkung von Zugängen fruchtbar zu machen, scheint uns außerdem dem Wirken Klaus Biebersteins zu entsprechen, der in seinem reichhaltigen Schaffen stets die Bedeutung der äußeren, vielfach architektonischen oder städtebaulichen Umstände für religiöse Praktiken und Überzeugungen herausgearbeitet hat.

1. Auftakt: Annäherung an das Heilige als Distanzüberwindung

Gebäude sind statisch, ihre Inanspruchnahme ist es nicht:

»Architektur wird durchwandert, durchschritten. Sie ist keineswegs, wie in gewissen Lehrmeinungen, jene rein graphische Illusion, die sich um einen abstrakten Mittelpunkt kristallisiert. [...] Ausgestattet mit seinen zwei Augen, vor sich blickend, geht unser Mensch, bewegt er sich vorwärts, handelt, geht einer Beschäftigung nach und registriert auf seinem Weg zugleich alle nacheinander auftauchenden architektonischen Manifestationen und ihre Einzelheiten. Er empfindet innere Bewegung, das Ergebnis einander folgender Erschütterungen. Das geht so weit, daß die Architekturen sich in tote und lebendige einteilen lassen, je nachdem ob das Gesetz des Durchwanderns nicht beachtet oder ob es im Gegenteil glänzend befolgt wurde.«[5]

[5] Le Corbusier 1962, 29. In Le Corbusiers Architektur findet sich häufig das, was er *promenade architecturale* nennt: die Konzeption von Räumen auf ihre Erfahrung beim Durchschreiten hin. Ein Beispiel wäre die Villa Savoy, die ganz auf das Erleben der Räume im Durchschreiten hin angelegt ist. Der Weg hindurch ist das Thema des Bauwerks. Vgl. die offizielle Homepage der heute als Museum genutzten Villa: www.villa-savoye.fr/en/ (aufgerufen am 30.04.20) sowie Fotos und Pläne auf der homepage: www.archdaily.com/84524/ad-classics-villa-savoye-le-corbusier/ (aufgerufen am 30.04.2020).

Es ist nicht zuletzt das Verdienst der Architektur-Moderne,[6] Architektur auf den dynamischen Gebrauch hin konzipiert zu haben.[7] Räume ändern sich – in der Annäherung, im Gebrauch und in der Erinnerung.

Auch das Phänomen des Zugangs zu einem Gottesdienstraum ist nicht nur eine Auseinandersetzung mit einem statischen Raum. Sakrale Architekturen sind – entgegen einem ersten Eindruck, der beim Besichtigen von großen, leeren Kirchenräumen entstehen mag – sogar in besonderem Maße auf eine dynamische Raumwahrnehmung angewiesen und auf einen im Gebrauch sich verändernden Eindruck hin konzipiert. Die Vorbereitung auf die außeralltägliche Begegnung mit dem Heiligen findet in herausragenden sakralen Bauten seit jeher auch ihren architektonischen Ausdruck. Klaus Bieberstein hat beispielsweise gezeigt, dass die Entwicklung des Langhaustempels in der südlichen Levante als eine Geschichte der zunehmenden Scheidung von Heiligem und Profanem verstanden werden muss, die ihren Ausdruck in einer Vergrößerung der architektonisch-räumlichen Distanz findet. Je unerreichbarer aber der Bezirk des Heiligen ist, desto intensiver wird der Weg dorthin erlebt.[8] Daneben kann der Weg zum Heiligen mit diversen anderen architektonischen Mitteln wie besonderen Situierungen der Gebäude, Aufgängen, Hell-Dunkel-Kontrasten, etc. »inszeniert« und so in seiner Wirkung zusätzlich gesteigert werden.

Den unterschiedlichen vorbereitenden Elementen ist gemeinsam, dass sie ihre Wirkung in je unterschiedlicher Weise *im Vollzug* entfalten. Es wundert nicht, dass diese Vorbereitung Gegenstand sorgfältiger liturgischer Gestaltung ist. Der feierliche Einzug zum Orgelvorspiel bei Festgottesdiensten ist ein Ausdruck hiervon: Der besondere Moment steht noch bevor. Erst in der Annäherung an das nicht Alltägliche entfaltet dieses seine Wirkung.

---

[6] Wir sprechen hier von Architektur-Moderne in dem Wissen, dass man nur unter Vorbehalt von einer einheitlichen Strömung sprechen kann. Vgl. dazu Pahl 1999 und zu einer ausführlicheren Diskussion der Frage nach der Legitimität der Verwendung des Begriffs Architektur-Moderne Düchs 2020.

[7] Auch Sigfrid Giedions einflussreiches Werk *Space, Time and Architecture* argumentiert, dass eines der Hauptmerkmale der Architektur-Moderne ihre Konzeption auf einen dynamischen Gebrauch und eine ebensolche visuelle Erfassung hin erfolgt, mithin also unter Berücksichtigung der zeitlichen Dimension (vgl. Giedion 2008).

[8] Bieberstein 2019, 125.

Die architektonische Gestaltung eines solchen Zugangsweges ist also mehr als nur die bauliche Lösung für ein Ortsproblem. Sie strebt eine veränderte Körperhaltung des Hinzutretenden an und über diese auch eine veränderte innere Haltung. Die Wirkung solcher Zugangswege ist vielfach beschrieben worden – wobei aber oft lediglich die besondere »Atmosphäre« Erwähnung findet, die die so geschaffenen Räume erzeugen. Beispielhaft ist die Schilderung, in der Ernst Moritz Arndt seinen Eindruck von einem Besuch in der Nürnberger Sebalduskirche im Jahr 1798 wiedergibt:

»Man wird von einer tiefen Ehrfurcht und einem heiligen Schauder durchdrungen, wenn man in das tönende Dunkel eintritt, und die hohen und schlanken Säulen hinaufschaut, bis an die schwindelnde Decke. So steht man in einem Walde heiliger Tannen, durch deren erhabene Kronen ein mattes Licht des leuchtenden Himmels bricht. Alles hat hier den Anstrich des Alterthums und des Heiligen. [...] Auch an dem hellsten Tag giebt es der Kirche, trotz der Menge ihrer Fenster, ein dämmerndes Licht«[9].

Arndts Blick geht nach oben; er ist überwältigt von dem Eindruck, der durch die vertikale Achse markiert ist, und von der Wirkung des Lichts in diesem Innenraum. Die Längsachse des Raumes dagegen, die durch die eng beieinanderstehenden Säulen den Blick nach hinten, zum Sebaldusgrab zieht, und damit der vorbereitende Weg geraten hier (noch) nicht in den Blick.

Auch wenn die Nürnberger Sebalduskirche zweifelsohne ein besonderes, mit Werken christlicher Kunst überreich ausgestattetes Beispiel gotischer Kirchenarchitektur ist – die Wirkung des geschilderten vorbereitenden Weges ist nicht auf derart herausgehobene Bauwerke begrenzt. Sie hängt auch nicht nur vom Innenraum ab, denn der vorbereitende Weg beginnt bereits an vorgelagerter Stelle und hält weitere *Stationen* bereit.

[9] Arndt 1801, 53f., zit. nach Raschzok 2016, 147.

2. Stationen der Annäherung

2.1. Fassaden als Wegbereiter

Das Betreten jedes Bauwerks beginnt paradoxerweise weit vor der eigentlichen Türschwelle, nämlich (spätestens) dann, wenn wir des Gebäudes ansichtig werden. Die Art und Weise, wie und mit welchen Teilen ein Gebäude in unser Blickfeld kommt, prägt die gesamte Erfahrung vor oder bereitet zumindest ihre Richtung vor. Stehen wir – wie bei der Sebalduskirche – mehr oder weniger plötzlich in einem städtischen Kontext vor einer im Vergleich zu unserem Körper immens großen, geschmückten Fassade (Abb. 1) oder nähern wir uns – wie beispielsweise bei der Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf – in der Natur vom Fuße eines sanften Hügels einem kleinen, scheinbar schlicht verputzten und etwas merkwürdig anmutenden turmartigen Bauwerk an (Abb. 2)?

Abb. 1: Außenansicht Sebalduskirche

Abb. 2: Weg zur Bruder Klaus Kapelle

Die Variationsmöglichkeiten des Annäherungsvorgangs an ein Kirchengebäude und die Weisen ihrer je individuellen Erfahrung scheinen fast unendlich. Interessanterweise sind diese Erfahrungen dabei zwar individuell verschieden, weisen aber trotz der je spezifischen Konfiguration der Annäherung große Gemeinsamkeiten auf. Gotische Kathedralen werden in ihrer Außenwirkung oft als erhaben und majestätisch beschrieben, wohingegen eine Kapelle im Freien eher als pittoresk und anheimelnd erfahren wird. Dass wir uns über derlei »Grundtypen« der Wahrnehmung überhaupt verständigen können, ist zunächst erstaunlich und lässt darauf schließen, dass es bei aller Individualität doch eine gemeinsame Basis der Erfahrung geben muss.

In dreierlei Hinsicht soll hier der Vorgang der Annäherung betrachtet werden: in der Perspektive der Architekturpsychologie, der Architekturphilosophie und der Theologie.

2.1.1. Fassaden und ihre Wirkung: Architekturpsychologische Perspektivierung

Architekturpsychologisch lässt sich der vermeintliche Gegensatz zwischen der Allgemeinheit und der Individualität der Erfahrung mit einem Modell dreier Wirkungskreise beschreiben, die die ästhetische[10] Erfahrung eines Bauwerks bestimmen.[11] Es gibt erstens eine *biologische Grundlage* im Menschen, die basale Reaktionen auf bestimmte Raumkonfigurationen hervorruft. Hier handelt es sich meist um Faktoren, die in direktem Zusammenhang mit dem menschlichen Körper stehen. Ist ein Gebäude im Vergleich zum eigenen Körper riesig oder eher klein, ist ein Raum eher geduckt oder hoch, ist ein Raum hell oder dunkel, etc. Bestimmte Raumsituationen rufen meist bestimmte Grundmuster an Reaktionen beziehungsweise Emotionen hervor.[12]

Ein zweiter Wirkungskreis besteht in der *kulturellen Prägung*. Menschen aus nicht christlich geprägten Kulturkreisen nehmen Kirchen häufig anders wahr als Europäer. Und innerhalb des christlich geprägten Kulturkreises sind die Wahrnehmungen zwischen verschiedenen regionalen oder sozialen kulturellen Subgruppen verschieden. Tatsächlich definieren sich Gruppen auch über geteilte Sehgewohnheiten, Erzählungen und kulturelle Assoziationen und Konnotationen. Das gilt selbstverständlich auch für die Wahrnehmung von Gebäuden, die für religiöse Überzeugungen und gemeinschaftsstiftende Erlebnisse bedeutsam sind.

Ein dritter Wirkungskreis wird durch *individuelle Prägungen und Vorlieben* gebildet. Diese bedingen trotz offensichtlich bestehender geteilter Tendenzen in unserer ästhetischen Wahrnehmung die Tatsache, dass auch zwei Menschen gleicher kultureller Prägung die Wirkung eines Gebäudes unterschiedlich beurteilen können.

Im Hinblick auf die Frage nach der wirksamen Gestaltung von Zugangswegen zu Gottesdiensträumen zwingt die Theorie der drei Wirkungskreise einerseits dazu anzuerkennen, dass die gestalterischen Handlungsmöglichkeiten begrenzt sind: Die Empfindungen von Menschen lassen sich nicht durch bestimmte Dispositionen von außen gleich-

---

[10] Den Begriff »ästhetisch« verwenden wir hier in einem weiten Sinn von *aisthesis* als die sinnliche Erfahrung des Menschen betreffend.

[11] Vgl. zu diesem Modell Heinrich 2019.

[12] Vgl. z.B. Grütter 2015 oder Heinrich 2019.

sam exakt programmieren. Andererseits gibt es Erfahrungen, die zwischen vergleichbaren Gruppen von Menschen geteilt werden. Das eröffnet Gestaltungsmöglichkeiten, die seit jeher genutzt werden.

2.1.2. Fassaden als Gesten: Architekturphilosophische Perspektivierung

Wenn man Ludwig Wittgenstein folgt – und damit eine *architekturphilosophische* Betrachtung unternimmt –, dann ist Architektur als Geste zu verstehen.[13] Die Beispiele der gotischen Stadtkirche und der Kapelle auf dem freien Feld veranschaulichen diese Analogie: Imposante Fassaden großer Kathedralen können durch ihre schieren Dimensionen beeindrucken, einschüchtern, aber auch spirituell erheben. Solche Kirchen sind neben vielem anderen auch Machtdemonstrationen. Sie machen den weltlichen Herrschaftsanspruch der Institution Kirche deutlich – aber sie weisen auch zur Ehre Gottes auf einen Bereich hin, der jeder menschlichen Macht entzogen ist.[14] Auch diese Dimension der Transzendierung macht die Faszination großer Kirchenbauten aus. Eine durch den immensen Einsatz von Geld, Wissen und Anstrengung machtvolle Geste weist hier darauf hin, dass es um eine Macht geht, die »nicht von dieser Welt« ist (Joh 18,36).

Im Gegensatz dazu stehen Kirchengebäude, deren Geste die einer bescheidenen, zurückhaltenden und leisen Einladung zu sein scheint. Diese gleichsam sanfte Form der Begegnung zwischen Bauwerk und Benutzer findet sich durch alle Zeiten, wird aber in der Architektur-Moderne in besonderer Weise hervorgehoben[15] und von Architekten auch heute bewusst inszeniert. Auch bei Peter Zumthors Kapelle in der Eifel ist nichts von tri-

---

[13] Vgl. Wittgenstein 1989, VB 510: »Architektur ist eine Geste. Nicht jede zweckmäßige Bewegung des menschlichen Körpers ist eine Geste. Sowenig wie jedes zweckmäßige Gebäude Architektur.«

[14] An dieser Stelle sei bereits auf Friedrich Schleiermacher verwiesen, der in den nachfolgenden theologischen Reflexionen eine Rolle spielen wird. Schleiermacher weist sowohl in seiner *Praktischen Theologie* als auch in seiner *Ästhetik* darauf hin, dass »[d]er tiefe Zusammenhang der Architektur mit dem politischen Leben [...] nicht zu verkennen« sei (Schleiermacher 1984 [1819], 86).

[15] Das Thema Einschüchterung oder Einladung wird seit langem in der Architektur diskutiert. Für die Architektur des Neuen Bauens wurde vom zeitgenössischen Kritiker G.F. Hartlaub im Jahre 1929 konstatiert:

umphalen und ehrfurchtheischenden Gesten zu spüren. Es sind zurückhaltende, einfache und bescheidene Gesten, die mit einfachen architektonischen Mitteln und »armen« Materialien funktionieren. Man könnte an die Erzählung von Elias Gottesbegegnung am Berg Horeb denken (1 Kön 19): Gott begegnet Elia nicht in einem machtvollen Beben, sondern in einem sanften Hauch. In ähnlicher Weise bahnt sich die Gotteserfahrung in der Bruder Klaus Kapelle nicht in einer großen, reich geschmückten Fassade vor, sondern in der langsamen Annäherung an einen enigmatisch und von fern schroff wirkenden Baukörper, der mit seiner rauhen, in verschiedenen Brauntönen erscheinenden Oberfläche wie aus den umliegenden Ackerflächen gewachsen scheint (Abb. 3). Es ist eine leise, aber

---

»Fragt man die Architekten, die Ingenieure von heute, für welche ›Idee‹ sie am Ende gestalten, aus welchem Glauben sie schaffen, so wird man – bei denen, die sich überhaupt Gedanken darüber machen – eine Antwort bekommen, die von einer gewissen Übereinstimmung der Meinungen zeugt und die sich in der Tat naturnotwendig jedem Denkenden aufdrängt. Der Baumeister heute fühlt sich verantwortlich für den *Menschen*, und zwar für den freien, lebendigen Menschen schlechthin, dessen Dasein nicht mehr unter den ungeheuren Lebenshemmungen des Dogmatisch-Metaphysischen und des Dynastischen steht. Diesem Menschen würdigen Raum für Wohnung, Arbeit und Feier zu schaffen, seinen Bedürfnissen zu dienen, nicht der Verkörperung der Schicksalslast irgendwelcher übergeordneter Gestalten: das ist das hohe Ziel einer Baugestaltung, ja einer Kunstsprache überhaupt, die nicht einschüchtern, sondern einladen will. Solche Baukunst und Kunst zieht ihr Gesetz nicht aus dem Pathos unerreichbarer Mächte, sondern sie findet ihr Ethos in den Aufgaben menschlicher *Gemeinschaft*.« (Hartlaub 1929, 276. Vgl. Huse 1985, 48.)

Für eine leise Einladung an die Benutzer stehen dabei insbesondere die Architekten einer »anderen« oder organischen Moderne wie Alvar Aalto, Hugo Häring, Gunnar Asplund, Sigurd Lewerentz, u.a. Die von Letzterem von 1958 bis 1963 in Stockholm errichtete Markuskirche kann auch als Beispiel für eine »leise einladende« Kirchenarchitektur gelten. Auch der ebenfalls in Stockholm gelegene Waldfriedhof von Asplund und Lewerentz mit seinen verschiedenen Kapellen, dem Krematorium und der gesamten Anlage der Landschaft zählt zu den herausragenden Beispielen einer »einladenden« kirchlichen Architektur. Vgl. dazu z.B. Blundell-Jones 2011, Ahlin 2014, Weston 1996. Anschauungsmaterial findet sich auf folgenden Internetseiten: https://www.archdaily.com/157478/ad-classics-st-marks-church-in-bjorkhagen-sigurd-lewerentz?ad_source=search&ad_medium=search_result_all (aufger. am 11.05.2020), https://de.wikipedia.org/wiki/Skogskyrkog%C3%A5rden (aufger. am 11.05.2020).

gleichwohl eindrucksvolle architektonische Geste, die den Besucher hier zu einer Begegnung mit dem Heiligen einlädt.

Abb. 3: Fassade Bruder Klaus Kapelle

2.1.3. Fassaden als Ausdrucksgestalten: Theologische Perspektivierung

Für die theologische Reflexion der Annäherung an das Kirchengebäude als Wegbereitung für die Begegnung mit dem Heiligen scheint die evangelische Theologie zunächst ein ungeeigneter Kandidat zu sein. Denn das Kirchengebäude selbst ist nach reformatorischem Verständnis nicht heilig. Wo keine Kirche ist, lässt sich auch »auff eim platz unter dem Himel, und wo raum dazu ist« Gottesdienst feiern, formuliert Luther in seiner Einweihungspredigt der Schlosskirche zu Torgau. Was dazu gehört, dass das Gotteshaus »recht und Christlich eingeweihet und gesegnet werde«, ist, »das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden

durch Gebet und Lobgesang«[16]. In Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit kommt für Luther Orten und Bauwerken nicht *per se* eine Sakralität zu[17]. Das Kirchengebäude – ein Adiaphoron?

Luthers Bemühen, hinsichtlich Allmacht und Allgegenwart Gottes eine »erfahrungsleib-bezogene[] Raumhaftigkeit der Gegenwart Gottes« aussagen zu können, ohne sie mit einem »auf räumliche Orte bezogene[n] Verständnis von Transzendenz und Immanenz Gottes« zu verbinden,[18] zeichnet Ulrich Beuttler in eine geistesgeschichtliche Entwicklung ein, in deren Folge »der Raumbezug Gottes [...] abstrakt oder nur unklar metaphorisch d.h. raumlos wird«[19]. Zur Entkopplung des Verständnisses von Gottes Gegenwart von dessen Räumlichkeit, trägt, so Beuttler, nicht nur Kants transzendentalphilosophische Fassung des Raumbegriffs bei, sondern auch ein weiterer evangelischer Theologe: In seiner Auseinandersetzung mit philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit ist Friedrich Schleiermacher bestrebt, einer kruden Vorstellung übernatürlichen Wirkens Gottes nach Analogie zu natürlichen Kausalzusammenhängen vorzubeugen. So hält er für die Lehrstücke von Gottes Ewigkeit und Allgegenwart Gottes »schlechthin zeitlose Ursächlichkeit« und seine »schlechthin raumlose Ursächlichkeit« fest.[20]

Laut den raumtheologischen Arbeiten Ulrich Beuttlers und Matthias Wüthrichs ist mit Luther und Schleiermacher ein Erbe markiert, das den Versuch, die Raumbezogenheit Gottes zu denken, aporetisch erscheinen lässt: Einerseits wird »Gott strikt raumlos und der Raum strikt gottlos gedacht«; andererseits wird der Versuch, »Gott raumlos zu denken, [...] der religiösen Erfahrung nicht gerecht«[21]. Das Bestreben, »einen Gott eigenen Ort zu denken und von da aus Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen«, wird zur Problemanzeige.[22]

---

16 Luther 1913, 588, 15–19.

17 »Nicht das man daraus ein sondere Kirchen mache, als were sie besser denn andere heuser, da man Gottes wort predigt« (Luther 1913, 592; vgl. ebd. 20f. und 32f). Vgl. Erne 2012, 225.

18 Beuttler 2010, 172f.

19 Ebd., 234.

20 Schleiermacher 1999a, I 267 (§ 52, Leitsatz), I 272 (§ 53, Leitsatz).

21 Beuttler 2010, 244.570.

22 Wüthrich 2015, 278.

Doch so, wie auch für Luther die Gestaltung des Kirchenraums zu einer Nutzung beiträgt, in der dieser Raum geheiligt wird;[23] so lohnt es auch bei Schleiermacher, nach einer positiveren Bestimmung des Verhältnisses von Gotteserfahrung und Erfahrung des Raumes zu fragen. Sie findet sich da, wo dieser Raum nicht als naturwissenschaftlich erfahrbarer, sondern als ästhetisch gestalteter in den Blick kommt. Sowohl Schleiermachers frühe Religionstheorie der *Reden über die Religion* (1799) als auch seine 1850 posthum edierte *Praktische Theologie* verraten eine hohe Sensibilität für die theologische Valenz des Raumerlebens. Ein Raum des Heiligen wird hier nicht als gleichsam materiell durch Gottes Gegenwart erfüllt beschrieben, sondern wird von einem Zusammenspiel künstlerischer, architektonischer und musikalischer Mittel einerseits und einem hochdifferenzierten Begriff von Gemeinschaft andererseits her verstanden.[24]

Ausgangspunkt für Schleiermachers Würdigung des evangelischen Kirchenraums und seiner Gestaltung ist der Kultus selbst. Dieser steht in einem »relative[n] Gegensatz« zum »gewöhnlichen Geschäftsleben«[25]. Um dies ins Bewusstsein zu rufen, ist es wünschenswert, dass »nichts vorhanden [sei], was so auf die anwesenden wirkt, daß sie ins Geschäftsleben zurükkgeführt werden«[26]. Der Raum des Religiösen soll als solcher markiert werden und hat deshalb »einen anderen Charakter« als andere Räume gesellschaftlichen Lebens.[27]

Aber nicht erst der Innenraum wird theologisch relevant. Schleiermachers Stellungnahme zu zwei einander entgegengesetzten Tendenzen des evangelischen Kirchenbaus seiner Zeit erinnert an die vorangegangene architekturphilosophische Betrachtung von Fassaden: auf der einen Seite die »Freude an der Kunst und Pracht der Kirche als architektonischem Werke«, auf der anderen »das Streben nach der größten Simplicität«[28]. Auf beiden Seiten gilt es, die Extreme – architektonische »Virtuosität« als

[23] Vgl. Raschzok 2016, 155f.

[24] Im Rahmen dieses Aufsatzes können hiervon nur einige Aspekte nachgezeichnet werden. Diese ersetzen nicht eine detaillierte Analyse des Schleiermacher'schen Verständnisses der Bedeutung von Raum und Architektur, markieren aber ein Forschungsdesiderat.

[25] Schleiermacher 1850, 113.

[26] Ebd.

[27] Ebd.

[28] Ebd., 114.

Selbstzweck und »Dürftigkeit« – zu vermeiden.[29] Ein ähnlicher Gedanke findet sich konsequenterweise auch in den ästhetischen Überlegungen Schleiermachers zur Architektur. Er unterscheidet hier zwischen einem »*trockenen* Geschmack«, wenn »Verzierungen [...] zu sehr fehlen« und einem »*überladenen*, wenn sie überfüllt sind«, um dann apodiktisch festzustellen: »Nur was in der Mitte liegt, kann constant gefallen.«[30]

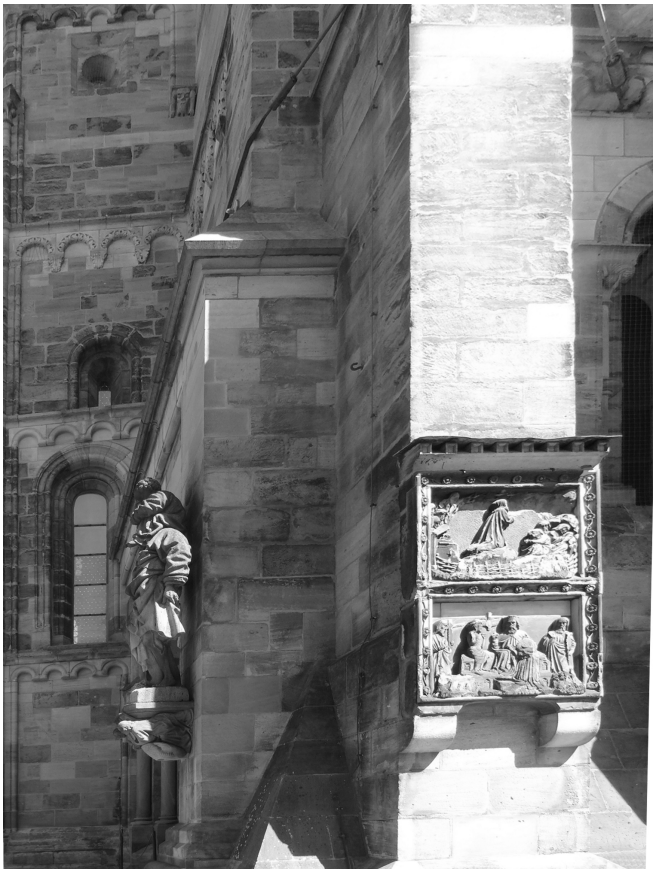

Abb. 4: Fassade Sebalduskirche

[29] Ebd.

[30] Schleiermacher 1984, 85.

Für die Sebalduskirche und die Bruder Klaus Kapelle wird man feststellen können, dass besagte Mitte zwischen »überladen« und »trocken« getroffen ist. Erstere hat in baulich-konstruktiver Hinsicht zwar die Strenge und Erhabenheit gotischer Kathedralen, ist aber durch qualitativ hochwertige Einzelstücke und Ornamentierungen auch an der Fassade geschmückt und so alles andere als »trocken« (Abb. 4). Bei der Bruder Klaus Kapelle könnte man zunächst vermuten, dass sie durch die Sichtbetonwände und das Fehlen von Skulpturenschmuck von außen karg und schroff wirkt. Doch auch hier ist dank subtiler Maßnahmen die Mitte getroffen: Der Beton der Außenwand wurde über mehrere Tage hinweg per Hand gestampft, so dass sich die einzelnen Schichten des Betoniervorgangs als Wellenlinien abzeichnen. Zudem wurden die baukonstruktiv notwendigen Löcher zum Zusammenhalten der Schalung nicht nachträglich kaschiert, so dass auch diese Löcher sich außen wie ein schlichtes Ornament abzeichnen (Abb. 5).

Abb. 5: Detail Fassade Bruder Klaus Kapelle

Es muss Spekulation bleiben, ob Schleiermacher dies ebenfalls so empfunden hätte. Jedenfalls aber ist die architektonische und künstlerische Gestaltung der Kirche für ihn kein Adiaphoron[31]. Gegen den »niederdrükkenden Eindrukk« eines »Mangel[s] an Werthschäzung der Sache« ist vielmehr zu »verlangen [...], daß die Freude sich darin [sc. im Kirchengebäude] zu Tage lege«, handelt es sich doch um »ein Werk welches die christliche Gemeinde aufgeführt ha[t] und zwar in der wichtigsten Angelegenheit«[32]. Formulierte man dieses Interesse am baulichen Ausdruck von Wertschätzung und Freude in der Begrifflichkeit von *Schleiermachers Glaubenslehre* (²1830/31), so gälte es wohl, schon im Anblick des Gebäudes den Charakter des durch Christus neu gestifteten »Gesamtlebens« und des dieses »beseelenden Gemeingeistes« erkennen zu geben.[33] Dieses Zusammenwirken ästhetisch, theologisch und soziologisch beschreibbarer Dimensionen wird unten zu den *Innenräumen als Begegnungsorten* (2.3.) näher zu beleuchten sein.

2.1.4. Zwischenfazit

Die Betrachtung der genannten Beispiele in architekturpsychologischer, architekturphilosophischer und theologischer Perspektive macht dreierlei deutlich. Erstens beginnt der Weg zu einer Gottesbegegnung schon lange bevor ein Gottesdienst beginnt, nämlich (spätestens) dann, wenn wir die Kirche von außen erblicken. Zweitens entspricht der Vielzahl architektonischer Mittel zur Gestaltung des Zugangs eine Bandbreite gleichsam gestischer Artikulationen des Verhältnisses, in dem das Gebäude zu seiner regionalen und sozialen Umgebung steht. Und drittens erschließt schon die wahrnehmende Annäherung von außen etwas von dem, wofür die Kirche steht und bereitet die Gottesbegegnung in Gemeinschaft vor, die sich innerhalb des eigentlichen Kirchenraumes ereignen kann.

---

[31] Entsprechend hält Klaus Raschzok für eine raumtheologische Wahrnehmung lutherischer Gottesdienstgestaltung fest, dass diese »zwar jeden Anspruch auf Heilsnotwendigkeit [verliert], zugleich aber auch nicht vergleichgültigt« wird. (Raschzok 2016, 165)

[32] Schleiermacher 1850, 114.

[33] Schleiermacher 1999a II 259 (§ 123, Leitsatz).

2.2. Türen als Schwellen

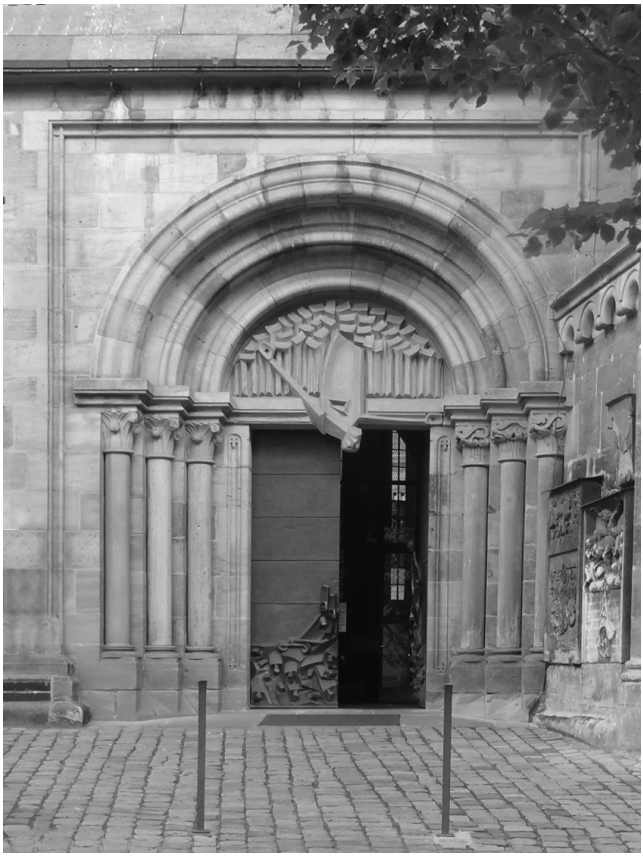

Abb. 6: Heiber-Portal Sebalduskirche

Der nächste wichtige Abschnitt auf dem Weg in eine Kirche ist aus architektonischer Sicht das Überschreiten der Grenze zum Innenraum. Dabei spielt die Gesamtheit aus Türblatt, Schwelle, Zargen beziehungsweise Portalseitenwänden, Sturz etc. eine Rolle. Auch hier ist die Variationsbreite zwischen prächtigem Portal und kleinem Durchschlupf denkbar groß.

Abb. 7: Eingang Bruder Klaus Kapelle

2.2.1. Türen als Orte der Transformation: Architekturgeschichtliche Perspektivierung

Dass Türen auch für Kirchen von besonderer Bedeutung sind, zeigt schon ein flüchtiger Blick in die Architekturgeschichte. Die Portale mittelalterlicher Kathedralen gehören zu den Bauteilen, denen die Erbauer am meisten Aufmerksamkeit geschenkt haben, so dass es sich häufig um besonders herausragende Kunstwerke mit einem reichhaltigen Bildprogramm handelt. Im Fall der Sebalduskirche gibt es nicht weniger als sechs mit aufwendigem Figurenschmuck und Maßwerk prächtig ausgestattete Portale, darunter auch solche wie das hauptsächlich genutzte Eingangsportal,

das im romanischen Bogenfeld und auf dem Türblatt eine moderne Gestaltung durch den Nürnberger Bildhauer Heinz Heiber erhalten hat (Abb. 6). Aber auch bei vergleichsweise schlichten Kirchen wurden und werden Türen in der Regel mit besonderer Aufmerksamkeit gestaltet.[34] Die Bruder Klaus Kapelle hat eine einfache graue Metalltür, die aber aufgrund ihrer ungewöhnlichen dreieckigen Form eine fast schon aufdringliche symbolische »Aufladung« im Sinne eines Fingerzeigs »nach oben« erhält (Abb. 7).

Diese Türen trennen nicht nur den Innen- vom Außenraum, sondern sie markieren einen besonderen Ort. Türen sind Orte der Transformation. Dies gilt in einem banalen funktionalen Sinn, weil der Besucher hier den Außenraum verlässt und den Innenraum betritt. Vor allem aber übernehmen Türen die Rolle von Schwellen. Dem Besucher wird bewusst (gemacht), dass er hier einen geheiligten Bezirk betritt. Um dies vorzubereiten, sind viele Türen mit einem aufwendigen theologischen Bildprogramm ausgestattet. Das Fürstenportal des Bamberger Doms, der in seiner doppelchörigen Anlage im Übrigen als Vorbild der Sebalduskirche gilt, ist ein hervorragendes Beispiel für »Das Portal als Ort der Transformation«[35]. Hier ist »der physische Weg in den Kirchenraum als spiritueller Weg zu Christus«[36] baulich durch die Skulpturenausstattung umgesetzt. Dies zu erkennen, setzt freilich ein gewisses religiöses Vorwissen voraus, womit heute nicht mehr ohne weiteres gerechnet werden kann. Vielleicht verzichten zeitgenössische Türgestaltungen von Kirchengebäuden auch deshalb oft auf ein detailliertes Bildprogramm und belassen es bei großen symbolischen, nicht immer explizit christlichen Gesten und kleinformatigen Verweisen auf das biblische Geschehen.

---

[34] Ein bemerkenswertes Beispiel ist die von 1996 bis 2000 vom Architekturbüro Allmann Sattler Wappner gebaute Herz-Jesu-Kirche in München, deren ganze Zugangsseite eine zweiflügelige Tür mit 16m hohen Türblättern ist, so dass sich das Gebäude auf ganzer Höhe öffnen lässt. Vgl. https://www.erzbistum-muenchen.de/pfarrei/herz-jesu-muenchen/cont/75455 (aufgerufen am 13.05.2020). Auch in der Architekturtheorie spielt das Thema Tür gerade in jüngster Zeit eine große Rolle. Vgl. dazu Stalder 2009, Koolhaas 2018, Alexander 1977.

[35] Albrecht 2015.

[36] Ebd., 243.

2.2.2. Türen als Orte psychophysischer Erfahrung: Verkörperungstheoretische Perspektivierung

Doch nicht nur die visuelle Begegnung mit einem Bildprogramm oder einer leicht erkennbaren architektonischen Geste ist für die Vorbereitung des Besuchers wichtig. Türen sind auch deshalb Orte des Übergangs, weil hier die körperliche Interaktion mit der Tür eine psychische Prädisponierung zur Folge haben kann. Das beginnt mit der Tür, die so groß und schwergängig sein kann, dass, wer sie öffnet, sich strecken und mit seinem ganzen Gewicht dagegen lehnen muss. Der Benutzer erlebt sich dann in seiner Körperlichkeit als klein und schwach, was wiederum eine geistige Haltung der Demut zumindest nahelegt. Auch andere Faktoren spielen eine Rolle: Müssen wir uns bücken, wenn wir durch eine Tür gehen oder durchschreiten wir eine Türöffnung, die sehr viel höher ist als unser Körper? Treten wir von einem mit grobem Pflaster bedeckten Platz auf glänzend polierten Marmor oder auf ausgetretene Fliesen? Öffnen wir eine alte, knorrige Holztür, um in eine Kirche einzutreten, oder öffnet sich eine automatische Glastür berührungslos vor uns? Auch ob wir hinauf- oder hinabsteigen müssen macht für die psychophysische Erfahrung einen Unterschied.

Jede dieser Konstellationen legt bestimmte Arten und Weisen nahe, in denen der Besucher sich auf eine Begegnung mit Gott im Gottesdienst »einstimmen« kann. In der Philosophie wurde das Phänomen einer gelingenden Beziehung zur Welt zuletzt als Resonanz bezeichnet.[37] Im psychophysischen Erleben eines Resonanzgeschehens, eines »Mitschwingens« mit der Welt, lassen sich die Anteile von Körper und Geist nicht voneinander trennen. Beim Durchschreiten einer Tür findet eine körperliche Interaktion mit Architektur statt, die gewissermaßen die Frequenz vorbestimmt, in der wir nachfolgend eine religiöse Erfahrung als Resonanzerfahrung machen können.[38]

---

[37] Rosa 2018. Daneben Knodt 1998, der von »Korrespondenz« spricht und Böhme 2014, der wiederum den am menschlichen Leib orientierten Überlegungen von Schmitz 1969; 2014 viel verdankt.

[38] Rosa 2018, 399 bestimmt Religion als »Resonanzversprechen«, also als Verheißung, als Mensch und mithin als »existentiell antwortbedürftiges« Wesen eine existentielle Antwort vom Universum zu bekommen. Dabei beruft sich Rosa u.a. auch auf Schleiermachers Verständnis von Religion als »Anschauung und Gefühl« (s.u. Anm. 82), bei dem er dieses Verständnis von Religion vorgeprägt sieht Rosa 2018,

Auch hier lässt sich die gewünschte Art der psychophysischen Erfahrung durch Architektur nicht genau festlegen. Doch die vielfach durch eigene Erfahrung bestätigte Tatsache, dass die äußere Haltung in der Interaktion mit der Umwelt in Wechselwirkung mit einer inneren Haltung steht, ist Grund genug, um der physischen Umgebung des Gottesdienstgeschehens die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken und bei ihrer Gestaltung die entsprechende Sorgfalt an den Tag zu legen. Dieses Phänomen der Haltung steht im Zentrum des folgenden Abschnitts.

2.2.3. Türen als Zugänge: Raumsoziologische und verkörperungstheoretische Perspektivierung

Verwandlungen des Erlebens im Zugang zu Umfriedungen (religiöser) Räume hat Hermann Schmitz in seiner Fassung philosophischer Phänomenologie untersucht.[39] Für die Wirkung von Gottesdiensträumen ist sein Ansatz in der evangelischen Theologie insbesondere von Manfred Josuttis aufgegriffen worden.[40] Während Josuttis den Zugang zum Gottesdienstraum und zum Gottesdienstgeschehen über die Phänomene Umfriedung, Präparation und Begehung aus sozialpsychologischer, religionsphänomenologischer und verhaltenswissenschaftlicher Perspektive erschließt,[41] soll hier ein *raumsoziologischer* Ansatz erprobt werden. Damit verfolgen wir drei Ziele: Erstens soll über den Begriff des *Habitus* die mögliche Transformation des Erlebens in der Annäherung an den Raum des Göttlichen präziser gefasst werden, als dies über die Evokation von Begriffen wie »Atmosphäre«, »Geheimnis«, »Abgrund«, »Lebensgrund«, »Lebenstrieb«, »[U]nfaßbar[es]«[42] möglich ist. Zweitens ist zu fragen, inwiefern eine im Zugang sich verändernde Haltung auch eine Veränderung der Zugänglichkeit von Räumen impliziert – was in einer phänomenologischen[43] oder ritualtheoretischen[44] Untersuchung außen vor bleibt. Und drittens bereitet eine sozialitätsbezogene Perspektive die ekklesiolo-

388f.

39 Schmitz 1995.

40 Josuttis 1993.

41 Ebd., 71ff.95ff.119f.

42 Ebd., 77.

43 Waldenfels 2015, 210ff.

44 Van Gennep 2005.

gische Reflexion von Innenräumen als Begegnungsorten im nachfolgenden Abschnitt vor.

Zu den Grundannahmen der Raumsoziologie, hier aufgegriffen mittels des Ansatzes von Martina Löw, gehört die einer Wechselwirkung zwischen sozialer Interaktion und räumlicher Repräsentation. Räume entstehen »dadurch, daß sie *aktiv durch Menschen verknüpft werden*«[45]. Dazu gehören zum einen Prozesse des »*spacing*«[46]: Gegenstände oder Personen werden als im Raum platziert betrachtet und treten aufgrund ihrer räumlichen Anordnung zueinander in Beziehung. Dazu gehört zum anderen eine spezifische *Synthese*leistung: In Vorgängen der Wahrnehmung, der Erinnerung und der abstrahierenden Vorstellung werden Gegenstände und Menschen zu Ensembles zusammengefasst[47]. Diese Prozesse können dazu führen, dass Räumen eine bestimmte *Atmosphäre* anhaftet, verstanden als »die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung«[48]. Der Raum und die von ihm erzeugte Wirkung werden dabei so aufeinander bezogen, »daß Raum i[m] [...] doppelten Sinn als *strukturierende Anordnung* und als *Prozeß des Anordnens* gefaßt wird«[49]. Was den raumsoziologischen Ansatz interessant für die Frage nach der Interdependenz spiritueller und räumlicher Annäherungen an das Heilige macht, ist eine Doppelperspektivierung »institutionalisierte[r] Räume[]«, die durch menschliches Handeln ebenso hervorgebracht sind, wie sie dauerhaft Handeln und »körperliche[n] Ausdruck in der Ausformung eines Habitus« prägen.[50]

Der *Habitus*, als erworbene und verinnerlichte Verhaltensmuster in der Inkorporation alltäglicher sozialer Praktiken, ist Gegenstand viel-

---

45 Löw 2017, 158.

46 Den englischen Begriff verwenden wir mit Martina Löw, weil das deutsche »räumen« andere Konnotationen hat (»wegräumen, leer machen« – vgl. Löw 2017, 158, Anm. 1) und »anordnen« zwar die Ordnungs-, aber nicht die Raumkomponente aufscheinen lässt. »Plazieren« oder »positionieren« (beide ebenfalls bei Martina Löw verwendet: Löw 2017, 158) wären gute Alternativen, führen den Vorgang aber im Blick auf bestimmte *Orte* vor Augen, nicht im Blick auf das räumliche In-Beziehung-Treten.

47 Löw 2017,159.

48 Ebd., 205.

49 Ebd., 178.

50 Ebd., 178f. Die Durchdringung des Körpers im Habitus erkennt Löw freilich vor allem in den beiden »Strukturkategorien Klasse und Geschlecht« (Ebd., 179).

schichtiger Analysen des französischen Soziologen Pierre Bourdieu, auf den sich Martina Löw bezieht. Hier soll der Begriff herangezogen werden, um den körperlich erfahrbaren und sozial wirksamen Einfluss des umbauten religiösen Raumes auf den Menschen zu erfassen. Um dabei auch ein spontan entstehendes Wechselspiel zwischen einer äußerlichen, körperlich einzunehmenden Haltung und ihrer inneren Entsprechung erfassen zu können, wird Bourdieus Begriff durch verkörperungstheoretische Aspekte des Habitus-Konzepts ergänzt.

Bourdieus Habitus-Konzept beschreibt und analysiert klassen- und schichtspezifisches Verhalten. Der Habitus wirkt in Bourdieus Fassung des Begriffs vorwiegend gesellschaftsstabilisierend; ihn zu verändern, bedarf der reflexiven Auseinandersetzung.[51] Nicht der unmittelbare Einfluss des Raumes auf Haltung und Verhalten, wie in der eingangs geschilderten Szene, steht damit im Fokus. Gleichwohl lenkt Bourdieu den Blick auf ein Zusammenspiel (religions-) soziologisch und architektonisch beschreibbarer Phänomene, das auch für unsere Frage nach architektonischen Zugängen und ihrer Wirkung relevant ist.

Charakteristische Habitusformen sind über fortgesetzte Praxis erworben und wirken auf gesellschaftliche Praxis wiederum zurück.[52] Eine (baulich gestaltete) Umgebung löst körperliche Reaktionen aus, wie sie im vorangehenden Abschnitt zu *Türen als Orten psychophysischer Erfahrung* beispielhaft genannt sind. Diese Reaktionen verraten biologische Faktoren ebenso wie kulturelle Prägungen. Sie sind Ausdruck »unbewusst[er], [...] früh erworbene[r] gewohnheitsmäßige[r] leibliche[r] Haltungen« – eben dem, was »in der Soziologie [...] als *Habitus* bezeichnet« wird.[53] Diese Haltungen können Emotionen ebenso hervorrufen, wie sie diesen Ausdruck verleihen. Solche Emotionen und ihnen entsprechende »*mögliche Bewegungsrichtungen*« sind Teil eines »Gefühlsraum[s], der uns [...] nicht minder umgibt als der physikalische« Raum.[54]

So ist auch mit Habitusformen zu rechnen, die sich mit dem *Eintritt* in einen Kirchenraum und dem Zugang zu dem Bereich der Gegenwart Got-

[51] Ebd., 187.

[52] Der Habitus ist insofern »nicht nur strukturierende, die Praxis wie deren Wahrnehmung organisierende Struktur, sondern auch strukturierte Struktur« Bourdieu 1982, 279.

[53] Fuchs 2014, 16.

[54] Ebd., 15.

tes verbinden. Der Abschnitt zu *Türen als Orten der Transformation* benennt Formen von deren baulicher und künstlerischer Symbolisierung. In gleicher Weise wie verbale Formen religiöser Artikulation verleihen gebaute Kirchenräume religiöser Erfahrung Ausdruck und machen umgekehrt ihrerseits religiöse Erfahrung möglich. In der Gestaltung von Kirchenräumen schlagen sich Verhaltensweisen nieder, die über Jahrhunderte hinweg ausgeformt sind und die dann ihrerseits – sei es bestätigend, sei es herausfordernd – auf die Wahrnehmung des Raumes und das darin sich ausdrückende Verständnis religiöser Praxis zurückwirken. Dazu gehören etwa vorhandene Kniebänke, aber auch die bauliche und gestalterische Inszenierung des Altarraums, die einen außeralltäglichen Bereich markiert und dazu auffordert, körperlich Abstand zu halten und eine innere Haltung der Ehrfurcht einzunehmen. Die Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen, die durch solche Gestaltungen hervorgerufen werden, sind in einen kulturellen und sozialen Kontext eingebettet, innerhalb dessen sie eingeübt werden. Formen des Traditionsabbruchs oder der Fremdheit des Kontextes bestätigen diese soziale Einbettung noch in ihrem Scheitern. Die Wirkung, die der Zugang zum Kirchenraum auf den Eintretenden ausübt, ist nicht nur atmosphärisch, sondern auch sozial vermittelt.[55]

Eine solche raumsoziologische und verkörperungstheoretische Analyse macht die schwer greifbaren Phänomene von *Atmosphäre* und *Emotion* bearbeitbar und erklärt die mögliche Transformation von Erleben. Die Stimmung, in die eine (baulich gestaltete) Umgebung zu versetzen vermag, entsteht aus einer Wechselwirkung von leiblicher Resonanz und ihrer Beeinflussung durch kognitive Mittel.[56] Geschickte bauliche Gestaltung von (religiösen) Räumen weiß um diese Rückkopplungen, in denen sich »Prozesse verkörperter Interaffektivität« abspielen[57] und sucht sie zu ermöglichen. Ein gelungenes Zusammenspiel dieser Faktoren kann einen Menschen in eine bestimmte *innere Haltung* versetzen, indem er veranlasst wird, eine bestimmte *äußere Haltung* einzunehmen. Der atmosphärische Eindruck, den gelungene (religiöse) Gebäude erzeugen, verdankt sich den gewählten Gestaltungsmitteln ebenso wie deren Wahrnehmung in einem Raum (tatsächlicher oder supponierter) Intersubjektivität.

---

55 Vgl. Löw 2017, 177; Woydack 2009, 180–191.

56 Fuchs 2014, 16–18.

57 Ebd., 18.

Eine raumsoziologische Perspektive lässt aber auch die Ambivalenzen hervortreten, die sich mit klassen- und schichtspezifischen Formen des in Architektur sich ausdrückenden und durch Architektur mitbedingten Habitus verbinden. Im Blick auf die Entstehungsgeschichte des Kirchenraums ist die Nürnberger Sebalduskirche hierfür abermals ein aussagekräftiges Beispiel. Zahlreiche Altarretabeln und Gemälde zeugen auch von dem Willen der Stifter, ihre Stellung im städtischen Gemeinwesen zu dokumentieren.

Auch in der Gegenwart lässt sich ein Gefälle in der Nutzung des Kirchenraums beobachten. Kirchengebäude und die in ihnen stattfindenden Veranstaltungen werden vielfach – und durchaus entgegen der Absicht der Gemeinden – als hochkulturell geprägt wahrgenommen. Dass gegenwärtige Gesellschaften voneinander segregierte *Räume* mit unterschiedlichen Zugangsvoraussetzungen aufweisen, ist ein Sachverhalt, dem sich die Kirchen nicht entziehen können. Die herausgehobene Inszenierung eines *Kirchenraums* und damit verbundener Verhaltensweisen läuft Demokratisierungstendenzen, die sich im evangelischen Verständnis mit dem Priestertum aller Gläubigen verbinden, zunächst einmal zuwider.

Eine Verfestigung sozialraumspezifischer Habitusformen im Raum der Kirche und in Kirchenräumen kann sich in den Verengungen und Ausschlussmechanismen, die mit einer bestimmten bildungsbürgerlichen oder hochkulturellen Milieuzugehörigkeit verbunden sind, ebenso zeigen wie im Entstehen und der Perpetuierung von Sonderwelten des Kirchlichen. Umgekehrt kann die städtebauliche Einbettung von Kirchen und Gemeinderäumen aber auch – im direkten wie im übertragenen Sinne – Chancen für die Zugänglichkeit religiöser Räume innerhalb der Gesellschaft eröffnen. Werden durch gestalterische Mittel »Abweichungen« provoziert, die »das Handlungsspektrum variieren, [...] [so] können institutionalisierte Räume geschaffen werden, die nicht [...] im Einklang mit gesellschaftlichen Strukturen stehen«[58]. Die durch religiöse Räume auch markierten gesellschaftlichen Heterotopien oszillieren dann in ihrer gesellschaftlichen Wirkung zwischen systemerhaltender Kompensation und der Errichtung eines gegenkulturellen Raumes.[59]

[58] Löw 2017, 185.

[59] Ebd., 185f. Ein gelungenes Beispiel dafür, einer vorgeprägten Codierung des Raums gestalterisch entgegenzuarbeiten, war etwa die »Flammenkirche« auf dem Hessentag in Bad Hersfeld im Sommer 2019 (https://www.ekkw.de/aktuell/mel-

2.2.4. Zwischenfazit

In architekturgeschichtlicher, architekturtheoretischer, raumsoziologischer und verkörperungstheoretischer Perspektive hat die vorangehende Analyse Kriterien der transformierenden Wirkung von Zugängen zu religiösen Räumen erkennen lassen. Aber auch mögliche Ausschlusswirkungen dieser Zugänge sind sichtbar geworden. Wenn im letzten Analyseschritt nun nach der Wirkung religiöser Innenräume gefragt wird, ist darauf zu achten, ob und wie im *raumästhetischen* Erleben auch *Vergemeinschaftung* erfahrbar wird, so dass beide Komponenten zum Zustandekommen religiöser Erfahrung beitragen.

2.3. Innenräume als Begegnungsorte

So wie das Betreten eines Kirchenraumes nicht mit dem Überschreiten der Türschwelle beginnt, so ist es nicht zu Ende, wenn man den Innenraum betreten hat. Auch hier verbinden sich ästhetische Reize von außen mit individuellen Vorprägungen zu einem spezifischen Erleben, das aber offensichtlich zumindest in seinen Grundzügen von vielen geteilt wird.

Auch hier gibt es eine Vielzahl von möglichen Kombinationen an relevanten architektonischen Faktoren für das Raumerlebnis. So hat die Bruder Klaus Kapelle durch die geringen Dimensionen, die Fensterlosigkeit und die nach innen »fallenden« Wände einen sehr intimen, dunklen Innenraum, der eher an eine Höhle denken lässt und sogar an eine Krypta erinnern könnte, wenn nicht durch den nach oben offenen, Wind und Wetter ausgesetzten Raum ein gedämpftes Licht bis hinunter auf den fast schwarzen aus Blei gegossenen Boden fiele. Bei der Herstellung der Betonwand wurden als innere Schalung Fichtenstämme zeltförmig aufgerichtet. Der konkave Abdruck dieser Stämme erinnert in seiner Gesamtwirkung an gotische Strebepfeiler, und das ungefiltert einfallende Licht des Himmels verstärkt diese Wirkung. Zudem sind auch im Inneren die baukonstruktiv zum Zusammenhalt der Schalung notwendigen Löcher in der Wand nicht kaschiert, sondern hier mit gläsernen Halbkugeln gefüllt. Insgesamt zeigt sich die schroffe Sichtbetonwand so als eine mit Lichtpunkten ornamentierte Fläche von eigenwilliger Schönheit (Abb. 8).

---

dung/aktuell_28706.htm (aufgerufen am 09.05.2020).

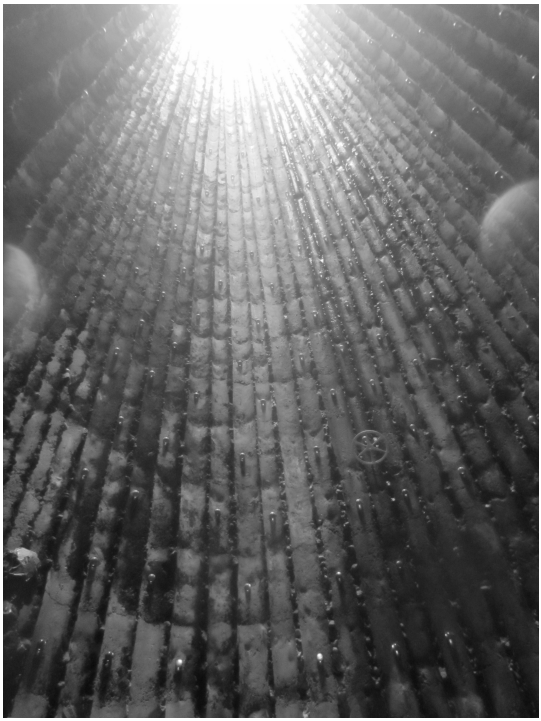

Abb. 8: Innenraum Bruder Klaus Kapelle

In den Innenraum der Sebalduskirche fällt seitlich warmes Licht. Hier lassen umgekehrt die im Vergleich zum relativ schmalen Mittelschiff hoch aufragenden Strebepfeiler an Baumstämme denken, wie Ernst Moritz Arndts Schilderung zeigt[60]. Doch führt der Raum hin zum Chorumgang, wo er gleichsam zur Lichtung sich weitet (Abb. 9). Mit der Gemeinschaft, die sich hier versammeln könnte, geraten die sozialen Faktoren in den Blick, die das Erleben des Kirchenraumes mitbestimmen.

Eine gotische Kathedrale bewahrt stets eine gewisse Würde, aber man erfährt den Raum in einer Osternacht, in der die Reihen mit Gläubigen gefüllt sind und man Teil der Liturgie ist, anders, als wenn man sich an einem Nachmittag mit zahlreichen Touristen durch den Innenraum

[60] Vgl. Abb. 9.

schiebt. Mehr noch als bei den anderen Stationen des Betretungsprozesses formt hier also das Gemeinschaftserleben die Raumerfahrung. Das gilt auch dann, wenn – wie in der Bruder Klaus Kapelle – der Innenraum so klein ist, dass er eigentlich nur eine individuelle Erfahrung des Raums zulässt. Denn so, wie der Eremit seine Lebensform in Abgrenzung von einer Gesellschaft wählt und im Horizont einer Gemeinschaft gestaltet, die über Raum und Zeit hinweg reicht, ist auch die Raumerfahrung an diesem Pilgerort eingebettet in die Erfahrung derer, die den Weg zuvor gegangen sind.

Abb. 9: Innenraum Sebalduskirche

Abb. 10: Detail Innenwand Bruder Klaus Kapelle

2.3.1. Innenräume als ergreifend: Architekturphilosophische Perspektivierung

Architekturphilosophisch ist es besonders interessant, dass Kirchenräume als »ergreifend« erfahren werden. Es handelt sich um ein Geschehen, das man als ein Sowohl-als-auch-Phänomen charakterisieren könnte.

Einen Raum und das Geschehen darin als ergreifend zu erfahren bedingt, dass man bereit ist, sich auf dieses Ergriffen-werden einzulassen. Sich ergreifen zu lassen ist ein aktiv-passives Geschehen. Wir können ein Ergriffensein nicht selbst bewirken, können uns aber dagegen wehren. Sich von einem Kirchenraum ergreifen zu lassen, setzt also eine Bereitschaft dazu voraus, ist dann aber etwas, das von uns Besitz ergreift. Im

Altgriechischen wäre die Handlungsrichtung des Sich-ergreifens-lassens das Medium, nicht wie im Deutschen die Reflexivform. Anders als in der Reflexivform, die eine an sich selbst bewirkte Handlung konnotiert, enthält das mediale Sich-ergreifen-lassen ein Moment der Unverfügbarkeit. Sie scheint auch für religiöse Erfahrungen charakteristisch zu sein.

Auch der gesamte Prozess des Betretens eines Kirchenraumes weist zwei Aspekte auf. Zum einen begegnet der Besucher anderen Gemeindemitgliedern – entweder als physisch gegenwärtig oder in der Erinnerung an die im Gottesdienstraum versammelte Gemeinde. Zum anderen begegnet der Besucher im besten Fall – wenn er sich ergreifen lässt – auch sich selbst in einer Erfahrung, die an das eigene Innerste rührt. Beide Erfahrungen, die des Verbunden-Seins mit anderen ebenso wie die des Individuum-Seins, können auch als religiöse Erfahrung qualifiziert sein und sind als solche nachfolgend theologisch zu betrachten. Jedenfalls aber scheinen auch die architektonischen Umstände eine religiös qualifizierte Erfahrung des Selbst in der Gemeinschaft zu begünstigen. So prädestiniert die Bruder Klaus Kapelle durch die einzigartige Stimmung des zum Licht des Himmels offenen Innenraums für eine spirituell ergreifende individuelle Erfahrung, die allerdings durch einige wenige Ausstattungsstücke wie eine Schale zum Aufstellen von Kerzen und das dem Bruder Klaus zugeschriebene Radzeichen auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden im Horizont einer geteilten Symbolik verweist. Die Sebalduskirche dagegen ist schon allein durch die Dimensionen ihres Innenraums auf das gemeinschaftliche Erleben hin konzipiert, ohne dass dadurch aber individuelle Erfahrungen unmöglich würden.

2.3.2. Erleben von Innenräumen zwischen Individuum und Gemeinschaft. Theologische Perspektivierung

Unsere theologische Analyse der Erfahrung des Gottesdienstraums orientiert sich an zwei Grundmotiven der Theologie Friedrich Schleiermachers: zum einen der Wechselwirkung individuellen und gemeinschaftlichen Erlebens, zum anderen dem Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung. Dabei nehmen wir mit den Momenten des *Zusammenwirkens*, der *Empfänglichkeit* und der *Vergegenwärtigung* drei sich gleichsam intensivierende Verhältnisbestimmungen von Ästhetik und Re-

ligion vor, in denen der Bezug auf Sozialität da, wo relevant jeweils mit thematisiert wird.

Zusammenwirken

Der Eindruck des Kirchenraums ist mitbestimmt von dem Zusammenwirken von künstlerischer Ausgestaltung und Architektur. Kunstwerke stehen in »positive[r] [...] *Beziehung auf den Raum*«; in *Beziehung auf den Gottesdienst* sind sie »nur indirect mitwirkend indem sie Störungen verhindern«[61]. Für Kirchenraum und Kunst gilt Ähnliches wie das, was oben für die Fassade als Ausdrucksgestalt festgehalten wurde: Das »Gebäude soll nicht nur seinem Zwekk angemessen sein, sondern ihn auf eine bestimmte Weise ausdrükken«, wozu Kunstwerke verhelfen können.[62] Zunächst sind also die Rollen von Malerei, Skulptur und Architektur eher instrumentell bestimmt und ihre Rolle eine dienende, die auf das gepredigte Wort fokussieren soll.

Empfänglichkeit

Doch ist die Beziehung von Werken christlicher Kunst auf den Kultus nicht nur indirekt in der Vermeidung von Ablenkung zu fassen. Wäre dem so, dann würde der Gottesdienst am ungestörtesten im gänzlich ungeschmückten Raum stattfinden. »[D]ie eigentliche unmittelbare Wirksamkeit der bildenden Künste [ist], daß sie sinnliche Eindrükke veranlassen sollen die jene Empfänglichkeit« als die innere Haltung der Gemeinde befördern, in der ein inneres Miterleben möglich wird.[63] Das Zusammenspiel von »Selbsttätigkeit« und »Empfänglichkeit« kennzeichnet Schleiermachers *Glaubenslehre* (²1830/31) zufolge das menschliche Leben insgesamt. Dabei ist die *Empfänglichkeit* das jeder Selbsttätigkeit immer schon vorgängige Moment.[64] Diese anthropologische Grundbefindlichkeit eines Zusammenspiels von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit wird in

---

61 Schleiermacher 1850, 114.

62 Ebd., 115f.

63 Ebd., 115.

64 »Wie wir uns [...] immer nur im Zusammensein mit anderm finden: so ist auch [...] das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Tun [...] begleitende Selbstbewußtsein [...] wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen« (Schleiermacher 1999a, I 24f (§ 4, 1.)).

Schleiermachers Vorstellung christlichen Gemeindelebens zu einer Leitunterscheidung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Für den christlichen Glauben ist »die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit« die Haltung, in der der Mensch die in Christus zuteil werdende Gnade anzunehmen imstande ist und in der die angestrebte »Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser« sich vollzieht.[65] Auf die Kultivierung einer »lebendige[n] Empfänglichkeit«, die nicht ein passives, »rein leidentlich[es]« Hinnehmen ist,[66] sondern teilhat an dem Gesamtleben, das Christi »schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein« stiftet,[67] zielt die christliche Glaubenspraxis. Hierzu tragen die Künste bei – Redekunst und Musik ebenso wie die »bildenden Künste«, nämlich »die Malerei, die Plastik [...] und die Architektur«[68].

Weisen der Vergegenwärtigung

Davon, wie eine Haltung der Empfänglichkeit in der Gemeinschaft mit anderen religiöse Erfahrung ermöglicht, legen Schleiermachers *Reden* lebendiges Zeugnis ab. Der Mensch wird bewegt von etwas, das ihn »aus sich heraustreibt« und gelangt zu der Erfahrung, »daß er sich selbst aus sich allein nicht erkennen kann«[69]. Diese Erfahrung der Entgrenzung beschreibt die vierte der *Reden* zum »Geselligen in der Religion« in Begriffen der Sozialität wie der Ästhetik gleichermaßen. Beide Erfahrungsbereiche ermöglichen die Begegnung mit dem »Heiligen und Unendlichen«[70]. Das ästhetische Erleben wird zu einer eigenständigen Weise der Vergegenwärtigung, die von religiöser Erfahrung zwar zu unterscheiden, aber stets auf sie bezogen ist.[71]

Für die von Schleiermacher vorausgesetzte Analogie zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung ist der Begriff der *Darstellung* wichtig. Die Darstellung ermöglicht überhaupt erst, die Rezipienten von Kunst teilhaben zu lassen an der künstlerischen Inspiration. Verbliebe ein künstleri-

---

65 Schleiermacher 1999a, II 29 (§ 91 Leitsatz).
66 Ebd., II 45 (§ 94, 2.).
67 Schleiermacher 1999a, II 44f (§ 94,2.). II 29 (§ 91, Leitsatz).
68 Schleiermacher 1850, 113.
69 Schleiermacher 1999b, 267. Zitiert wird mit der am Innenrand angegebenen Paginierung von Schleiermacher 2002a.
70 Schleiermacher 1999b, 270.
71 Moxter 2008, 598–600.

sches Werk beim bloßen Ausdruck von »innerer Erregung«, so erwiese sich das vermeintlich Künstlerische als das »Kunstlose[]«[72]. Nur im Zusammenwirken der Momente von »*Begeisterung*« und »*Besonnenheit*«, »*Erregung und Aeußerung*«, »Ausdruck« und »Darstellung« entsteht das Kunstwerk.[73] Die Darstellung ermöglicht die »Uebertragung« des »unübertragbar[en]« Gefühls[74] – in der Ästhetik ebenso wie in der Religion. Das wird auch ekklesiologisch wirksam. Die »Volks- und Landeskirchen«[75] beruhen nicht auf religiöser Gleichgestimmtheit und bedürfen daher der intersubjektiven *Mitteilung* des je eigenen Erlebens.

> »Die große Kirche [...] kann nicht bestehn ohne eine allgemeine Aeußerung der religiösen Erregtheit. Diese allgemeine Aeußerung aber hebt schon die Unmittelbarkeit der religiösen Erregtheit also auch das gänzlich kunstlose auf.«[76]

Die *Darstellung* der unvertretbar je eigenen religiösen Empfindung macht erforderlich, dass »die Ueberlegung schon dazwischen trete[]; daher muß es auch etwas künstlerisches darin geben«[77]. So bewegt sich das Allgemeine religiöser Erfahrung in einer subtilen Balance von unvertretbar Eigenem und öffentlich Zugänglichem, wie wir sie oben auch für das Erleben des Zugangs zum Heiligen angenommen haben.

Doch dieses Ineinander von Eigenem und Allgemeinem ist nicht nur ästhetisch codiert, wie der Blick auf Schleiermachers frühe *Theorie des geselligen Betragens* (1799) zeigt.[78] Inspiriert auch von der Berliner Salonkultur, übernimmt Schleiermacher den Begriff der »Geselligkeit« – ebenso wie den des »Gemeingeistes« in der *Glaubenslehre* – aus einem nichtreligiösen Kontext, um das Besondere der Gemeinschaft zu beschreiben, die sich innerhalb der christlichen Kirche finden kann. Geselligkeit stellt sich in der »intellektuellen Wechselwirkung« aller Beteiligten ein, wo jeder

---

72 Schleiermacher 1984, 10.

73 Ebd., 11; Schleiermacher 1850, 108f.112.

74 Schleiermacher 1984, 29.10.

75 Schleiermacher 1999a, II 393 (§ 151, 1.).

76 Schleiermacher 1850, 78.

77 Ebd., 79. »Es giebt einen Cultus nur sofern in der Mittheilung des religiösen Lebens etwas vorkommen kann was seiner Natur nach Kunst ist« (Ebd., 76). Im »Akt der Besonnenheit [...] muß die religiöse Darstellung sich notwendig künstlerischer Mittel bedienen« (Schmidt 2002, 54).

78 Schleiermacher 2002.

»alles äußern und mittheilen [kann], was in ihm ist«[79]. Eine feine Balance von Individualität und Öffentlichkeit ermöglicht im geglückten Falle, die Mitte zu wahren zwischen Selbstabschottung und Selbstentblößung und lässt ein freies Spiel der Gedanken entstehen, das soziale Rollenfestlegungen zeitweilig transzendiert, ohne sie aufzuheben.

Auch dem »Gesellige[n] in der Religion« traut Schleiermacher zu, dem eigenen Empfinden so Ausdruck zu verleihen, dass der einzelne in die Lage versetzt wird, »was in ihm ist [...] auch außer sich an Andern anzuschauen«[80]. Allerdings ist hier die Interaktionsform eine andere als in der freien Geselligkeit. »[R]eligiöse Mittheilung ist nicht in Büchern zu suchen« und auch nicht »im gemeinen Gespräch. [...] In [der] Manier eines leichten und schnellen Wechsels treffender Einfälle laßen sich göttliche Dinge nicht behandeln«[81]. Während *Gedanken* sprachlicher *Mitteilung* zugänglich sind, ist das je eigene *Gefühl*, in dem Schleiermacher die Religion verortet[82], auf die *Darstellung* angewiesen, »die das Unübertragbare kommunizierbar macht«[83]. Die »Mittheilung der Religion« muss »in einem größern Styl [...] geschehen«, der »die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede« und den »Dienst aller Künste« hinzuzieht,[84] um den gemeinsamen Raum zum Ausdruck eines miteinander geteilten Inneren werden zu lassen:

»Ich wollte ich könnte Euch ein Bild machen von dem reichen schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen [...] voll heiliger Begierde alles aufzufaßen und sich anzueignen, was die Andern ihm darbieten mögen«. In »freie[r] Regung des Geistes [...] tritt [einer] hervor um seine eigne Anschauung hinzustellen, als Objekt für die Übrigen, [...] und seine heiligen Gefühle ihnen einzuimpfen«[85].

---

79 Schleiermacher 1999b, 267.

80 Ebd., 266f.

81 Ebd., 268.

82 Die *Reden* bestimmen das Wesen der Religion als »Anschauung und Gefühl« (Schleiermacher 1999b, 211.); in der *Glaubenslehre* erläutert Schleiermacher die »Frömmigkeit« als eine »Bestimmtheit des Gefühls« in Gestalt des »Bewusstseins schlechthinniger Abhängigkeit« (Schleiermacher 1999a, I 14 [§ 3, Leitsatz]. I 23 [§ 4, Leitsatz]).

83 Moxter 2006, 55.

84 Schleiermacher 1999b, 268f.

85 Ebd., 269.

Die religiöse Bestimmtheit des »Gefühls« ist zutiefst individuell, bewegt sich aber zugleich in einem Horizont des Kommunizierbaren. Die Darstellung vergegenwärtigt das Erleben sowohl für das Subjekt selbst als auch intersubjektiv und erzeugt jenes eigentümliche Ineinander von je Einzelnem und Allgemeinem, das die Religion mit der Kunst teilt.[86]

Als Darstellung des Inneren in einem Horizont von Gemeinschaft ist die religiöse Redekunst nicht einfach nur sprachliche Mitteilung, sondern »fällt in den Begriff der Kunst«; als »Mittel [...] die religiöse Thätigkeit aller anderen zu erhöhen« ist sie – wie die Kunst – »mittheilende Darstellung und darstellende Mittheilung«[87]. In geglückten Momenten erfüllter Gegenwart gelingt es, »die Schwingungen [des] Gemüths [...] auf [andere] fortzupflanzen«; dann gleicht die Begegnung mit der »Unendlichkeit« der Religion einer »Rede [...] ohne Worte«, die wie eine »Musik« zum »verständlichsten Ausdruk des Innersten« wird.[88] Die religiöse Rede gipfelt im Erleben des Einstimmens und Einschwingens. Gut dreißig Jahre vor dem Entstehen der *Lieder ohne Worte* kündigt sich hier an, was deren Komponist, mit Schleiermacher gut bekannt, notiert: »[N]ur das Lied [kann] dem einen [...] dasselbe Gefühl [...] erwecken [...] wie im andern – ein Gefühl, das sich aber nicht durch dieselben Worte ausspricht.«[89] Wie in der Musik transzendiert in der Religion das Einstimmen in ein je eigenes und doch gemeinsames Erleben die Diskursivität. Religiöse Erfahrung als »Mitteilung dessen, was sich nicht übertragen lässt«[90] konstituiert sich im Ineinander von Sozialität und Unausdrücklichkeit. Das »Herz [des Redners] und das eines Jeden [ist nun] nur der gemeinschaftliche Schauplaz deßelben Gefühls« und das antwortende Bekenntnis der Gemeinde ist »gleichsam ein höheres [sic] Chor«[91].

---

[86] »*Alles darstellende Handeln, sofern es nichts anderes ist, als das In die Erscheinung treten eines innerlichen Zustandes, geht auf Gemeinschaft aus.* Freilich geht es auch aus von der Gemeinschaft, sezt dieselbe also immer schon voraus«, so dass sich im darstellenden Handeln »das persönliche Gefühl und das Gemeingefühl identisch denken« lassen. (Schleiermacher 1843, 510.)

[87] Schleiermacher 1850, 75.

[88] Schleiermacher 1999b, 268f.

[89] Felix Mendelssohn-Bartholdy in einem Brief an Marc-André Souchay vom 15. Oktober 1842, zit. nach Schmidt 1996, 155.

[90] Moxter 2008, 609.

[91] Schleiermacher 1999b, 269 »Durch Mitteilung wird das Religionsgefühl zum Gefühl der Einigkeit der Gemeinde, und dieses äußert sich im Gesang.« (Scholtz

Wo der Redner die Grenzen seiner Kunst anerkennt und ihrer entgrenzenden Wirkung gewahr wird, wird die musikalische Metapher (diesseitige) Wirklichkeit und so zugleich zum Symbol jenseitiger Wirklichkeit:

»Aber nicht nur gleichsam: so wie eine solche Rede Musik ist auch ohne Gesang und Ton, so ist auch eine Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte [...]. In heiligen Hymnen und Chören [...] wird ausgehaucht was die bestimmte Rede nicht mehr faßen kann, und so [...] wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung bis Alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen.«[92]

Im gemeinsamen Einstimmen in die Doxologie wird der Raum zum heiligen Raum – von Schleiermacher in (musik-) ästhetischer Terminologie als ein geradezu synästhetisches Erleben geschildert, bei dem die Kirchenmusik zunächst als Bild erscheint und dann wirklich erklingt.

Freilich sind ästhetische Phänomene nicht identisch mit Religion. Nur in der Perspektive religiöser Selbstdeutung wird – wie hier –, wovon die Rede ist, reale Gegenwart. Gleichwohl ist die musikalische Metaphorik, die die vierte Rede durchzieht, einschlägig zum Verständnis des Religiösen. Entsprechend der Figur »subjektiver Allgemeinheit« in Kants Ästhetik[93] erschließt sie, wie sich im religiösen Erleben Individualität und Allgemeinheit verbinden.

Lässt sich die Intersubjektivität religiöser Erfahrung, die hier im Blick auf das Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung einerseits sowie individuellem und Gemeinschafts-Erleben andererseits entwickelt wurde, auch auf das Erleben des Kirchenraums übertragen?

Wie das Erleben von Musik kann auch das Erleben eines Raumes sich ganz als die Erfahrung eines einzelnen vollziehen. Ja, möglicherweise wirkt die Anwesenheit anderer sogar störend für die Wahrnehmung – beim Musikerleben der hustende Nachbar, beim Raumerleben die herumlaufenden Touristen. Dennoch ist auch das Raumerleben nicht unbeeinflusst von einer tatsächlichen oder imaginierten Sozialität. Das gebannte Lauschen des Publikums im Konzert überträgt sich auf den einzelnen ebenso wie die Gegenwart derjenigen, die erwartungsvoll um den Altar versammelt sind oder den Blick nach vorne richten, um den Segen zu empfangen. Es kennzeichnet die religiöse Erfahrung, nicht beim Indivi-

1981, 23.)

92 Schleiermacher 1999b (1799), 269f. Die Gesänge der Herrnhuther Brüdergemeine dürften bei dieser Vorstellung im Hintergrund stehen. (Scholtz 1981, 27)

93 Kant 2001, 211.

duum verbleiben zu können, sondern den Einklang mit der Erfahrung anderer herstellen zu wollen. Folgt man dem, so ist die besondere Atmosphäre, die den Kirchenraum erfüllt, auch nachdem der Gottesdienst vorüber ist, nicht nur ästhetisch durch die Wirkung des Lichteinfalls und die Anordnung der Kunstwerke im Innenraum zu beschreiben, sondern auch durch das Einschwingen in die Gemeinschaft, die sich dort soeben versammelt, vor langer oder kurzer Zeit sich versammelt hat, sich wieder versammeln wird, sich versammeln könnte. Die Anmutung des Ortes und die Spuren seiner Nutzung bedingen einander[94] und tragen dazu bei, dass die Anwesenden »ein erhöhetes religiöses Bewußtsein« gewinnen.[95]

Unsere Überlegungen kommen hier dem Modell einer »relationale[n] Heiligkeit des Kirchenraumes« sehr nahe, das – ebenfalls am Beispiel der Sebalduskirche – Klaus Raschzok entwickelt[96]. Raschzok verbindet phänomenologische und raumtheologische Ansätze mit praktisch-theologischen Erwägungen und gelangt so zu einem »Spurenmodell«, dem zufolge »in der Erinnerung gottesdienstliche Erfahrungen [...] in szenisch-räumlich-klanglicher Gestalt aufbewahrt bleiben« und dem Kirchengebäude so auch außerhalb des Gottesdienstes und ohne das Postulat einer Heiligkeit des Gebäudes selbst »eine Funktion für den Aufbau der Gottesbeziehung zukommt«[97]. Wir haben demgegenüber durch den Fokus auf drei Phasen des Zugangsweges und die Kombination architekturbezogener, raumsoziologischer und systematisch-theologischer Perspektiven gleichsam ein Quadrupel von leibbezogen-ästhetischer und religiöser Erfahrung einerseits und individueller sowie Gemeinschaftserfahrung andererseits aufgespannt, innerhalb dessen sich mögliche »Konstitutionsfaktoren der Gottesbeziehung«[98] genauer verorten lassen. Dass sich bei mancher anderen Akzentuierung vielfache Überschneidungen ergeben – ein Ritual der Präparation, die Rolle des Gesangs, die Bedeutung von Materialien und Lichtstimmung, die Wechselwirkung zwischen Gebäude und Liturgie, die komplementären Nutzungsformen von gottesdienstlichem und touristischem Gebrauch, die Metaphern des Einschwingens bzw. Ein-

94 Vgl. zu solchen Spuren Raschzok 2016, 165f.
95 Schleiermacher 1850, 72.
96 Raschzok 2016, 165.
97 Ebd., 170. 165f.
98 Ebd., 165.

klangs[99] –, mag als Ausweis der Leistungsfähigkeit des einen wie des anderen Zugangs gelten.

2.3.3. Zwischenfazit

Die Wirkung des Kirchenraums, die architekturphilosophisch als ergreifend geschildert wird, erweist sich in der theologischen Perspektivierung im Anschluss an Schleiermacher als Empfänglichkeit gegenüber dem Göttlichen, die durch architektonische Mittel mitbedingt wird. So ist auch das gottesdienstliche Geschehen durch ein Zusammenspiel von ästhetischer und religiöser Erfahrung gekennzeichnet. Wie das Einstimmen im Gottesdienst, so kann auch die Wahrnehmung des Gottesdienstraums zum Einschwingen in eine je eigene und zugleich gemeinsame Erfahrung veranlassen.

3. Ausblick: Wege als Immersionen

Wir kommen zum Ausgangspunkt dieses Textes zurück. Die Schilderung des Betretens der Sebalduskirche sollte noch vor jeder theoretischen Reflexion unmittelbar nachvollziehbar machen, dass es sich hier um ein sinnlich wie geistig ergreifendes Phänomen handelt. Diese unmittelbare Erfahrung haben unsere Überlegungen nun ausbuchstabiert und auch auf theoretischer Ebene gezeigt, dass der Weg in einen sakralen Raum kein neutraler und lediglich funktional bestimmter Akt ist. Der körperlich begangene Weg in einen physisch manifesten Innenraum lässt sich vielmehr als Immersion in einen gemeinschaftlich erlebten geistigen Raum verstehen. Und auch wenn die Variationsmöglichkeiten des Annäherungsvorgangs und die dadurch hervorgerufenen individuellen Erfahrungen, so wie an der Sebalduskirche und der Bruder Klaus Kapelle exemplarisch vorgeführt, unabschließbar viele sein mögen, so scheinen letztere doch darin übereinzukommen, dass sie uns einstimmen auf eine Begegnung mit dem Heiligen und dabei auf ähnliche Weise wahrgenommen werden.

---

[99] Ebd., 167ff.

Die Interdependenz zwischen geistig-spiritueller und räumlich-körperlicher Annäherung an sakrale Räume, die die architekturbezogenen Theoriemodelle herausgearbeitet haben, hat sich auch als theologisch relevant erwiesen. Der äußeren Haltung, die ein besonders gestalteter Zugang nahelegt, korrespondiert eine innere Haltung. Dabei besteht freilich die Gefahr, dass entsprechende Habitusformen als konfessions-, schicht- oder milieuspezifisch wahrgenommen werden und exkludierend wirken. Doch kann man, was im Kirchenraum geschieht, im Anschluss an Schleiermacher als gleichermaßen ästhetisch wie religiös codierte Erfahrung verstehen, in der individuelles und gemeinschaftlich geteiltes Erleben füreinander transparent werden und die so gruppenübergreifend wirksam wird. Die Metapher des Einschwingens bringt die Wechselwirkungen zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung ebenso zum Ausdruck wie die zwischen individueller und gemeinschaftlicher Erfahrung.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Imperativ, den man als Pflicht zur Sorge um den Weg in einen sakralen Raum bezeichnen kann. Diese Pflicht zur Sorge betrifft den Weg ebenso wie den Nutzer, der ihn beschreitet. Wer den Weg zu einer Kirche geht, darf sich eingeladen fühlen, diesen Weg bewusst als Immersion in einen geistig-spirituellen Raum zu vollziehen. Der Weg selbst – egal ob schon bestehend oder neu geplant – verdient es, durch architektonisch-gestalterische Sorgfalt in seiner Bedeutung bewusst gewürdigt zu werden.

Literatur

Ahlin, Janne

2014 Sigurd Lewerentz, architect. 1885–1975, Zürich.

Albrecht, Stephan

2015 Das Portal als Ort der Transformation. Ein neuer Blick auf das Bamberger Fürstenportal, in: Ders. (Hg.): Der Bamberger Dom im europäischen Kontext, Bamberg, 243–289.

Alexander, Christopher / Ishikawa, Sara / Silverstein, Murray

1977 A pattern language. Towns, buildings, construction, New York.

Arndt, Ernst Moritz

1801 Bruchstücke aus einer Reise von Baireuth bis Wien im Sommer 1798, Leipzig.

Beuttler, Ulrich

2010 Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen.

Bieberstein, Klaus

2019 Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn, Wiesbaden, 117–174.

Blundell-Jones, Peter

2011 Gunnar Asplund, Berlin.

Bourdieu, Pierre

1987 Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft [frz. 1979], Frankfurt a.M.

Böhme, Gernot

2014 Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Berlin.

Colpe, Carsten

1990 Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Frankfurt a.M.

Düchs, Martin

2020 Menschliche Architektur. Eine philosophische Annäherung. Habilitationsschrift, Otto-Friedrich-Universität, Bamberg.

Erne, Thomas

2012 Kirchenbau, Göttingen.

Fuchs, Thomas

2014 Verkörperte Emotionen. Wie Gefühl und Leib zusammenhängen, in: Psychologische Medizin 25, 13–20.

Gehlen, Arnold

1986 Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940], Wiesbaden.

Giedion, Sigfried

2008 Space, time and architecture. The growth of a new tradition [1941], Cambridge u.a.

Grütter, Jörg Kurt

2015 Grundlagen der Architektur-Wahrnehmung, Wiesbaden.

Hartlaub, Gustav Friedrich

1929 Ethos der neuen Baukunst, in: Die Form 4 (11), 273–277.

Heinrich, Michael

2019 Metadisziplinäre Ästhetik. Eine Designtheorie visueller Deutung und Zeitwahrnehmung, Bielefeld.

Huse, Norbert

1985 Neues Bauen 1918 bis 1933. Moderne Architektur in der Weimarer Republik, 2. Auflage, Berlin.

Josuttis, Manfred

1993 Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München.

Kant, Immanuel

2001 Kritik der Urteilskraft [1790], Hamburg (zit. gem. AA).

Knodt, Reinhardt

1994 Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum, Stuttgart.

Koolhaas, Rem

2018 Elements of Architecture, Köln.

Le Corbusier

1962 An die Studenten – Die »Charte d'Athènes«, Reinbek b. Hamburg.

Luther, Martin

1913 Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten [1544], in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 49, Weimar, 588–615.

Löw, Martina

2017 Raumsoziologie [2001], Frankfurt a.M.

Moxter, Michael

2006 Arbeit am Unübertragbaren. Schleiermachers Bestimmung des Ästhetischen, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Crouter, Richard / Jørgensen, Theodor / Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit, Berlin u.a., 53–72.

2008 Religion und Kunst, in: Arndt, Andreas / Barth, Ulrich / Gräb, Wilhelm (Hg.): Christentum, Staat, Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin u.a., 597–611.

Pahl, Jürgen

1999 Architekturtheorie des 20. Jahrhunderts, München u.a.

Raschzok, Klaus

2016 Das Konzept heiliger Räume aus evangelisch-lutherischer Sicht – veranschaulicht an der Nürnberger Sebalduskirche, in: Oswald, Wolfgang / Hopf, Matthias / Seiler, Stefan (Hg.): Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40, Stuttgart, 147–176.

Rosa, Hartmut

2018 Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.

Scheler, Max

1991 Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], Bonn.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

1850 Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin u.a.

1984 Ästhetik (1819/25). Über den Begriff der Kunst (1831/32), Hamburg.

1999a Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1830/31], Berlin u.a.

1999b Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], Berlin.

2002 Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe Bd. I/2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von Günter Meckenstock, Berlin, 165–184.

Schmidt, Bernhard

2002 Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers, Berlin u.a.

Schmidt, Thomas Christian

1996 Die ästhetischen Grundlagen der Instrumentalmusik Felix Mendelssohn Bartholdys, Stuttgart.

Schmitz, Hermann

2014 Atmosphären, Freiburg.

Schmitz, Hermann
1995 Das Göttliche und der Raum, Bonn.
1969 Der Gefühlsraum, Bonn.

Scholtz, Gunter
1981 Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen.

Stalder, Laurent
2009 Schwellenatlas. Vom Abfallzerkleinerer bis Zeitmaschine, Aachen.

Van Gennep, Arnold
2005 Übergangsriten. Les rites de passage [1909], Frankfurt a.M.

Waldenfels, Bernhard
2015 Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, Berlin.

Wittgenstein, Ludwig
1989 Über Gewißheit. Werkausgabe Bd. 8: Bemerkungen über die Farben, über Gewißheit, Zettel, vermischte Bemerkungen, Frankfurt a.M.

Woydack, Tobias
2009 Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? [2005], Schenefeld.

Wüthrich, Matthias
2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Außenansicht Sebalduskirche Nürnberg (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 2: Weg zur Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 3: Fassade Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 4: Detail Fassade Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 5: Detail Betonwand Bruder Klaus Kapelle außen (Photo: Martin Düchs).

Abb. 6: Heiber-Portal Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 7: Eingangstür Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 8: Innenwand Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Abb. 9: Innenansicht Sebalduskirche (Photo: Thomas Wabel).

Abb. 10: Detail Innenwand Bruder Klaus Kapelle (Photo: Martin Düchs).

Der Ort des Heiligen

Eine raumtheoretische Analyse des Tempelbauplans in Ez 40–42

Michael Pietsch

Jüdische, christliche und muslimische Autoren haben seit der Antike das Heilige

»in Kategorien des Raumes, eines umbauten und mittels Architektur von seiner profanen Umgebung ausgegrenzten Raumes [beschrieben], um ihn als Mitte der Welt auszuweisen«. Dabei »war stets klar, dass den wechselnden Lokalisierungen keine geometrischen Fragen, sondern religiöse Diskurse zur Frage zugrunde liegen, was im orientierungsstiftenden und identitätsbildenden Symbolsystem einer Gemeinschaft als ›heilig‹ oder als ›profan‹, als absolut oder als verhandelbar gelten solle. Schließlich kommt keine Gesellschaft umhin, auszuhandeln, was als unbedingt oder bedingt, unverfügbar oder verfügbar, zentral oder peripher zu erachten sei, und ihre Setzungen ständig neu zu evaluieren und von Zeit zu Zeit nachzuführen.«[1]

Klaus Bieberstein hat dem Phänomen der »Verräumlichung« religiöser Symbolsysteme, ihrer architektonischen Inszenierung in der Stadtlandschaft Jerusalems und in der »erzählten Welt« der biblischen Überlieferung sowie ihrer jüdischen, christlichen und muslimischen Rezeption und Transformation in zahlreichen Arbeiten besondere Aufmerksamkeit gewidmet und ihre orientierungsstiftende und identitätsbildende Funktion für ihre sozialen Trägerkreise herausgearbeitet.[2] Er hat dabei den Gesichtskreis weit über den bibelwissenschaftlichen Horizont hinaus ausgeweitet und grundlegende soziologische und philosophische Diskurse in seine raumanalytischen Untersuchungen einbezogen. In der folgenden Studie sollen diese Anregungen aufgenommen und auf einen Gegenstand bezogen werden, der im Werk des Jubilars immer wieder eine wich-

[1] Bieberstein 2019b, 119f.

[2] Vgl. u.a. Bieberstein 2001; 2007; 2016; 2019a; 2019b; 2020.

tige Rolle gespielt hat, den Jerusalemer Tempel, genauer: auf die literarische Konstruktion des heiligen Bezirks im sogenannten Verfassungsentwurf des Ezechielbuchs. Vorher ist jedoch eine kurze Rekapitulation des jüngeren raumtheoretischen Diskurses in den Kulturwissenschaften, vor allem in der Soziologie, nötig, um die hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen der folgenden Analyse des Raumkonzepts in Ez 40–42 zu klären.

1. Die Hermeneutik des Raums

Im Gefolge des sogenannten *spatial turn* hat die Kategorie des Raums seit Ende der 1980er Jahre in den Kulturwissenschaften verstärkte Aufmerksamkeit gefunden.[3] Bereits 1967 hatte Michel Foucault in seinem Vortrag »Des espaces autres« die Gegenwart im Unterschied zum 19. Jahrhundert als »Zeitalter des Raumes« bezeichnet und diesen als sozial erzeugten und relational strukturierten *Bedeutungsraum* konzeptualisiert.

»Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. [...] Heute tritt [in der Vorstellung des Raums, M.P.] die Lage an die Stelle der Ausdehnung, welche einst die Lokalisierung ersetzte. Die Lage wird bestimmt durch Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Punkten oder Elementen, die man formal als mathematische Reihen, Bäume oder Gitter beschreiben kann. [...] die Beschreibungen der Phänomenologen haben gezeigt, dass wir nicht in einem leeren, homogenen Raum leben, sondern in einem Raum, *der mit zahlreichen Qualitäten behaftet ist* [...].«[4]

Die vielfältigen Raumtheorien, die in der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung entwickelt wurden, haben sich zumeist an der grundlegenden Einsicht orientiert, dass Raum stets die Folge einer sozialen Praxis ist, wie sie vor allem Henri Lefebvre in seiner Studie »La production de l'espace« (1974) herausgearbeitet hatte.[5] Lefebvre unterscheidet in seiner Analyse drei Perspektiven, die im sozialen Prozess des raumschaffen-

[3] Vgl. zur Geschichte des *spatial turn* in den Kulturwissenschaften die Darstellungen bei Bachmann-Medick 2006, 284–328; Döhring 2010; Günzel 2020, 123–133.

[4] Foucault 2006, 317–319 (Hervorhebung vom Verfasser). Der Vortrag wurde erstmals 1984 in der Zeitschrift *Architecture, mouvement, continuité* publiziert.

[5] Vgl. Lefebvre 1974.

den Handelns interagieren: (a) den »wahrgenommenen Raum« (*espace perçu*), der selbst das Produkt der Aneignung und Gestaltung des (vorgegebenen) Naturraums (*espace nature*) ist und somit Ausgangs- und Zielpunkt jedes raumschaffenden Handelns (*practique spatiale*) darstellt, (b) den »konzipierten«, modellhaft strukturierten Raum (*espace conçu*), dessen materielle und symbolische Repräsentationen kohärenzstiftende Funktion besitzen und auf die Wahrnehmung des Raums und das raumschaffende Handeln einwirken, und (c) den »gelebten Raum« (*espace veçu*) der »Bewohner« oder »Benutzer«, die sich den vorgefundenen, wahrgenommenen Raum aneignen, indem sie eigene symbolische Raumkonzepte entwickeln oder vorgegebene Konfigurationen rekapitulieren und auf diese Weise selbst raumschaffend handeln.

> »Wesentlich für alle drei Dimensionen ist dabei das *Handeln*: Für Lefebvre ist Raum das Produkt sozialer Prozesse, in denen materiell-herstellendes Handeln ebenso seinen Platz hat, wie rezeptives, analytisches und planendes Handeln – auch mentale Vollzüge konstituieren also Räume (mit).«[6]

Die Soziologin Martina Löw hat das relationale, handlungstheoretisch basierte Raumkonzept Lefebvres aufgenommen und definiert Raum als *»eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten«*.[7] Dabei betont der Begriff der »(An)Ordnung« einerseits den *ordnungs*stiftenden und andererseits den *handlungs*orientierten Aspekt jedes raumschaffenden Handelns. Dieses differenziert Löw analytisch in die beiden praktisch stets ineinander verschränkt vorgestellten Akte des *spacing*, bei dem soziale Güter[8] oder Menschen (bzw. Lebewesen) in eine bestimmte räumliche Relation zueinander gesetzt werden, und der *Synthese*, die im Rückgriff auf die *symbolische Dimension* der sozialen Güter und ihre Relationen zueinander die jeweilige Raumkonfiguration konzeptionell erfasst und auf diese Weise den »Raum« (für das Subjekt) allererst konstituiert.[9] Hinzu kommt, dass beide, *spacing* und Syntheseleistung, stets von materiellen (natürlichen), symbolischen und sozialen Vorausset-

---

6 Ederer 2018, 204 (Hervorhebung im Original). In der alttestamentlichen Wissenschaft ist das Raumkonzept Lefebvres u.a. von Maier 2008 und George 2009 rezipiert worden.

7 Löw 2001, 224 (Hervorhebung im Original).

8 Unter den Begriff der »sozialen Güter« fallen dabei die Produkte gegenwärtigen und früheren materiellen und symbolischen Handelns, denen somit jeweils eine materielle und eine symbolische Dimension eignet (vgl. Löw 2001, 153f.).

zungen abhängig sind und Räume (bzw. soziale Praktiken) im repetitiven Vollzug *institutionalisiert* (bzw. habitualisiert) werden können.[10] »Räume sind immer historische Räume. Als solche sind sie keine leeren, unbeschriebenen oder uneroberten Räume.«[11] Damit geht einher, dass jedes raumschaffende Handeln und jedes Raumkonzept ältere Raumfigurationen und -diskurse aufnimmt und gegebenenfalls restituiert oder transformiert.

Dies betrifft nicht zuletzt die kontroverse Verhältnisbestimmung zwischen Raum und Ort. Martin Heidegger hatte in seinem wirkmächtigen Vortrag »Bauen Wohnen Denken« aus dem Jahr 1951 den Raumbegriff vom Besonderen des »Orts« her entwickelt: »Räume [empfangen] ihr Wesen aus Orten und nicht aus ›dem Raum‹.«[12] Heideggers Primat des Orts ist nicht unwidersprochen geblieben,[13] er behält jedoch darin ein gewisses Recht, als beide, Ort und Raum, untrennbar aufeinander verwiesen bleiben, insofern jedes raumschaffende Handeln einerseits konkrete Orte voraussetzt, an denen soziale Güter oder Menschen (bzw. Lebewesen) platziert werden, und sie andererseits in diesem Prozess selbst generiert.[14] Vergleichbares gilt für die Syntheseleistung, die in der Regel ortsgebunden erfolgt: eine spezifische Raumkonfiguration wird in Verbindung mit einem konkreten Ort erlebt oder erinnert.[15] Dabei »können mit einem Ort mehrere Raumkonzepte verbunden sein, die sich überlagern, in Konkurrenz zueinander treten oder sich in zeitlicher Abfolge ablösen«[16].

---

9 Vgl. Cassirer 2004, 419: »Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur; sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht. Die Sinnfunktion ist das primäre und bestimmende, die Raumstruktur das sekundäre und abhängige Moment.«

10 Vgl. Löw 2001, 161–166.

11 Koch 2017, 11.

12 Heidegger 1954, 149.

13 Die Kritik entzündete sich vor allem am Heimatbegriff Heideggers und der damit verbundenen Dichotomie von »Einheimischen« und »Fremden« (vgl. Levinas 1992).

14 Vgl. Löw 2001, 198–203.

15 Einen Sonderfall stellt die Form der Synthese »in der abstrahierenden Vorstellung« dar, der ein konkreter Ortsbezug nicht zwingend eignet (vgl. Löw 2001, 199).

16 Ederer 2018, 211.

Wichtig für die raumtheoretische Analyse *literarischer Räume* ist die Einsicht, dass jedes raumschaffende Handeln auf symbolischen Raumkonzepten beruht, die sich in der jeweiligen Raumordnung materialisieren bzw. ihr eingeschrieben werden.

»Folglich können Räume als *Zeichensysteme* eigener Art interpretiert werden, die als solche letztlich daraufhin angelegt sind, ›gelesen‹ und interpretiert zu werden. [...] Wie die Sprache ist Raum somit ein spezifisches Ausdrucksmittel des Menschen mit einem eigenen, dekodierbaren Zeichensystem. D.h. Räume sind soziale und kulturelle Produktionen, die gleichsam ›als Text‹ gestaltet werden und für die – ebenso wie bei Texten – symbolische Referenzen zentral sind.«[17]

Unter dieser Voraussetzung lassen sich die von Löw identifizierten raumtheoretischen Analyseschritte auch auf die literarische Raumproduktion übertragen.[18] Dabei ist jedoch zu beachten, dass der materielle Aspekt in der »erzählten Welt« zurücktritt (bzw. nur in Form textexterner Referenzen vorkommt) und dass die Raumordnung narrativ-sequentiell entworfen werden muss, so dass der »erzählte Raum« im Fortgang der textuellen Chronologie erst sukzessive Gestalt gewinnt (*spacing*). Dafür ist besonders auf textliche Signale zu achten, mittels derer die Relationen der einzelnen Objekte (= soziale Güter / Lebewesen) zueinander geklärt werden.[19] Die Synthese fragt nach den im Text vorausgesetzten symbolischen Referenzen (»mental map«) und ihren literarischen Repräsentationen und ist vor allem ein Element der Interpretationsleistung der Leser*innen.

Hierbei spielen nicht zuletzt inter- und außertextuelle Bezüge eine wichtige Rolle, die im Akt des Lesens Einfluss auf das Textverstehen respektive die Syntheseleistung der Rezipient*innen nehmen.[20]

Zwar gibt es im Alten Testament keinen abstrakten Begriff des »Raums«[21], die Unterscheidung zwischen natürlichen Räumen (histori-

---

17 Ebd., 214 (Hervorhebung vom Verfasser).

18 Die Raumtheorie Löws ist in der alttestamentlichen Forschung u.a. von Geiger 2010 und Ederer 2018, 201–218, aufgegriffen worden.

19 Vgl. Ederer 2018, 215f.; Geiger 2012.

20 Vgl. Ederer 2018, 216f.

21 »Für das deutsche Wort ›Raum‹ gibt es [...] kein hebräisches Äquivalent [...]. Am nächsten kommt ihm vielleicht *mqwm* der ›Ort‹ oder die Wurzel *rḥb* im Hif. ›weiten Raum schaffen‹ mit dem Derivat *mrḥb* ›weiter Raum, Weite‹. Ansonsten sind Räume nach ihren Eigenschaften oder Funktionen benannt, wie z.B. das Haus

sche Topographie) und literarischen Raumkonfigurationen, die »Räume« perspektivisch neu strukturieren und konstruieren (theologische Topographie), ist dagegen für die »erzählte Welt« des Alten Testaments konstitutiv.[22] Gerade solche Texte, in denen der »Raum« selbst den eigentlichen *plot* der Erzählung bildet (wie in Ez 40–42), erfordern daher eine gesteigerte Aufmerksamkeit auf die literarische Konstituierung der Raumkonfiguration.[23]

In der Folge können nicht alle Aspekte des Raumkonzepts in Ez 40–48 untersucht werden. Daher beschränken sich die nachstehenden Überlegungen auf die Baubeschreibung des Heiligtums in Ez 40,5–42,20, bei der den Torbauten als liminalen Zonen, die den Zugang zwischen *Innen* und *Außen* regulieren, eine besondere Bedeutung zukommt.[24]

2. Der Bauplan des Heiligtums in Ez 40,5–42,20

Nicht erst seit den religionssoziologischen Studien von Émile Durkheim ist bekannt, dass im mythischen Denken, in dem die alttestamentliche Literatur tief verwurzelt ist, der Raum (wie die Zeit) mit unterschiedlichen Wertungen versehen ist, unter denen die Dichotomie von *Zentrum und Peripherie*, *Innen und Außen*, eine konstitutive Funktion für die Konstruktion und räumliche Repräsentation des Heiligen im religiösen Symbolsystem übernimmt.[25] Ernst Cassirer hat die Einsicht in die polare Struktur des mythischen Raums aufgenommen, mittels derer das mythische Den-

(*byt*), das Zimmer (*ḥdr*) oder die Wohnung (*mškn*). Folglich muß man das Thema des ›Raums‹ im Alten Testament von der Semantik im Deutschen angehen.« (Kratz 2005, 419).

[22] Vgl. Ballhorn 2011; Beyerle 2017, 57f.

[23] Bal 1985, 136 spricht in diesem Zusammenhang von »acting place[s]«.

[24] Wenn im Folgenden vorrangig ein synchroner Interpretationsansatz gewählt wird, geschieht dies in erster Linie aus arbeitsökonomischen Gründen. Es sei aber zumindest darauf hingewiesen, dass die raumtheoretischen Ansätze von Lefebvre und Löw mit literaturgeschichtlichen Fragestellungen insofern kompatibel sind, als sie das Element einer wiederholten, repetitiven Aneignung bzw. Transformation bestehender Raumkonzepte notwendig einschließen. Eine detaillierte literaturgeschichtliche Analyse des sogenannten Verfassungsentwurfs haben zuletzt Rudnig 2000 und Konkel 2001 unternommen.

[25] Vgl. Durkheim 1912.

ken »eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen am Raume«[26] vollzieht, die auf der fundamentalen Unterscheidung von »heilig« und »profan« beruht.

> »Im Gegensatz zu der Homogenität, die im geometrischen Begriffsraum waltet, ist somit im mythischen Anschauungsraum jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen *Akzent* versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück. [...] Der primäre räumliche Unterschied, der sich in den komplexeren mythischen Bildungen nur immer aufs neue wiederholt und immer mehr sublimiert, ist dieser Unterschied zweier *Bezirke* des Seins: eines gewöhnlichen, allgemein zugänglichen und eines anderen, der, als heiliger Bezirk, aus seiner Umgebung herausgehoben, von ihr abgetrennt, gegen sie umhegt und beschützt erscheint.«[27]

Diesem Grundprinzip mythischer Raumstrukturierung, in dem Grenzsetzungen eine wichtige Aufgabe für die relationale Raum- und Sozialordnung zukommt, ist bei der raumtheoretischen Analyse des »erzählten Raums« in der (zweiten) Tempelvision des Ezechielbuchs besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei ist neben der architektonischen Beschreibung des Gebäudekomplexes dessen ikonische »Beschriftung« für die Rekonstruktion des symbolischen Raumkonzepts (Synthese) von grundlegender Bedeutung. In ihr, wie im Grundriss selbst, klingen ältere Vorstellungen und Praktiken an, die auf den vorliegenden Entwurf eingewirkt und seine Gestalt mitbestimmt haben, ohne dass darin lediglich bereits vorhandene Konzepte rekapituliert würden.[28]

Bevor die eigentliche Beschreibung des Tempelareals beginnt, erfolgt eine narrative Einbettung (40,1–4), die neben einer zeitlichen Verortung des Geschehens[29] und dessen Charakterisierung als »göttliche Schauung«

---

[26] Cassirer 2002, 101 (vgl. dazu Bieberstein 2012).

[27] Ebd., 100 (Hervorhebung im Original).

[28] Vgl. zur Architektur des sogenannten »Salomonischen Tempels« und seiner symbolischen Referenzen Zwickel 1999 und Bieberstein 2019b, 140–150.

[29] Vorausgesetzt der Neujahrsbeginn ist mit dem babylonischen Kalender in das Frühjahr zu setzen, ergibt sich für die Datumsangabe in V. 1 der 10. Nisan (= 28. April) des Jahres 573 v. Chr. Wenn hinter dieser Angabe eine Anspielung auf das babylonische *akītu*-Fest vermutet werden darf, führt dies auf eine polemische Auseinandersetzung des Visionsberichts mit dem universalen Herrschaftsanspruch Marduks, des Stadtgottes von Babylon, der am 10. Tag des Fests im *akītu*-Haus außerhalb der Stadt die Huldigung der übrigen Gottheiten des Reichs entgegen-

(בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים, vgl. Ez 1,1; 8,3) Angaben zur räumlichen Situierung enthält. Der Visionär, der gemäß der literarischen Disposition des Ezechielbuchs mit den Angehörigen der ersten Gola nach Babylonien deportiert worden war, wird durch die »Hand JHWHs« (vgl. Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1) in das Israelland transloziert, genauer »zu« einem »sehr hohen Berg« (V. 2), südlich von dem sich ein »stadtähnlicher Bau« (כְּמִבְנֵה עִיר) befindet. Weder die genaue Lage des Berges noch der Standort des Sprechers werden jedoch eindeutig markiert.

Die syntaktische Struktur des Abschnitts legt die Annahme nahe, dass die Angaben in V. 2 die adverbiale Ortsbestimmung שָׁמָּה (»dorthin«) in V. 1b näher erläutern sollen, die ihrerseits auf »die Stadt« zurückverweist, mit der im Kontext des Verses nur Jerusalem gemeint sein kann.[30] Dann wäre bei dem hohen Berg am ehesten an den Nordosthügel Jerusalems, den Zionsberg, zu denken, auf dem in staatlicher Zeit das Residenzheiligtum der Davididen stand.[31] Aber selbst abgesehen von der topographischen Lokalisierung evoziert das Motiv des »sehr hohen Bergs« das mythische Konzept des Götterbergs, auf dessen Gipfel der Palast des göttlichen Weltenkönigs steht.

---

nimmt, die seine Stellung als oberster Gott des Pantheons und den Rang Babylons als politisches Zentrum des Reichs bestätigen (vgl. Konkel 1998). Weitere kalendarische Interpretationen referiert Sedlmeier 2013, 269–271.

[30] Eine Streichung der Adverbiale, die im ältesten Septuagintatext kein Äquivalent besitzt (vgl. Zimmerli 1979, 982), ist daher nicht ratsam. – Der Rückbezug der Adverbiale auf Jerusalem wird buchkompositorisch durch den Namen »der Stadt«: »JHWH (ist) dort« (יהוה שָׁמָּה) am Schluss des Visionsberichts in Ez 48,35 bestätigt, der einen Rahmen um die Gesamtkomposition legt.

[31] Vgl. zur Topographie Jerusalems Bieberstein 2017, 1–3. – Im Abschnitt über die Verteilung des Kulturlandes an die Stämme (vgl. Ez 47,21–48,29) ist eine besondere »Abgabe« (= ein Anteil des Landes) von 25.000 × 25.000 Ellen für die Priester, die Leviten und »die Stadt« vorgesehen. Das »Heiligtum« (מִקְדָּשׁ) wird dabei »inmitten« des (hoch-)heiligen Gebiets der Priester angesiedelt (vgl. 48,10). Die Stadt hingegen befindet sich »inmitten« des Landanteils »der Stadt«, der ausdrücklich als »profan« (חֹל) qualifiziert wird (vgl. 48,15). Setzt diese Konzeption eine Dislokation des Heiligtums fern von Jerusalem voraus, oder kommt darin der Gedanke zum Ausdruck, dass das Heiligtum (auf dem Nordosthügel) räumlich konsequent von der (südlich davon gelegenen) »Stadt« Jerusalem (und ihren politischen Institutionen) getrennt werden soll? Vgl. zum Verhältnis der religiösen und politischen Institutionen im sogenannten Verfassungsentwurf Konkel 2001, 270–286, und Albertz 2007, 132–141.

Diesem Konzept, das in Syrien-Palästina vor allem durch die mythologischen Texte aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit bekannt ist (vgl. KTU 1.1–6) und im Alten Testament prominent in der Jerusalemer Kulttradition begegnet (z.B. Ps 48,2–4), liegt eine vertikale Raumstruktur zugrunde, die durch die Polarität von *Oben* und *Unten* bestimmt ist. Der vertikalen korrespondiert im Organisationsprinzip heiliger Orte eine horizontale Achse, die einen linearen »Weg« über mehrere »Schwellen« hinweg (z.B. Tore, Höfe) von *außen* in das *Innerste* des Heiligtums beschreibt (Symbolik des *Zentrums*).[32] Die Schnittstelle beider Raumachsen ist das Tempelhaus (bzw. die Cella), dessen kultische Symbolik und rituelle Praxis für die Raumkonzeption in Ez 40–48 konstitutiv ist.

Der Standort des Sprechers wiederum ist nicht notwendig »auf« dem Gipfel des Bergs anzusetzen, wie es häufig geschieht.[33] Erst mit der folgenden Translokation (V. 3a) wird er an den Ort des »stadtähnlichen Baus« gebracht,[34] wo er einen »Mann« sieht, »dessen Aussehen (war) wie das Aussehen von Kupfer« und der ein Seil und einen Stab in der Hand hält, um den Bau zu vermessen, und ihn anweist, das Geschaute (und Gehörte!) dem »Haus Israels« bekannt zu machen (V. 4).[35]

---

[32] Vgl. zur Jerusalemer Kulttradition und ihrer impliziten Kosmologie Hartenstein 2001, 127–136 und Janowski 2002.

[33] Die Gleichsetzung der Richtungspartikel אֶל mit der Präposition עַל »auf« (vgl. Zimmerli 1979, 983) ist kaum zwingend. – Die adverbielle Näherbestimmung מִנֶּגֶב (V. 2b) lokalisiert den »Bau« auf der Südseite oder südlich des Bergs, ohne dass damit etwas über den Standort des Sprechers gesagt wäre. Umstritten ist jedoch, ob es sich bei dem »Bau« um das Heiligtum oder »die (zerstörte) Stadt« selbst handelt (vgl. Konkel 2001, 31f.).

[34] Der »Bau« in V. 2b ist die nächstliegende Referenz für die adverbiale Ortsbestimmung in V. 3a (שָׁמָּה), die das Ende von V. 1 aufnimmt und mit der die sukzessive Annäherung des Sprechers an den intendierten Ort in einer Bewegung von Ost nach West und von *außen* nach *innen* zu einem vorläufigen Abschluss kommt.

[35] Die kupferne Erscheinung des »Mannes« rückt ihn in die Nähe der vier Mischwesen in Ez 1,4–9 und ordnet ihn der himmlischen Sphäre zu. Er übernimmt die Funktion, den Sprecher durch das Tempelareal zu führen und dieses zu vermessen. Seine deutenden Reden erinnern an die Figur des *angelus interpres* der apokalyptischen Visionsschilderungen (vgl. Rudnig 2000, 79–80).

Die Beschreibung des Tempelareals (בַּיִת)[36] beginnt mit der Erwähnung einer Umfassungsmauer, die den gesamten Bezirk umschließt und ihn von seiner Umgebung abtrennt (V. 5). Das Vorhandensein einer umlaufenden Mauer erläutert zum einen den Vergleich des Baus mit einer Stadt (vgl. V. 2b) und blickt zum anderen auf den Abschluss der Vermessungsarbeiten voraus, der die Länge und Breite des Mauerwerks mit jeweils 500 Ellen angibt und dessen Zweck bestimmt: *»um das Heilige vom Profanen zu scheiden«* (vgl. Ez 42,15–20). Die Massivität des Mauerwerks, das eine Stärke von 6 Ellen besitzt (eine Elle entspricht etwa 52 cm), unterstreicht seine Abgrenzungsfunktion.

Grenzen können im Anschluss an Georg Simmel als soziokulturelle Konstruktionen begriffen werden, die »Räume« durch hervorgehobene Unterbrechungen strukturieren und Zugehörigkeiten definieren (*Innen/Außen*). »Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt.«[37] Grenzen konstituieren nach Innen Kohärenz und wirken (durch Abgrenzung nach Außen) identitätsbildend. Vor diesem Hintergrund kommt den symbolisch aufgeladenen Übergängen zwischen Räumen verschiedener Wertigkeit wie dem Bereich des (Stadt-)Tors eine besondere Bedeutung zu. Sie repräsentieren Kontakt- oder »Schwellen«-Zonen, in denen verschiedene kulturelle oder soziale Hierarchien einander begegnen und miteinander interagieren, und erfordern daher eine gesteigerte symbolisch-rituelle Beachtung. Es liegt auf dieser Linie, dass die Beschreibung des Tempelareals in Ez 40,5–42,20 diesen Übergangsbereichen, vor allem den Torbauten, besondere Aufmerksamkeit widmet.

---

[36] Das Lexem בַּיִת interpretiert die architektonische Struktur des »Baus« genauer als »Heiligtum« und wird im weiteren Verlauf der Baubeschreibung sowohl für die gesamte Anlage (vgl. 40,5; 42,15: das »innere Haus«) als auch für das Tempelgebäude selbst (vgl. 40,48; 41,5–10.13f.17.19.26) bzw. einzelne Bauelemente (vgl. 40,43) gebraucht (vgl. Gese 1957, 126f.; Konkel 2001, 358–360).

[37] Simmel 1983, 229.

Die Beschreibung wendet sich im Folgenden den drei Torbauten im Osten, Norden und Süden zu, die den Zugang zum äußeren Tempelbezirk regulieren (40,6–27). Sie beginnt mit dem Osttor, durch das der Sprecher – wie später JHWH selbst (vgl. 43,1–4) – das *Innere* des abgegrenzten Bereichs betritt.[38] Darin setzt sich die Bewegung von außen nach innen fort, die bereits in V. 2f. zu beobachten war. Neben die horizontale Achse tritt eine vertikale Raumorientierung, wenn der »Mann« die Stufen emporsteigt, die zum Torbereich *hinauf*führen.[39] Der heilige Bezirk ist nicht nur durch eine massive Mauerkonstruktion von seiner Umgebung abgegrenzt, sondern ist auch *höher* gelegen als sein Umland. Die Polarität von *Oben* und *Unten*, die bereits in V. 2 anklang, tritt bei der Baubeschreibung zwar gegenüber der horizontalen Perspektive zurück,[40] begleitet sie jedoch durchgängig und ist von ihr konzeptionell nicht zu trennen. Die monumentalen Torbauten, die den »städtischen« Charakter der Anlage noch verstärken, werden als Sechs-Kammer-Tore mit einer nach innen gerichteten Vorhalle (אלם) konstruiert und weisen enge bauliche Berührun-

[38] Den Himmelsrichtungen eignet im mythischen Denken ihrerseits eine symbolische Wertigkeit. »Der charakteristische mythische Akzent des ›Heiligen‹ und des ›Unheiligen‹ verteilt sich auf die einzelnen Richtungen und Gegenden in verschiedener Weise und verleiht damit jeder von ihnen selbst eine bestimmte mythisch-religiöse Prägung. Ost und West, Nord und Süd: das sind hier keine Unterschiede, die in wesentlich gleichartiger Weise der Orientierung innerhalb der empirischen Wahrnehmungswelt dienen, sondern ihnen allen wohnt je ein eigenes spezifisches Sein und eine eigene spezifische Bedeutung, ein inneres mythisches Leben inne. [...] Der Osten ist als Ursprung des Lichts auch der Quell und Ursprung alles Lebens – der Westen ist, als der Ort der sinkenden Sonne, von allen Schauern des Todes umweht.« (Cassirer 2002, 115f.) Die Ostung des (Jerusalemer) Tempels steht mit der Symbolik des Sonnenlaufs in Verbindung (vgl. auch die Licht- und Lebenssymbolik des Innendekors des Tempelgebäudes). Im Ezechielbuch korrespondiert die Hervorhebung der Ostseite mit dem Motiv der Rückkehr Jhwhs aus dem östlich gelegenen Babylon nach Jerusalem (vgl. Ez 11,22f. mit 43,2–4), die als Epiphanie des Sonnengottes gestaltet ist. – Wenn das Osttor nach Ez 44,1f. dauerhaft verschlossen sein soll, weil JHWH von dort in den Tempelbezirk eingezogen ist, impliziert dies vielleicht darüber hinaus, dass JHWH sein Heiligtum nicht noch einmal preisgeben will. Alle baulichen und rituellen Anordnungen zielen daher darauf ab, die Heiligkeit Jhwhs und seines Tempels vor Profanierung zu schützen (vgl. 42,20).

[39] In Analogie zu den parallelen Beschreibungen des Nord- und Südtors ist auch hier mit einer Anzahl von sieben Stufen zu rechnen (vgl. Zimmerli 1979, 1001).

[40] Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Beschreibung nur in Ausnahmefällen Höhenangaben bietet (vgl. 40,5.42; 41,8.22).

gen mit den eisenzeitlichen, städtischen Toranlagen in Hazor, Megiddo und Gezer auf (vgl. Abb. 1).[41]
Die bauliche Untergliederung der Tore ahmt dabei die gesteigerte Heiligkeit der einzelnen Raumzonen des Tempelgebäudes selbst nach, die von außen nach innen zunimmt.[42] Ihr Dekor besteht lediglich aus »Scheinfenstern« und Palmettenkapitellen.[43]

Den inneren Vorhof betritt der Sprecher durch das südlich gelegene von drei Toren, die nach Bauart, Maß und Dekor denen des äußeren Vorhofs entsprechen und diesen gegenüber liegend lokalisiert werden, so dass sie einen linearen »Weg« vom äußeren in den inneren Vorhof beschreiben (vgl. 40,28–37). Wie bei den äußeren Torbauten ist die »Vorhalle« auch hier auf den äußeren Vorhof hin ausgerichtet, so dass beide Bauwerke jeweils spiegelbildlich aufeinander hin angeordnet erscheinen.[44] Der horizontalen Raumachse entspricht auch beim inneren Vorhof eine vertikale Dimension, die wieder das Motiv des Gottesbergs in Erinnerung ruft: der Zugang zu den Toren führt über eine Treppe mit *acht* Stufen (vgl.

[41] Vgl. dazu Zimmerli 1974. Die Datierung der Torbauten in Hazor, Megiddo und Gezer ist nach neueren Analysen des archäologischen Befunds jedoch erst in omridischer Zeit anzusetzen (vgl. Finkelstein 2000). Das im Vergleich zu den Stadttoren in Hazor, Megiddo und Gezer überschießende Bauelement der »Vorhalle« verdankt sich vielleicht der symbolischen »Architektur« des heiligen Bezirks in Ez 40–48 und könnte in Analogie zur Tempelvorhalle konzipiert sein. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, dass die Längen- und Breitenmaße des Tempelgebäudes (100 × 50 Ellen) und der Torbauten (50 × 25 Ellen) jeweils im Verhältnis von 2:1 angegeben werden (vgl. auch die baugeschichtlichen Überlegungen bei Busink 1980, 720f.).

[42] Vgl. Fohrer et al. 1955, 226.

[43] Bei den חַלֻּנוֹת אֲטֻמוֹת denkt man (in Analogie zu 1 Kön 6,4) häufig an sich nach innen verjüngende »(gestufte) Rahmenfenster«, durch die Licht in den Torinnenraum fällt, wie sie beispielsweise auf phönizischen Elfenbeinintarsien aus Samaria belegt sind (vgl. Fohrer et al. 1955, 226). Der Ausdruck bezeichnet jedoch wörtlich »verschlossene Fenster«, so dass vielleicht rückspringende Nischen im Mauerwerk gemeint sein könnten. – Die stilisierten Palmendarstellungen an den Pfeilern der »Vorhalle« dürften auf palmettenartige Säulen- oder Pfeilerkapitelle hindeuten, wie sie im eisenzeitlichen Juda auch archäologisch nachweisbar sind (vgl. Zwickel 1999, 86f.).

[44] Von einer Abgrenzung des inneren Vorhofs durch eine Umfassungsmauer ist zwar im Text nicht die Rede, die Analogie der Torbauten legt jedoch die Vermutung nahe, dass an eine umlaufende Mauer gedacht ist, die den inneren Vorhof nach außen abgesondert hat.

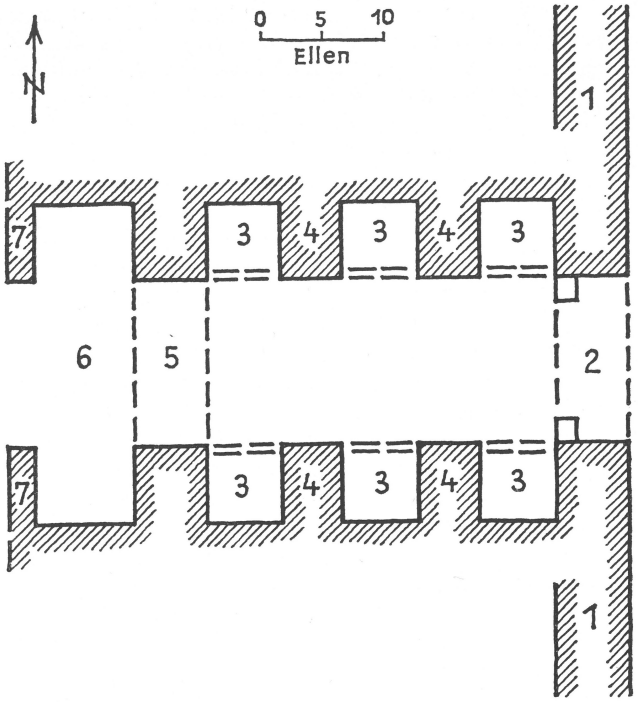

Fig. 1 Das äußere Osttor nach 40 5–16

1 Die Mauer (40 5)
2 Die äußere Schwelle (40 6b) und die in ihrer genauen Zuordnung nicht sicher zu bestimmenden Zapfen der Torflügel (vgl. zu 40 11)
3 Die Nischen und ihre Abschrankung (40 7. 10. 12)
4 Die Pfeiler zwischen den Nischen (40 7. 10b)
5 Die innere Schwelle (40 7b)
6 Die Vorhalle des Tores (40 8f.)
7 Die Pfeiler der Vorhalle (40 9a)

Abb. 1: Das äußere Osttor (vgl. Zimmerli 1979, 1006)

V. 31). Der innere Vorhof liegt also wie der äußere auf einem erhöhten Plateau. Sein gesteigerter Grad an Heiligkeit wird in der vertikalen Raum-

orientierung durch die gegenüber dem äußeren Vorhof höhere Anzahl an Treppenstufen, die zu ihm hinaufführen, eigens betont.

Im Unterschied zu den äußeren Torbauten werden bei den Toren zum inneren Vorhof Nebengebäude erwähnt, denen bestimmte rituelle Funktionen zugewiesen werden (vgl. 40,38–43). Seitlich neben dem Nordtor[45] befindet sich eine Kammer (לִשְׁכָּה), die von der »Vorhalle« des Torbaus aus betreten werden kann und in der das Brandopfer gewaschen werden soll. In der »Vorhalle« selbst (und ihr außen vorgelagert) stehen (jeweils) vier Tische, zwei auf jeder Seite, auf denen die Opfertiere (abgelegt bzw.) geschlachtet werden.[46] Die Vorbereitung der Opfertiere erfolgt »auf der Schwelle« zum inneren Vorhof, in dem der Altar steht, auf dem die Opfer dargebracht werden (vgl. 40,47). Die Darbringung der Opfer geschieht im Angesicht des im Tempelhaus gegenwärtig gedachten Gottes (durch die *Priester*, vgl. 40,46; 44,15f.). Ihre Vorbereitung (durch die *Leviten*, vgl. 44,11) ist zwar ebenfalls im Raum des Heiligen lokalisiert, jedoch in einem Bereich mit geringerer »Heiligkeitsstufe« bzw. im Übergangsbereich zwischen zwei »Räumen« (den äußeren Vorhof darf auch das »Volk« betreten, vgl. 42,14; 44,19).

Am nördlichen Zugang zum inneren Vorhof ist noch ein weiteres Gebäude situiert: es liegt auf der Innenseite des Torbaus und wird von Süden her, d.h. vom inneren Vorhof aus, betreten. Ihm korrespondiert ein analoges Gebäude an der Innenseite des Südtors, das seinen Zugang auf der Nordseite, also auch vom inneren Vorhof her, besitzt (vgl. V. 44–46). Über beide »Kammern« wird lediglich gesagt, dass sie der Priesterschaft vorbehalten sind, ohne dass nähere Angaben über den Verwendungszweck der Bauten gemacht würden.[47] Das Gewicht der Zuweisung, die mittels der Form direkter Rede im Erzählverlauf besonders hervorgeho-

---

[45] Lies in V. 38a im Anschluss an die Textform der Septuaginta und der Peschiṭa בְּאוּלָם הַשַּׁעַר / בְּאֵילָם (vgl. Zimmerli 1979, 1021). Die Lokalisierung der Opfervorbereitung am Nordtor legt sich von den Ortsangaben in V. 40a und der Kompositionsstruktur des vorherigen Abschnitts her nahe.

[46] Die vier Tische, auf denen die Brandopfer geschlachtet werden, sollen aus behauenen Steinen angefertigt werden, die eine *quadratische Grundfläche* haben (1,5 × 1,5 Ellen). Das *Quadrat* repräsentiert im Bauplan des Tempels in Ez 40,5–42,20 eine besondere Qualität (»Heiligkeit«) der jeweiligen Objekte bzw. Räume.

[47] Zu den textlichen Problemen des Abschnitts vgl. Gese 1957, 160–162 und Zimmerli 1979, 1022f.

ben ist,[48] liegt dabei auf der Dichotomie innerhalb der levitischen Priesterschaft, in der zwischen Personen, die »den Dienst am Haus« (בַּיִת) verrichten und denen das nördlich gelegene Gebäude zugewiesen wird, und solchen, die »den Dienst am Altar« versorgen und in der südlichen Kammer lokalisiert werden, unterschieden wird. Letztere werden mit den »Söhnen Zadoks« identifiziert, denen als einzigen das Vorrecht obliegt, sich JHWH zu nähern (קרב), d.h. in der Gegenwart des »Heiligen« zu amtieren.[49] Die graduelle Differenz der Heiligkeit des Tempelbezirks spiegelt sich somit in der sozialen Hierarchie des Kultpersonals wider. Die Lokalisierung der Kammer der »Leviten« beim nördlichen Torbau entspricht dessen funktionaler Bestimmung als Ort der Opfer*vorbereitung*. Die dem Bauplan zugrunde liegende Raumkonzeption findet in der rituellen Praxis des Tempelkults und der sozialen Hierarchie der Kultagenten (= der »Bewohner« des Heiligtums) ihre institutionelle Verstetigung.

Zum Abschluss der Vermessung des inneren Vorhofs werden dessen Seitenmaße mitgeteilt: er besitzt einen quadratischen Grundriss von 100 × 100 Ellen. Als einzige Kultrequisite des inneren Vorhofs wird der (Brandopfer-)Altar erwähnt (vgl. V. 47), ohne dass genauere Angaben zu dessen Lokalisierung gegeben würden.[50] Daran schließt sich die Vermessung des Tempelhauses (בַּיִת) mit seinen Nebengebäuden an (vgl. 40,48–41,4 und 41,5–15a), die durch eine Schilderung seiner Innenausstattung ergänzt wird, die vor allem für die symbolische Codierung des zugrundeliegenden Baukonzepts von Bedeutung ist (41,15b–26).

Der Tempel selbst besitzt einen dreigliedrigen Grundriss mit Vorhalle (אֻלָם), Hauptraum (הֵיכָל) und »Allerheiligstem« (קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים). Der Bauplan steht in der Tradition syrischer Langraumtempel und übernimmt Anlage und Grundmaße aus der vorgegebenen kultischen Topographie

---

[48] Direkte Reden (des »Mannes«) finden sich in der eigentlichen Baubeschreibung (40,5–42,20) nur in 40,45f., 41,4.22 und 42,13f. Sie heben das jeweilige Objekt bzw. die Person(en) in ihrer relationalen Zuordnung im Raum besonders hervor.

[49] Vgl. zur Unterscheidung zwischen »levitischem« und »zadokidischem« Priestertum in Ez 40–48 noch 44,6–16, 45,1–8 und 48,8–23 und zu den dahinter liegenden kultgeschichtlichen Diskursen Rudnig 2000, 280–318 und Konkel 2001, 304–317.

[50] Diese fehlen auch bei den Anweisungen zur Herstellung und Weihe des Altars, die in 43,13–27 mitgeteilt werden. Der dreistufige *quadratische* Grundriss des Altars ahmt die vertikale Raumachse des heiligen Bezirks nach und markiert die besondere Relation zwischen dem Altar im inneren Vorhof und der Cella des Heiligtums.

des Jerusalemer Staatsheiligtums der Davididen (vgl. 1 Kön 6,2–3.16–17).[51] Diese werden jedoch in zweierlei Hinsicht an die Raumkonzeption des Texts angepasst: Zum einen wird das Tempelhaus auf einem eigenen Plateau lokalisiert, zu dem *zehn* Stufen hinaufführen, so dass der Bau in der vertikalen Raumachse auf dem höchsten Punkt der Anlage zu ruhen kommt. Die unterschiedliche Höhe der einzelnen Plateaus, die durch die aufsteigende Zahl von Stufen markiert wird (sieben Stufen: 40,22.26; acht Stufen: 40,31), evoziert nicht nur das Motiv des in die Höhe aufragenden Gottesbergs (oder Tempelturms), sondern symbolisiert zugleich den zunehmenden Grad der Heiligkeit, die von der Präsenz JHWHs im Tempelinneren ausgeht. Neben die vertikale tritt die horizontale Raumorientierung, die besonders in den sich zunehmend verjüngenden Eingangsbereichen des Tempelgebäudes zum Ausdruck kommt, die den Blick auf das »Allerheiligste«, den Ort der symbolischen Gottespräsenz im Tempelgebäude, fokussieren und den Zutritt zu diesem perspektivisch »verengen« (bzw. rituell begrenzen, vgl. Abb. 2). Dieser Symbolik von *Innen* und *Außen* dürfte die räumliche Restrukturierung der Vorhalle des Tempels geschuldet sein, die im Unterschied zur Vorlage in 1 Kön 6,3 eine Breite von 20 Ellen und eine Tiefe von zwölf Ellen besitzt.[52] Nur auf diese Weise konnte die Verjüngung der Türöffnungen des Tempelgebäudes von der Vorhalle (14 Ellen, 40,48) über den Hauptraum (10 Ellen, 41,2) bis zum »Allerheiligsten« (6 Ellen, 41,3) baulich realisiert werden.

Die Cella, das »Allerheiligste«, hat wiederum einen *quadratischen Grundriss* (20 × 20 Ellen, vgl. 1 Kön 6,20), und ihre *Zentrumsstellung* wird durch den identifizierenden Nominalsatz im Munde des »Mannes« narratologisch nochmals unterstrichen: »Dies (ist) das Allerheiligste.« (41,4)[53] Das *Quadrat* markiert im literarischen Raumkonzept der Baubeschreibung in Ez 40–42 die Heiligkeit des Orts respektive seiner baulichen Elemente. Sie hat ihr inneres Zentrum im »Allerheiligsten«, dem symboli-

[51] Vgl. zur baugeschichtlichen Ableitung des sogenannten »Salomonischen Tempels« Kamlah 2012 und Bieberstein 2019b, 125–140.

[52] Im masoretischen Text von 40,49 werden elf Ellen genannt (עַשְׂתֵּי עֶשְׂרֵה); der Text wird jedoch meist mit der Septuaginta in שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה geändert, worauf die übrigen Maßangaben hindeuten (vgl. Zimmerli 1979, 990).

[53] Die Markierung des »Allerheiligsten« als Ort der unmittelbaren Gottespräsenz und inneres Zentrum der Gesamtanlage kommt auch darin zum Ausdruck, dass der »Mann«, der der himmlischen Sphäre zugeordnet ist, den Raum *allein* betritt (41,3).

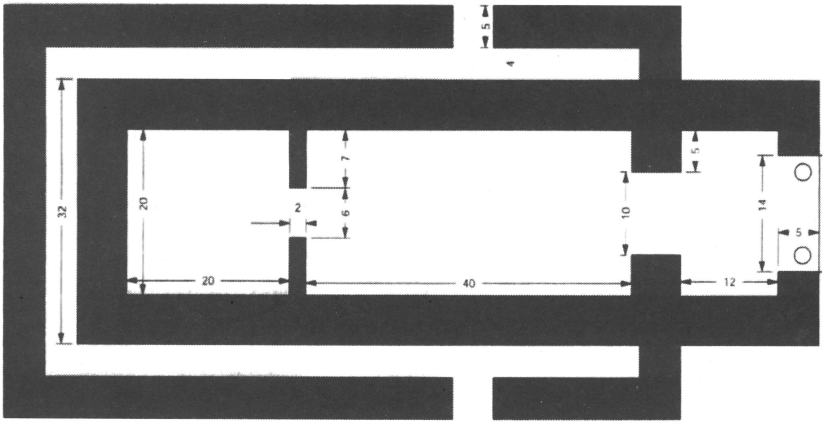

Abb. 2: Der Grundriss des Tempelhauses in Ost-West Richtung (vgl. Sedlmeier 2013, 283)

schen Ort der Gottespräsenz, und weitet sich von dort nach außen räumlich exponentiell aus: im quadratischen Grundriss des Tempelgebäudes (vgl. 41,13f.), des inneren (vgl. 40,47) und des äußeren Vorhofs (vgl. 42,16–20, vgl. Abb. 3). Sie erweist sich damit als die grundlegende architektonische und symbolische Figur der Baubeschreibung in Ez 40,5–42,20 (vgl. die quadratischen Oberflächen der Kultrequisiten in 40,42; 41,22 und 43,16f.).[54]

[54] Ein (annähernd) quadratischer Grundriss der Cella ist für Langraumtempel in der südlichen Levante verschiedentlich belegt (vgl. Bieberstein 2019b, 125–140). Das Quadrat als architektonische Basis der Tempelanlage hat seine nächsten Parallelen hingegen in den südmesopotamischen (und urartäischen) Tempeltürmen (vgl. Franke 2018). Dagegen ist es in der levantinischen *Palast*architektur bereits in der Königszeit belegt (vgl. Konkel 2001, 257–263). Erst in der persisch-hellenistischen Zeit wird es zum Strukturprinzip der (Palast- und) Sakralarchitektur. – Die Annahme, »[i]n der Tempelanlage werden zwei grundverschiedene Bauprinzipien verwirklicht, wie sie vergleichbar für den ägyptischen Tempelbau nachzuweisen sind: ein lineares (Weg-)Prinzip, das sich im dreiteiligen Tempelkernbau niederschlägt, ein konzentrisches Prinzip, dem die Anlage im Doppelquadrat und die weitere Abriegelung des heiligen Bereiches durch die verschiedenen Umbauungen etc. Rechnung tragen« (Rudnig bei Pohlmann 2001, 557), unterschätzt den Einfluss der vorgegebenen kultischen Topographie in 1 Kön 6–7 für die literarische Raumkonzeption des Visionsberichts. Die spätzeitliche Tempelkonzeption in Ägypten, in der ein

Diese Einschätzung bestätigt sich im nächsten Abschnitt, der die Seiten- und Nebenräume des Tempelhauses beschreibt (vgl. 41,5–12). Folgte die narrative Darstellung bislang einer Bewegung von außen nach innen, bis in das Zentrum der Anlage, das »Allerheiligste«, hinein, so kehrt sich die Blickrichtung jetzt um und verläuft von *innen* nach *außen*. An drei Seiten ist das Tempelhaus (ohne die Vorhalle) von Nebenräumen umgeben, die in drei Etagen direkt an die Außenmauer des Tempels anschließen, ohne mit dieser baulich verbunden zu sein (vgl. 1 Kön 6,5f.8). Hinter den Anbauten befindet sich auf jeder Seite eine unbebaute Fläche, die von einer Mauer eingefriedet wird, so dass der Gebäudekomplex nach allen Seiten hin abgegrenzt ist: im Süden und Norden durch die seitliche Begrenzungsmauer, im Osten durch den inneren Vorhof und im Westen durch ein weiteres Gebäude (בִּנְיָן), dessen primäre Funktion darin zu bestehen scheint, das Tempelhaus nach dessen Rückseite hin abzusondern (vgl. V. 12). Die Maße der einzelnen Bauteile ergeben zusammen mit der Freifläche wiederum einen *quadratischen* Grundriss von 100 × 100 Ellen für das Tempelgebäude mit seinen seitlichen Anbauten, denen keine weiteren Funktionen zugewiesen werden. Auch das Nebengebäude im Westen mit der davor liegenden unbebauten Fläche misst 100 Ellen im *Quadrat* (vgl. 41,13–15), so dass sich für den inneren Vorhof, den Tempel und das dahinter liegende Gebäude in Ost-West Richtung jeweils eine Grundfläche von 100 × 100 Ellen ergibt, die vom äußeren Vorhof umschlossen werden, der seinerseits über einen quadratischen Grundriss verfügt (500 × 500 Ellen).

Nachdem die äußere Vermessung des Tempelhauses abgeschlossen ist, kehrt der Blick des Betrachters in den Innenraum zurück (vgl. 41,15b–26).[55] Das Dekor der holzverkleideten Wände und Türen nimmt das Bildprogramm der Vorlage in 1 Kön 6,14–22.29–35 auf (Keruben, Palmetten

quadratischer Zentralbau ringförmig von mehreren An- und Vorbauten eingefasst wird (vgl. Assmann 1984, 39–43), bietet gerade keine Parallele zur Architektur der Anlage in Ez 40–42.

[55] Der Abschnitt hebt sich dadurch von seinem Kontext ab, dass er rein deskriptiv gestaltet ist (vgl. bereits 40,38–46). Der Standort des Sprechers ist nach 41,1 noch immer der Hauptraum des Tempelhauses. Die stilistische und sprachliche Eigenheit des Stücks hat Anlass zu der Vermutung seiner späteren Einfügung in die Baubeschreibung gegeben (vgl. Konkel 2001, 61–62).

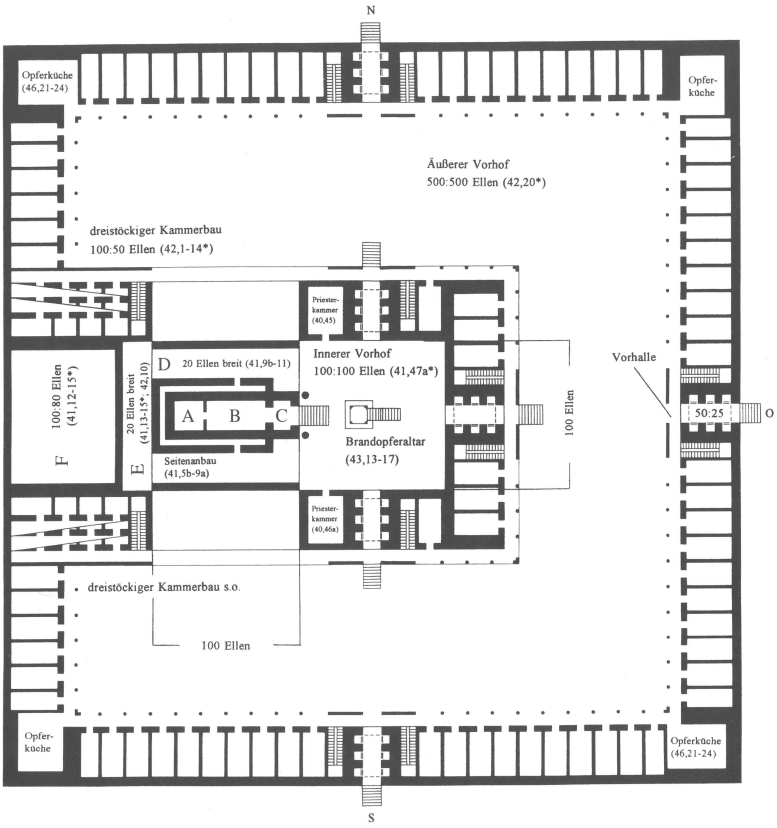

Abb. 3: Der Grundriss des »heiligen« Bezirks nach Ez 40–42 (vgl. Fuhs 1988, 267f.)

und weitere florale oder geometrische Elemente). Die Darstellung präzisiert die ikonische Symbolik jedoch dahin, dass sie szenisch ausführt, was für 1 Kön 6 nur implizit vorausgesetzt werden kann: zwei Mischwesen

(Keruben) flankieren einen stilisierten (Palmetten-)Baum. Dabei wenden die janusköpfig gestalteten Keruben dem palmettenartigen Weltenbaum jeweils ein Menschen- bzw. ein Löwengesicht zu (V. 18–19a).[56] Die Bildwelt des Wanddekors symbolisiert die kosmische und soziale Ordnung, die im Lebens- oder genauer: Weltenbaum (an dessen Stelle in der mesopotamischen Herrschaftsikonographie auch der König treten kann) repräsentiert ist. Die Mischwesen zu beiden Seiten des Baums haben abwehrende, apotropäische Funktion.[57] Der Tempel(-kult) »realisiert« nicht nur performativ die Stabilität des Kosmos (vertikale Raumachse), sondern ist zugleich Garant der Fruchtbarkeit des Landes (horizontale Raumachse, vgl. Ez 47,1–12). In dieser doppelten Zentrumssymbolik konvergieren die Raumkonzepte der Ikonographie und Architektur des Tempelgebäudes.

Als einziges Element der Innenausstattung des Tempels wird der Schaubrottisch oder: »Tisch des Angesichts« erwähnt, der vor dem »Allerheiligsten« bzw. vor JHWH selbst steht (vgl. 41,21f.).[58] Auf ihm wurden vegetabile Opfergaben abgelegt, die zur täglichen Versorgung des im Tempelhaus wohnenden Gottes dienten. Das Motiv der göttlichen Speisung verbindet den Ritus des »Tischs« mit der Darbringung der Opfer auf dem Altar im inneren Vorhof, die einen komplementären Verweiszusammenhang bilden.[59]

In einer Bewegung von *Innen* nach *Außen* verlässt der Sprecher das Tempelgebäude und betritt (durch das Nordtor des inneren Vorhofs) den äußeren Vorhof. Dort werden zwei dreistöckige Gebäude mit weiteren »Kammern« beschrieben, eines nördlich des westlich des Heiligtums ge-

[56] Das Motiv des doppelgesichtigen Gottes ist in der mesopotamischen Glyptik vor allem mit Usmû, dem Wesir des Ea/Enki, des Gottes der Weisheit, verbunden (vgl. Nunn 1992, 144–146). Vielleicht repräsentiert das menschliche Antlitz der Keruben stärker den Aspekt der Weisheit und sozialen Ordnung (= Innen), das Löwengesicht hingegen den der Herrschaft und des Schutzes (= Außen).

[57] Ihre Doppelgesichtigkeit unterstreicht ihre Funktion als Wächter der »Schwelle«, des Übergangs ins »Allerheiligste« (vgl. zum Bildmotiv des von Tieren oder Mischwesen flankierten Baums in der altorientalischen Herrschaftsikonographie Metzger 2004).

[58] Nach dem griechischen Text der Septuaginta hatte der Tisch eine *quadratische* Oberfläche (2 × 2 Ellen), wodurch eine besondere Qualität (»Heiligkeit«) zum Ausdruck gebracht wird (seine Wertigkeit wird darüber hinaus durch die wörtliche Rede des »Mannes« narratologisch hervorgehoben).

[59] Vgl. zur höfischen Symbolik der »Speisung« der Gottheit im täglichen Tempelritual Hartenstein 2003.

legenen Gebäudes (בִּנְיָן) und der davor befindlichen unbebauten Fläche, eines südlich davon (vgl. 42,1–12).[60] Beide Bauten haben eine Länge von 100 Ellen und eine Breite (bzw. Tiefe) von 50 Ellen. Ihr Zugang liegt auf der Ostseite des äußeren Vorhofs und ist durch eine Mauer vom übrigen Areal abgetrennt. Ihrer räumlichen Abgrenzung entspricht die besondere Nutzung der »Kammern«, die in der letzten der vier Reden des »Mannes« innerhalb der Baubeschreibung besonders herausgehoben wird (V. 13f.). Sie werden als »heilig« qualifiziert, weil in ihnen die zadokidischen Priester ihre Anteile an den »hochheiligen« Opfergaben essen (vgl. 40,39.45f.).[61] Die *Schwellensymbolik*, die mit den »Kammern« verknüpft ist, kommt vor allem in der Vorschrift des Kleiderwechsels zum Ausdruck. Die Priester sollen in den »Kammern« die Kleider, die sie zum »Dienst vor JHWH«, d.h. zum Altardienst, tragen, ablegen, weil diese sich gleichfalls im Zustand der Heiligkeit befinden, und andere Kleider anziehen, bevor sie in den äußeren Vorhof respektive zum »Volk« zurückkehren (vgl. auch 44,17–19). Der Wechsel der Kleider markiert die gleiche soziale Hierarchie, die in der räumlichen Ausgrenzung des heiligen Bezirks und seiner Zugangsbeschränkungen begegnet.[62]

Wie der Sprecher den Temenos zu Beginn der Baubeschreibung durch das Osttor betreten hatte (vgl. 40,6), so verlässt er ihn auf demselben Weg auch wieder (42,15). Erst jetzt werden im Narrativ der Tempelvision die Außenmauern des heiligen Bezirks vermessen (V. 16–20, vgl. 40,5!): die Grundfläche beträgt 500 × 500 Ellen im *Quadrat*. Die geometrische Figur des Quadrats, die vom innersten Raum des Heiligtums, dem »Allerheiligsten«, aus (41,4) über das Tempelgebäude und den inneren Vorhof schließlich in der Gesamtanlage wieder hervortritt, ist die dominierende architektonische Signatur des Heiligen in der dem »textlichen Heiligtum« von Ez 40–42 zugrunde liegenden Raumkonzeption.[63] Ihr korrespondiert

---

[60] Die »Kammern« werden nach einem Vorschlag von Elliger 1953 häufig als »Tempel- oder Priestersakristeien« bezeichnet.

[61] Das Verhältnis der Längen- und Breitenmaße der Gebäude (100 × 50 Ellen) ahmt die Proportionen des Tempels mit seinen Anbauten nach, was die Nähe zum heiligen Bereich noch unterstreicht.

[62] Vgl. zur sozialen Grammatik der priesterlichen Kleidung im Alten Testament Bender 2008, 193–260.

[63] Sie kehrt außerhalb der Baubeschreibung in den Maßangaben zur Grundfläche »der Stadt« (= Jerusalem) und der תְּרוּמָה wieder, der »Abgabe« (eines Anteils des Landes) für die Priester, die Leviten und die Bewohner bzw. Arbeiter in »der Stadt«.

auf der symbolischen Ebene das Organisationsprinzip der axialen Schnittstelle zwischen einer vertikalen (*Oben und Unten*) und einer horizontalen Raumorientierung (*Innen und Außen*).

Nach dem Abschluss der Vermessung des heiligen Bezirks kehrt der Sprecher wieder zum Osttor zurück und wird Zeuge der Rückkehr der »Herrlichkeit« JHWHs (כְּבוֹד יהוה) in den Tempel, auf die der gesamte Visionsbericht zuläuft (vgl. 40,4 mit 43,10–12!).[64] Hatte der abschließende Erzählerkommentar in 42,20 die Funktion der Mauer, die das Tempelareal von seiner Umgebung abschirmt, dahin bestimmt, das »Heilige« vom »Unheiligen« zu scheiden, so konstatiert die Gottesrede in 43,7–12, dass die Ausgrenzung des Heiligen die notwendige Voraussetzung für die bleibende Gegenwart JHWHs inmitten der Israeliten bildet. Vgl. V. 7b–9:

»[...] Das Haus Israel wird meinen heiligen Namen nicht mehr unrein machen, sie und ihre Könige mit ihrer Hurerei und mit den Totenopfern ihrer Könige auf ihren *bāmôt*,[65] indem sie ihre Schwelle an meine Schwelle setzten und ihren Pfosten neben meinen Pfosten, und (nur) die Mauer (war) zwischen mir und ihnen, und sie machten meinen heiligen Namen unrein mit ihren Gräueln, die sie getan hatten, und ich habe sie verzehrt in meinem Zorn. Jetzt (aber) werden sie ihre Hurerei und die Totenopfer ihrer Könige von mir fernhalten, und ich werde für immer in ihrer Mitte wohnen.«

Die räumliche Nähe zwischen der Heiligkeit JHWHs und den illegitimen kultischen Praktiken des Hauses Israel und seiner königlichen Repräsen-

---

Das Areal »der Stadt« misst 4.500 × 4.500 Ellen im Quadrat zuzüglich je 250 Ellen Weideland zu jeder Seite, so dass sich eine Gesamtfläche von 5.000 × 5.000 Ellen ergibt (= das Zehnfache des heiligen Bezirks, vgl. Ez 48,16f.). Der gesamte Landanteil, der abgesondert werden soll, misst 25.000 × 25.000 Ellen (Ez 48,20, vgl. 45,1–6), allerdings werden nur die Anteile für die Priester respektive die Leviten als »(hoch-) heilig« qualifiziert (vgl. 48,8–14).

64 Vgl. zu den buchkompositorischen Verbindungslinien zwischen 43,1–12* und den Visionsschilderungen in Ez 1,4–28 und Ez 8–10 Koch 2020, 219–226.

65 Die Lesart des masoretischen Texts könnte auf besondere Kultinstallationen für die Darbringung von Opfergaben zur Versorgung der verstorbenen königlichen Ahnen hindeuten, sofern das Lexem פֶּגֶר als ein Opfer im Rahmen des königlichen Ahnenkultes interpretiert wird (vgl. Ebach 1971). Sollte die Wiedergabe mit »Leichnam« vorzuziehen sein, könnte der Konsonantenbestand mit einem Teil der masoretischen Textüberlieferung und der griechischen Textform des Theodotion als בְּמוֹת vokalisiert und die Aussage auf eine örtliche Nähe der königlichen Begräbnisstätte (im Palast?) zum Tempelareal bezogen werden.

tanten (vgl. Ez 8) hatten zur Entweihung des göttlichen Namens[66] geführt und unweigerlich den Untergang Jerusalems nach sich gezogen. Die räumliche Distanz zwischen dem Heiligen und dem Haus Israel schützt somit nicht nur die Heiligkeit JHWHs, sondern zugleich die Existenz Israels vor seinem Gott. Die Beschränkung des Zutritts zum Heiligtum und die Aussonderung der Priesterschaft für den »Dienst im Haus Jhwhs« sollen die Reinheit der rituellen Praxis garantieren, die ihrerseits die Stabilität der kosmischen und sozialen Ordnung sichert. Daher kann die Aussonderung des Gipfels des Bergs, auf dem der Tempel steht (vgl. 40,2), als »hochheiliges Gebiet« summarisch als »die Tora des Hauses« (תּוֹרַת הַבָּיִת) qualifiziert werden (43,12). Das Heiligtum auf dem Gottesberg (in Jerusalem) ist der »Ort des Heiligen« in Israel und im Kosmos – er symbolisiert »die Mitte der Welt«.

Literatur

Albertz, Rainer

2007 Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches, in: Albertz, Rainer / Blöbaum, Anke Ilona / Funke, Peter (Hg.): Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt), München, 123–143.

Assmann, Jan

1984 Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 366), Stuttgart u.a.

[66] Der »Name JHWHs« repräsentiert wie sein *kābôd* die Gegenwart Gottes im Heiligtum. Hinter dieser Vorstellung steht der Gedanke, dass der eigentliche Wohnort Jhwhs im Himmel lokalisiert ist (vgl. Ez 1,22–28). Ist dies der Grund, weshalb in der Beschreibung des Tempelinnenraums der Kerubenthron im »Allerheiligsten« keine Erwähnung findet (vgl. 41,5–15a)? Vom Himmel als Wohnort JHWHs ist in Ez 40–48 zwar nicht ausdrücklich die Rede, die kosmische Symbolik der vertikalen Raumachse des Heiligtums impliziert jedoch die relationale Verknüpfung von Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. Hartenstein 2001, 136–152).

Bachmann-Medick, Doris

2006 Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (rowohlts enzyklopädie 55675), Reinbek.

Bal, Mieke

1985 Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto.

Ballhorn, Egbert

2011 Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (Bonner Biblische Beiträge 162), Göttingen.

Bender, Claudia

2008 Die Sprache des Textilen. Untersuchung zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments 177), Stuttgart.

Bieberstein, Klaus

2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 503–539.

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

2012 »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume«. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: Communio 41.5, 521–534.

2016 Mythical Space and Mythical Time. Jerusalem as the Site of the Last Judgment, in: Økland, Jorunn / de Vos, Cornelis J. / Wenell, Karen J. (Hg.): Constructions of Space. Bd 3: Biblical Spatiality and the Sacred (The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 540), New York u.a., 37–57.

2017 A Brief History of Jerusalem. From the Earliest Settlement to the Destruction of the City in AD 70 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 47), Wiesbaden.

2019a Dem Tod einen Ort geben. »Unterwelt« und »Hölle« in der alttestamentlichen Literatur, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 167, 142–152.

2019b 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), Wiesbaden, 117–174.

2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: Zeitschrift für Neues Testament 23, 7–23.

Beyerle, Stefan

2017 Wahrgenommener und erzählter Raum im Alten Testament, in: Verkündigung und Forschung 62, 56–63.

Busink, Theodor A.

1980 Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. Bd. 2: Von Ezechiel bis Middot, Leiden.

Cassirer, Ernst

2002 Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Hamburg.

2004 Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: Cassirer, Ernst, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), Hamburg, 411–432.

Döhring, Jörg

2010 Spatial Turn, in: Günzel, Stephan (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart u.a., 90–99.

Durkheim, Émile

1912 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris.

Ebach, Jürgen

1971 PGR = (Toten-)Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7.9, in: Ugarit-Forschungen 3, 365–368.

Ederer, Matthias

2018 Identitätsstiftende Begegnung. Die theologische Deutung des regelmäßigen Kultes Israels in der Tora (Forschungen zum Alten Testament 121), Tübingen.

Elliger, Karl

1953 Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42,1ff.), in: Alt, Albrecht (Hg.): Geschichte und Altes Testament. FS Albrecht Alt (Beiträge zur Historischen Theologie 16), Tübingen, 79–103.

Finkelstein, Israel

2000 Omride Architecture, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 116, 114–138.

Fohrer, Georg / Galling, Kurt

1955 Ezechiel (Handbuch zum Alten Testament 1,13), Tübingen.

Foucault, Michel

2006 Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1800), Frankfurt a.M., 317–329.

Franke, Sabina

2018 Der Tempel von Muṣaṣir – ein »normaler« susi-Tempel, in: Altorientalische Forschungen 45, 156–167.

Fuhs, Hans Ferdinand

1988 Ezechiel II. 25–48 (Die neue Echter Bibel Altes Testament 22), Würzburg.

Geiger, Michaela

2010 Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 183), Stuttgart u.a.

2012 Art. Raum, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/65517/ [30.11.2020].

George, Mark K.

2009 Israel's Tabernacle as Social Space (Ancient Israel and its Literature 2), Atlanta.

Gese, Hartmut

1957 Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht (Beiträge zur Historischen Theologie 25), Tübingen.

Günzel, Stephan

2020 Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung (uni taschenbücher 5360), 3. Auflage, Bielefeld.

Hartenstein, Friedhelm

2001 Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 125–179.

2003 »Brote« und »Tisch des Angesichts«. Zur Logik symbolischer Kommunikation im Tempelritual, in: Diehl, Johannes F. / Heitzenröder, Reinhardt / Witte, Markus (Hg.): »Einen Altar von Erde mache mir …«. FS Diethelm Conrad (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4), Waltrop, 107–127.

Heidegger, Martin

1954 Bauen Wohnen Denken, in: Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 139–156.

Janowski, Bernd

2002 Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel, Othmar / Zenger, Erich (Hg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (Quaestiones disputatae 191), Freiburg u.a., 24–68.

Kamlah, Jens

2012 Temples of the Levant – Comparative Aspects, in: Kamlah, Jens (Hg.): Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.) (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41), Wiesbaden, 507–534.

Koch, Anne

2017 Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum, in: Verkündigung und Forschung 62, 6–18.

Koch, Christoph

2020 Vorstellungen von Gottes Wohnort im Ezechielbuch, in: Gertz, Jan Christian / Körting, Corinna / Witte, Markus (Hg.): Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 516), Berlin, 207–232.

Konkel, Michael

1998 Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1), in: Biblische Notizen 92, 55–70.

2001 Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (Bonner Biblische Beiträge 129), Berlin u.a.

Kratz, Reinhard Gregor

2005 Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102.4, 419–434.

Lefebvre, Henri

1974 La production de l'espace, Paris.

Levinas, Emmanuel

1992 Heidegger, Gagarin und wir, in: Levinas, Emmanuel: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M., 173–176.

Löw, Martina

2001 Raumsoziologie (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1506), Frankfurt a.M.

Maier, Christl M.

2008 Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis.

Metzger, Martin

2004 Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, »der Nahrung gibt allem Fleisch«, in: Metzger, Martin, Vorderorientalische Ikonographie und Altes Testament. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Michael Pietsch u. Wolfgang Zwickel (Jerusalemer Theologisches Forum 6), Münster, 90–111.

Nunn, Astrid

1992 Die Mehrgesichtigkeit oder die Weisheit, in: Hrouda, Barthel / Kroll, Stephan / Spanos, Peter Z. (Hg.): Von Uruk nach Tuttul. FS Eva Strommenger (Münchener Vorderasiatische Studien 12), München u.a., 143–149.

Pohlmann, Karl-Friedrich

2001 Das Buch des Propheten Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20–48 (Altes Testament Deutsch 22,2), Göttingen.

Rudnig, Thilo Alexander

2000 Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287), Berlin u.a.

Sedlmeier, Franz

2013 Das Buch Ezechiel. Teil 2: Kapitel 25–48 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 21,2), Stuttgart.

Simmel, Georg

1983 Soziologie des Raumes, in: Simmel, Georg, Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme u. Otthein Rammstedt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 434), Frankfurt a.M., 221–242.

Zimmerli, Walther

1974 Ezechieltempel und Salomostadt, in: Zimmerli, Walther, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (Theologische Bibliothek 51), München, 148–164.

1979 Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25–48 (Biblischer Kommentar Altes Testament 13,2), 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn.

Zwickel, Wolfgang

1999 Der salomonische Tempel von seiner Gründung bis zur Zerstörung durch die Babylonier (Kulturgeschichte der Antiken Welt 83), Mainz.

Städtische Räume als Topoi sozialethischer und religionswissenschaftlicher Reflexion

Walter Lesch

Der größte Teil der Menschheit lebt heute in Städten unterschiedlicher Dimensionen. Städte sind seit jeher Versprechen verlockender Lebenschancen, aber auch Orte des Scheiterns und der Vereinsamung, Motoren der beinahe grenzenlosen Entwicklung und der Zerstörung von natürlichen Grundlagen des Überlebens. Selbst wer den städtischen Zentren zu entfliehen versucht, bleibt auf ihre Infrastrukturen als den Knotenpunkten einer globalen Vernetzung angewiesen. Städte sind Symbole des technischen, medizinischen, wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritts und zugleich jene Orte, an denen die Abgründe menschlicher Existenz und die Grenzen gesellschaftlicher Kooperation sichtbar werden. Zu einer Glorifizierung von Urbanität besteht deshalb ebenso wenig Anlass wie zu deren pauschaler Verteufelung. Städte sind Laboratorien der Zukunft und Erinnerungslandschaften einer mehr oder weniger weit zurückreichenden Vergangenheit.[1] Sie eignen sich daher in besonderer Weise für Fall-

[1] Der Autor dieses Beitrags wohnt und arbeitet in einer erst vor einem halben Jahrhundert gegründeten Stadt: Louvain-la-Neuve in Belgien. Diese kleine Universitätsstadt in der Nähe von Brüssel und Leuven ist ein Ergebnis des Sprachenstreits im ganzen Land und speziell in der alten Löwener Universität, in der für einige Jahrzehnte die niederländische und die französische Sprache koexistierten. Als der frankophone Teil in Flandern nicht länger geduldet war, kam es 1968 zur Spaltung und kurz darauf zum Neubau der *Université catholique de Louvain* südlich der Sprachgrenze in Fortführung der 1425 begründeten Universität sowohl in Leuven (*Katholieke Universiteit Leuven*) als auch in Louvain-la-Neuve. Es ist gewissermaßen die belgische Version des Schicksals von Oxford und Cambridge (1209), allerdings in einem völlig anderen historischen Kontext und unter den Vorzeichen sprachlicher Identitätsmarkierung. Seit 2016 besteht zwischen Leuven und Louvain-la-Neuve eine Städtepartnerschaft. Die beiden *»sister universities«* kooperieren eng miteinander.

studien für die Forschung in zwei Fächern, die oft nur am Rande auf ihre Einbettung in städtische Kontexte hinweisen, die aber doch in hohem Maße von den Voraussetzungen städtischen Zusammenlebens geprägt sind. Gemeint sind die sozialethische und die religionswissenschaftliche Sicht auf die moderne Gesellschaft mit ihren normativen Orientierungsproblemen.

Die Vorliebe für bestimmte Städte sagt viel über die Interessen und Arbeitsweisen eines Menschen. Wer in universitärer Lehre und Forschung beheimatet ist, hat oft das Privileg, in einer Stadt zu leben, in der die Rhythmen eines akademischen Jahres den Takt vorgeben und Gebäude, Forschungseinrichtungen und kulturelle Angebote die Qualität des Alltags beeinflussen. Wir sollten den Trugschluss vermeiden, die Idylle einer europäischen oder nordamerikanischen Universitätsstadt für den Normalfall des Lebens in Städten zu halten. Die ganze Bandbreite urbaner Wirklichkeiten lässt sich nicht im Brennpunkt eines kleinen Textes einfangen. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf zwei Fragen, die sich aus der Arbeit zweier theologisch relevanter Teildisziplinen ergeben. Es ist die Frage nach den Möglichkeiten und Hindernissen einer gerechten Gesellschaft unter den spezifischen Voraussetzungen von Städten.[2] Und es ist die Frage nach der Rolle, die Religionen in diesen Zusammenhängen spielen.[3]

1. Städte als Orte der Gesellschaftsethik

Als wissenschaftliche Disziplin, die sich mit gesellschaftlichen Phänomenen sowie mit den Steuerungsmechanismen von Politik und Wirtschaft befasst, hat die Sozialethik keinen exklusiven Blick auf städtische Realitäten. Gerechtigkeitsfragen im ländlichen Raum sind nicht weniger relevant. Wenn es dennoch eine gewisse Vorliebe für den Kontext der Stadt gibt, dann dürfte dies auch daran liegen, dass hier die Institutionen beheimatet sind, deren Tätigkeiten und Entscheidungen weit über die Grenzen der jeweiligen Stadt hinauswirken. Kommunale, regionale, nationale und transnationale Verwaltungen, Parlamente und Gerichte sind in der Regel

[2] Vgl. hierzu den Themenschwerpunkt »Ethik in der Stadt« 2015.
[3] Vgl. Lanz 2013, 299–317.

in größeren Städten angesiedelt. Das gilt ebenso für Produktionsstätten, Firmensitze, Kliniken, Schulen und Universitäten, Bibliotheken, Theater und Konzertsäle. In Städten verdichten sich die Strukturen komplexer Gesellschaften und die Räume für Wohnen, Arbeit und Freizeit. Städte sind attraktiv, weil sie eine Fülle von Funktionen und Optionen anbieten, deren Lokalitäten leicht erreichbar sind. Diese Konzentration von Möglichkeiten trägt zu einem ganz besonderen Lebensgefühl bei: im optimalen Fall zu dem Stolz, Teil einer städtischen Gemeinschaft zu sein, die ihren Mitgliedern eine breite Palette von Chancen der Selbstverwirklichung und der Kooperation zur Verfügung stellt.[4]

Das Leben in großen Städten begünstigt einerseits das Untertauchen in einer anonymen Masse, sensibilisiert andererseits aber auch für die Abhängigkeit vom Wohlwollen der anderen Bewohner und vom Funktionieren einer effizienten Infrastruktur sowie einer erfolgreichen Wirtschaft. Die Freiheit von Bürgerinnen und Bürgern der Städte steht in dem Spannungsfeld von Eigeninitiative und Angewiesenheit auf entgegenkommende Strukturen. Damit entzaubert die Stadt den modernen Mythos vom grenzenlos selbstbestimmten Individuum und erinnert an die Vorteile einer Gemeinschaft, die ihre Mitglieder solidarisch unterstützen kann, wenn dies notwendig ist.

Das Zusammenspiel von Gestaltungsspielräumen und rigiden Vorgaben ist besonders deutlich beim Grundbedürfnis des Wohnens erkennbar.[5] Menschen ziehen in Städte, um möglichst in der Nähe von Ausbildungsstätten, Arbeitsplätzen und Freizeiteinrichtungen zu wohnen und ihren persönlichen Traum von einer geschützten Privatsphäre zu verwirklichen. Das Projekt eines idealen und hochgradig individualisierten Wohnraums könnten sie wahrscheinlich leichter und kostengünstiger außerhalb der städtischen Ballungsräume in Eigenregie durchführen. In den Städten müssen sie sich mit vorgegebenen Bauformen, eventuell Auflagen des Denkmalschutzes und anderen Richtlinien arrangieren.

---

[4] Vgl. zur kollektiven Identität von Städten: Bell / de Shalit 2011. Dazu gibt es faszinierende Fallstudien zu Jerusalem, Montreal, Singapore, Hong Kong, Beijing, Oxford, Berlin, Paris und New York.

[5] Für mich persönlich ist Klaus Bieberstein nicht nur der großartige Wissenschaftler, dessen akribische Arbeit ich bewundere. Er ist auch derjenige, der mir als Student vor 40 Jahren den Kontakt zu meinem ersten Tübinger Vermieter vermittelt hat. So konkret ist die Ethik des Wohnens.

Städtische Wohnformen spiegeln nur teilweise die persönlichen Vorlieben ihrer aktuellen Bewohner. Sie transportieren immer auch städtebauliche Konzepte, gewachsene Nachbarschaften und langfristige politische und wirtschaftliche Entscheidungen und Investitionen. Spätestens hier sollte deutlich geworden sein, dass sich die Sozialethik als kritische Theorie einer gerechten Gesellschaft auf ihrem ureigenen Terrain befindet.[6] Wer sich mit städtischen Lebenswelten auseinandersetzt, stößt notgedrungen auf die Frage einer fairen Verteilung der Lasten und Chancen unter den Voraussetzungen des Zusammenlebens auf relativ engem Raum.

Städte (und Kommunen auch außerhalb der Städte) sind die kleinsten Einheiten politischer Beteiligung und Entscheidungsfindung. Ohne funktionierende kommunalpolitische Strukturen kann es keine Demokratie auf den übergeordneten Organisationsebenen geben. Viele politische Vorgaben bleiben abstrakt, wenn sie nicht auf der kommunalen Ebene zur Umsetzung kommen. So tragen beispielsweise die Kommunen die Hauptlast der Aufnahme und Versorgung von Geflüchteten in der Koordination mit Landes- und Bundesbehörden. Ohne die Leistungsfähigkeit kommunaler Zentren und Dienste und ohne die Mitwirkung der Bewohnerinnen und Bewohner kann keine Willkommenskultur und keine Integration von oben verordnet werden. Städte sind somit Laboratorien demokratischer Willensbildung und Akzeptanz, Orte von Protest und Solidarisierung. Die für jede Demokratie zentrale Hypothese des öffentlichen Raums, in dem von Entscheidungen betroffene Menschen sich organisieren, diskutieren und beraten, gewinnt in der Stadt Gestalt in Form von Straßen, Plätzen und Versammlungshallen, ganz besonders natürlich in jenen Städten, die als politische Entscheidungszentren für diese Funktion ausgestattet sind, aber auch in jeder anderen großen und kleinen Stadt, in der die Bewohner als mündige Subjekte ernst genommen werden.

Die Verflechtung von Gestaltbarkeit und Vorgegebenheit ist an der wirtschaftlichen Dynamik einer Stadt gut abzulesen. Handwerkliche Betriebe und größere Unternehmen brauchen Flächen zum Aufbau ihrer Produktionsstätten und deren Anschluss an die Logistik des Vertriebs.

[6] Vgl. stellvertretend für die vielen Arbeiten eines prominenten Stadtforschers: Sennett 2018. Es ist erstaunlich, dass die Stadtsoziologie in der Sozialethik (anders als in der Praktischen Theologie) nur gelegentlich rezipiert wird. Eine wichtige Ausnahme ist diese Freiburger Dissertation: Skala 2015.

Weil Städte an den dadurch entstehenden Arbeitsplätzen und an den Steuereinnahmen ein vitales Interesse haben, gibt es gute Gründe für ein faires Aushandeln gewinnbringender Vereinbarungen, die zur Qualität des urbanen Netzwerks beitragen. Große Betriebe werden im Bewusstsein ihrer Bedeutung für den Arbeitsmarkt fordernder auftreten können als kleinere Unternehmer. In jedem Fall wird es aber darauf ankommen, die für alle Akteure geltenden politischen Rahmenbedingungen zu respektieren. Wenn die Balance gelingt, gehören wirtschaftlich erfolgreiche Unternehmen genauso zum Erscheinungsbild einer Stadt wie berühmte Bauwerke, kulturelle Traditionen und renommierte Forschungs- und Bildungsinstitutionen. Das Miteinander zeigt sich nicht zuletzt, wenn Firmen als Sponsoren auftreten und eigentlich unabhängige Akteure wechselseitig vom Image des jeweiligen Kooperationspartners profitieren.

Wenn Sozialethik ein Problem damit hat, ihren abstrakten Gegenstand mit dem Namen Gesellschaft in den Blick zu bekommen, so steht ihr das konkrete Anschauungsmaterial in Gestalt der Stadt zur Verfügung. Städte sind wegen ihrer Größe und Komplexität genügend repräsentativ, um als Miniaturausgaben der Gesellschaft betrachtet zu werden, in die sie eingebettet sind. Keine Stadt kann sich der Illusion hingeben, in völliger Autarkie allein ihr unverwechselbares Profil ohne Rücksicht auf den Rest der Welt zu schärfen. Dafür ist sie viel zu sehr auf den sie umgebenden ländlichen Raum angewiesen und auf die Zusammenarbeit mit anderen Städten, die ebenfalls Knotenpunkte eines Netzes globaler Mobilität von Menschen, Dienstleistungen, Waren und Finanzströmen sind. Obwohl die Zeit städtischer Selbstherrlichkeit vorbei ist, repräsentiert jede Stadt wie in einem Brennpunkt die Probleme und Hoffnungen, die auch andernorts diskutiert werden. Jede Stadt eröffnet als strukturierter Mikrokosmos den Zugang zu kosmopolitischen Dimensionen. Die Stadtsoziologie gehört nicht ohne Grund zu den frühesten Spezialisierungen im weiten Feld sozialwissenschaftlicher Forschung, weil die Stadt wie kein anderer Untersuchungsgegenstand relevante Erkenntnisse über die Funktionsweise der modernen Gesellschaft in eine praktisch orientierte Wissenschaft einbringt.

Stadtsoziologen haben die Muster räumlicher Strukturierung exemplarisch sichtbar gemacht, indem sie zeigen konnten, wie Städte kontrolliert wachsen oder wild wuchern, die Koexistenz von Armen und Reichen gestalten, Fremde aufnehmen oder ausschließen, Symbole von Macht und

Herrschaft schaffen, kulturell produktiv werden, Perioden der Blüte, der Krise und Verfalls kennen. Das Interessante an Städten ist also nicht allein deren Beständigkeit über lange Zeiträume, sondern deren Reaktionen auf immer neue Herausforderungen. Ehemals arme Stadtteile können die Begehrlichkeit neuer Investoren wecken und im Zuge der Gentrifizierung eine ganz wohlhabende Klientel anlocken. Pulsierende Zentren können veröden und bestenfalls noch den nostalgischen Charme besserer Zeiten ausstrahlen. Aus städteplanerischer und sozialethischer Sicht lösen diese Entwicklungen die Frage nach der Gestaltbarkeit von Prozessen aus, in denen Verantwortungsträger nicht immer leicht zu identifizieren sind. Der perfekte planerische Durchblick ist wohl immer mit der totalitären Versuchung verbunden, eine ideale Stadt am Reißbrett entwerfen zu können und alle störenden Faktoren zu eliminieren. Der Mythos der Großstadt hat sich solchen Allmachtsphantasien immer durch seine chaotischen und unvorhersehbaren Tendenzen widersetzt. Städte sind keine technisierten Wohnmaschinen und bleiben als verletzliche Gebilde immer für gute und schlechte Überraschungen gut.

Eines der wichtigsten in einer Gesellschaft zu verteilenden Güter ist die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, deren kollektive Verfasstheit über die Zukunftschancen der Mitglieder mitentscheidet.[7] Für viele ist die Stadt ein Sehnsuchtsort, der das Leben zum Besseren wenden soll, weil er all die Möglichkeiten bietet, die außerhalb dieser privilegierten Umgebung unerreichbar sind. In der Stadtforschung wird dieser ethisch relevante Aspekt unter dem Titel »Recht auf Stadt«[8] diskutiert – eine stimulierende Idee für eine Sozialethik der Menschenrechte und des Gemeinwohl. Da Städte nicht mehr von hohen Schutzmauern umgeben sind, ist der Zugang prinzipiell eine Frage der freien Entscheidung und der Finanzierbarkeit des Aufenthalts. Eine städtische Gemeinschaft ist kein Club, der seine Mitglieder nach elitären Standards auswählt. Aber man muss sich die Wohnung auf längere Sicht leisten können, kommt vielleicht zunächst in einem weniger teuren Viertel unter und versucht von dorther den sozialen Aufstieg. Der primäre Ort städtischen Gemeinschaftslebens sind Nachbarschaften, deren Zusammensetzung von mehreren Einflussfaktoren abhängt: von der Weitergabe einer Wohnung von einer Generation an die nächste, von Wegzug und Leerstand, von Angebot und Nachfra-

[7] Vgl. zum gerechtigkeitstheoretischen Hintergrund: Walzer 1992, 65–107.

[8] Die These geht zurück auf Lefebvre 1968.

ge sowie den sich daran orientierenden Preisen. In der Regel dürfte der Mietpreis oder Kaufpreis über das Bewerberfeld entscheiden. Dass diskriminierende Aspekte wie Herkunft oder Hautfarbe bei der Auswahl von Mietern oder Käufern ins Spiel kommen, ist nicht auszuschließen, widerspricht aber den Wettbewerbsregeln.

Die Affinität von Menschen in der Nachbarschaft bleibt durch viele Zufälle geprägt. Nachbarn sucht man sich nicht aus. Sie sind Gleiche unter Gleichen, mit ihren Stärken und Schwächen, ihren sozialen Kompetenzen und ihren irritierenden Verhaltensweisen. Auch in dieser Hinsicht ist die Stadt ein Sinnbild gesellschaftlichen Zusammenlebens insgesamt, in dem es zwar Gefühle von Verbundenheit und Zugehörigkeit gibt, aber immer unter der Voraussetzung, dass Menschen miteinander auskommen müssen, die einander fremd sind und die sich nicht spontan sympathisch finden müssen. Sie organisieren sich über gemeinsame Interessen: im Einsatz für die Lebensqualität im Viertel und in der Abwehr von als störend empfundenen Eingriffen. In der nicht bis ins kleinste Detail planbaren Alltagsrealität des Zusammenlebens von Fremden findet der sozialethische Ernstfall der modernen Gesellschaft statt: die Kultivierung von Respekt und Toleranz, Diskretion und Solidarität als Möglichkeitsbedingungen von Vielfalt und individuell verantworteter Lebensführung.

Was zunächst wie ein Gehäuse engmaschiger Strukturen aussieht, die sich nur schwer verändern lassen, hat durchaus Aussichten auf kreative Gestaltung und menschengerechte Veränderung. Die Modelle der Stadtplanung sind Gegenstand politischer Einflussnahme und Steuerung. Stadtplaner und Architekten tragen eine unmittelbare Verantwortung für die fairen Rahmenbedingungen einer Gesellschaftsethik, die gute Wohnverhältnisse für alle postuliert und die Qualität des Wohnraums als einen wesentlichen Aspekt gelingenden Lebens anerkennt. Menschen wohnen nicht in beliebig auswechselbaren Containern, sondern sehnen sich nach einer sicheren gebauten Umgebung, die den Ansprüchen sozialer Interaktion, ökologischer Verträglichkeit und ästhetischer Gestaltung gerecht werden sollte.[9] Mit dem Verständnis von Wohnen als einem Grundbedürfnis und Menschenrecht verfügen wir über eine starke normative Vorgabe, die in vielen Städten der Welt nicht konsequent berücksichtigt, oft nicht einmal ansatzweise gedacht wird. Wer Wohneinheiten unter dem

[9] Vgl. die Beiträge in Fox 2000.

Gesichtspunkt der Profitmaximierung plant, wird eine Sozialethik der Stadt als Schwärmerei abtun und auf eine harte Wirklichkeit verweisen, die in erster Linie von Marktgesetzen gesteuert wird und zynisch menschenunwürdige Verhältnisse in Kauf nimmt.

Trotz aller skeptischen Anmerkungen zu den negativen Seiten einer Gesellschaftsentwicklung, die gerade in Städten dramatisch erfahrbar wird, gibt es die vielen positiven Beispiele einer Lebensqualität durch angenehm und kommunikativ gestaltete Stadtviertel und Wohnungen, die möglichst vielen Menschen zugänglich sind und nicht auf einen kleinen Kreis von Privilegierten beschränkt werden, die sich hinter Absperrungen auf einem durch Überwachungskamera kontrollierten Terrain verbarrikadieren. Derartige *gated communities* sind mit dem Geist der Freiheit und Demokratie nicht vereinbar. Dennoch gibt es diese Enklaven auch in westlichen Gesellschaften als Inseln in einer als bedrohlich wahrgenommenen Welt.

Städte sind als differenzierte Raumstrukturen zu lesen, die nicht zuletzt nach normativen Kriterien organisiert sind. Städtische Räume erschließen sich nach den Regeln eines Zeichensystems, mit dem sich Muster entwickeln lassen: Texturen von Straßen, Plätzen und Gebäuden, teils repetitiv, teils innovativ. In diesen Räumen bewegen sich Menschen als Flaneure, Touristen oder Passanten unterwegs zu ihren jeweiligen Zielen. Sie begegnen einander oder quittieren die Existenz der anderen mit Indifferenz.

2. Vom Verschwinden der Religion

Anlässlich der Diagnose von Städten als exemplarischen Orten der Moderne ist bisher ein Phänomen noch nicht zur Sprache gekommen: die Religion. Der wichtigste Grund für den Aufschub ist die Notwendigkeit, diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um ihn nicht in der Fülle der Eindrücke untergehen zu lassen.[10] Menschheitsgeschichtlich sind Religionen und Stadtkulturen eng miteinander verwoben, da Städte als Versammlungsorte immer schon herausragende Bühnen öffentlich in-

[10] Vgl. Sievernich/Wenzel 2013.

szenierter religiöser Praxis waren.[11] Viele Städte von Weltrang sind bis heute Stein gewordener Ausdruck von Kulten, die das Gesicht einer Stadt geprägt haben. Tempel, Kirchen, Kathedralen, Moscheen und andere religiöse Gebäude wurde zu den zentralen Referenzpunkten in der Textur, die um solche Bauwerke herum Gestalt angenommen hat. Selbst in den Metropolen, die inzwischen vor allem wegen anderer Merkmale bekannt sind, lassen sich die Spuren des religiösen Zeichensystems noch leicht erkennen. Sie sind übrigens wegen ihrer symbolischen und ästhetischen Qualitäten Attraktionen eines Städtetourismus geblieben, der Religion als wichtigen sichtbaren Bestandteil eines reichen kulturellen Erbes vermarkten kann.

Selbst wenn Religion im öffentlichen Raum weiterhin sichtbar präsent ist, so hat sie doch vor allem in der westlichen Welt ihren zentralen Stellenwert verloren. Nach der radikalsten Lesart des Säkularisierungsprozesses ist sie tendenziell vom Verschwinden bedroht. Da die religiöse Bindung von Menschen in Städten schwächer wird, finden Gottesdienste mit immer weniger Teilnehmenden statt. An anderen Orten stehen Gotteshäuser leer und werden anderen Nutzungen zugeführt. Diese Momentaufnahme ist selbstverständlich zu unscharf und berücksichtigt nicht genügend die Nuancen, über die noch nachzudenken sein wird. Zur Skizzierung einer ersten Arbeitshypothese sei vorerst nur in Erinnerung gerufen, dass Religionen instinktiv immer schon eine skeptische Grundhaltung gegenüber Städten hatten, die als mögliche Orte der Versuchung und des Religionsverlusts angesehen wurden.[12] In der biblischen Mythologie der Apokalypse ist Babylon das Gegenbild zum himmlischen Jerusalem. In der aktuellen Populärkultur wirkt diese Wertung beispielsweise im Titel der Fernsehserie *Berlin Babylon* (ab 2017) nach, die in den späten 1920er Jahren spielt. Gemeint ist die alles verschlingende, gefährliche, von Sittenverfall und Skrupellosigkeit geprägte Metropole.

Im kollektiven Selbstverständnis eines konservativen französischen Katholizismus repräsentierte Paris dieses Sündenbabel, in dem Zugezogene aus der Provinz ihren Glauben verloren, sobald die Sozialkontrolle einer kleinräumigeren Gemeinschaft nicht mehr funktionierte, alternative Weltanschauungen in den Blick kamen, Erfahrungen von Prekarität alte Plausibilitäten auf die Probe stellten und sich neue Gewohnheiten

[11] Vgl. Rüpke 2020.
[12] Vgl. Ellul 1975.

einstellten, die auch ohne Kirchenbindung ein glückliches Leben versprachen. Die Einflüsse von Anonymität, Vielfalt und Chaos begünstigten das Zerbrechen herkömmlicher Selbstverständlichkeiten und förderten auf der anderen Seite das bewusste Festhalten an Traditionen, die es neu zu artikulieren galt. Die einfache Vorstellung von einer unausweichlichen Säkularisierung im Sinne eines unumkehrbaren Verschwindens der Religion wurde immer schon durch die Erfahrung widerlegt, wonach gerade Zugezogene und Einwanderer sich in großen Städten nach ethnischen und religiösen Affinitäten organisiert haben, ihre eigenen Stadtviertel gründeten und dort auch Orte der gemeinsamen Religionsausübung aufbauten.

Wenn die Stadtsoziologie als eine der frühen Spezialisierungen sozialwissenschaftlicher Forschung identifiziert wurde, so kann dieser Hinweis nun durch das ebenfalls früh erkennbare Interesse an Religionssoziologie ergänzt werden. Es sind zwei Teildisziplinen, die einander wohl nicht zufällig viel zu sagen haben und die einzeln und kombiniert wichtige Gesprächspartnerinnen für Sozialethik, Theologie und Religionswissenschaft sind. 1965 veröffentlichte der amerikanische Theologe Harvey Cox seinen bis heute diskutierten Bestseller *The Secular City* (deutscher Titel *Stadt ohne Gott?*), der als Kristallisationspunkt eines Lebensgefühls angesehen werden kann, das Religion in moderner Gesellschaft zu begreifen versucht.[13] Die Säkularisierungsthese bezieht sich in diesem Buch auf die Schwächung eines institutionalisierten Christentums, dessen Kirchen einen rapiden Mitgliederschwund feststellten. Die Pointe der von Cox vorgeschlagenen Interpretation ist nun aber gerade nicht das definitive Verschwinden von Religion, sondern deren Bedeutungswandel von der autoritär überwachten Bindung zur frei gewählten und experimentierfreudigen Praxis. Aus diesem Grund war das Buch in liberal-christlichen Kreisen über Konfessionsgrenzen hinweg so erfolgreich.

Trotz der noch zu bedenkenden neuen Formen religiöser Präsenz kann die nüchterne Feststellung eines Bedeutungsverlusts und einer kulturellen Transformation nicht völlig relativiert werden. Vorbereitet durch die religionskritischen Seiten der Aufklärung hatte die Religion spätestens mit der Industrialisierung und dem Aufkommen der politischen Weltanschauungen im 19. Jahrhundert mit konkurrierenden Ansprüchen zu

[13] Vgl. die Edition mit neuer Einleitung: Cox 1967.

kämpfen. Bahnhöfe und Fabrikhallen aus Glas und Stahl präsentierten sich stolz als »Kathedralen« eines neuen Zeitalters, das Fortschritt und Rationalität zu seinen Leitbildern erklärte. Im Verhältnis dazu sahen sich Vertreter religiöser Weltbilder in der Rolle der Fortschrittsbremser und der Obskurantisten gedrängt. Die religionsfeindlichen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts haben Tendenzen der Entchristlichung verstärkt oder gar erzwungen. Auch wenn Religion heute nicht offensiv bekämpft wird, sieht sie sich strukturell anderen Herausforderungen gegenüber. Mit ihren imposanten Bauwerken und dem Fundus einer nur mit der Kenntnis eines religiösen Zeichensystems dekodierbaren Kunst ist die Tradition einer Musealisierung ausgeliefert. Die Zeichen religiöser Ausdrucksformen sind noch da, allerdings oft ohne eine damit einhergehende Identifikation. Museen und Ausstellungshallen sind neue Ankerpunkte der Kontemplation und machen Kunst zum Religionsersatz. Kirchen werden als Konzertsäle immer noch geschätzt, wenn ihre Akustik den hohen Ansprüchen einer durch digitale Medien verwöhnten Aufführungspraxis gerecht wird.

Sofern Religion nicht mehr die Zentralperspektive einer modernen, aufgeklärten, pluralistischen und toleranten Gesellschaft hergibt, findet sie sich eher an den Rändern wieder. Der öffentliche Raum von Städten ist vielfältig zu nutzen, dient der Abbildung kultureller Diversität und kann keine Religion bevorzugt behandeln. Wo Religion zur Privatangelegenheit oder zur Aufgabe der jeweiligen Kultusgemeinschaft wird, entwickelt sich das ehemals monoreligiös dominierte Zeichensystem einer Stadt bunter und verwirrender. Religiöse Bauten sind in Eigenregie zu planen, zu finanzieren und zu verwalten – einschließlich des zugehörigen Personals, das prinzipiell auf der Gehaltsliste des öffentlichen Dienstes nichts zu suchen hat. In der Verwaltungspraxis vieler Länder sind die Dinge viel komplizierter, sogar in Frankreich, das mit seinem laizistischen Modell der Trennung von Staat und Religion als ein Extremfall der Säkularisierung gilt. Viele religiöse Bauten sind dort als Teil des nationalen Erbes staatlich zu unterhalten. Der spektakuläre Brand von Notre Dame in Paris hat im April 2019 an diese komplexe Gemengelage von nationaler Symbolik, religiösem Gehalt und staatlicher Zuständigkeit erinnert.

Zusammenfassend können wir vorerst feststellen, dass die Standarderzählung einer säkularistischen Moderne sich durch viele Beobachtungen

gerade im städtischen Raum untermauern lässt. Die neue Nutzung von profanierten Kirchenbauten als Buchhandlungen, Restaurants, Hotels, Fitnessstudios oder Markthallen signalisiert dies unmissverständlich. Übrigens kann es auch als ein Zeichen von Modernität und Rationalität angesehen werden, dass ein solcher Funktionswandel durch Profanierung kirchenrechtlich durchaus abgedeckt ist und von einem sturen Festhalten an einem archaischen Verständnis von sakralen Räumen nicht die Rede sein kann. Der Gehalt von städtebaulich sichtbar gemachter Religion reduziert sich nicht auf das Stein gewordene architektonische Monument, sondern ist an Menschen und an deren gelebte Überzeugungen gebunden.

3. Von der Rückkehr der Religionen

Wenn Individualisierung und Pluralisierung als Chancen gesehen werden, kann anstelle eines Bedeutungsverlusts ein Bedeutungswandel der Religionen in den Städten behauptet werden. In Abgrenzung zum umstrittenen Säkularisierungsparadigma ist heute viel von einer postsäkularen Konstellation[14] die Rede, die sich auch städtebaulich veranschaulichen lässt. Neue Bauprojekte werden lanciert, insbesondere seitens nichtchristlicher Gemeinschaften. Die Zuwanderung von Menschen mit islamischem Hintergrund hat unsere Gesellschaften nachhaltig verändert und die Diskussion über die sichtbare Präsenz des Religiösen neu entfacht. Was im Umgang mit Kirchen und Synagogen problemlos zu sein schien, wird angesichts von Moscheen und deren Minaretten zum Politikum, mit dem Rechtspopulisten ihre Anhänger mobilisieren.[15]

Die These der Postsäkularität geht davon aus, dass in einer weltoffenen Gesellschaft selbstverständlich auch das Recht auf freie Religionsausübung respektiert werden soll. Man muss die Glaubensauffassungen und Praktiken anderer Religionsgemeinschaften nicht teilen, um ihnen dennoch die Möglichkeit zu geben, ihre internen Ausdrucksformen in einem verfassungsrechtlich garantierten Rahmen von Freiheit und Diversität zu gestalten. Welche Ausmaße die Aversionen gegen dieses Grundrecht ha-

[14] Vgl. Molendijk/Beaumont/Jedan 2010; Beaumont/Baker 2011; Gómez / Van Herck 2012.

[15] Zur Situation des Islam in Belgien: Corre 2012.

ben, zeigte sich beispielsweise im Schweizer Minarettstreit, der 2009 in eine Volksabstimmung mündete, in der mehrheitlich für das Verbot des Neubaus von Minaretten votiert wurde. Dieses irritierende Ergebnis ist ein Signal für die Unsicherheiten, mit denen die Abkehr von einer klassischen Trennung der Angelegenheiten von Staat und Religion verbunden ist. Selbstverständlich gibt es behördliche Vorgaben auch für andere Bauprojekte. In diesem Fall ist aber die Integration einer ganzen Bevölkerungsgruppe in Frage gestellt, wenn dekretiert wird, dass Kirchtürme in die Stadtlandschaft passen, Minarette aber nicht.[16] Wer einerseits die Säkularisierung als eine unangemessene Abkehr von den angeblich christlichen Wurzeln einer »Leitkultur« kritisiert, andererseits andere Religionen diskriminiert, muss sich mit dem Problem auseinandersetzen, wie konsequent Grundrechte aller Menschen zu respektieren sind. In dieser Hinsicht haben europäische Gesellschaften noch einen langen Lernprozess vor sich, wenn sie die Beschwörung europäischer Werte nicht nur in Sonntagsreden verwenden wollen.

Moderne Städte sind längst in weltanschaulichen Angelegenheiten pluralistisch organisiert, kennen die Festkalender der unterschiedlichen Gemeinschaften, suchen nach Gemeinsamkeiten und loten Wege des Respekts der Unterschiede aus. Die Wahrung von Minderheitenrechten steht nicht im Widerspruch zu einer liberalen Grundhaltung, sondern ist deren Weiterentwicklung unter den Vorzeichen von kultureller Vielfalt, deren ernsthafte Anerkennung Flexibilität und Kreativität aller Beteiligten erfordert. In Quebec wurde dies als einzigartiges multikulturelles Experiment unter dem Titel der *»accommodements raisonables«* verhandelt: pragmatische Anpassungen an die Lebensrealität von Angehörigen religiöser Minoritäten, seien dies nun orthodoxe Juden mit ihren Ritualen und Festtagen, muslimische Frauen mit Kopftüchern oder Sikhs, die als Polizisten nicht auf ihren Turban verzichten wollen.[17] In allen diesen Fällen gilt das

[16] Vgl. Tanner/Müller/Mathwig/Lienemann 2009.

[17] Bouchard/Taylor 2008. Ein wichtiger Bezugspunkt der Debatte ist der Abschlussbericht der Kommission, die von dem Historiker Gérard Bouchard und dem Philosophen Charles Taylor geleitet wurde: Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation, Quebec 2008. Dieser Bericht dokumentiert zahlreiche Praktiken des Umgangs mit Minoritäten im städtischen Raum. Wie die weitere Entwicklung zeigt, wurde die angestrebte gesellschaftlicher »Versöhnung« nicht erreicht. Die als Multikulturalismus kritisierten Hintergrundannahmen werden bis heute kontrovers diskutiert und politisch rückgängig zu machen versucht.

verfassungsrechtliche Gleichheitsgebot auch dann, wenn gruppenspezifische Praktiken möglich sind, die den Rechtsstaat ja nicht prinzipiell verwerfen.

Sofern Städte die Kraft haben, Unterschiede willkommen zu heißen, das Nebeneinander von Kulturen zu ertragen und deren Miteinander zu fördern, liegt in der postsäkularen Konstellation die Chance, religiöse Konflikte zu entdramatisieren und ihnen auf der Bühne des öffentlichen Lebens Ausdrucksmöglichkeiten zu geben. Dies scheint sinnvoller zu sein als die Verbannung der Religionen in kommunitaristische Ghettos. Religionen verändern sich, wenn sie miteinander und mit einer säkularen Umwelt kommunizieren. Diese Kommunikationschance ist es allemal wert, den schwierigeren Weg einer gelebten Toleranz zu gehen als den Weg des Versteckens von Unterschieden in einem sterilen öffentlichen Raum. Man sollte Stadtbewohnern zugestehen, dass sie neugierig sind im Auskundschaften und Differenzen und selbstbewusst genug in der ebenfalls möglichen Option für eine Haltung der Indifferenz, wenn sie sich diesen Phänomenen nicht beschäftigen wollen. Eine postsäkulare Gesellschaft feiert nicht das triumphale Comeback alter Traditionen, sondern deren Teilnahme an einem Diskurs, der Interessantes von Autoritärem und Kurioses von Irrationalem trennen wird. Es gehört in den Verantwortungsbereich von Stadtplanung und Architektur, solche Räume der Begegnung zu unterstützen und nicht im Keim zu ersticken.

4. Zukunftspotenziale städtischer Strukturen und Lebenswelten

Man kann Städte lieben oder hassen, in ihnen beheimatet sein oder aus ihnen fliehen. Eine Alternative zum urbanen Leben wird es im Maßstab der Weltbevölkerung nicht geben, viel eher die sozialethisch nachvollziehbar zu machende Verpflichtung, möglichst viele Städte, insbesondere die Megacities des globalen Südens mit ihren je mehr als 10 Millionen Einwohnern so zu bauen, dass die Lebensqualität der am meisten Benachteiligten wächst. Die Flucht in ein imaginiertes Naturparadies ist der Menschheit verwehrt, da uns in einer aus den Fugen geratenen Welt nirgendwo ein kompletter Rückzug aus der Vernetztheit der Weltgesellschaft gelingt. Grüne Parklandschaften und Gärten sind in den Städten Refugien zur Erholung, schwache Abbilder eines Ideals vom Garten Eden und

auf jeden Fall Orte domestizierter Natur. In einem unaufhaltbaren Expansionsdrang haben alte Städte ihre Befestigungsgräben zugeschüttet und ihre Mauern und Tore niedergerissen. Sie sind heute offene Räume, die aber immer noch über Mechanismen der Exklusion verfügen und sich darüber verständigen müssen, wie ihre Regelungen von Zugehörigkeit aussehen sollen.

Dieser Text entstand Ende März 2020 in der häuslichen Quarantäne während der beinahe weltweit verordneten Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie. Wer sich für einige Wochen nicht frei in seiner Stadt bewegen kann, keine Theateraufführungen und Konzerte besucht, nicht in Parks spazieren gehen und erst recht nicht in andere Städte reisen kann, entwickelt ein noch wacheres Gespür für den Wert städtischen Zusammenlebens – mit und ohne Religion. Wenn Menschenansammlungen potentielle Infektionsherde sind, wird die große Geste des Entwerfens städtischer Utopien für unbestimmte Zeit unterbrochen und gibt Zeit für das Nachdenken über ein nachhaltiges und menschenfreundliches Umgehen miteinander in der Zeit nach der Krise. Der definitive Rückzug in virtuelle Räume ohne den Reiz der Begegnung und ohne das sinnliche Erleben urbaner Lebenswelten kann für begeisterte Stadtmenschen auf die Dauer nicht die Lösung sein.

Literatur

Beaumont, Justin / Baker, Christopher

2011 (Hg.) Postsecular Cities. Space, Theory and Practice, London / New York.

Bell, Daniel A. / de Shalit, Avner

2011 The Spirit of Cities. Why the Identity of a City Matters in a Global Age, Princeton.

Bouchard, Gérard / Taylor, Charles

2008 Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation, Quebec.

Corre, Jean-Michel

2012 L'Islam au cœur de nos villes. Entre foi et identité, peurs et revendications, pour une intégration citoyenne, Charleroi.

Cox, Harvey

2013 The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective, Princeton.

Ellul, Jacques

1975 Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville, Paris.

Sozialinstitut Kommende Dortmund

2015 Amosinternational. Internationale Zeitschrift für Christliche Sozialethik 9.3: Ethik in der Stadt, 3–34.

Fox, Warwick

2000 Ethics and the Built Environnement, London / New York.

Gómez, Liliana / Van Herck, Walter

2012 (Hg.) The Sacred and the City, London / New York.

Lanz, Stephan

2013 Stadt und Religion, in: Mieg, Harald A. / Heyl, Christoph (Hg.): Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 299–317.

Lefebvre, Henri

1968 Le droit à la ville, Paris.

Molendijk, Arie L. / Beaumont, Justin / Jedan, Christoph

2010 (Hg.) Exploring the Postsecular. The Religious, the Political and the Urban, Leiden.

Rüpke, Jörg

2020 Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change, Berlin / New York.

Sennett, Richard

2018 Building and Dwelling. Ethics for the City, London.

Sievernich, Michael / Wenzel, Knut

2013 (Hg.) Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones Disputatae 252), Freiburg i.Br.

Skala, Dominik

2015 Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts, Paderborn.

Tanner, Mathias / Müller, Felix / Mathwig, Frank / Lienemann, Wolfgang

2009 (Hg.) Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, Zürich.

Walzer, Michael

1992 Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M. / New York, 65–107.

Der limitierte Raum

Ein ethischer Zugang zum Topos der Grenze

Thomas Laubach / Stefan Huber

In den Jahren 2020 und 2021 kämpft die Weltgesellschaft kollektiv, wenn auch nicht gemeinsam, einen Kampf, der als Immunisierungskampf verstanden werden kann. Gegen das Eindringen des Coronavirus SARS-CoV-2, gegen seine Fähigkeit, individuelle Körpergrenzen und staatliche Ländergrenzen zu überschreiten, gegen die Folgen der damit einhergehenden Krankheit COVID-19. Der Versuch, das Virus zu bändigen, beruht vor allem auf Begrenzungsstrategien: Menschen begrenzen ihre körperliche Nähe, gehen auf Distanz zueinander, beschränken ihren Aktivitätsradius, ziehen fast schon vergessene Ländergrenzen neu – und suchen schließlich auch nach Möglichkeiten, die Ausbreitung des Virus zu verhindern, indem der Körper mittels Impfstoffen selbst zu einer Grenze wird, der das Eindringen des Virus unmöglich macht. Diese vielfältigen Immunisierungsstrategien angesichts des SARS-CoV-2-Virus sind nichts weniger als Strategien der Limitierung in einer Zeit, die doch scheinbar schon längst über jedes Limit gegangen ist. Die großen ethischen Begriffe der Gegenwart wie etwa Freiheit, Globalisierung, Gerechtigkeit, Toleranz und Akzeptanz leben doch von der Öffnung von Handlungs- und Lebensräumen wie dem Niederreißen aller traditioneller Grenzen territorialer und sozialer, moralischer und körperlicher Art. Und auch die große Herausforderung der Moderne, der Klimawandel, kennt keine Grenzen, sondern betrifft im Gegenteil alle, selbst die, die ihn am wenigsten verursacht haben. Der Klimawandel ist raumübergreifend.

Die ständige Grenzüberschreitung ist eine Signatur der Jetzt-Zeit. Der Raum der Gegenwart ist so der Nicht-Raum geworden, ein offenes, grenzenloses Feld der Optionen und Möglichkeiten. Grenzen scheinen nur noch selbstgesetzt zu sein: Die Grenzen individuellen Muts und der Fan-

tasie, die wenigen Grenzen, die eine Gesellschaft braucht, um funktional das Leben aller sichern zu können, Grenzen der Gerechtigkeit in einer Welt, der es nicht gelingt, sich selbst zu humanisieren.

Mit dem Coronavirus hat sich das verändert. Limitierungen gewinnen zumindest auf Zeit neue Relevanz. Freiheiten werden (selbst)beschränkt, ein Rückzug in die eigenen vier Wände und hinter die Schlagbäume des eigenen Landes vollzogen. Ärztliches Personal muss sich im äußersten Fall zwischen denen, die intensiv behandelt werden können, und denen, für die keine Ressourcen mehr zur Verfügung gestellt werden, entscheiden. Politische Entscheidungsträger vollziehen fortlaufend Güterabwägungen zwischen wirtschaftlichem (Über)leben, sozial möglichem Miteinander und den physischen und psychischen Folgen eines Lockdowns. Mehr noch: Das grassierende Virus lässt deutlich die Grenzen zwischen Arm und Reich, zwischen technologisch hochgerüstet und abgehängt, zwischen politisch Mächtigen und an den Rand Gedrängten hervortreten. Kurz: Handlungsräume werden eingeschränkt, Leben limitiert, Grenzen gezogen oder wie unter einem Brennglas in der derzeitigen Situation erst recht erkennbar.

Dieser nur kursorisch erhobene Befund macht deutlich, dass mit der Corona-Pandemie erhebliche ethische Fragestellungen einhergehen. Die Beschränkungen des Lebens- und Handlungsraumes, Fragen der Gerechtigkeit und der Güterabwägungen stehen – auch – unter der Frage nach dem, was sein soll und damit auch ethisch begründet werden kann. Mit der ethischen Fokussierung geht die Erkenntnis einher, dass die Frage nach Räumen und ihren Grenzen nicht nur von praktisch-politischer oder menschenrechtlicher Provenienz ist. Zugleich aber muss bemerkt werden, dass die Frage danach, was denn Grenze heißt, wie sie bestimmt wird und welche Probleme und Chancen ein entwickelter Grenzbegriff bietet, im ethischen Diskurs unterbelichtet ist.[1] Zwar hat der *spatial turn* vor der Theologie wie der Ethik nicht Halt gemacht[2]. Doch das Nachden-

[1] Eine Ausnahme bildet dabei die im Frühjahr 2020 eingereichte Masterarbeit: S. Huber 2020.

[2] Die Auseinandersetzung mit dem *spatial turn* hat sich vor allem in exegetischen (siehe Fonrobert 2009; Rüggemeier 2018), systematischen (siehe Brace/Leyshon 2011; Erne 2018; Koch 2017; Lehmkühler 2018; Sander 2013; Schmitt 2017) und pastoral-religionspädagogischen Kontexten (siehe Ehlert 2017; Rademacher 2016; Rothgangel 2017) etabliert. Explizit theologisch-ethisch arbeitet bisher nur die Stu-

ken über Grenze auch als Teil des ethischen Raumdiskurses führt ein Randdasein.

Im Folgenden wird dieses Desiderat allerdings nicht umfassend aufgearbeitet. Vielmehr soll die Reflexion auf den Begriff der Grenze als Beitrag zum Raumdenken in ethischen Diskursen im Vordergrund stehen. Gerade die aktuelle ethische Debatte angesichts der Coronavirus-Pandemie macht deutlich, dass der Grenzbegriff für die Reflexion auf Handlungs-, Freiheits- und Lebensräume essentiell ist – aber derzeit unterbestimmt bleibt.

Ausgehend von der Verhältnisbestimmung von Grenzziehung und Ethik (1) werden zwei Konzeptualisierungen des Grenzbegriffs im ethischen Diskurs vorgestellt und diskutiert: Hans Krämers Entwurf einer Integrativen Ethik mit ihrem Zentralbegriff der Hemmung, die von Werner Stegmaier weiterentwickelt wurde (2), sowie Götz Briefs Konzept der Grenzmoral, das von Werner Schöllgen aufgegriffen wurde (3). In einem abschließenden Schritt sollen die vorgestellten Überlegungen für den Topos der Grenze in der Ethik fruchtbar gemacht werden (4).

1. Limitierung und Ethik

Ethik ist die Wissenschaft vom richtigen Handeln. Friedo Ricken entfaltet diese kurze Definition so:

»Das menschliche Leben besteht aus einer Abfolge von Entscheidungen. In einer Entscheidung wählen wir zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens oder Handelns. [...] Worum es der Ethik geht, lässt sich in einem ersten, ungenauen Umriss etwa folgendermaßen formulieren: Ist es in unser Belieben gestellt, wie wir uns entscheiden?«[3]

Ethik antwortet auf diese Fragestellung mit der These von der Unbeliebigkeit menschlichen Handelns. Sie entfaltet in den Konzeptualisierungen normativer Ethik ihre Begründungsformen guten und gerechten Handelns und Urteilens. Allerdings wird dabei in aller Regel übersehen, dass die Ethik auch eine Disziplin des Raumes ist. Denn in grundsätzlicher

die: Schneider 2019; siehe dazu auch Schneider 2012.

[3] Ricken 1998, 10.

Art und Weise besitzt die Ethik von ihrer Grundbestimmung her eine hohe Affinität zur Kategorie Raum. Dies zeigt sich bereits etymologisch:

> In »einer ursprünglichen Auslegung des griechischen Terminus meint der Ausdruck »Ethos« – aus dem später der Begriff der Ethik abgeleitet wird – »Wohnstatt« oder »gewohnter Aufenthaltsort« [...]«[4].

Ethik ist, folgt man dieser Definition, keine Raumdisziplin in der Hinsicht, die den *spatial turn* der letzten Jahrzehnte auszeichnete und die mit einer »gesteigerte[n] Aufmerksamkeit für Raum«[5] einhergeht. Allerdings können raumbezogene Fragen oder ein in besonderer Weise raumbezogenes Denken für die Ethik fruchtbar gemacht werden.[6] Allerdings ist in ganz fundamentaler Hinsicht Ethik ein Denken des Raumes, weil sie auf den Raum als Ort des Handelns und Entscheidens reflektiert. Dieser Raum gewinnt als Raum für die Ethik Bedeutung, an dem sich die Antwort auf die Frage nach dem Richtigen verleiblicht und zeigt. Insofern reflektiert Ethik auf – gewohnte – Handlungs- und Entscheidungsräume. Mehr aber noch bedenkt sie die Grenzen dieser Räume. Auch wenn diese ›Spatialisierung‹ der Ethik ungewöhnlich erscheinen mag, Grenzen dienen in einer allgemeinen Definition dazu, »soziale Sachverhalte zu regeln, und zwar in der Form, wer wo was tun und nicht tun kann«[7]. Diese phänomenologische Herangehensweise führt unmittelbar auch auf das Feld der Moral und Ethik. Denn Sätze, die auffordern, etwas Bestimmtes zu tun oder zu lassen, bezeichnet man im Allgemeinen als moralische Normen.[8] Normen, im Sinne von Handlungsregeln, beschreiben den Handlungsraum, der Subjekten und Institutionen offen steht. Ethik wiederum kommt dann ins Spiel, wenn das selbstverständlich Geltende und als richtig Anerkannte hinterfragt, ignoriert oder bewusst überschritten wird. Kurz: Wenn Grenzen übertreten werden. Die Geschichte der Moral ist voll von solchen Grenzüberschreitungen: Von Kains Mord an seinem Bruder Abel bis zu den biomedizinischen Versuchen, das Erbgut mit CrisprCAS9 zu verändern. Hier wie dort werden geltende Normen überschritten, werden Grenzziehungen, die festsetzen, welches Handeln gut,

---

4 Lanzerath 2015, 36.
5 Günzel 2020, 9.
6 Vgl. dazu aus sozialethischer Perspektive: Schneider 2012; 2019.
7 Redepenning 2019, 141.
8 Vgl. Hilpert 2009, 86.

richtig und gerecht ist und welches nicht, übertreten. Die Festlegung von sittlichen Grenzen spiegelt sich praktisch in der Moral und theoretisch in der Ethik wider – und ist Gegenstand intensiver Debatten.

Kurz: Ethik zieht Grenzen. Insofern ist eine Bestimmung des Terminus der Grenze angezeigt. Grenze in einem engen Sinne, so der Kulturgeograph Marc Redepenning, benennt einen politischen, territorialen Aspekt. Doch Grenzen helfen darüber hinaus die Funktion, »soziale Phänomene (und damit die Interaktion und Kommunikation zwischen Personen) zu ordnen und handhabbar zu machen«[9]. Einen »weiten Grenzbegriff«[10] nennt Redepenning diese Bestimmung. Dabei fokussiert er sich auf den Menschen und seine sozialen Interaktionen. Grenzen in diesem umfassenden Sinn als Raumgrenzen menschlichen Agierens haben eine zentrale Bedeutung für das alltägliche Leben. Sie bestimmen als »Resultat allgemeiner sozialer Prozesse«[11] das Miteinander von Menschen und so auch die Ausgestaltung ihrer sozialen Räume.

Die Relevanz dieser Grenzen und Grenzziehungen bringt der Philosoph Konrad Paul Liessmann auf den Punkt: »Ohne Grenzen könnten wir nicht leben.«[12] Denn der Raum des Erlaubten und Verbotenen in seinen normativen Formulierungen der Moral erlaubt erst die Herstellung gesellschaftlicher Ordnungen. Mehr noch: Normen als Grenzziehungen gehen der sichtbaren räumlichen Umsetzung von Grenzen (z.B. durch Mauern) voraus, wie sie auch Inklusions- und Exklusionsprozessen vorgeschaltet sind. Wer oder was sich diesseits und jenseits der Grenze befindet ist zunächst Ergebnis sozialer Prozesse, die ihren Ausdruck in unterschiedlichen Formen der Grenzziehung findet.

Das Ergebnis jeder Grenzziehung ist zum einen die Grenze selbst, zum anderen

> »die durch die Grenzziehung erst entstandenen beiden getrennten Seiten oder Objekte, also eine Unterscheidung. Bildlich gesprochen erzeugen Grenzziehungen ›Schachteln‹, in denen die Inhalte der durch eine Grenzziehung erzeugten zwei unterschiedenen Seiten aufgehoben sind.«[13]

---

9 Redepenning 2019, 142.
10 Ebd.
11 Ebd., 144.
12 Link/Liessmann 2013; vgl. auch Liessmann 2012.
13 Redepenning 2019, 156.

Letztlich entstammt die Ethik selbst dem Moment der Grenzziehung. Ethik verdankt als Reflexion auf Moral ihre Genese dem Umstand, dass das moralisch Selbstverständliche hinterfragt wird, dass es unselbstverständlich wird. Unselbstverständlich wird aber das moralisch Geltende nur dann, wenn Grenzen überschritten werden – oder wenn unklar ist, was das moralisch Richtige überhaupt sein kann. Die Geschichte der Moral ist voll von Grenzüberschreitungen – und die jüngste Vergangenheit und Gegenwart bestätigt das eindrucksvoll. So sind etwa die Diskussionen um Klonen, Stammzellenforschung oder die aktive Sterbehilfe bioethische Chiffren für solche Grenzdiskurse und die Überschreitungen von Grenzen. So fragt stellvertretend der Medizinethiker Axel W. Bauer: »Wie weit kann die Medizin gehen, bevor sie an Grenzen stößt, die aus moralischen Gründen auf keinen Fall überschritten werden dürfen?«[14]

Ein zweites ethisches Feld sei hier angeführt. In den Debatten um die Digitalisierung zeigt sich, wie brennend die Frage nach Grenzziehungen etwa angesichts neuer Technologien ist. So fragen Phillip Otto und Eike Graf in *3TH1CS. Die Ethik des digitalen Zeitalters*:

»Sollen wir Kampfroboter verbieten? Warum ist es ratsam, respektvoll mit unserer digitalen Umgebung umzugehen? Wie sollen sich Drohnen und andere Agenten des Internets der Dinge im Umgang mit dem Menschen verhalten? Anhand welcher Kriterien bestimmen Roboter, wie sie sich in moralisch komplizierten Situationen verhalten? Ist es in Ordnung, einen Roboter zu lieben? Ist künstliche Intelligenz eine Bedrohung für die Menschheit? Welche Anforderungen stellen wir an Algorithmen, die unser Leben beeinflussen? Wollen wir unsere Regeln und deren Durchsetzung automatisieren? In welchen Zusammenhängen brauchen wir eine Möglichkeit, die Regeln zu brechen?«[15]

Dieser Fragenkatalog macht deutlich: Es geht um Normen, die das digitalisierte Leben regeln. Doch Normen sind immer auch Ausweis von Limitierungen, die festhalten, welches Handeln gut, richtig und gerecht ist – und welches nicht. So zeigt die fortschreitende Digitalisierung beispielhaft, wie elementar die Suche nach Grenzen für das soziale Miteinander ist. Die gesuchten Grenzen müssen als sittliche Grenzen begriffen werden, die hier eine Antwort auf die Frage geben, wie eine bestimmte – zum Beispiel digitalisierte Gesellschaft – aussehen soll.

---

[14] Bauer 2017, 29.

[15] Otto/Graf 2018, 7.

Die Moral wiederum, als praktische Antwort auf die Frage, was in einer Gesellschaft gelten soll, lässt sich vor diesem Hintergrund als normativer Rahmen von »Grenzpraktiken«[16] verstehen. Gemeint sind damit solche Vollzugsformen menschlichen Handelns, in denen sich zu erkennen gibt, wie eine Gesellschaft über erlaubt und verboten und über gesollt denkt. Christoph Kleinschmidt bestimmt Grenzpraktiken wie folgt:

»Unter dem Gesichtspunkt der Vollzugsform lässt sich das Liminale als ein Akt der sozialen Verständigung bestimmen, wobei hierunter nicht das Ideal einer machtfreien Kommunikation gemeint ist, sondern im Gegenteil eine auf Machtfaktoren begründete Übereinkunft, mit deren Hilfe sich eine Gemeinschaft nach außen abgrenzt und nach innen die Verhaltensweisen im Zusammenleben reguliert.«[17]

Mittels kodifizierter und verbaler Artikulation werden solche Grenzen praktisch erfahrbar: Menschen werden durch Beschimpfungen ausgegrenzt, durch Initiationsriten in eine Gruppe aufgenommen, durch soziale Tatsachen wie etwa eine Rampe für Gehandicapte an einer hohen Treppe inkludiert oder durch die Verleihung bestimmter Privilegien oder Ehren als zugehörig zu einem Kreis von Menschen ausgewiesen. Aber auch die semantischen Grenzziehungen, die durch Bezeichnungen wie das N*Wort oder abschätzige Begrifflichkeiten für Sinti*zze und Roma*nja erzielt werden, gehören in diesen Kontext hinein. Gelten diese Bezeichnungen gesellschaftlich als akzeptabel, wird dadurch auch signalisiert, wie die sozialen Beziehungen zu Menschen anderer Hautfarbe oder Herkunft gestaltet werden dürfen und welche Bedeutung dem individuellen Empfinden denen zukommt, die derart bezeichnet werden. Hier zeigt sich deutlich, dass auch moralische Grenzen das Ergebnis des

»Zusammenspiel[s] von Diskursen, Praktiken und Institutionen [sind], bei denen verschiedene Akteure im Sinne eines Machtapparates über Inklusionen und Exklusionen entscheiden.«[18]

Zugleich aber sind Grenzüberschreitungen für die Moral und ihre Entwicklung zentral.[19] Denn erst die Entgrenzung der Limitierung des Sittlichen führt dazu, dass sich neue moralische Standards durchsetzen kön-

[16] Kleinschmidt 2014, 8.
[17] Ebd.
[18] Ebd.
[19] Vgl. dazu Laubach 2007.

nen. Menschenrechte, Geschlechtergerechtigkeit, neue Möglichkeiten der Teilhabe an gesellschaftlichem Handeln, Akzeptanz von neuen Lebensformen u.a. können erst dann gesellschaftlich anerkannt und in rechtliche Standards überführt werden, wenn sie auch moralisch angefragt werden. Wenn also Begrenzungen durch Normen und Konventionen aufgebrochen und die Limits des Sittlichen verschoben werden.

Beispielhaft lässt sich dieser Umstand an Fragen der Geschlechtergerechtigkeit zeigen: Frauen konnten in Deutschland erstmals 1919 wählen und 1949 erhielt die Gleichbehandlung von Frauen und Männern durch das Grundgesetz (Art. 3 GG) Verfassungsrang. Doch erst knapp zehn Jahre später wurde durch das Inkrafttreten des Gleichberechtigungsgesetzes Frauen die Möglichkeit eröffnet, ohne Zustimmung ihres Ehemannes ein eigenes Bankkonto zu eröffnen. Erst 1977 schließlich waren Ehefrauen nicht mehr von der Einwilligung ihres Mannes abhängig, wenn sie arbeiten wollten. Es brauchte schließlich fast 50 Jahre nach Verabschiedung des Grundgesetzes, dass Vergewaltigung in der Ehe strafbar wurde.[20] Die gesetzlichen Veränderungen – Frauenwahlrecht, Grundgesetz, Gleichberechtigungsgesetze – markieren allerdings nur die Endpunkte einer Entwicklung, die stets weit vorher einsetzt und moralisch fokussiert ist. Dass Frauen Grenzen gesetzt werden, wird – zunächst von wenigen, dann von vielen – als ungerecht begriffen und deshalb werden Änderungen initiiert. Das zeigt auch: Was als gerecht und ungerecht angesehen und begründet wird, ist dynamisch, sprengt Grenzen und setzt neue moralische Überzeugungen und rechtliche Veränderungen in Gang. Damit verändern und weiten sich zugleich Gerechtigkeitsräume einer Gesellschaft.

Vor dem Hintergrund der hier vorgestellten, kursorischen Überlegungen zur Grenze als strukturellem Moment moralischen Sollens und ethischer Reflexion mag es überraschen, dass die Limitierung ein vernachlässigtes Thema der Ethik ist. Sicher: Der normativ-ethische Diskurs in angewandt-ethischen Fragestellungen fokussiert das Thema der Grenze. Denn die praktische Frage nach sittlich richtig und falsch geht zwangsläufig mit der Begrenzung von Handlungs- und Freiheitsräumen einher.[21]

---

[20] Siehe Bundeszentrale für politische Bildung 2012.

[21] Dabei lässt sich gerade aus ethischer Perspektive nicht nur an geographische Räume denken (siehe Redepenning 2019). Auch der Körper als Raum (vgl. hierzu etwa Irigaray 1991, 46–70) oder mediale Räume (vgl. Günzel 2018), um nur zwei Beispiele zu nennen, sind für den ethischen Diskurs relevant.

Beispielhaft lässt sich dies etwa am ökologisch-ethischen Diskurs zeigen. Er ruft mit den Kategorien der Nachhaltigkeit wie der Generationengerechtigkeit zwei sittliche Prinzipien auf, die in besonderer Weise menschliches Handeln begrenzen und den Raum des Handelns auch für kommende Generationen weit halten wollen. Auch das damit verbundene Ringen um Grenzbestimmungen des Handelns in individueller wie sozialer Hinsicht etwa in der sogenannten Postwachstumsökonomie und in der Kritik am Wachstumsimperativ gehören in diesen Kontext.[22] Doch in fundamentalethischer Perspektive tritt die Frage nach der Grenze nur als Randphänomen auf. So gibt es gegenwärtig nur zwei systematisch ethische Diskurse, in denen die Frage nach den Grenzen und ihrem Status für die Ethik reflektiert wird. Diese werden im Folgenden vorgestellt und diskutiert.

2. Strebensethische Perspektive: Hemmung (Krämer/Stegmaier)

Einen ersten Entwurf hat der Tübinger Philosoph Hans Krämer in seinem Konzept *Integrative Ethik* vorgelegt, die der Greifswalder Philosoph Werner Stegmaier vor dem Hintergrund seines orientierungsphilosophischen Ansatzes weitergeführt hat.

Ethik, so Krämer, ist eine Disziplin, der es im Kern um das Verhältnis des Menschen zu den Grenzen geht. Zentralbegriff hierbei ist die Hemmung:

»Die Präskriptive Ethik hat es zuletzt überhaupt nur mit Hemmung und Enthemmung zu tun: Sie hemmt entweder oder sie enthemmt und entbindet, tertium non datur. Genauer formuliert: Die Ethik geht entweder gegen ein Zuviel oder ein Zuwenig an Hemmung an.«[23]

Krämer, der in der *Integrativen Ethik* die Strebensethik rehabilitiert und auf ein neues Fundament stellt, versteht die Kategorie der Hemmung in zweierlei Hinsicht. Zum einen bestimmt er die Strebensethik als Disziplin, die

[22] Siehe dazu Vogt 2013; Paech 2018.
[23] Krämer 1992, 243.

»ein gehemmtes oder unklares Streben voraus[setzt], bei dem das eigentlich Gewollte nicht aktuell gewollt oder nicht gekonnt wird, und trägt durch Aufklärung und Anleitung zu seiner Realisierung und Erfüllung bei«[24].

Die Kategorie der Hemmung bezieht sich dabei »auf äußere wie auf innere und auf unbewusste Hemmungen.«[25] Krämer fasst vor diesem Hintergrund die Aufgabe individueller Lebensführung in ethischer Perspektive so: Der Adressat der Strebensethik ist »ein Streben, das gehemmt oder über sich im unklaren ist und da sich zu orientieren sucht und sich orientieren lässt.«[26] Strebensethik will dabei helfen, Hemmungen abzubauen, die das Streben nach dem Guten verhindern. Kurz: Sie ist als Entgrenzungsdisziplin zu verstehen, die dem Subjekt bei der Realisierung des sittlich Gesollten orientierend zur Seite steht. Krämer macht in seiner strebensethischen Konzeption deutlich, dass ein naiver Glaube an die (Selbst)realisierung des individuellen Wollen verkennt, dass zum Menschen auch »innere Hemmung[en]«[27] gehören, die eruiert und abgebaut werden müssen bzw. durch »konstruktive Anleitung zu beheben«[28] sind. Erst dadurch, dass Hemmungen gebrochen werden, lässt sich der »potentielle Akteur überhaupt zum Handelnkönnen und Inshandelnhineinkommen«[29] disponieren.

Zum anderen stellt Hans Krämer dieser fundamentalen Bestimmung der Strebensethik die Einsicht zur Seite, dass den konkreten Hemmungspotentialen von Moral und Ethik eine zentrale Bedeutung für die individuelle Lebensführung zukommt. Krämer geht dabei über die Einsicht hinaus, dass der Mensch auf innere Grenzen des eigenen Wollens trifft, auf bewusste und unbewusste Hemmungen. Vielmehr macht er in systematischer Hinsicht deutlich, dass Strebensethik »als systematische Instanz auch deshalb notwendig [ist], um den Brems- und Hemmungseffekt der Moral auszubalancieren.«[30] Der Grund:

---

24 Krämer 1992, 77f.
25 Ebd., 232.
26 Ebd., 78.
27 Ebd., 129.
28 Ebd., 174.
29 Ebd., 237.
30 Ebd., 91f.

»Moral und Moralphilosophie gehen nämlich stillschweigend von der Annahme einer automatischen Selbstregulierung des Lebens aus, wobei sie Antriebsüberschüsse unterstellen, die lediglich zu beschneiden und zu reduzieren seien.«[31]

Moral dient nach Krämer der Grenzziehung und wird häufig auch so erfahren: Als Begrenzung der Freiheit, als Kategorie, die verbietet, untersagt, einengt, als »Hemmungssystem«[32]. In der Tat, so Krämer, besteht die Gefahr, dass durch Moral das Leben – mehr als notwendig – eingeengt wird und die Führung des eigenen Lebens mehr als zulässig beschnitten wird. Moral erscheint dabei, wie vielfach auch der Vorwurf gegen Normen überhaupt lautet, als Instanz, die dafür sorgt, dass »man so lebt, dass es gar keinen Spaß macht, so zu leben«, wie ein verbreitetes Bonmot der Sängerin Edith Piaf lautet. Doch systematisch gesprochen steht Moral vor allem für die Möglichkeit der Gestaltung des Lebens in Gemeinschaft. Damit Menschen ihr Leben nicht ständig neu ausrichten müssen, dem Druck dauernder Veränderungen ausgeliefert sind, jede Lage immer wieder aufs Neue bewerten müssen, helfen gesellschaftliche Normen. Sie regeln das soziale Miteinander, stabilisieren es und machen es vorhersagbar. Moral muss durch ihre Normen vor allem hinsichtlich dieser Kompensationsfunktion wahrgenommen werden. Sie macht den Druck alltäglicher Lebensgestaltung durch Hemmung und Begrenzung ertragbar; sie schiebt willkürlichem Verhalten einen Riegel vor, lenkt das gemeinsame Leben in bekannte Bahnen. Ethik ist, so fasst Werner Stegmaier Krämers Konzept zusammen, als Ethik zu denken,

»die es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Menschen zu hemmen, nämlich so zu hemmen, daß er mit seinen Mitmenschen auf eine für alle annehmbare Weise zusammenleben kann«[33].

Diese Funktion der Ethik stößt seinerseits aber wieder an Grenzen. Denn Ethik muss sich stets der Frage stellen, wie welche Hemmungen legitimiert werden und wo auch Hemmungen abzubauen sind, wenn sie sich als »überflüssig und schädlich«[34] erweisen. Hemmbarkeit ist für Krämer dabei keine Kategorie, die der Ethik von außen zufällt oder beliebig ist:

---

31 Ebd., 92.
32 Ebd., 242.
33 Stegmaier 1995, 22.
34 Krämer 1992, 243.

»Hemmbarkeit ist [...] eine zentrale kategoriale, transzendentalanthropologische Bestimmung des Menschen in dem Sinne, dass ohne sie menschliches Sein und Verhalten nicht verstehbar und für die philosophische Theorie nicht erklärbar sind.«[35]

Insofern ist Krämers Ansatz anthropologisch-ethisch. Der Mensch tritt als Subjekt der Lebensführung auf, das in der Lage ist, sein Leben in Freiheit selbstständig zu gestalten. Doch Freiheit wird als ambivalent erfahren: Menschen erfahren ihr Nichtkönnen, erleben sich als gehemmt, werden begrenzt, sind Unfreiheiten ausgesetzt und dem eigenen Misslingen. Die Ethik hilft dann dem Menschen als das »hemmbare Wesen«[36]

»die Grenzlinie zwischen Können und Nichtkönnen, Gehemmtsein und Ungehemmtsein in der einen oder anderen Richtung zu verschieben«[37].

Ethik kann demnach nicht nur hemmend sein, sie muss auch als »Enthemmungsethik«[38] verstanden werden. Ihr obliegt es dafür zu sorgen, dass eben das ganze Leben nicht durchweg gehemmt wird, sondern auch noch Raum für individuelle Entfaltung, für Neugier, für gesellschaftliche und technologische Erneuerung und Veränderung bleibt. Damit kommt der Ethik eine doppelte Aufgabe zu: Ethik muss so verfasst sein, dass sie

»nicht nur für die Bindung der Individuen durch das Allgemeine, sondern auch für die Freiheit der Individuen gegen alle Bindungen durch das Allgemeine Sorge tragen kann«[39].

Summarisch lässt sich festhalten: Der Begriff der Hemmung, wie ihn Krämer verwendet, kann als Begrenzungsbegriff verstanden werden. Es gehört zu Ethik, Grenzen zu bestimmen und vorzugeben wie auch entgrenzend zu wirken und falsch gezogene Grenzen zu kritisieren.

Werner Stegmaier hat diesen Ansatz explizit auf den Begriff der Grenze hin ausgearbeitet.[40] In doppelter Hinsicht. So hält Stegmaier fest, dass die Moral eines Individuums nicht nur in praktischer Hinsicht begrenzt, sie »zieht auch unserem Denken Grenzen«[41]. Gemeint ist hier, dass der

35 Krämer 1992, 246.
36 Ebd., 245.
37 Ebd., 246.
38 Ebd., 242.
39 Stegmaier 1995, 23.
40 Siehe Ebd., v.a. 26–33.
41 Ebd., 29.

moralische Kosmos, den Menschen in ihrer Individuation erwerben und ausbilden, dass die moralische Identität von Subjekten das Denken begrenzt und damit auch die Art und Weise, wie weit der individuelle moralische Horizont reicht. Auch Moral, so Stegmaier, »lässt uns über bestimmte Grenzen nicht hinausdenken.«[42] Denn Moral muss als erste Hemmung, als ursprüngliche Grenze des Denkens und Lebens von Menschen in Blick auf ihr Wollen und Können verstanden werden. Immer da, wo Menschen sich an das halten, was ›man‹ tut, immer da, wo sie wie selbstverständlich Normen, Konventionen oder Bräuchen folgen, die ›schon immer‹ so waren, zeigt sich diese Begrenzung des eigenen Welt- und Wertbildes.

Zudem macht Stegmaier im Anschluss an Krämer darauf aufmerksam, dass moralische Identität selbst ein Begrenzungs- und Abgrenzungsbegriff ist. Sie entfaltet sich in Differenz zu anderen Moralen und anderen moralischen Identitäten:

»[M]oralische Identität [...] ist nicht nur auf Einheit, sondern auch auf Abgrenzung, nicht nur auf Konsens, sondern auch auf Dissens, nicht nur auf Nähe, sondern auch auf Distanz angelegt.«[43]

Moralische Auseinandersetzungen, die damit einhergehen, ermöglichen dabei zweierlei. Einerseits können sie hemmen, indem die eine Moral die andere zurückdrängt. Das zeigt sich dort, wo es um Übergriffe aller Art im Miteinander von Menschen geht, die durch Ermahnungen, Belehrungen oder Sanktionen reglementiert werden. Andererseits aber ermöglicht der Grenzkonflikt auch Befreiung. So kann die moralische Identität durch Konflikte in Bewegung kommen und verändert werden. Die Identität selbst kann dabei zur Disposition gestellt werden:

»Die Freiheit, die sie [die Moral, d.V.] dadurch gewinnt, die Freiheit zum Umgang mit der eigenen Moral, ist zugleich auch eine Freiheit zum Umgang mit anderen Moralen. Sie verdankt sich dem inter-individuellen Verhältnis, das die moralischen Identitäten zu immer neuer Bewegung nötigt.«[44]

So lässt sich im Blick auf die individuelle Lebensführung mit Krämer und Stegmaier Ethik wie Moral als grenzziehend und zugleich potentiell grenzüberschreitend markieren. Allerdings wird dabei nicht deutlich, ob

[42] Ebd.
[43] Ebd., 30.
[44] Ebd., 32.

es ›Untergrenzen‹ des Handelns und Verhaltens gibt, die nicht unterschritten werden dürfen – und wie sich diese begründen. Krämer wie Stegmaier favorisieren hier das tugendethische Moment. Stegmaier schlägt dazu den Topos der Orientierung – auch ein Raumbegriff – vor, der dabei hilft, eigene und fremde Standpunkte der Moral ins Gespräch zu bringen, »Tugenden des inter-individuellen Verhältnisses«[45] zu aktivieren, »Souveränität«[46] im Umgang mit anderen moralischen Identitäten und Handlungsalternativen zu gewinnen.

Zwei Probleme allerdings bekommt die Konzeptualisierung von Krämer und Stegmaier nicht in den Blick. Zum einen gelingt es ihnen nicht, die Leistungen der Moral jenseits von Hemmung und Begrenzung produktiv zu benennen. Denn gerade die Moral ermöglicht auch gelingendes menschliches Leben, in dem sie Interessen austariert und größtmögliche Freiheitsspielräume beschreibt. Dabei wird sie nicht vom Gestus der Hemmung gelenkt, sondern vielmehr vom Interesse an einem guten Leben für alle. Zum anderen blendet der Fokus auf die individuelle Hemmung aus, welche Bedeutung den sozialen Räumen menschlichen Miteinanders zukommt, in denen Handeln und Verhalten auch begrenzt wird.

3. Sozialethische Perspektive: Grenzmoral (Briefs/Schöllgen)

Den Konzepten Krämers und Stegmaiers kann der explizit sozialethische Blick zur Seite gestellt werden. In jüngerer Zeit konnte vor allem Martin Schneider deutlich machen, welchen »Gewinn die christliche Sozialethik aus der »Wende zum Raum« ziehen kann«[47]. Raum lässt sich nach Schneider im Gefolge des *spatial turn* nicht mehr natural verstehen, als etwas, das gegeben ist und dem Subjekt gegenüber steht, sondern muss als sozial Hergestelltes begriffen werden. Räume, so Schneider mit Benno Werlen, werden von »handelnden Subjekten in und durch deren Alltagspraxis fortwährend produziert und reproduziert«[48]. Im Gefolge dieser Grundüberlegung arbeitet Schneider die Verzahnung von Raum und sozi-

[45] Stegmaier 1995, 38.
[46] Krämer 1992, 154.173 u.ö.
[47] Schneider 2012, 222; siehe dazu auch Schneider 2019.
[48] Schneider 2012, 224.

aler Praxis heraus, die sich etwa an den »räumlichen Dimensionen von Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit«[49] zeigen, wie er auch die sozialethische Dimension des relationalen Modells von Raum entfaltet. In diesem Modell

»ist der Raum keine schlichte Gegebenheit. Vielmehr wird er durch die relationale Ordnung körperlicher Objekte konstituiert. Der Raum besteht aus einem Relationsgefüge. [...] Es wird nicht mehr nur über konkrete Raumverhältnisse nachgedacht und reflektiert, sondern das Denken selbst wird raumbezogen und relational.«[50]

Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, Raummodelle mit sozialen Ordnungsmodellen zu verbinden, und die damit verknüpften Mechanismen von Drinnen und Draußen, von Inklusion und Exklusion deutlich zu machen.

Es ist dabei allerdings überraschend, dass der naheliegende Begriff der Grenze in diesem Ansatz sozialethisch-räumlichen Denkens eine nur untergeordnete Rolle spielt. Mehr noch: Er wird im Wesentlichen verabschiedet. Denn der relationale Begriff des Sozialen, so Schneider, führt dazu, dass das Konzept räumlich festgelegter Grenzen, das sich im staatlichen Raumbild verleiblicht, infolge der globalen Entgrenzungsprozesse mehr und mehr an Bedeutung verliert. Das Bild streng abgrenzbarer Container-Räume weicht dem Bild des Netzwerkes. Globalisierung und neue Medien machen Grenzen durchlässig und fluid.[51] Allerdings übersieht Schneider hier, dass damit zwar die traditionellen Raumgrenzen als Grenzen territorialstaatlicher Art aufgelöst werden. Doch Grenzziehungen in sozial-moralischer Hinsicht verschwinden damit keineswegs.

Dennoch ist der Begriff der Grenze im sozialethischen Diskurs anwesend. So machte bereits das Konzept der *Grenzmoral* des Sozialethikers Goetz Briefs auf die Bedeutung der moralischen Grenzen in sozialethischer Hinsicht aufmerksam. Briefs Konzept stammt aus den 1920er Jahren.[52] Doch lässt sich die Reflexion auf die Grenze, so Briefs, bereits in der ethischen Tradition, etwa der spanischen Barockethik, aufweisen. Er bemerkt:

---

[49] Schneider 2012, 225.

[50] Ebd., 228f.

[51] Vgl. ebd., 231.

[52] Vgl. dazu Briefs 1964, 123. Briefs verweist hier auf seinen eigenen Band: Briefs 1920.

»Es wäre auch zu verwundern, wenn ein so alltägliches Phänomen, wie es die Grenze im ethischen oder moralischen Verhalten darstellt, unbemerkt geblieben wäre.«[53]

In seinem eigenen Konzept markiert Briefs das Phänomen der Grenzmoral zunächst scheinbar als Teil individuellen Verhaltens.[54]

»Mit ›Grenzmoral‹ ist das noch tolerierte, noch erträgliche Verhalten in zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint, ein Verhalten, das noch innerhalb der in einem Lebenskreis geltenden Normen verbleibt.«[55]

Doch schon der Fokus auf den »Lebenskreis geltender Normen« macht das eigentliche Interesse Briefs' deutlich: Ihm geht es um die sozialethische Bedeutung der Grenze, vor allem im Blick auf seine wirtschaftsethische Relevanz. Nicht von ungefähr hält der Sozialphilosoph fest:

»An der ›Grenze‹ scheiden sich Rationalität und Irrationalität wirtschaftlicher Gebarung; an der Grenze des Ertrages hört der Wirtschafter auf zu konsumieren, zu arbeiten, zu investieren, zu kaufen und zu verkaufen. Somit ist der Grenzbegriff ein Kardinalbegriff der Wirtschaftstheorie.«[56]

Briefs Überlegungen zur Grenzmoral nehmen so zweierlei normative Maßstäbe in den Blick: die einer »subjektiven, persönlichen Ethik und dem Standard, der gesetzt wird von einer sich identisch fühlende Gruppe«[57]. Kurz: Individuelle Moralität und sozialer Ethos. Doch aufgrund seines vor allem wirtschaftsethischen Interesses an der Grenzmoral, drängt sich in Briefs Überlegungen das Verhalten als Teil eines Ethos, im Sinne einer Summe sittlicher Normen im Kontext bestimmter sozialer Gruppen, in den Vordergrund. Denn, so Briefs, das »jeweils herrschende Ethos zieht eine Grenze für den Handelnden in seinem spezifischen Wirkungskreis [...]«[58]. Diese normative Grenze des Ethos fasst Briefs mit dem Begriff der »Marge«. Der üblicherweise in wirtschaftlichen Kontexten verwendete Begriff wird hierbei in seiner ursprünglichen Bedeutung von ›Spanne‹ oder ›Spielraum‹ verwendet. Marge, so Briefs,

---

53 Briefs 1963/1980, 51.
54 Siehe dazu Briefs 1920; 1963/1980; 1957/1980; 1964; 1931/1959, bes. 162.
55 Briefs 1963/1980, 51.
56 Briefs 1957/1980, 62.
57 Ebd., 65.
58 Briefs 1963/1980, 51.

»ist die Grenze des bestehenden Ethos, die gerade noch tragbar ist. Intramarginales Verhalten liegt innerhalb, submarginales Verhalten außerhalb dieser Grenze. Ein Schritt weiter, und der Handelnde verstößt gegen das bestehende Ethos.«[59]

Mit Marge steht somit ein Begriff zur Verfügung, der kennzeichnen hilft, wann mit einem bestimmten Verhalten und Handeln die Grenze eines bestimmten Ethos überschritten wird und so dieses so als nicht mehr tragbar gekennzeichnet werden kann.

Durch den Fokus auf das Ethos zielt Briefs mit dem Begriff der Grenzmoral vor allem auf soziales Verhalten. Dabei nimmt er in seinen unterschiedlichen Schriften vorwiegend in sozialethischer Absicht die Wirtschaft und die »Beziehungen zwischen der Grenze und dem Druck gegen die Grenze, also den submarginalen Druck, der sich gegen die geltende Grenze richtet«[60] in den Blick.

»Die jeweils geltende Grenzmoral schwebt nicht im leeren wirtschaftlichen Raum noch in einer strukturlosen Gesellschaft. Sie selber ist im großen Umfang der Ausdruck dessen, was wirtschaftlich rational und strukturell tragbar ist.«[61]

Briefs zeigt dies anhand von Beispielen wie dem Verhältnis von Arbeitgebern zu ihren Arbeitnehmern, den Veränderungen von Standards in der Textilbranche, den Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt, der Bedeutung von Gewerkschaften, der Relevanz von Schutzmarken oder dem Agieren von Interessensverbänden. Sie helfen Briefs zu erläutern, wie einerseits »submarginale Einbrüche in die geltenden Normen«[62] funktionieren und welche Methoden andererseits Einbrüche in die Submarginalität verhüten helfen.[63]

Briefs beschreibt das sich in der Grenzmoral ausdrückende Ringen um das Ethos, seine Unterschreitungen und die Versuche, höhere Ethosformen zu etablieren, als dialektische Auseinandersetzung. Ethische Grenzen werden so als dynamische Grenzen bestimmt, die Handlungsräume beschreiben, die allerdings nicht festgelegt sind, sondern immer wieder neu bestimmt und begründet werden müssen.

---

59 Briefs 1963/1980, 52f.
60 Ebd., 53.
61 Briefs 1957/1980, 67.
62 Briefs 1963/1980, 55.
63 Vgl. Ebd., 57. Siehe auch Briefs 1957/1980, 70ff.

Einen davon unterschiedenen Ansatz verfolgt der Moraltheologe Werner Schöllgen. Er greift zwar Briefs Begriff der Grenzmoral auf.[64] Doch Schöllgen interpretiert das Phänomen der Grenzmoral deutlicher negativ bzw. er spricht vom »negativen Kriterium der Grenzmoral«[65] und bettet es in eine kulturpessimistische Analyse der Gesellschaft ein. So formuliert er in *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau* (wohl auch unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Diktatur und ihrer Folgen):

»Die vorliegende Arbeit versucht den Nachweis, dass die *Gesinnung der ›Grenzmoral‹* wie ein Ferment des Abbaues die bisherige Kultur zersetzt hat; und zwar nicht als eine ihr besondere und eigene Form der Erkrankung und Bedrohung, sondern als eine Grundmöglichkeit menschlichen Verhaltens.«[66]

Grenzmoral bestimmt Schöllgen in diesem Kontext als Begriff, der in das »Heiligtum des Gewissens«[67] führt, »in das Halbdunkel der Übergänge von Recht zu Unrecht, von Gut zu Böse«[68]. Im Hintergrund dieser Charakteristik steht die Vorstellung einer Hierarchie des Moralischen. Menschliches Handeln, so Schöllgen, kann dem Ideal entsprechen oder gerade noch juristisch einklagbaren Pflichten, kann edel und selbstlos oder sündhaft sein, kann dem Motiv »ex caritate« gehorchen oder einer *»Minimal-Moral«*[69]. Mit Grenzmoral wird dabei ein Verhalten gekennzeichnet, das sich »wohlüberlegt auf dem gesellschaftlich noch eben tragbaren untersten Niveau«[70] befindet, ein »nach unten, an die unterste Grenze des eben noch Erlaubten herunterdrängenden Tendenz des Abbaues höherer Motive«[71]. Allerdings hat diese Grenzmoral Auswirkungen, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, sie stellt »eine prinzipielle Frage an jede Sozialethik«[72]. Schöllgen versteht deshalb Grenzmoral als »Schlüsselbegriff zum soziologischen Verständnis des Vorganges moralischer und sozialer Zersetzung«[73].

---

64 Siehe dazu Schöllgen 1946; 1953.
65 Schöllgen 1953, 323.
66 Schöllgen 1946, 11.
67 Ebd., 18.
68 Ebd., 19.
69 Siehe dazu ebd., 19f.
70 Ebd., 20.
71 Ebd., 39.
72 Ebd., 22.
73 Ebd., 43.

Im Gegensatz zu Briefs spricht der Moraltheologe Schöllgen aus dieser kulturpessimistischen Perspektive heraus in seinem Grundlagenwerk *Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre* von der Grenzmoral als einem »Un-Ethos«[74]. Denn das Ethos, so Schöllgens These, bildet die »gesunde Mitte«[75] des Verhaltens ab, das vernünftige Maß dessen, was als gut erkannt wird. Grenzmoralisch Handelnde unterbieten nun dieses Ethos, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Sie agieren dabei strategisch indem sie, etwa im Fall der Sexualmoral, versuchen

»das herrschende gesellschaftliche Ethos, die Regel der Anständigkeit, irgendwie mit Geschick zu unterbieten und zu unterlaufen, um die Aufmerksamkeit zu erregen und im Kampf der Geschlechter eine überdurchschnittliche Chance, beachtet zu werden, zu gewinnen«[76].

Dabei geht es dem grenzmoralisch Handelnden um seinen eigenen Vorteil, so »baut er Hemmungen ab, die das Ethos aufgerichtet hat«[77]. Hierzu nutzt der ›Grenzmoralist‹ den »Raum zwischen Ethos und Gesetz«[78] aus, er überschreitet keine Gesetze, sondern erzeugt einen »moralischen Unterdruck [...], der dann die Lawine des Bösen in Gang setzt«[79]. Schöllgen verbleibt allerdings nicht in einem kulturpessimistischen Gestus angesichts der grenzmoralischen Realität. Zwei Auswege sieht er jenseits eines moralischen Heldentums, das sich der Unterschreitung des Ethos entgegenstellt: Die Familie, als Ort ethischer Bildung, kann das Ethos »gesund [...] erhalten«[80], und zugleich haben nach Schöllgen alle gesellschaftlichen Gruppen die Möglichkeit, »ihr spezifisches Ethos sauber [zu] halten«[81]. Schöllgen setzt dabei an der praktisch-ethischen Erkenntnis an, dass »es ohne sittliche Werte nirgends unter Menschen geht«[82]. Denn das Ethos, so Schöllgen, beruht letztlich auf dem formalen Prinzip der Gegenseitigkeit, das erst ein soziales Miteinander in die Balance bringen hilft. Der Grenzmoralist hingegen ist

---

74 Schöllgen 1953, 313.
75 Ebd., 316.
76 Ebd., 317.
77 Ebd., 323.
78 Ebd., 317.
79 Ebd., 318.
80 Ebd., 319.
81 Ebd.
82 Ebd., 320.

»der gewissenlose Freibeuter, der sich auf Kosten der ihm durch Geschlecht, Stand, Beruf, Organisation [...] eine unerlaubte Chance durch Schmutzkonkurrenz verschaffen will, der also gebändigt werden muss [...]«[83].

Beide Konzepte unterscheiden sich vor allem hinsichtlich ihrer Bewertung grenzmoralischen Handelns. Während Briefs das »Operieren an der jeweiligen Grenze nicht an sich schon unethisch«[84] findet, hält Schöllgen grenzmoralisches Agieren für ethisch grundfalsch. Mit Grenzmoral fasst er die »Dynamik des Abbaues hoch-motivierter Gemeinschaftsformen und Ethos-Gestalten«[85] und lehnt sie deshalb ab. Den Grenzmoralist sieht Schöllgen so in Opposition zum

»echte[n] Christ als jemand, der sich mit aufgeschlossenem Gemüte und willigem Gewissen bemüht, in der Nachfolge Christi [...] zur inneren Fülle, zum Vollalter Christi emporzuwachsen«[86].

Dennoch verbindet Briefs und Schöllgen, dass sie den Begriff der Grenze bzw. der Grenzmoral als sozialethischen Grundbegriff begreifen. Mit seiner Hilfe lässt sich das Ringen um die Frage nach dem richtigen Agieren in sozialen Kontexten besser verstehen und die Dynamik des Unterschreitens von geltendem Ethos beschreiben.

Wiederum zeigen sich Unterschiede beider Konzepte in der Frage, welche Normen das Ethos bilden, auf das sich das grenzmoralische Handeln richtet. Schöllgen geht davon aus, dass es einen gültigen Normenkanon gibt: Das christliche Ethos. Es lässt sich als »ein bestimmtes Ideal von Moral überhaupt, von menschlicher Lebensordnung, einen bestimmten Lebensstil als den eigentlich gesollten«[87] charakterisieren. Wer sich an seinen Grenzen ausrichtet, der verfügt über eine »Gesinnungs- und Gemeinschaftsmoral«[88], die jedes grenzmoralische Handeln verhindert. Briefs hingegen sieht das Selbstinteresse des Menschen und seine Freiheit als Basis submarginalen Verhaltens.[89] Normative Maßstäbe wie Selbstverantwortung, objektives Sittengesetz, Ethos und Gesetze ziehen »Grenzen für die Ausdrucksform und Intensität von Selbstinteresse und

[83] Schöllgen 1953, 321.
[84] Briefs 1964, 124.
[85] Schöllgen 1946, 123.
[86] Ebd., 69.
[87] Ebd., 49.
[88] Ebd., 69.
[89] Vgl. Briefs 1963/1980, 61.

Wettbewerb«[90]. Zugleich aber vermerkt Briefs, dass es in der pluralistischen Gesellschaft weder ein »autonomes Struktur- und Funktionsprinzip für Wirtschaft und Gesellschaft«[91] gebe, noch ihr ein »politisches Form- und Ordnungsprinzip«[92] innewohne, dass ein einheitliches Ethos garantieren könnte. Grenzen müssten demnach immer wieder neu gefunden und gezogen werden.

4. Ethik und Grenzüberschreitung

Sowohl die strebensethische Rede von der Hemmung wie auch die sozialethische Reflexion auf die Grenzmoral sind durch eine Klammer verbunden: Beiden Konzepten geht es auch um die Frage, wie mit Grenzüberschreitungen umzugehen ist und welche Relevanzen sie für den ethischen Diskurs wie für die moralische Normierung besitzen. Hier offenbart sich die ethische Reflexion auf die Grenze auch als Reflexion auf Überschreitungen von Limitierungen und Grenzverletzungen. In diesem Zusammenspiel von Grenzziehung und Grenzüberschreitung öffnet sich für den normativ-ethischen Diskurs ein hybrider Raum, der durch offene Felder und fließende Übergänge ausgezeichnet ist. Nur andeuten lässt sich hier, dass eine Geschichte der Moral sich auch als eine solche Geschichte moralischer Räume schreiben ließe. Es sind Räume, in denen sich Vorstellungen von Hochmoral, vom normativ selbstverständlichen Handeln, von gerade noch akzeptablen oder jenseits des moralisch Gesollten vollzogenen Verhaltensweisen finden. Es sind Spielräume, in denen Subjekte – auch und vor allem in Blick auf Beziehungen und Relationen zu anderen Subjekten – ihr Handeln moralischen Entscheidungen unterwerfen, die sie oder die Gesellschaft getroffen haben. Es sind Räume, die moralische Verhältnisse abbilden, offenbaren und auch verändern. Es sind Räume, die zugunsten einer anderen oder neuen Moral überschritten und schließlich hinter sich gelassen werden.

Der Begriff des *Topological Turn*[93], der vor allem aus der soziologischen Analyse stammt, scheint hierfür am treffendsten zu sein. Er lässt sich auf

[90] Briefs 1957/1980, 64.
[91] Ebd., 74.
[92] Ebd.
[93] Siehe dazu Günzel 2020, 126–162.

die Ethik übertragen und steht dann für den gelebten Raum des Sittlichen, der eben nicht nur den Umgang mit tatsächlichen Räumen in geographischer Hinsicht meint, sondern auch Handlungsräume und Freiheitsspielräume umfasst und zudem ganz andere, auch metaphorische Räume (Körper, Medien, Symbole, Narrative u.a.) einbezieht. Ebenso markieren Kategorien wie Exklusion oder Inklusion, die Frage, wer dazugehört und wer nicht, die Differenz von privat und öffentlich, aber auch die Unterscheidung von heilig und profan solche Topologien. Dahinter gibt sich ein relationaler Raumbegriff zu erkennen, der in der Ethik nicht nur die Norm an sich und deren mögliche Übertretung erfasst, sondern soziale Relationen beschreiben lässt, in denen um Normen und ihre Grenzen gerungen wird.

Vor dem Hintergrund der vorgestellten Konzepte zur Beziehung von Moral, Raum und Grenze sollen abschließend zwei Versuche gemacht werden, Ethik als Grenzwissenschaft näher zu charakterisieren.

4.1. Moral als Medium der Überschreitung

Die Möglichkeit, an die Grenze zu gehen und über sie hinauszugehen, lässt sich als immanente Strukturbedingung der Moral überhaupt lesen. Denn dass Grenzen des Richtigen verschoben werden können, Grenzüberschreitungen nicht mehr länger als solche wahrgenommen werden oder ein bestimmtes Handeln wiederum als delimitierend deklariert wird, liegt in der Konstruktion von Moral selbst begründet. Sie kann eben nicht essentialistisch verstanden werden, sondern ist das Produkt von Konsens und Konventionen, von Übereinkunft und Überliefertem.[94] Mit Wilhelm Korff heißt das:

»Sittliche Normen sind keine Eigenschaften der Natur, sondern Auslegungsresultate der Vernunft. Sie allein ist als die alles Gegebene ins Bewußtsein hebende, bewertende und auf sein jeweiliges Optimum hin entwerfende Instanz, Auslegungs- und Vollzugsprinzip des Sittlichen.«[95]

Orientiert sich Moral so, wie das Korff beschreibt, an der Vernunft, so ist sie immer nur vorläufig. Das heißt: Sie ist wandelbar und ihre Grenzen können überschritten und neu gezogen werden. Menschheitsgeschicht-

[94] Vgl. dazu Korff 1993.
[95] Korff 1985, 268.

lich zeigt sich dies an vielfältigen moralischen Grenzziehungen wie etwa der Durchsetzung der Menschenrechte, der Abschaffung der Sklaverei, der Verbesserung der Lage von Arbeitnehmer*innen und vielem mehr. Aber auch dort, wo um das richtige Handeln angesichts des Klimawandels oder auch der Covid-19-Pandemie gerungen wird, zeigt sich dieser Prozess der Normveränderung deutlich. Annäherungen an normative Grenzen und ihre Überschreitung sind vor diesem Hintergrund keineswegs im Sinne eines moralischen Niedergangs zu verstehen. Sie gehören im Gegenteil zum Prozess des Moralischen hinzu.

Insofern beschreiben die liminalen Konzepte von Krämer, Stegmaier, Briefs und Schöllgen zentrale Aufgaben wie Grenzen moralischer Diskurse. Hemmung und Enthemmung, Orientierung am Ethos und die Kritik daran, sie alle sind Teil moralischer Diskurse. Gerade die im Zuge der Corona-Pandemie befeuerte Debatte um die Digitalisierung zeigt dies. Denn die Digitalisierung ermöglicht neue Ungerechtigkeiten, hält (Selbst)ausbeutung und ökonomische Ungleichheit bereit, bietet den Anlass für revidierte Ausdeutungen des Menschen und entgrenzt Privates und Öffentliches in bisher unbekannter Weise. Hier wird es aus ethischer Sicht eine andauernde Aufgabe aller gesellschaftlichen Akteure sein, Grenzen zu ziehen und somit die zentrale ethische Frage zu beantworten: Was wollen wir? Beantwortet werden kann diese Frage allerdings nur, solange Menschen eben noch die Möglichkeit besitzen, steuernd in die Prozesse des Digitalen einzugreifen – und nicht schon ihre eigenen Einflussmöglichkeiten unumkehrbar begrenzt haben. Gerade das Beispiel digitaler Technologien zeigt, wie limitiert der Begriff der Grenzmoral selbst ist. Denn was genau die Grenzen sind, die gesetzt werden, lässt sich bei neuen Technologien gar nicht mehr per se sagen. Es gibt, überspitzt gesprochen, keine Moral des Digitalen. Diese muss vielmehr erst – und immerwieder – gefunden, erprobt und eingeübt werden.

Zugleich ist in individualethischer Hinsicht zu bemerken, dass die Überschreitung von Grenzen auch für die moralische Individuation von Subjekten wesentlich ist. Zwar spielen Grenzen hier eine wichtige Rolle, wie die Psychologin Sigrun Anselm betont: »So wie es kein soziales Gebilde, keine Lebensform ohne Grenzen gibt, liegt auch die Identität der Subjekte in ihren Ichgrenzen beschlossen.«[96] Dabei übernehmen diese Gren-

[96] Anselm 1995, 199.

zen, darauf weist der Publizist Alexander Grau hin, wesentliche Aufgaben für das Subjekt:

»Sie [die Grenzen, d.V.] schützen das Individuum vor Vereinnahmung. Sie konstituieren Autonomie. Nicht in der Grenzüberwindung zeigt sich das Individuum, sondern in der frei gewählten Grenzsetzung.«[97]

Nicht zu vergessen ist hierbei allerdings auch, dass zur Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsfindung auch die Grenzüberschreitung manifest hinzugehört. Jurij M. Lotmans Grenzüberschreitungstheorie[98] hilft, diesen Aspekt zu verdeutlichen. Lotmans Theorie der Grenzüberschreitung geht davon aus, dass Kulturen räumliche Kategorien stets auch nicht-räumlich verwenden. So sind ›rechts‹ und ›links‹ nicht nur Richtungsanzeigen im Raum, sondern auch Metaphern für politische Positionen. In ganz analoger Weise lässt sich sagen, dass die Überschreitung moralischer Grenzen durch Menschen nicht einfach nur die Regeln anfragt, die diese Grenzen ziehen. Sondern Menschen setzen sich – etwa in der Pubertät – auch über den symbolischen Gehalt dieser Regeln hinweg. Über die hinter den Regeln stehenden Lebensentwürfen und gesellschaftlichen Megaerzählungen. Die durch solche Überschreitungen initiierte neue Moral steht dann nicht nur für neue Normen, sondern auch für neue Lebensräume, für neue Handlungsräume, für neue Konzepte des guten und gelingenden Lebens.

Exemplarisch lässt sich dies an der Geschichte des Frauenfußballs in Deutschland zeigen.[99] Hier werden gegen vielfältige Widerstände Grenzen überschritten. Das Fußballfeld ist dabei nicht nur Platz für eine Sportart, sondern ein metaphorischer Raum, in dem um Autonomie und Gleichberechtigung gestritten wird, in dem gegen Sexismus und Verbote angegangen wird. Auch wenn eine Gleichberechtigung auf diesem Gebiet noch lange nicht errungen ist, sieht man etwa auf mediale Präsenz oder Bezahlung, so hat sich doch die Moral grundlegend gewandelt. Fußball ist kein exklusiv männliches Reservat mehr, Frauenfußball hat sich von einem Objekt der Verachtung und Lächerlichmachung hin zu einer anerkannten – wenn auch immer noch unterrepräsentierten – Sportart entwickelt.

---

97 Grau 2015.

98 Siehe dazu Lotman 1972/1993; vgl. auch Lotman 1974.

99 Siehe hierzu etwa Brüggemeier 2006; Herzog 2013.

4.2. Verflechtungen der (Un)Gerechtigkeit – liminale Raumethik

In stärker relationaler und sozialethisch fokussierter Hinsicht kann ein zweiter Aspekt einer Ethik der Grenzüberschreitung wahrgenommen werden. Es ist durchaus auffällig, dass viele – auch nichtethische – Raumdiskurse der Gegenwart die Frage nach der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen rücken. Vor allem unter den Begriffen der Raumgerechtigkeit[100] bzw. der *spatial justice*.[101] Die Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Raum und sozialer Gerechtigkeit wird dabei unter verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Hier wird – weit über die Konzepte von Briefs oder Schöllgen hinausgehend – die Frage nach Räumen der Gerechtigkeit als Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit (*redistribution*), der politischen Teilhabegerechtigkeit (*representation*) und der kulturellen Anerkennungsgerechtigkeit (*recognition*)[102] gestellt. Dabei können die Konzepte der Raumgerechtigkeit plausibel machen, dass in Räume bzw. räumliche Ordnungen oder Arrangements immer auch Fragen der Gerechtigkeit eingeschrieben sind.[103] Das zeigt beispielhaft das Phänomen der Inklusion. Menschen, so schreiben Hendrik Trescher und Teresa Hauck,

»die als ›behindert‹ bezeichnet werden, haben häufig nur eingeschränkte Möglichkeiten zur Aneignung bzw. können sich Raum mitunter nur als ›Territorium der Anderen‹ aneignen. [...] Aneignung wird dabei, in Rückbezug auf das von Löw entwickelte relationale Raumverständnis, als Konstitutionsmoment von Raum verstanden – Aneignungspraxen konstituieren Raum. Wird einem Subjekt, aus welchen Gründen auch immer, eine bestimmte Ausprägungsform der Aneignung von Raum, die anderen prinzipiell offensteht, erschwert, so kann es sich Raum primär als ›Raum der Anderen‹ aneignen.«[104]

Räume sind damit nicht einfach nur Orte, an denen sich aus ethischer Perspektive sittliches Handeln vollzieht, sie selbst sind Narrationen von Vorstellungen über das, was eine Gesellschaft als gerecht ansieht. Anders formuliert: Im Raum selbst zieht die Gesellschaft Grenzen zwischen Ge-

[100] Becka 2013; W. Huber 2017; Jehling/Hartmann 2017; Redepenning 2013; Schneider 2019; Wüthrich 2013. Siehe auch das gesamte Heft 1/2013: *Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit* der Zeitschrift *Ethik und Gesellschaft*.

[101] Vgl. Soja o.J.; Soja 2010.

[102] Vgl. dazu Fraser 2009, 16f.

[103] Siehe Simonsen 1996, 501.

[104] Trescher/Hauck 2017.

rechtem und Ungerechtem. Dabei lässt sich an den Soziologen Georg Simmel anknüpfen, der die These vertrat, dass

»Grenzen eigentlich nichts anderes sind als symbolische Markierungen, durch die sich schon existierende soziale Einheiten einen Rahmen geben und dadurch von anderen Einheiten sichtbar abgrenzen«[105].

Diese Abgrenzungen können auch durch öffentliche Räume symbolisiert werden: Die Treppe, die es dem Rollstuhlfahrer verunmöglicht, voranzukommen, der Zaun, der Sichtachsen verstellt, oder der Umgang mit Licht, der es möglicherweise Frauen schwer macht, bestimmte Bereiche der Stadt ohne Angst zu betreten. An diesen räumlichen Grenzen lässt sich so auch das Selbstverständnis einer Gemeinschaft ablesen und erkennen, wer dazugehört und wer ausgegrenzt ist.[106]

Gerade in relationalen Raummodellen wie etwa in postkolonialen Raumtheorien tritt diese ethische Frage nach der Gerechtigkeit von Räumen in den Mittelpunkt. Hier wird in besonderer Weise auf die Heterogenität von Räumen aufmerksam gemacht und damit auch zugleich auf die Limitationen, denen Räume unterworfen sind bzw. die mit Räumen verknüpft werden. So macht Doreen Massey auf die problematischen Narrative der »imagination of what are called ›the voyages of discovery‹«[107] etwa eines Hernán Cortés aufmerksam, in der allein die angeblichen Entdecker fremder Räume aktive Akteure sind:

»Those who are ›discovered‹ are implicitly conceptualised as located on this spatial surface which has been crossed, implicitly awaiting the arrival of the voyager. It is a classically colonial imagination, conceiving only the coloniser as active agent and in so doing depriving ›the other‹ both of autonomous active agency and of a history of their own.«[108]

Der Raum selbst, so lässt sich Massey verstehen, wird zum Gegenstand von Deutungen, die ab- und ausgrenzend wirken, die Rollen zuschreiben und Handlungsakteure von Behandelten unterscheiden.

Gegen diese impliziten wie expliziten Ungerechtigkeiten stellt Massey ein relationales Raummodell, das an Michel Foucaults Überlegungen erinnert. So spricht Massey vom Raum als einem »Netz der multiplen Be-

[105] Link/Liessmann 2013.
[106] Ebd.
[107] Massey 2006, 92.
[108] Ebd.; vgl. dazu etwa auch Massey 1999.

wegungen« verschiedener Akteure. In ganz ähnlicher Weise schreibt Foucault in seinem kurzen Essay *Von anderen Räumen*:

> Die Welt »wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden«[109].

Foucault schlägt in strukturalistischer Perspektive eine Sichtweise des Raums vor, die versucht,

> »zwischen Elementen, die über die Zeit verteilt sein mögen, eine Reihe von Beziehungen herzustellen, die sie als ein Nebeneinander, als ein Gegenüber, als etwas ineinander Verschachteltes, kurz als Konfiguration erscheinen lassen«[110].

Diese Beziehungslogik, die nach Foucault allen Räumen anhaftet, macht aus dem Raum mehr als bloß einen geographischen Ort. Es ist immer auch ein Raum, der von Aushandlungs- und Machtprozessen erzählt, der Vorstellungen von Gut und Gerecht transportiert und für faktische (Un)gerechtigkeiten sorgt. Es ist ein Raum, der damit für Grenzziehungen sorgt. Die Rede von einer sich dahinter zu erkennen gebenden liminalen Raumethik ist deshalb nicht zu weit hergeholt. Grenze, Raum und Moral zeigen sich als zutiefst miteinander verschränkt.

4.3. Grenze, Raum und Ethik

Grenzen trennen und verbinden. Zwar stellt die Trennungsarbeit vordergründig ein zentrales Merkmal von Grenzziehung dar.[111] Doch gleichzeitig sorgen Grenzen auch für Verbindung. Diese Verbindung, so der Kulturgeograph Marc Redepenning, »besteht darin, dass man das Ab-, und ja nicht selten auch Ausgegrenzte *braucht*, um sich selbst besser markieren, verstehen oder darstellen zu können«[112]. Auf diese unauflösbare Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits der Grenze, auf diese Dialektik der Grenzziehung hat auch der Soziologe Niklas Luhmann hingewiesen:

---

[109] Foucault 2006, 317.
[110] Ebd.; Siehe dazu etwa Geisenhanslüke 2016.
[111] Vgl. Redepenning 2019, 154.
[112] Ebd.

»Grenzen sind nicht zu denken ohne ein ›dahinter‹, sie setzten also die Realität eines Jenseits und die Möglichkeit des Überschreitens voraus. Sie haben deshalb nach allgemeinem Verständnis die Doppelfunktion der Trennung und Verbindung von System und Umwelt.«[113]

Trennung und Verbindung sind, das sollten die vorausgegangenen Überlegungen zeigen, immer auch in ethischer Hinsicht brisant. Sie entscheiden über gesollte und gewollte Zugehörigkeiten, für Missachtungen anderer, für (Un)Gerechtigkeiten mannigfaltiger Art, für moralische Wertungen an den Limits des Lebens. Vor diesem Hintergrund ist die Rede von der Grenze als ein Zentralbegriff ethischer Diskurse nicht zu weit hergeholt. Ganz im Gegenteil bedarf die Ethik einer liminalen Kompetenz, mit der sie das Grenzregime alltäglicher und sozial-politischer Aus- und Begrenzung im Raum des Privaten wie des Öffentlichen besser in den Blick bekommt. Konzeptualisierungen wie die Hemmung und die Grenzmoral haben das deutlich machen können, die Reflexion auf Grenzüberschreitungen führte das weiter. Der Raum der Moral als eigentlicher Gegenstand ethischer Reflexion wird so geweitet. Durch den Blick auf die Grenze als zentralem Bindeglied zwischen den Räumen diesseits und jenseits dessen, was als gut und gesollt und dem, was als schlecht und verboten gilt. Gerade die Bestimmung dessen, wo die Grenze zwischen beidem liegt, gibt Auskunft darüber, welche Vorstellungen über das Gute und Richtige innerhalb einer Moral vorherrschen. Und gerade hier kann die Ethik als Reflexion auf Moral einsetzen und kritisch diese Grenzziehungen in den Blick nehmen.

Literatur

Anselm, Sigrun

1995 Grenzen trennen, Grenzen verbinden, in: Faber, Richard / Naumann, Barbara (Hg.): Literatur der Grenze – Theorie der Grenze, Würzburg, 197–210.

Bauer, Axel W.

2017 Normative Entgrenzung. Themen und Dilemmata der Medizin- und Bioethik in Deutschland, Wiesbaden.

[113] Luhmann 1984, 52.

Becka, Michelle

2013 Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit, in: Ethik und Gesellschaft 1, 1–24; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Becka.pdf [10.12.2020].

Brace, Catherine / Leyshon, Catherine

2011 Emerging geographies of belief, Cambridge.

Fonrobert, Charlotte Elisheva

2009 The New Spatial Turn in Jewish Studies, in: Association for Jewish Studies Review 33, 155–164 [DOI: 10.1017/S0364009409000075].

Briefs, Goetz

1920 Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Freiburg i.Br.

1931/1959 Art. Gegenwart II. Sozialform und Sozialgeist der Gegenwart, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie, 160–173.

1957/1980 Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft, in: Ders.: Ausgewählte Schriften. Bd. 1 Mensch und Gesellschaft, hg. von Heinrich Basilius Streithofen und Rüdiger von Voss, Berlin, 62–74.

1963/1980 Zum Problem der »Grenzmoral«, in: Ders.: Ausgewählte Schriften. Bd. 1 Mensch und Gesellschaft, hg. von Heinrich Basilius Streithofen und Rüdiger von Voss, Berlin, 51–61.

1964 Zur Frage der Grenzmoral, in: Böckle, Franz / Groner, Franz (Hg.): Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. FS Werner Schöllgen, Düsseldorf, 121–130.

Brüggemeier, Franz-Josef

2006 Aufstieg des Frauenfußballs, in: Bundeszentrale der politischen Bildung (Hg.): Fußball – mehr als ein Spiel, Informationen zur politischen Bildung 290, Bonn; online: www.bpb.de/izpb/8773/aufstieg-des-frauenfussballs [10.12.2020].

Bundeszentrale für politische Bildung

2012 8. März: Weltfrauentag; online: www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/76102/8-maerz-weltfrauentag-07-03-2012 [10.12.2020].

Ehlert, Franziska

2017 Raumdeutungen. Eine religionspädagogische Studie zum Potential raumhermeneutischer Perspektiven für die Theorie und Praxis religiöser Bildung, Rostock.

Erne, Thomas

2018 Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, in: Theologische Literaturzeitung 143.11, 1103–1118.

Foucault, Michel

2006 Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M., 317–327.

Fraser, Nancy

2009 Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World, New York.

Geisenhanslüke, Achim

2016 Von anderen Räumen. Michel Foucaults Schwellenkunde, in: Ernst, Thomas / Mein, Georg (Hg.): Literatur als Interdiskurs. Realismus und Normalismus, Interkulturalität und Intermedialität von der Moderne bis zur Gegenwart, FS Rolf Parr, München, 33–40.

Grau, Alexander

2015 Warum wir Grenzen brauchen (24.10.2015), in: Cicero; online: www.cicero.de/kultur/inklusion-durch-exklusion-warum-wir-grenzen-brauchen/60022 [10.12.2020].

Günzel, Stephan

2018 (Hg.) Mediale Räume, Berlin.

2020 Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld, 3. Auflage.

Herzog, Markwart

2013 (Hg.) Frauenfußball in Deutschland. Anfänge – Verbote – Widerstände – Durchbruch, Stuttgart.

Hilpert, Konrad

2009 Zentrale Frage[n] christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg.

Huber, Stefan

2020 Grenze und Begrenzung. Eine systematische Annäherung an einen ökologisch-ethischen Grundbegriff, Bamberg, unveröff. Mss.

Huber, Wolfgang

2017 Daseinsvorsorge und räumliche Gerechtigkeit. Vortrag auf der gemeinsamen Jahrestagung der Deutschen Akademie für Städtebau und Landesplanung (DASL) und der Akademie für Raumforschung und Landesplanung (ARL) in Hannover am 16. September 2016, in: Nachrichten der ARL 1, 5–8; online: https://shop.arl-net.de/media/direct/pdf/nachrichten/2017-1/NR_1_2017_Huber_S5-8_online.pdf [10.12.2020].

Irigaray, Luce

1991 Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a.M.

Jehling, Mathias / Hartmann, Thomas

2017 Gerechtigkeit und Infrastrukturplanung, in: Politische Studien 475, 80–88; online: www.hss.de/download/publications/PS_475_AMERIKA_ZUERST_11.pdf [10.12.2020].

Kleinschmidt, Christoph

2014 Semantik der Grenze, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 4–5, 3–8.

Koch, Anne

2017 (Hg.) Raum – der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft, Gütersloh.

Korff, Wilhelm

1993 Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg u.a., 114–125.

1985 Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München.

Krämer, Hans

1992 Integrative Ethik, Frankfurt a.M.

Lanzerath, Dirk

2015 Ethos, in: Sturma, Dieter / Heinrichs, Bert (Hg.): Handbuch Bioethik, Stuttgart-Weimar, 35–43.

Laubach, Thomas

2007 Grenze und Grenzüberschreitung. Ethische Überlegungen zu den Rändern des Lebens, in: Notizblock 41, 4–6.

Lehmkühler, Karsten

2018 »But will God indeed dwell on the earth?« God and Space, in: Modern Theology 34, 469–479.

Liessmann, Konrad Paul

2012 Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Wien, 4. Auflage.

Link, Oliver / Liessmann, Konrad Paul

2013 Ohne Grenzen könnten wir nicht leben. Der Philosoph Paul Liessmann über den Segen einer unscheinbaren Linie. Interview, in: brandeins; online: www.brandeins.de/magazine/brand-eins-wirtschaftsmagazin/2013/grenzen/ohne-grenzen-koennten-wir-nicht-leben [10.12.2020].

Lotman, Jurij M.

1993 Die Struktur literarischer Texte [1972], München, 4. Auflage.

1974 Zur Metasprache typologischer Kultur-Beschreibungen, in: Ders.: Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur, Kronberg, 338–377.

Luhmann, Niklas

1984 Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.

Massey, Doreen

1999 Power-Geometries and the Politics of Space-Time, Heidelberg.

Massey, Doreen

2006 Space, Time and Political Responsibility in the Midst of Global Inequality, in: Erdkunde 60.2, 89–95.

Otto, Phillip / Graf, Eike

2018 Die Neuerfindung der Ethik ist unsere Aufgabe!, in: Dies. (Hg.): 3TH1CS. Die Ethik des digitalen Zeitalters, Berlin, 2. Auflage, 6–9.

Paech, Niko

2018 Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, München, 10. Auflage.

Rademacher, Martin

2016 Space, Religion, and Bodies: Aspects of Concrete Emplacements of Religious Practice, in: Journal of religion in Europe 9.4, 304–323.

Redepenning, Marc

2013 Varianten raumbezogener sozialer Gerechtigkeit. Ein sozialgeographischer Versuch über das Verhältnis von Raum und Gerechtigkeit und ein Nachdenken über die Frage »Was soll wo sein?«, in: Ethik und Gesellschaft 1, 1–28; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Redepenning.pdf [10.12.2020].

2019 Grenzziehungen und Grenzen – ein sozialgeographischer Blick, in: Kuhn, Barbara / Winter, Ursula (Hg.): Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand, Würzburg, 141–166.

Ricken, Friedo

1998 Allgemeine Ethik, Stuttgart u.a., 3. Auflage.

Rothgangel, Martin

2017 Location, Space and Place in Religious Education, Münster / New York.

Rüggemeier, Jan

2018 Die Wiederentdeckung des Raumes: der »Spatial Turn« als Impuls für die Exegese, in: Bibel und Kirche 73.2, 69–70.

Sander, Hans-Joachim

2013 Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften, in: Ethik und Gesellschaft 1, 1–34.

Schmitt, Thomas

2017 Religion in räumlichen Bezügen denken? Grundzüge und Perspektiven geographischer Religionsforschung, in: Lebendige Seelsorge 68, 231–238.

Schneider, Martin

2012 Spatial turn in der christlichen Sozialethik. Ein Plädoyer, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 53, 221–244.

2019 Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Paderborn.

Schöllgen, Werner

1946 Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau, Düsseldorf.

1953 Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre, Düsseldorf.

Simonsen, Kirsten

1996 What kind of space in what kind of social theory?, in: Progress in Human Geography 20, 494–512.

Soja, Edward W.

2010 Seeking Spatial Justice, Minnesota.

o. J. The city and spatial justice; online: www.jssj.org/article/la-ville-et-la-justice-spatiale/ [10.12.2020].

Stegmaier, Werner

1995 Ethik als Hemmung und Befreiung, in: Endreß, Martin (Hg.): Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt a.M., 19–39.

Trescher, Hendrik / Hauck, Teresa

2017 Raum und Inklusion. Zu einem relationalen Verhältnis; online: www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/432/340^ [10.12.2020].

Vogt, Markus

2013 Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München, 3. Auflage.

Wüthrich, Matthias D.

2013 Raum und soziale Gerechtigkeit. Eine raumtheoretische Skizze der Voraussetzungen ihrer Relationierung, in: Ethik und Gesellschaft 1, 1–36; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Wüthrich.pdf [10.12.2020].

Ereignisse des Evangeliums kuratieren

Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume

Michael Schüßler

1. Von der Raumwerdung der Zeit zur Temporalisierung von Räumen

Seit ich Klaus Bieberstein damals noch im Schweizer Fribourg erstmals getroffen habe, hat mich seine zentrale Forschungsfrage fasziniert: Wie schreibt sich das kollektive Gedächtnis religiöser Traditionen in den Raum ein, in Dinge und Gebäude, in Städte und ganze Landschaften? Bieberstein rekonstruiert seit Jahren, wie die den biblischen Texten zugrundliegenden Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften ihre Erfahrungen mit Gott im konkreten Sinn verortet und ihnen damit eine materielle Robustheit für Gegenwart und Zukunft gegeben haben. Mit Bezug auf Maurice Halbwachs geht es ihm um die »in einer kollektiven Erinnerungskultur geforderte Semiotisierung der Landschaft«[1].

Diese kulturwissenschaftlich informierte Frage nach einer religiösen »Konnotierung von Raum und Zeit im kollektiven Gedächtnis«[2] könnte aktueller nicht sein. In einer fragmentierten und globalisierten Gegenwart verändert sich allerdings der Fokus auf diese Thematik. Biebersteins bibelwissenschaftliche Frage nach der Raumwerdung von Zeit in Erinnerungsorten verschiebt sich aus praktisch-theologischer Perspektive zur Frage nach der Temporalisierung von Räumen als Ereignisorte. Wenn man sich heute materialisierte (Alltags-)Religiosität ansieht – die Kirchen und Kathedralen, die Wegkreuze und Heiligennamen –, dann ist der Problemhorizont weniger die stabilisierende Verräumlichung des Glaubens,

---

1 Bieberstein 2007, 5.

2 So der Untertitel seiner unveröff. Habilitationsschrift zum Jüngsten Gericht, vgl. Bieberstein 1998.

als umgekehrt die verflüssigte Semiotisierung bestehender religiöser Erinnerungsräume. Man stößt aller Orten auf entbettete Artefakte kirchlicher Traditionen, auf einen »großen Bazar der Rituale und Zeichen«[3], aber es ist völlig offen und oft nur situativ zu entscheiden, was sie im Horizont einer »Verflüssigung der Transzendenzvorstellungen«[4] jeweils bedeuten. Der Hinweis aufgeklärter theologischer Hermeneutik, der Sinn liege im Wissen um Geschichte und Herkunft, beeindruckt da heute nur noch wenig. Entsprechend lautet das Motto eines weiter unten skizzierten Pastoralprojekts: »Wir haben eine Kirche, haben sie eine Idee?« Die religiöse Semiotisierung von (Kirchen-)Räumen ist nicht mehr historisch festgelegt, sondern wird zu einem ereignisbasierten, partizipativen Suchprozess.[5]

Diese Feststellung folgt neueren Analysen zum Zeitregime der Gegenwart. Aleida Assmann hat zusammen mit ihrem Mann Jan Assmann die einschlägigen Diskurse zu Erinnerung und kulturellem Gedächtnis entscheidend mitgeprägt. In den vergangenen Jahren arbeitete sie immer stärker dessen konzeptionelle Gegenwarts- und Praxisbezogenheit heraus, dass nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit jedem Ereignis in Praxisverhältnissen neu verschränkt werden.[6] Weniger im Sinne linearer Abfolge, denn als Unterschied in den Konstellationen folgt das einem *Zeitdispositiv der Gegenwart* oder besser des *Ereignisses*. Assmann folgt hier François Hartog, der drei epochale Zeitregime unterscheidet.[7]

Im *Zeitregime der Vergangenheit* »können bestimmte Episoden der Vergangenheit sakralisiert und zu einer mythischen Zeitzone verfestigt werden, die dann eine bleibende Grundlage darstellt und zu einem stabilen

---

3 Roy 2010, 255.

4 Pollack et al. 2015, 475.

5 Das wiederum als theologisches Programm zu diskursivieren, als Ausdruck des Glaubens an die von Gott geschenkte Berufung eines jeden Menschen, das wird zur Herausforderung einer pastoralen Praktischen Theologie.

6 Der Theorie vom kulturellen Gedächtnis liegt eine Beschreibung zugrunde, »die Kulturen als Formen der Hervorbringung von Zeit versteht und das Kulturelle Gedächtnis als ein Steuerungsinstrument für das Manövrieren in dieser selbst hervorgebrachten Zeit« (Assmann 2013, 274).

7 Assmanns Buch und der Hinweis auf Hartog erschienen im gleichen Jahr wie meine Habilitationsschrift, in der ich eine ganz ähnlich gelagerte Position im Blick auf Theologie und Kirche einnehme (vgl. Schüßler 2013).

und dauerhaften Bezugspunkt der Gegenwart werden kann«[8]. Im Kontext der christlichen Tradition könnte man vom Dispositiv der Ewigkeit sprechen.[9]

Mit der westlichen Moderne kommt dann das in monotheistischen Religionen ebenfalls angelegte *Zeitregime der Zukunft* zum Durchbruch. Es entsteht der zwischen Analyse und Konzept pendelnde moderne Mythos der Geschichte:

> »Mit der Singularisierung von den vielen Geschichten zur einen Geschichte eröffnete sich eine neue Zentralperspektive aufs große Ganze der Weltgeschichte. Weltzeit wurde mit einem teleologisch gerichteten Zeitpfeil versehen und damit zur Weltgeschichte.«[10]

Diesem Dispositiv der Geschichte ist bis heute der überwiegende Teil moderner christlicher Theologien verpflichtet. Für die Gegenwart beobachtet Assmann allerdings den »Niedergang des modernen Zeitregimes«[11]. In der Spätmoderne, so Assmann, ist »die Gegenwart der Ort, an dem Menschen ihre Gegenwart ausdehnen, indem sie sich ihre Zukunft und Vergangenheit selbst erschaffen«[12]. Man könnte auch vom Ereignisdispositiv sprechen, weil mit jedem Ereignis an einen Zeithorizont angeschlossenen werden muss, sich in jedem Ereignis aber Vergangenheit und Zukunft neu verschränken und dadurch verändern.

Für Assmann ist der französische Ethnologe und Wissenschaftsforscher Bruno Latour[13] ein wichtiger Orientierungspunkt für Zeit und Raum nach dem modernen Geschichts-Chronotop. »Während das Gesicht der Moderne stets strahlend der Zukunft zugewandt gewesen sei« und man »heute eine kopflose Flucht nach rückwärts angetreten« habe, plädiere Latour für ein »realistischeres Zeitverhältnis«[14]. Er knüpft dabei immer wieder auch an seine katholische Sozialisation an und beschäftigt sich mit der Präsenz von Religion in einer nicht mehr modernen Gegenwart.

---

8 Assmann 2013, 270.

9 Rainer Bucher spricht von einer »Installation der Dauer« (vgl. Bucher 1998, 39–61).

10 Assmann 2013, 77.

11 Ebd., 267.

12 Ebd., 273.

13 Vgl. dazu demnächst Bauer et al. 2021.

14 Assmann 2013, 286.

Mit einem eingängigen Vergleich beschreibt Latour, wie das Risiko der Gegenwart[15] tatsächlich zum prekären Ort der Entdeckung Gottes geworden ist. Die Sprache des Glaubens, so Latour, ist nicht die Sprache sachlicher Informationen über geistige Welten im Jenseits, sondern eine Sprache der existenziellen Bedeutsamkeit Gottes im Leben heute. Er erklärt das an einem simplen und zugleich subtilen Beispiel:

»Stellen sie sich einen Liebenden vor, der die Frage ›Liebst Du mich?‹ mit dem Satz beantwortet ›Aber ja, du weißt es doch, ich habe es Dir letztes Jahr schon gesagt.‹ [...] Wie könnte er entschiedener bezeugen, daß er endgültig aufgehört hat zu lieben? [...] Angesichts dieser Antwort verstünde jeder unparteiische Beobachter, daß der Liebhaber nichts verstanden hat. Denn die Freundin fragte ihn ja nicht, ob er sie geliebt *habe*, sondern ob er *jetzt* liebe. Dies ist ihr Ersuchen, ihre flehentliche Bitte, ihre Herausforderung.«[16]

Die liebende Freundin wollte kein Geschichtsdatum wissen, sondern ob sie *jetzt* geliebt sei. Damit ist das ganze Dilemma einer primär historisch-erinnernd ansetzenden Theologie auf den Punkt gebracht. Die epochale Frage ist nicht mehr Lessings »garstig breiter Graben« zwischen wahrheitsfähiger Vernunft und kontingentem Geschichtsdatum. Es ist die Frage nach dem Ereignischarakter der christlichen Hoffnung in den Landschaften der Gegenwart.

2. Pastorale Semiotisierung eines religiösen Raums: Das Projekt »St. Maria als« / Stuttgart

Klaus Bieberstein hat mehr als ein halbes Forscherleben lang untersucht, wie sich religiöse Narrative in die Baugeschichte Jerusalems eingeschrieben und damit den konkreten Raum nach und nach zu einer Überlagerung verschiedener Erinnerungslandschaften gemacht haben.

Die Praktische Theologie fragt nun quasi umgekehrt, welche Bedeutung den Ruinen vergangener, kirchlich geprägter Erinnerungslandschaften heute zukommt. Was Michel de Certeau Mitte des 20. Jahrhunderts in

[15] Vgl. Bucher 2010.
[16] Latour 2011, 39f.

Frankreich festgestellt hat,[17] gilt als damals bereits spätmoderne Beschreibung aktueller religionssoziologischer Wirklichkeiten:

»Der neue soziale Gebrauch der religiösen Zeichen greift [...] deren traditionelle Funktion wieder auf, die Fragen zu vermitteln, die sich um Leben, Tod, Heil, die Beziehung zum Unsichtbaren und zu den Ahnen [...], um den letzten Sinn der Dinge drehen.«[18]

Doch ist die Zeichenwelt des Christentums nicht mehr im Alleinbesitz der Kirchen, sondern liegt im »Open Source«-Modus offen für vielfältige Aneignungspraktiken. Weil christliche Praktiken das kirchlich stabilisierte Milieu heute in die Pluralität an Lebensstilen und Existenzentwürfen hinein überschritten haben,

»drängt sich eine andere Realität auf. Es geht da nicht mehr um die Unterscheidung zwischen der Welt und der Kirche, sondern um die durch die menschliche Geschichte erzwungenen Entzweiungen, die auch quer durch die Kirche verlaufen (Unterschiede der Klassen, der Politik und der Geschlechter). Die strategischen Orte der Diskussion haben sich von der Ekklesiologie zur Politik, von der Idee des ›Volkes Gottes‹ zur Realität der Lebensführung verschoben.«[19]

Damit also von Jerusalem nach Stuttgart und von einer ganzen Stadtgeographie hin zu einer exemplarischen Feldforschung im Stadtteil. Ich beziehe mich im Folgenden auf die wissenschaftliche Begleitung[20] des Pastoralprojekts »St. Maria als«. Für eine kurze Rekapitulation greife ich auf bisherige Veröffentlichungen zurück,[21] um anschließend die dort arrangierten Aktionen und Praktiken als eine Art des Kuratierens zu beschreiben, als offen partizipative und ereignisbasierte Handlungsform einer pastoralen Semiotisierung religiöser Räume.

Die Kirche St. Maria liegt am westlichen Rand der Stuttgarter Innenstadt, etwa dort, wo die Tübinger Straße unter der Betonwüste der Paulinenbrücke durchführt und auf den jungen Einkaufstempel »Das Gerber« trifft. Um zu verhindern, dass Deckenteile herunterfallen, wurden 2017 alle Kirchenbänke entfernt und ein Holzboden verlegt, auf dem die Hebebühnen stabil arbeiten konnten. Damit ist zugleich der ganze Raumein-

17 Vgl. dazu Bauer et al. 2019, darin Schüßler 2019.
18 Certeau 2009, 200.
19 Ebd., 246.
20 Vgl. etwa Bauer et al. 2019.
21 Vgl. dazu Schüßler 2018b; 2018a.

druck verändert worden: offen, einladend, inspirierend. Parallel dazu hat der Verein »Stadtlücken e.V.« damit begonnen, die benachbarte Brachfläche unter der Paulinenbrücke mit Veranstaltungen und Installationen neu und kreativ zu bespielen. Die Stadtlücken wollen die Leerstellen der Stadt wieder attraktiv machen und dem öffentlichen Gebrauch durch die Stadtbewohner*innen zurückgeben. Es entstand erst eine Kooperation und daraus eine gemeinsame Suchbewegung: Wozu gibt es eigentlich diese Kirche an diesem Ort und wer kann was damit anfangen?

Die Definitionsmacht der historischen und kirchlich-religiösen Zweckbestimmung reicht jedenfalls nicht mehr aus, um zu zeigen, was Kirche im Stadtteil bedeutet. Man muss raus, unter die Brücke, ins Gespräch mit Passanten, den Gläubigen, den Straßenbewohner*innen, der ganzen Stadtgesellschaft. Dass die Kirche als religiöser Bau nicht mehr das erhabene Zentrum der Stadt ist und auch inhaltlich die Kirche selbst nicht mehr den Zweck ihres pastoralen Handelns darstellt, wurde zum Anlass für eine neue Ortsbestimmung

> »Wir haben eine Kirche, haben Sie eine Idee? Mit dieser Frage wandte sich die Kirche St. Maria 2017 an die Menschen der Stadt Stuttgart und bekam als Antwort eine Vielzahl an Ideen zurück. Was eine Kirche außer Gottesdienstraum noch sein kann, wird seitdem erprobt. St. Maria als Theater, Café, Veranstaltungsraum, Kulisse, Installation, Plattform, Galerie, Marktplatz, Treffpunkt – aber vor allem: St. Maria als Prozess, als Raum des Miteinanders, den wir stetig weiter gemeinsam ausprobieren wollen.«[22]

Die überraschende Erfahrung des Sommers 2017 lautet: Ja, es gibt viele Ideen und diese waren tatsächlich »neu, bunt, unkonkret, phantastisch, stückhaft, groß oder klein«, aber auch konkret, innovativ und durchdacht. Auf einem der Plakate war der Kommentar zu lesen:

> »Du bist ein Haus. Ein altes. Menschen haben dich gebaut, in Ehrfurcht, so voller Details. Und es ist mir egal, ob du ein Gotteshaus bist, denn ich weiß nicht, ob es das gibt. Ich lasse es offen, ich lasse dich offen. Und genauso offen gibst du dich nun. Dafür möchte ich mich bedanken. Das ist bockstark, und hilft uns Leuten. Yeah!«

Was ist hier passiert? Das Evangelium in seiner kirchlich organisierten Form wird freigegeben.[23] Die Mehrdeutigkeit des Raumes spricht für sich,

[22] Kath. Pfarramt St. Maria o.J.

[23] Vgl. Feiter et al. 2012.

indem sehr verschiedene, religiöse und säkulare, kulturelle und diakonische Veranstaltungsformen stattgefunden haben – von der Eucharistiefeier über Lesungen bis hin zum Knistern tangotanzender Paare.

»An einem Nachmittag steht eine türkische Familie in der Kirche. Der Vater bittet darum, den Kindern eine christliche Kirche zu erklären. ›Wissen Sie, wir waren noch nie in einem christlichen Gotteshaus. Wir würden niemals die Klinke herunterdrücken. Aber jetzt standen die Türen offen.‹ Bei einer weiteren Begegnung, im Gespräch mit zwei Architekten, die sich schon über eine Stunde in der Kirche aufhalten, fällt der Satz: ›Haben Sie es schon bemerkt, die Menschen verlassen die Kirche anders als sie hereinkommen sind.‹«[24]

Freigeben bedeutet hier das Gegenteil von Aufgeben. Freigeben des Evangeliums bedeutet nicht es preiszugeben, sondern es für biographische, soziale und kulturelle Aneignungs- und Identitätsprozesse zur Verfügung zu stellen. Wer freigibt, kann nicht mehr direkt kontrollieren, ist aber auch nicht einfach verschwunden. Sobald man den religiösen Kirchenraum, eine bekenntnisfixierte Engführung und die Erwartung dauerhafter Kirchenbindung freigibt, explodiert das Interesse an dem, was man als Kirche der Stadt frei zu geben hat. Oder besser: Es entsteht erst dann.

Hans Joachim Sander hat auf die damit verbundenen religiösen Machtprozesse aufmerksam gemacht. Wer frei gibt, gibt eben auch tradierte Machtansprüche auf. Kritiker halten das für den Ausverkauf des Glaubens, eine Art blasphemische Selbstaufgabe, weil die Semiotisierung des Kirchenraums als machtvolle Präsenz Gottes gegenüber der säkularen Gottlosigkeit der Stadt preisgegeben wird. Plausibel ist das aber eben nur, wenn Gott als souveräne Macht verstanden wird. Im Horizont einer topologischen Dogmatik macht Sander dagegen eine andere Wirklichkeit sichtbar.

»Sie lassen andere Ideen in diesen Raum, die möglicherweise gar nichts mit Gott zu tun haben. Aber der zieht sich nicht an den Altar zurück, der eine Randgröße in den Aktivitäten ist, die ›St. Maria‹ auszeichnet. Er wechselt in die Anonymität. Gott wird namenlos; er muss nicht benannt werden, um präsent zu sein.«[25]

Gott verbindet sich hier weniger mit der souveränen Macht von Religion, als mit den schwachen Ereignissen einer bedingungslosen Gnade, eines Freiraums in allen Zwängen, einer Lebenshoffnung in von Gewalt ge-

[24] Hofstetter-Straka et al. 2017.
[25] Sander 2018, 12.

zeichneten Biographien. Es sind Ereignisse der prophetischen Reich Gottes Botschaft Jesu, so John Caputo, in denen keine kirchliche oder religiöse Ordnung verteidigt wird. Denn »im Vielleicht liegt die Macht des allmächtigen Gottes«[26].

»St. Maria als« wird damit zum Ort einer ereignisbasierten Pastoral im urbanen Raum. Die »Stabilitas loci« des Kirchenbaus verbindet sich mit den verflüssigten Lebens-, Sozial- und Kulturformen der Stadt. Nicht mehr die vorformatierten Absichten und Konzepte bestimmen und begrenzen das, was passiert. Es sind die Menschen und Initiativen, die Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste der Menschen im Stadtteil und der Passanten, für die St. Maria zu einem Ereignis werden können.[27] Die Nichtfestgestelltheit von St. Maria zwischen Sakralbau und Ruine, zwischen religiöser Kathedrale und säkularer Stadtlücke provoziert einen Prozess, in dem von Ereignis zu Ereignis die Bedeutung der Kirche und damit auch von »Religion vor Ort« neu verhandelt wird. Erst diese »Leerstelle« ermöglicht Aneignungspraktiken der Menschen, die sie nutzen: der ökumenischen, andersreligiösen und säkularen Akteure, die St. Maria ins Netzwerk des Stadtteils einbinden. Rainer Bucher beschreibt in einem Beitrag zur Kirchen(-um-)nutzung ziemlich genau das, was seit Sommer 2017 mit der Kirche St. Maria in Stuttgart passiert ist.

»Man sollte sich Kirchengebäude zukünftig als multifunktionell genutzte pastorale Räume vorstellen, immer auch liturgischer Raum, immer auch Versammlungsraum, vor allem aber immer auch Raum der konkreten diakonischen Selbstverausgabung für die Bedürftigen, offen und voller Angebote.«[28]

3. Kuratieren als kirchliche Handlungsform

Damit verändern sich auch die pastoralen Praxisformen, die an solchen Orten stattfinden. Um deren innovatives Potenzial sehen zu können, wird zunächst kurz der Kontext aktueller Kirchenentwicklung betrachtet und dann die Dispositive gesellschaftlicher Raumzeit noch einmal aufgegriffen.

---

[26] Caputo 2020, 239.

[27] Christian Bauer nennt diese Form »unaufdringliche Antreffbarkeit«.

[28] Bucher 2017, 122.

Im Bereich der Kirchenentwicklung lassen sich zwei gegenstrebende Sehnsüchte feststellen: das *Kontrollversprechen von Organisationen* und das *Näheversprechen von Netzwerken*. Aus den nachkonziliaren gemeindetheologischen Aufbrüchen speist sich die Sehnsucht nach Nähe in der Kirche vor Ort. Dafür steht heute der Verheißungsbegriff des Netzwerks, verstanden als »Netzwerk der Agape« aus »Ort(en) der Fülle«[29]. Zugleich wird die Sehnsucht der verfassten und klerikal geleiteten Kirche nach pastoralmächtiger Kontrolle der eigenen Bereiche nicht weniger. Als kirchliche Organisation sucht sie auf dem Markt des Religiösen nach Profil und abgrenzbarer Identität, was meist als Orientierungsangebot im Relativismus vermarktet wird. Die Soziologin Maren Lehmann fasst zusammen:

»Kirche will mehr Verlässlichkeit, mehr Gewissheit, mehr Adressabilität, mehr Identität, mehr Distinktion, also mehr Organisation; sie will aber auch mehr Variabilität, mehr Heiterkeit, mehr Beweglichkeit, mehr Differenz, mehr Öffnung, also mehr Vernetzung.«[30]

In den vielen Kirchenentwicklungsprozessen wird auch beides in verschiedenen Mischungsverhältnissen und unter oft großen Anstrengungen verfolgt. Doch die Soziologin warnt vor den »Nebenfolgen« dieser Strategie. Sie formuliert das sympathisch als ein den Kirchen unterstelltes Wissen um die eigene Lage.

»Dabei weiß sie doch um die prekären Folgeprobleme von Organisation – nämlich: Schließung – und von Vernetzung – nämlich: Verdichtung. Sie weiß, dass sie durch immer mehr Organisation und immer mehr Vernetzung ein immer geschlossenerer und immer dichterer Sozialraum geworden ist: leer und eng zugleich.«[31]

Leer und eng zugleich – das ist wohl aktuell die kürzeste und treffendste Gegenwartsdiagnose pfarrgemeindlicher Wirklichkeit.

Für St. Maria ist das so etwas wie die Ausgangsbeobachtung. Das Kirchengebäude ist leer und in dem, was dort noch passiert, reproduziert man ein immer enger werdendes Milieu. Im Team von St. Maria hat sich in einem abduktiven Prozess des Musings, des Suchens nach dritten Möglichkeiten zwischen Normalisierung und Selbstaufgabe, etwas Neues

[29] Taylor 2009, 1123; 20. Kritisch zum entsprechend aufgeladenen metaphorischen Gebrauch des Netzwerk-Begriffs vgl. Zimmer et al. 2017.

[30] Lehmann 2018, 6.

[31] Ebd.

ergeben. Das Motto von »St. Maria als« »Wir haben eine Kirche – haben sie eine Idee« ist das realistische Bekenntnis zur Leere des Raumes und ein Versuch, der Enge tatsächlich zu entkommen.

Das wiederum ist alles andere als selbstverständlich. Deshalb zunächst noch ein kurzer analytischer Blick auf die raumzeitlichen Aspekte kirchlichen Handelns. Meist dominiert an kirchlichen Orten die *Pastoral des Einladens* in die gemeindlichen Zentren und religiösen Oasen. Um diese Zentren herum ist der Raum in konzentrischen Kreisen strukturiert, je nach Nähe oder Ferne zur Mitte des Eigenen. Wie Gunter Weidenhaus zeigen konnte, ist diese räumliche Strukturierung um ein Zuhause mit der Konstruktion einer linearen Lebensgeschichte verbunden, also mit dem modernen historischen Chronotop. Pastoral im Horizont »konzentrisch-linearer Raumzeit«[32] respektiert zwar die Freiheit des Einzelnen, will diese aber weiterhin mit Angeboten »von der Wiege bis zur Bahre« lebenslang in Zentren integrieren.

Folgt man Weidenhaus in die Richtung von Assmann und Latour, dann erleben wir aber gerade den Umbruch in ein ganz anderes, nächstes Raumzeit-Dispositiv. Durch Beschleunigungs- und Verflüssigungsprozesse stellt sich die Welt heute eher »als ein riesiges Feld sich bewegender Eisschollen dar, zwischen denen hin und her gesprungen werden muss«[33]. Im Gegenwartsdispositiv des Ereignisses dominiert eine »netzwerkartig-episodische«[34] Form der Raumzeit. Raum wird als ein Netzwerk verschiedener Orte und phasenweise wichtiger Knoten modelliert. Was Weidenhaus am Beispiel des Berufs festmacht, kann man unschwer auch an den pastoralen Praktiken in St. Maria entdecken. In verflüssigten, hier urbanen Netzwerkwirklichkeiten

> »ist es hochgradig rational, die Identitätskonstruktion in Bezug auf den Beruf nicht allzu sehr zu verfestigen, um die Anpassung nicht zu erschweren: [...] nicht Bäcker sein, sondern backen können.«[35]

Was also kann man in St. Maria? Welche Art von Praktiken erzeugen welche Pastoral? Im Dazwischen von Pfarrkirche, Kulturort, Treffpunkt und Ruheraum entwickelt sich eine Form kirchlichen Handelns, für das man

---

32 Weidenhaus 2015, 197.
33 Ebd., 216.
34 Ebd., 167.
35 Ebd., 204f.

versuchsweise die Bezeichnung »kuratieren« testen kann. »Kuratieren« ist im Bereich der Kunst beheimatet und meint die konzeptionelle Zusammenstellung von Werken in Museen und Ausstellungen. Der zentral mit kirchlichem Handeln verbundene Begriff lautet Seelsorge. Nun leitet sich Kuratieren wie Seelsorge (cura animarum) vom lateinischen Wort *curare* ab: für etwas Sorge tragen. Es gibt also ein gemeinsames semantisches Feld, nämlich etwas »kultivieren, anbauen, in Form bringen und dafür sorgen, dass Menschen und ihr gemeinsames Umfeld gedeihen können«[36]. Nach einer ersten Recherche ergeben sich mindestens drei Inspirationen:

1. *Zwischenräume überbrücken, damit es funkt:* Hans Ulrich Obrist gehört sicherlich zu den bekanntesten und einfussreichsten Kuratoren der Gegenwart. Er berichtet von seinen Versuchen, die Kreativität aus seinen Bereichen auch in akademische Konferenz-Settings zu übertragen. In den 1990ern organisierte Obrist grenzüberschreitende Konferenzen, zu denen Wissenschaftlerinnen bzw. Wissenschaftler, Künstlerinnen bzw. Künstler und andere Kreative eingeladen waren. Das Basissetting war akademisch, nur dass keine Vorträge oder Plenumsdiskussionen vorgesehen waren, sondern Freiraum zur ereignishaften Begegnung, die sonst nur in den Zwischenzeiten von Pausen oder beim Essen Platz hatten. Wie Obrist das konzeptionell einordnet, ist für pastorales Kuratieren entscheidend:

   »Die Funktion des Kurators besteht darin, Freiraum zu schaffen, und nicht, bestehenden Raum zu besetzen. So wie ich diese Tätigkeit verstehe, muss der Kurator Zwischenräume überbrücken, er muss Brücken zwischen Künstlern, dem Publikum, Institutionen und anderen Gruppen bauen. Der Kern dieser Arbeit besteht darin, temporäre Gemeinschaften zu schaffen, indem man unterschiedliche Menschen und Praktiken zusammenbringt und Bedingungen schafft, damit es zwischen ihnen ›funkt‹.«[37]

2. *Blended library:* Früher war die Bibliothek ein fast sakraler Ort. Die Welt der wertvollen Bücher war aus dem Alltagshandeln herausgelöst. Man muss durch eine Schranke, an der ein Bibliotheksmitarbeiter sorgsam die Regeln überwacht: nichts mitnehmen, keine Taschen, keine Getränke, kein Essen und absolute Ruhe in den Räumen des Denkens

[36] Obrist 2015, 38.
[37] Ebd., 175.

und Studierens. Dies sind die monastischen Praktiken von Buch und Bildung, jahrhundertelang in den Sakralräumen der Klöster eingeübt und dann ins Profane ausgewandert. Die digital verflüssigte Gegenwart verändert diesen Ort. Der Tübinger Bibliothekar Renke Siems berichtet von den Veränderungen seines Ortes und seines Jobs. Die Rolle des Bibliothekars hat sich gewandelt, vom Anschaffen und Verwalten der Bücher zu einem Bündel an Aktivitäten rund ums Buch. Er nennt es das »kuratierende Handeln« eines Bibliothekars und spricht von »blended library«, also die vermischte, verschnitte, hybride Bibliothek.

»Kuratierendes Handeln ...
... macht aus der Bibliothek einen vernetzten Wissensort
... ist bemüht um einen Ausgleich der Nutzergruppen
... setzt einzelne Dienste vertieft in Beziehung und schafft dadurch mehr Werte
... holt Partner und damit Kompetenzen ins Haus
... ist ein Capability Approach der Wissensgesellschaft: Befähigung und Freiheit steht im Vordergrund
... bricht damit ein Stück weit den bibliothekarischen Habitus
... fordert Falsifikation und mentale Neuordnung
(... lohnt sich!)«[38]

Das lässt sich m.E. gut in die Praktiken rund um St. Maria übersetzen. Doch zunächst noch eine dritte Inspiration.

3. *Abschied vom heroischen Kurator:* Kuratieren wird heute nicht mehr nur als Begriff für die Konzeption einer Kunstausstellung verwendet. Es gibt eine »Bedeutungsverschiebung weg von einer Person (einem Kurator) hin zu einer Tätigkeit (Kuratieren), die heute als eine eigene Aktivität wahrgenommen wird«[39]. Pastorales Kuratieren bedeutet gerade nicht (mehr) die Konzentration auf heroische Einzelpersonen. Das Missverständnis ist naheliegend, da Kunst und Kuratieren oft auf außergewöhnliche Einzelleistungen reduziert wird. Doch das ist alles andere als selbstverständlich. Kuratieren kann auch als kollaboratives Teamplay konzipiert werden. Obrist zitiert Stewart Brand mit der immer treffenderen Einschätzung, Kuratieren sei

[38] Siems 2015.
[39] Obrist 2015, 35.

»durch das Netz demokratisiert worden, so dass in gewissem Sinne jeder kuratiert. Wenn man einen Blog verfasst, kuratiert man. Auf diese Weise werden wir Redakteure und Kuratoren, und online verschmelzen beide.«[40]

Oliver Marchart meint zum Veränderungspotenzial kuratierend vernetzter Projekte, hier am Beispiel des Kuratierens im Kunstbereich:

»Vernetzt euch! Diesen Zwang der projektbasierten Polis sollte man nicht vorschnell als durch und durch neoliberal zurückweisen, denn wie das Beispiel postkolonialer Ausstellungen zeigt, kann Vernetzung durchaus auch von der Sache her sinnvoll sein.«[41]

Eines allerdings wird konstitutiv entmachtet, nämlich die heroische Zuschreibung von Veränderung an einzelnen Personen oder letzte Ursachen.

»Man darf nicht vergessen, dass auch die gegenwärtigen sozialen Bewegungen ihren Aktivismus netzwerk- und projektförmig organisieren. Wer sich im Zuge der radikal demokratischen Proteste und Besetzungen der letzten Jahre zum genialischen Aktivisten aufwerfen wollte, gäbe sich nur der Lächerlichkeit preis. Zumindest in dieser Hinsicht – also in der Schwächung autoritärer Befehlsketten – verbirgt sich bei allen Schattenseiten ein potenziell emanzipatorisches Moment.«[42]

Gerade das postheroische Moment netzwerkartiger Kollaborationen/Komplizenschaften[43] besitzt mit Marchart also emanzipatorische Qualität.

Überträgt man das ins Feld von Theologie und Kirche, sind mindestens drei weitere Problemhorizonte zu beachten:

1. Im Diskurs zum Kuratieren liegen Vergleiche zu Figuren, Strukturen und Pathologien des religiösen Feldes nahe. Beatrice von Bismarck vergleicht die Rolle des Kurators/der Kuratorin mit der von Priesterinnen und Propheten, aber auch mit entscheidungsfreudigen Unternehmern. Diese Sozialfiguren bewohnen alle einen charismatischen Handlungs- und Herrschaftstyp (M. Weber). Bismarck steht kritisch

[40] Ebd., 191.
[41] Marchart 2012, 37.
[42] Ebd., 39.
[43] Vgl. dazu Schüßler 2019a, sowie Bröckling 2020.

sowohl zum heroischen Priestertum, wie zum ökonomisierten Kunstvermarkter. Kuratorisches Handeln könnte

> »darauf ausgerichtet sein, die Bewältigung von Unterschieden und Gegensätzen, von paradoxalen Gegebenheiten zum eigentlichen Gegenstand zu erklären, um damit nicht die beiden Positionen von Priester und Prophet, sondern ihr Verhältnis zueinander zu verhandeln«[44].

2. Im Kirchenrecht bezeichnet »Cura pastoralis« die Hirtensorge, die dem Bischof mit den geweihten Priestern vorbehalten ist. Das entspricht der vorkonziliaren Situation, bei der pastorales Handeln auf die Rolle der Priester festgelegt war. Das II. Vatikanum dagegen entgrenzt den Pastoralbegriff und fasst darunter das qualifizierte Handeln aller im Volk Gottes. Pastorales Kuratieren, so der Vorschlag, meint also nicht nur die Leitung von Pfarrei oder Gemeinde (in Österreich heißen gemeindeleitende Laiinnen oder Laien »Kurator/in«), sondern eine partizipative Handlungsform vernetzender Pastoral.
3. Sorge und Seelsorge stehen inhaltlich in der Spannung von Pastoralmacht und Parrhesia. Pastorales Kuratieren sollte nicht vergessen, dass es sich bei solchen Praktiken um eine sensible Kippfigur handelt: Gut gemeinte Sorge kann unterhalb bewusster Absichten in paternalistische und bevormundende Kontrolle des Lebens Anderer kippen. Gerade die Kirche hat hier reichlich ambivalentes Erfahrungswissen, das hellhörig macht für die Schattenseiten der Care-Diskurse, für seelsorgliche Helfersyndrome und für die Gefahren von Übergriffigkeit. Wo es um Care und Kuratieren geht, ist intensiv auf Machtverhältnisse, auf die Verteilung befreiender und paternalistischer Effekte zu achten.

St. Maria könnte sich entsprechend als ein pastoral kuratierter Raum verstehen, der nicht allein für kirchliche, aber sorgfältig ausgewählte Ereignisse und Handlungsformen Platz bietet. Kuratieren meint, dass viele verschiedene Formen vernetzt werden können, aber es gibt eine Spur, um die das Kuratierte kreist. Diese Spur wäre bei pastoral kuratierten Formen das Evangelium, die befreienden Ereignisse, die vom Glauben her als Gnadenchancen für das Reich Gottes identifiziert werden könnten. Kunst-Kuratoren gestalten in der Regel wenig eigene Kunstwerke oder

[44] Beatrice von Bismarck, zitiert nach Molis 2019, 139.

Ausstellungstücke, sondern sie haben einen Blick für das, was andernorts oder auch direkt vor der eigenen Haustür an Sehens- und Ausstellungswertem geschieht. Parallel dazu wäre es die Aufgabe der Verantwortlichen in St. Maria, ihre Umgebung und unsere Zeit insgesamt genau zu beobachten und feinfühlig jenen Spuren Platz zu bieten, in denen sich Gottesbegegnung – in welch anonymen Formen auch immer – potentiell ereignen könnte. Das kann von Kunstperformances wie ein Silent-Tango-Abend über diakonische Ereignisse wie eine sanitäre Versorgung von Menschen auf der Straße bis hin zu neuen liturgischen und rituellen Feierformen des Glaubens reichen.

Pastorale Semiotisierung religiöser Räume geschieht dann im Horizont experimenteller Versuche, befreiende Ereignisse des Evangeliums zu kuratieren. Die aber kann Kirche weder alleine aus sich heraus herstellen, noch kann sie ihnen ausweichen.

Literatur

Assmann, Aleida

2013 Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne, München.

Bauer, Christian / Bogner, Daniel / Schüßler, Michael

2021 (Hg.) Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft? Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld.

Bauer, Christian / Schüßler, Michael / Schweighofer, Teresa

2019 »St. Maria als … Kirche mit Zukunft«. Beiträge zur Konzeptentwicklung »St. Maria als«; online: www.uni-tuebingen.de/index.php?eID=tx_securedownloads&p=111511&u=0&g=0&t=1596440165&hash=1957e046d4a3c6c8aa2e6ce53de2ff064b76659a&file=/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/Kath-Theol/Lehrst%C3%BChle/Praktische_Theologie/Documente/Konzeption_stmaria_Theologie.pdf. [02.08.2020].

Bauer, Christian / Sorace, Marco Antonio

2019 (Hg.) Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern.

Bieberstein, Klaus

1998 Der Ort des Jüngsten Gerichts. Die eschatologische Konnotierung von Zeit und Raum im kollektiven Gedächtnis, Freiburg (CH).

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

Bröckling, Ulrich

2020 Postheroische Helden. Ein Zeitbild, Berlin.

Bucher, Rainer

1998 Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (Praktische Theologie heute 37), Stuttgart u.a.

2010 Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart.

2017 Unaufdringliche Antreffbarkeit. Ein Plädoyer für kreative und multiple pastorale Kirchenraumnutzung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 165.2, 115–122.

Caputo, John

2020 Gottes konjunkivistische Macht, in: Concilium 56.3, 234–241.

De Certeau, Michel

2009 GlaubensSchwachheit (ReligionsKulturen 2), Stuttgart.

Feiter, Reinhard / Müller, Hadwig

2012 (Hg.) Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Ostfildern.

Hofstetter-Straka, Andréas / Kugler, Paul

2017 Türen auf für: »St. Maria als«, online: www.feinschwarz.net/tueren-auf-fuer-st-maria-als/ [02.08.2020].

Kath. Pfarramt St. Maria

o.J. St. Maria als ..., online: www.st-maria-als.de [19.07.2020].

Latour, Bruno

2011 Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin.

Lehmann, Maren

2018 Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk. Vorträge, Leipzig.

Marchart, Oliver

2012 Das kuratorische Subjekt. Die Figur des Kurators zwischen Individualität und Kollektivität, in: Texte zur Kunst 22.86, 29–41.

Molis, Katja

2019 Kuratorische Subjekte. Praktiken der Subjektivierung in der Aus- und Weiterbildung im Kunstbetrieb, Bielefeld.

Obrist, Hans Ulrich

2015 Kuratieren!, München.

Pollack, Detlef / Rosta, Gergely

2015 Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt a.M. u.a.

Roy, Oliver

2010 Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München.

Sander, Hans-Joachim

2018 Die Verheißung von Fülle aus Leere. Gottes Thirdspace aus einem Opfer des Raumes. Manuskript, unveröffentlicht.

Schüßler, Michael

2013 Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart.

2018a Bessere Welt durch bessere Religionspraxis. Frei-gebende Leerstellen in Bibel und Pastoral, in: Kügler, Joachim / Heimerl, Teresia (Hg.): Eine bessere Welt – Ohne Religion?, Würzburg, 129–138.

2018b Verflüssigung der Zeit – Verflüssigung der Wahrheit? Relationale Theologie des Ereignisses in digitaler Gegenwart, in: Seewald, Michael (Hg.): Glauben ohne Wahrheit? Die Theologie und der Relativismus (Theologie kontrovers), Freiburg i.Br. u.a., 159–177.

2019a Befreiung im Dazwischen. Postheroische Transformation von Caritas- und Diakonietheologie, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 39.2, 151–170.

2019b Entzogenes Ereignis? Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer »Arbeit des Negativen«, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco Antonio (Hg.): Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern, 147–175.

Siems, Renke

2015 Mehr als ein Lernort – zielgruppenspezifische Angebote einer Blended Library, online: www.researchgate.net/publication/278710485_Mehr_als_ein_Lernort_-zielgruppenspezifische_Angebote_einer_Blended_Library?enrichId=rgreq-ffbe462a5c544bfb822c1d897f82ec3a-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzI3ODcxMDQ4NTtBUzoyNDIwNjMxNzg0NjUyODBAMTQzNDcyMzc2NzYxMA%3D%3D&el=1_x_2&_esc=publicationCoverPdf [02.08.2020].

Taylor, Charles

2009 Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.

Weidenhaus, Gunter

2015 Soziale Raumzeit (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2138), Berlin.

Zimmer, Miriam / Sellmann, Matthias / Hucht, Barbara

2017 Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg.

Religiöse Semiotisierungen von Räumen und ihre bildenden Potenziale

Konstantin Lindner

Menschen sind zu Kultur fähige Wesen. Unter anderem durch ihr reflexiv ausgerichtetes, von Imaginationsfähigkeit, freiem Willen und Zukunftsorientierung geleitetes Denken und Handeln gestalten sie ihre Gegenwart. In Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Verortung in einem durch kulturelle Tradierungen geprägten Referenzraum deuten sie die Welt, in der sie leben. Ihre Weltdeutungsfähigkeit wiederum artikuliert sich in verschiedenen Rationalitätsformen – insbesondere in kognitiver, ethischer bzw. evaluativer, ästhetischer oder religiöser Hinsicht.[1] Diese Rationalitätsformen sind »für Bildung grundlegend und nicht wechselseitig austauschbar«[2]. Religiös-konstitutive Rationalität ist dabei ein elementarer Modus, der nicht mittels ästhetischer oder szientistisch-naturwissenschaftlicher Herangehensweisen umfassend zugänglich wird. Vielmehr zeichnet sich die religiös-konstitutive Deutung von Welt dadurch aus, dass Menschen, die ihnen bewusste, eigene Begrenztheit und Endlichkeit mit Fragen nach dem Sinn und nach dem »Letzten« von Wirklichkeit be-

[1] Bereits Aristoteles unterscheidet zum einen praktische und theoretische zum anderen poietische Rationalität. Immanuel Kant differenziert theoretische und praktische Vernunft und Urteilskraft. Jürgen Habermas benennt folgende Rationalitätsformen: kognitiv-instrumentell, ästhetisch-expressiv, moralisch-praktisch. Wolfgang Welsch erkennt die Heterogenität der Rationalitätsformen an, indem er in von »kognitiver, ethischer, ästhetischer, religiöser, technischer etc. Rationalität« (Welsch 2002, 295) spricht und damit bereichsspezifische Reflexionen und Praxis bezeichnet, die das Subjekt durch Vernunft zu überschreiten und zu integrieren vermag. Das deutsche PISA-Konsortium konkretisiert kognitiv-instrumentelle, ästhetisch-expressive, evaluativ-normative und religiös-konstitutive Modi von Rationalität, die in den unterschiedlichen schulischen Unterrichtsfächern abzubilden gelte (vgl. Baumert/Stanat/Dämmrich 2001, 21).

[2] Baumert 2002, 107.

arbeiten – also nach dem Woher, Wozu und Wohin. Religionen bieten Antworten auf diese Fragen und Menschen verhalten sich dazu, indem sie im Horizont des sinnerschließenden Potenzials dieser Antworten ihr Leben und ihre Welt gestalten – sowohl in orientierendem Rückgriff darauf als auch in sich davon abgrenzender Weise. Sie artikulieren dies nicht zuletzt durch kulturelle Äußerungsformen, indem sie beispielsweise Symbolhandlungen (weiter-)entwickeln, die der religiösen Anamnese dienen, ihre transzendenzbezogenen Erfahrungen in erzählenden Texten oder Liedern versprachlichen oder Räume mittels religiöser Artefakte codieren. Letztgenannter Kontext steht im Fokus der folgenden Darlegungen, die dem Potenzial verräumlichter Semiotisierungen für religiöse Lern- und Bildungsprozesse nachgehen, insbesondere vor dem Hintergrund voranschreitender Säkularisierungsprozesse.

1. Religiös codierte Räume angesichts voranschreitender Säkularisierungsprozesse

1.1. Religiöse Semiotisierungen von Räumen

Dass religiöse Deutungen allerorten dazu angeleitet haben bzw. anleiten, vorfindliche Räume zu gestalten, lässt sich skizzenhaft an christlichen Kontexten exemplifizieren: Wallfahrts- und Pilgerwege werden durch Symbole wie die Jakobsmuschel oder Wegkreuze markiert; Kirchen formieren nicht selten das Zentrum historischer Stadtkerne; an Häusern verweisen Heiligen- und Marienstatuen auf Schutzbedürfnisse ihrer Erbauer; Kreuzwege zur Erinnerung an den Jerusalemer Leidensweg Jesu führen – sofern es die Topographie zulässt – auf Anhöhen hinauf, die bisweilen nach dem Jerusalemer »Vorbild« sogar Kalvarienberg (Calvariae locus, lat.: »des Schädels Ort«) genannt werden. Auf diese sowie viele weitere Weisen prägen religiöse Semiotisierungen öffentliche und private Räume.

Mit Klaus Bieberstein lassen sich drei verschiedene »Modi der Semiotisierung«[3] identifizieren, die religiöse Weltdeutungen in Bezug auf reale Räume verorten: Auf »einer rein *verbalen* Ebene der Konnotierung«[4] wird

[3] Bieberstein 2007, 9.
[4] Ebd., 5.

an ausgewählten Orten eine religionsbezogene Erinnerung wachgehalten, ohne dass der jeweilige Ort durch ein Artefakt besonders gekennzeichnet ist. Mittels *temporärer* Visualisierungen wiederum werden insbesondere zu Festzeiten »in ortsgebundenen Riten und ortsverbindenden Begehungen«[5] religiöse Semiotisierungen vorgenommen, z.B. mittels der Bamberger Muttergottesprozession, die seit mehreren Jahrhunderten stattfindet und bei der die im 14. Jh. gefertigte Marienstatue aus dem Altar der »Oberen Pfarre« in die »Untere Pfarre«, die Kirche St. Martin, getragen und der dortigen, auch im 14. Jh. gestalteten Pieta gegenübergestellt wird. Im Rahmen dieses Festes artikulieren die Gläubigen ihre Verehrung gegenüber Maria als Gottesmutter. *Permanente* religiöse Semiotisierungen des Raumes dagegen zeichnen sich durch dauerhaft an Ort und Stelle vorhandene Artefakte aus – seien es Kirchen oder Denkmäler, z.B. die einen geglaubten Erscheinungsort von Heiligen umgebende Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen oder die bewusste Anordnung von Kirchen in Bamberg, deren Verbindungslinien aus der Vogelperspektive gesehen das Bamberger Kirchenkreuz ergeben. Der permanente Semiotisierungsmodus veranschaulicht religiöse Weltdeutungen derart, dass diese »auch für gänzlich Außenstehende sichtbar« zugänglich sind; er besitzt das Potenzial »eine ›sacred landscape‹ [zu] konstituieren«.[6]

Durch diese verschiedenen Weisen, Räume religiös zu semiotisieren, gelingt es Religionen, ihre Traditionen in den Kontext des kulturellen Gedächtnisses einzuschreiben: »Überlieferung im Sinne einer Kontinuierung von Sinn, ›Welt‹ und Identität«[7] ist möglich. Symbolwelten werden auf diese Weise der (Um-)Welt eingeschrieben sowie aufrechterhalten und dienen dabei der Herstellung sozialer Zugehörigkeit. Mittels kultureller Praktiken wird so das kulturelle Gedächtnis »über die Generationenfolge hinweg in Gang gehalten«[8]; z.B. durch Optionen ritueller Teilhabe an symbolischen Praktiken oder Festen, durch Verschriftlichungen oder durch die Kultivierung des Raumes durch architektonische, künstlerische etc. Formen.

Im Horizont voranschreitender Säkularisierungsprozesse, bei denen religiöse immer mehr durch weltliche Referenzen abgelöst werden, er-

---

5 Bieberstein 2007, 5.
6 Ebd.
7 Assmann 2007, 52.
8 Ebd., 53f.

scheint der permanente Semiotisierungsmodus am langlebigsten. Denn mündliche oder auch temporäre Semiotisierungen von Religion überdauern nur durch ein aktives Aufrecht-Erhalten der damit zusammenhängenden religiösen Weltdeutungen. Werden religiöse Erzählungen zu bestimmten Lokalisierungen nicht weitergegeben oder temporäre religiöse Aktivitäten im Raum eingestellt, bleiben sie maximal als historische Größen präsent – und auch nur dann, wenn entsprechende Dokumentationspraktiken wie Schrift, Bild oder audiovisuelle Aufzeichnungen ihr Überdauern sichern. Gleichwohl sind permanente religiöse Semiotisierungen von Räumen ebenso von Säkularisierungstendenzen tangiert: Damit sie in ihrer religiös-erinnernden Funktion oder gar im Sinne eines kulturellen Gedächtnisses aktualisiert werden können, benötigen die Subjekte entsprechende religiöse Deutungsfähigkeiten. Letztgenannte werden über Lern- und Bildungsprozesse angeeignet.[9]

1.2. Subjekte und religiöse Semiotisierungen

Trotz voranschreitender Säkularisierungsprozesse sind Religionen und ihre Semiotisierungen im Alltag der Subjekte präsent. Exemplarische Fokussierungen belegen dies: Öffentlichkeitsrelevante Statements religiöser Führungspersönlichkeiten oder religiöse Feiern bspw. sind Teil der medialen Berichterstattung. Auch das Lebensende wird vielfach noch durch religiöse Riten begleitet und Feiertage sowie Schulferien in Deutschland orientieren sich zu einem überwiegenden Teil am kirchlichen Festkalender. Gleichwohl lässt sich im Sinne von Pierre Bourdieu auf dem »religiösen Feld« ein Wandel beobachten:[10] In diesem gesellschaftlichen Feld, in dem symbolische »Heilsgüter« produziert und verteilt werden, sind die bisherigen Machtinstanzen damit konfrontiert, dass »heilige Sanktionen«, die bis dato halfen, das Feld zu stabilisieren und auch zu formieren, nicht unhinterfragt anerkannt bleiben. Die »Laien« erwarten von den religiösen Spezialisten »die Ausübung [...] magisch oder religiös motivierten Handelns«[11]. Im Gefolge von Pluralisierungseffekten und einem ansteigenden Bildungsniveau wird jedoch im religiösen Feld »der persönliche

[9] Vgl. Lindner 2018.
[10] Vgl. Pickel 2011, 238–244.
[11] Bourdieu 2000, 15.

Zugriff zu der kulturellen Produktion«[12] möglich – wie übrigens in anderen gesellschaftlichen Feldern auch. Alternative Heilsanbietende drängen auf den Markt, die bisherigen Spezialistinnen bzw. Spezialisten und die mit ihnen gekoppelten religiösen Symbolsysteme verlieren an Heilsbedeutsamkeit – nicht zuletzt, weil die Subjekte enttraditionalisiert mit dem Vorfindlichen umgehen und aus dem religiösen Reichtum des Überlieferten für ihre Weltdeutung individuell wählen. Es findet eine »Veralltäglichung«[13] statt, die sich auch auf tradierte, religiös semiotisierte Räume auswirkt, insofern letztere eigentlich durch ein ritualisiertes System aus Spezialistinnen bzw. Spezialisten und Laien »bespielt« werden, das angesichts der Individualisierung bzw. gar Privatisierung (Thomas Luckmann) von religiöser Praxis an Relevanz verliert. Religiöse Primärerfahrungen in Gemeinschaft werden dadurch weniger. Verstärkt wird dieser Rückgang von Primärerfahrungen dadurch, dass die familiale religiöse Sozialisation gegenwärtig ebenfalls abnehmend ist.[14] Dennoch verschwinden die vorfindlichen Semiotisierungen in der Folge nicht komplett aus dem kulturellen Gedächtnis, sondern werden von den Subjekten gewandelt rezipiert, z.B. verstärkt aus historischem oder kulturellem Interesse und weniger, um sich religiös zu artikulieren.

Dies lässt sich daran veranschaulichen, dass temporäre religiöse Semiotisierungen von Räumen gegenwärtig einem wachsenden touristischen Interesse ausgesetzt sind: Überregional bekannte Prozessionen (Fronleichnam oder Pfingstritte) haben bisweilen eine die Teilnehmenden um ein Vielfaches übersteigende Anzahl an »Zuschauenden«; alte Pilgerwege (Jakobsweg oder Via Francigena) erfreuen sich touristischer und auch sportlicher Rezeption. Ihr religiöser Gehalt ist manchen »Touristen« nur rudimentär zugänglich. Dennoch zeigt dieser gewandelte Rekurs ein nach wie vor existierendes Interesse an religiösen Codierungen – freilich bisweilen abseits des »Einflussbereichs« religiöser Spezialistinnen bzw. Spezialisten, die von Reiseführerinnen oder Fitnessexperten »abgelöst« werden.

Ähnliche Tendenzen können empirische Studien in Bezug auf Kirchen als permanente religiöse Semiotisierungen nachweisen. Karen Hughes, Nigel Bond und Roy Ballantyne identifizieren mittels einer Umfrage un-

[12] Bourdieu 1992, 236.
[13] Bourdieu 2000, 95.
[14] Vgl. Pickel 2011, 417.

ter Besucherinnen und Besuchern der Kathedrale von Canterbury fünf Typen:[15] »explorers« besuchen das Kathedralgebäude aus einem allgemeinen kulturellen Interesse, »facilitators« wollen dadurch etwas lernen oder schöne Erfahrungen generieren, »hobbyists« stillen durch den Kathedralbesuch ihre intellektuellen Interessen, »experience seekers« haken damit ein weiteres »must be« ab. Nur »rechargers« besuchen die Canterbury Cathedral aus spirituellen Gründen. Ebenso zollt die Mehrheit von City-Kirchen-Besuchern in Deutschland und der Schweiz – Ergebnissen einer quantitativ-empirischen Studie zufolge – eher der historischen Relevanz des Gebäudes (60 %) oder dessen beeindruckender Architektur (55 %) Respekt; etwa ein Drittel (34 %) der Besucherinnen und Besucher ist an Glaubensfragen interessiert und nur 28 % der Befragten besuchten die Kirche, um zu beten oder eine Kerze anzuzünden.[16] Auch empirische Daten zu Besuchsmotivationen von Menschen, die überregional bekannte Kirchen aus touristischen Gründen aufsuchen, belegen diesen Trend:[17] Erwachsene Touristen besuchen bekannte Kirchengebäude hauptsächlich aufgrund ihrer Popularität. Auch will sich ein Großteil dabei informieren und Neues dazulernen. Die Suche nach religiösen Erfahrungen (Nachdenken über Gott, Beten, Gottes Gegenwart fühlen) ist zwar als Motiv touristischer Kirchenbesuche nachweisbar, jedoch nur als bedingt wichtiges belegbar. Interessant ist, dass das Bildungsniveau einen moderierenden Einfluss auf die Besuchsmotivation hat: Touristinnen und Touristen ohne Abitur ist die religiöse Dimension etwas wichtiger als Menschen mit Abitur.

1.3. Religionspädagogische Einordnungen

Im Zuge dessen, dass religiöse Praxis in westeuropäischen Kontexten immer mehr vom öffentlichen in den privaten Bereich wandert und verstärkt abseits von institutionalisierten Zusammenhängen kultiviert wird, stellt sich aus religionspädagogischer Perspektive die Frage, wie religiöse Semiotisierungen von Räumen für Menschen bildend so zugänglich gemacht werden können, dass sie nicht nur historisch-kulturelle oder tou-

[15] Vgl. Huges/Bond/Ballentyne 2013.
[16] Vgl. Rebenstorff/Körs 2018, 96.
[17] Vgl. Riegel/Lindner 2021.

ristische Interessen bedienen, sondern auch ihr »ursprüngliches«, religiös-bildendes Potenzial entfalten können. In letztgenannter Hinsicht stellt sich nämlich eine doppelte Herausforderung: Zum einen ist danach zu fragen, wie religiös codierte Räume im Rahmen von Lehr-Lernprozessen so zugänglich gemacht werden können, dass daraus auch ein persönliches Nachdenken über Religion und Glaube resultiert. Zum andern aber ist ernst zu nehmen, dass manche Menschen religiöse Semiotisierungen von Räumen ohne Formen religiöser Selbstvergewisserung rezipieren wollen. Diese doppelte Herausforderung markiert ein zentrales Reflexionsfeld religionspädagogischen Forschens und religionspädagogischer Praxis: Denn hinsichtlich der Initiierung religiöser Lern- und Bildungsprozesse ist in Abhängigkeit von den Interessen und Bereitschaften der Subjekte, aber auch in Abhängigkeit von den Möglichkeitsräumen, die die Gegenstände religiöser Bildung eröffnen, zu klären, mit welchen Intentionen und auf welche Weise religiöse Weltdeutungen zur Geltung gebracht werden.

2. Religiöse Lern- und Bildungsprozesse räumlich anlegen

2.1. Raumbezogenes Lernen

Prinzipiell kann jeder Raum zu einem Lernort werden, also zu einem absichtsvoll in ein Lernarrangement integrierten Kontext.[18] Spätestens im Gefolge des so genannten »spatial turn« wurde in bildungsbezogener Hinsicht die räumliche Dimensionen von Lernen verstärkt in den Blick genommen. In diesem Zusammenhang wird unter anderem die Rolle der Subjekte reflektiert: Sie sind »selbst aktiv in die Entstehung oder auch Konstitution von Räumen einbezogen«[19]. Gestaltete Räume wirken in Abhängigkeit davon, was die bzw. der Einzelne in diesen an Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen von Wahrnehmung, Reflexion oder Handlung entfaltet. Dabei ermöglichen sie dem Subjekt, sich leiblich zu verorten:

[18] Vgl. Keck 1993, 147.
[19] Engel 2018, 97.

»Im Agieren und Reagieren in räumlichen Konstellationen entwickelt sich [...] ein vielschichtiger Prozess von Konstellationen, die teils alltagsrituell gerahmt sind und sich teils aus der jeweiligen Spezifik der Situation neu herausbilden.«[20]

Alltägliche Handlungsweisen prägen bspw., ob und wie sich die Lernenden im Raum bewegen, ob sie den Raum gestaltende Objekte berühren oder distanziert betrachten, ob sie sich wohlfühlen oder nicht, ob sie eine Idee davon haben, welche Handlungsvollzüge bewusst gestaltete Räume vorsehen, oder nicht. Stets ist der Raum – ganz im Sinne von Karlfried Dürckheim – dabei nicht als statisch zu denken, da Bewegung zu seinen Grundcharakteristika zählt. Überdies gilt es zu berücksichtigen, dass Räume Gefühle prägen können, an die sich Subjekte auch abseits von ihnen noch erinnern können.

Für die Gestaltung von Lernarrangements ermöglicht die Unterscheidung von Bernhard Waldenfels, der auf die »Vielfalt von Raumweisen« aufmerksam macht, hilfreiche Reflexionsmomente. Waldenfels unterscheidet zwischen

»einem Wahrnehmungsraum als dem Raum des Gewahrens, einem Bewegungs- und Handlungsraum als dem Raum des Wirkens, einem pathisch geprägten Raum der Widerfahrnisse, einem atmosphärischen Raum der Gestimmtheit oder einem Phantasieraum als einem Spielraum von Möglichkeiten. Der Wahrnehmungsraum zerteilt sich wiederum in einen Sehraum, Hörraum, Tastraum, Geschmacks- und Geruchsraum.«[21]

Diese Differenzierungen, die keine statischen Abgrenzungen verschiedener Modi von Räumen, sondern deren Verkettung implizieren, sensibilisieren für die grundlegenden Möglichkeiten raumbezogenen Lernens: wahrnehmen, bewegen und handeln, erleben, fühlen und imaginieren. Die mit all diesen Optionen verbundene Erfahrungsdimension sowie die vor Ort zugängliche (bisweilen durch Lernarrangements etwas »gebrochene«) Authentizität motivieren Lernende besonders zu einer bildenden – und nicht nur auf Wissensakkumulation ausgerichteten – Auseinandersetzung. Auf dieses Potenzial hat bereits Johann A. Comenius im 17. Jahrhundert hingewiesen: Menschen sollten »die Dinge selbst kennen und erforschen und nicht nur fremde Beobachtungen und Zeugnisse dar-

[20] Engel, 2018, 99.
[21] Waldenfels 2009, 66.

über«[22]. Der Vorteil von Räumen ist dabei, dass sie »Geschichte bzw. Geschichten« bieten, anschaulich sind und neue (Bildungs-)Gelegenheiten »mit Gestaltungsmöglichkeit und Zukunftspotential«[23] eröffnen.

2.2. Religiöses Lernen mit Räumen

Raumbezogenes Lernen stellt in religiösen Zusammenhängen einen elementaren Aspekt dar und kann auf eine lange religionspädagogische Tradition zurückgreifen: Bereits familiale Formen der betenden Hinwendung zu einem Wandkreuz oder das Aufsuchen von Gottesdiensten, in denen liturgisch-standardisierte Bewegungen tätige Teilhabe ermöglichen, belegen dies. Die für derartige Kontexte nötigen raumbezogenen Fertigkeiten und Fähigkeiten eignen sich Heranwachsende meist über Gelegenheiten informellen Lernens an. Prozesse formalen Lernens wiederum offerieren geplante, strukturierte Lehr-Lernarrangements, die es den Lernenden ermöglichen, sich mit religiös formatierten Räumen bildend auseinanderzusetzen: Religiös semiotisierte Räume werden dabei bewusst zu Orten des Lernens gemacht, z.B. ein Wegkreuz, das im Rahmen eines schulischen Unterrichtsgangs thematisiert, oder eine Heiligenstatue, die im Rahmen einer Erwachsenenbildungsveranstaltung aufgesucht und analysiert wird.

Am Beispiel des Erstarkens der Kirchenpädagogik seit Mitte der 1990er Jahre lässt sich belegen, dass im Gefolge einer abnehmenden religiösen Primärsozialisation Bemühungen zunehmen, intentionale Lernoptionen anzubieten, die Heranwachsenden wie auch Erwachsenen Gelegenheiten einer bildenden Beschäftigung mit religiösen Räumen offerieren. Kirchen unterscheiden sich von Räumen, in denen sich Menschen im Alltag aufhalten. Sie geben als permanente religiöse Semiotisierungen Zeugnis[24] christlich gelebten Gottesglaubens und bieten als lesbare »Texte« vergangenen Lebens Auskunft über Glaubenspraxis in unterschiedlicher Zeit. Kirchengebäude veranschaulichen, wie und mit welchen Funktionen Räume den Bedürfnissen christlicher Konfessionen entsprechend religiös codiert werden – durch die Architektur, das Baumaterial und

[22] Comenius [1657] 2007, 112.
[23] Assmann 2009, 16f.
[24] Vgl. Stögbauer/Lindner 2021.

nicht zuletzt durch ausschmückende Bilder, Skulpturen, Symbole oder Gegenstände des liturgischen Gebrauchs.[25] Die vertiefte Auseinandersetzung damit vor Ort bietet in religiösen Lehr-Lern-Prozessen Optionen für das Aneignen eigener, primärer Erfahrungen mit Religion, was über Sachtext-Lektüre oder über audiovisuelle Medien nicht möglich wäre. Lernende können dabei mit verschiedenen Äußerungsformen christlich-religiöser Weltdeutung in Austausch treten und die Innenperspektive gelebter Religion – zumindest probehalber – kennenlernen. Drei Hauptperspektiven sind gemäß Hartmut Rupp dabei leitend: Die »Alphabetisierung« befähigt die Lernenden, Zeichen, Symbole oder zentrale Ausstattungsgegenstände von Kirchen in liturgische oder architektonische Zusammenhänge einordnen zu können. Mittels »Erinnerung« sollen Möglichkeiten aufgetan werden, persönliche Erfahrungen mit dem Kirchenraum als spirituellem Ort zu machen und zu reflektieren. Im Sinne einer »Beheimatung« wiederum gilt es, das Kirchengebäude in seinen Funktionen für die (Gottesdienst-)Gemeinde zugänglich werden zu lassen.[26]

Befunde empirischer Studien zeigen, dass Lernangebote in Sakralräumen durchaus Effekte nach sich ziehen: Besuche von Synagogen bspw. führen zu einem Anstieg von Wissen in Bezug auf deren Architektur und Funktion sowie hinsichtlich der darin realisierten Glaubenspraxis.[27] Lernsettings vor Ort führen bei Grundschulkindern dann zu wirksamen Wissenszuwächsen über den Kirchenraum, wenn die Schülerinnen und Schüler Zeit sowie Gelegenheiten bekommen, »sich auf die neue Lernumgebung einzustellen, bevor sie sich mit sachlichen Informationen zum Lernort auseinandersetzen«[28]. Auch das situationale Interesse am Lerngegenstand steigt durch den Ortswechsel. Überdies können durch entsprechende kirchenpädagogische Arrangements nicht gegebene religiöse Vorerfahrungen mit dem Kirchenraum auf Seiten der Grundschulkinder zum Teil kompensiert werden.

---

[25] Vgl. Mendl 2008, 89f.; Rupp 2016, 98–198.

[26] Vgl. Rupp 2016, 18. In didaktisch-methodischer Hinsicht greifen verschiedene kirchenraumpädagogische Konzepte primär Zugänge »der Verlangsamung, der Berücksichtigung von Leiblichkeit und individualisierten Zugangsweisen sowie der Arbeit mit der Multidimensionalität des Kirchenraumes« (Kindermann/Riegel 2013, 70).

[27] Vgl. Bettin/Steinbrede 2015.

[28] Kindermann/Riegel 2018, 51.

2.3. Religionspädagogische Perspektiven

Überträgt man die oben präsentierten empirischen Ergebnisse in grundsätzlicher Hinsicht auf raumbezogen-religiöse Lern- und Bildungsarrangements, so lässt sich vermuten, dass diese einen Wissenszuwachs, aber auch Interesse am Lerngegenstand fördern und Optionen religiöser Erfahrungen zugänglich machen. Zudem erscheint es bedeutsam, diese religionsgeprägten Räume über verschiedene Zugänge zu erschließen – z.B. wahrnehmen, teilhaben und imaginieren –, aber auch mittels passender Geschichten in ihrer (gebrochenen) Authentizität greifbar werden zu lassen.

Soll es darum gehen, über entsprechende Bildungsangebote religiöse Semiotisierungen von Räumen zugänglich zu machen, gilt es religionspädagogisch zunächst zu klären, mit welcher Intention das Lehr-Lern-Arrangement angelegt wird. Michael Grimmitts Differenzierung verschiedener Weisen religiösen Lernens in »learning about / in / from religion« ist dafür hilfreich:[29] (1) »learning about religion« verweist auf Lernsettings, die sich in möglichst neutraler Weise mit Religionen und ihren Erscheinungsformen beschäftigen und auf ein kundiges Verstehen zielen. Ganz im Sinne der kirchenpädagogischen Idee von »Alphabetisierung« richten sich raumbezogene Lernprozesse dann an alle Subjekte – unabhängig davon, ob diese sich als gläubig betrachten oder nicht – und machen religiöse Semiotisierungen zugänglich, indem sie z.B. die Gründe für das Aufstellen einer Kreuzigungsgruppe und damit verknüpfte religiöse Praktiken an einem bestimmten Ort thematisieren.

Lernwege im Sinne eines (2) »learning from religion« wiederum wollen die Subjekte befähigen, mit religiösen Systemen reflektierend in Bezug auf eigne Lebensdeutungen umgehen, ja interagieren zu können; und zwar so, dass die Lernenden dabei einen eigenen religiösen Standpunkt entfalten. In derartigen Fällen würden religiöse Semiotisierungen von Räumen positionell in Lehr-Lernarrangements integriert, so dass eine Betrachtung ihrer Ursprünge und Wirkungen dazu führt, dass Fragen nach der individuellen Religiosität und der eigenen Glaubenspraxis aufkommen; bspw. wenn bei der Erschließung der Relevanz von Heiligen- oder Marienfiguren über Hauseingängen zugleich Vergleiche zu gegen-

[29] Vgl. Engebretson 2009; Englert 2018, 161.

wärtigen Fankulten, die sich in Postern und Accessoires in Kinder- und Jugendzimmern manifestieren, gezogen werden.

Ein (3) »learning in religion« fokussiert religiöse Lernprozesse, die den Lernenden Angebote machen, damit diese in der »eigenen« Religion vertiefte Kenntnisse erlangen können und auch Erfahrungen mit gelebtem Glauben zugänglich werden. Diese Weise religiösen Lernens ist insbesondere in gemeindlichen Lernprozessen, in der Katechese anzutreffen. Analog zur kirchenpädagogischen »Beheimatung« ginge es dann bspw. darum, religiös semiotisierte Räume nicht nur wissensbasiert zu erkunden oder sich zu den damit potenziell verknüpften Ritualen zu positionieren, sondern im Rahmen religiöser Praxisformen für sich zu erschließen.

3. Religiöse Semiotisierungen bildend zugänglich machen

Insbesondere permanente religiöse Semiotisierungen, wie sie sich an Kreuzwegen, Kirchen, Klöstern und Kapellen auftun, bieten für Lernende Ausgangspunkte hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit religiöser Weltdeutung – gerade wenn im Gefolge von Säkularisierungsprozessen nur noch rudimentäre Ahnungen in Bezug auf religiösen Kontext, Funktion und Stellenwert vorhanden sind. Im Modus eines »learning about religion« können Heranwachsende oder Erwachsene befähigt werden, die religiösen Codierungen von Artefakten, die Räume konstruieren und prägen, zu de-codieren und auf dieser Basis Wissensbestände hinsichtlich gelebter Religion anzueignen.

Bewusst gesetzte permanente Semiotisierungen regen vor Ort aber auch zum Erinnern an, holen Vergangenes in die Gegenwart und laden zu Identifikations- und zu Teilhabeprozessen ein. Religiöse Lern- und Bildungsarrangements sollten daher nicht allein auf der Wissensvermittlungsebene verharren, da auf diese Weise die religiöse Weltdeutung in ihrer alltagsprägenden Relevanz nur zum Teil erfahrbar wird. Im Sinne eines »learning form religion« gilt es auch nach Optionen Ausschau zu halten, wie religiös semiotisierte Räume als Orte gelebten Glaubens zugänglich werden können – freilich mit der Offenheit, dass die Lernenden an dabei potenziell offerierten Praxisformen nicht teilhaben müssen. Für touristische Führungen Erwachsener durch bekannte Kathedralen hieße dies bspw., über (kunst-)geschichtliches Wissen hinaus multisensorische

Teilhabegelegenheiten anzubieten, so dass das vor Ort getan werden kann, was der Kirchenraum als Glaubensort ermöglicht, z.B. Lieder (mit-)singen, Stille erspüren, eine Kerze anzünden etc. Kreuzwegstationen wiederum könnten im Rahmen von außerunterrichtlichem Lernen nicht nur über ihre Bildprogramme erschlossen, sondern durch die Schülerinnen und Schüler auch auf die leibliche Dimension eines beschwerlichen Weges hin reflektiert werden. Letztlich könnten die Teilnehmenden motiviert werden, eigene Stationen für einen individuellen Kreuzweg zu kreieren, ihre damit verknüpften Sinnfragen oder Transzendenzbedürfnisse zu artikulieren und zu überlegen, welche religiösen Semiotisierungen des Raumes sie selbst vornehmen könnten.

Bei all diesen sowie anderen derartigen Optionen der bewusst initiierten Beschäftigung mit Formen religiöser Weltdeutungen muss für die Lernenden transparent bleiben, dass es sich um einen Lern- und Bildungsprozess handelt: Religiöse Semiotisierungen von Räumen bedürfen religiöser Motivation, können nicht erzwungen werden und unterliegen historischer Bedingtheit. Religiös-bildende, reflektierte Auseinandersetzungen mit religiös codierten Räumen können jedoch dazu beitragen, religiöse Semiotisierungen als zeit- und kontextabhängige Artikulationen menschlicher Erfahrungen mit dem Göttlichen zu durchschauen. Ihr allgemeinbildender Gehalt resultiert daraus, dass

»die mythische Weltzuwendung sowie ihre Fortführung in religiösen Symbolsystemen und unterschiedlichen Ausdrucksformen der Kunst [...] eine Anschauung des Ganzen [leisten und] [...] als regulative Ideen und Bedingungen der Möglichkeit sinnstiftender Orientierung«[30] fungieren.

[30] Bieberstein 2019, 124.

Literatur

Assmann, Aleida

2009 Geschichte findet Stadt, in: Csáky, Moritz / Leitgeb, Christoph (Hg.): Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn«, Bielefeld, 13–27.

Assmann, Jan

2007 Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, 3. Auflage, München.

Baumert, Jürgen

2002 Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: Killius, Nelson / Kluge, Jürgen / Reisch, Linda (Hg.): Die Zukunft der Bildung, Frankfurt a.M., 100–150.

Baumert, Jürgen / Stanat, Petra / Demmrich, Anke

2001 PISA 2000: Untersuchungsgegenstand, theoretische Grundlagen und Durchführung der Studie, in: Baumert, Jürgen / Klieme, Eckhard / Neubrand, Michael et al. (Hg.): PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen, 15–68.

Bettin, Natascha / Steinbrede, Johanna

2015 Lerngewinn – Ergebnisse einer quantitativen Erhebung, in: Gärtner, Claudia / Bettin, Natascha (Hg.): Interreligiöses Lernen an außerschulischen Lernorten. Empirische Erkundungen zu didaktisch inszenierten Begegnungen mit dem Judentum, Berlin, 121–152.

Bieberstein, Klaus

2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Ebner, Martin et al. (Hg.): Die Macht der Erinnerung, Neukirchen-Vluyn, 3–39.

2019 Die Architektur des Heiligen – Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur, Wiesbaden, 117–174.

Bourdieu, Pierre

1992 Die Auflösung des Religiösen, in: Ders. (Hg.): Rede und Antwort, Frankfurt a.M., 231–237.

2000 Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: Ders.: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hg. v. Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis, Konstanz, 39–110.

Comenius, Johann A.

2007 Große Didaktik [1657], 10. Auflage, Stuttgart.

Engebretson, Kathleen

2009 Learning about and learning from religion. The pedagogical theory of Michael Grimmitt, in: Souza, Marian de / Durka, Gloria / Engebretson, Kathleen et al. (Hg.): International Handbook of the Religions, Moral and Spiritual Dimensions in Education. Vol. 1, Dordrecht, 667–678.

Engel, Birgit

2018 Raum, Kunst und professionsbezogene Bildung. Sinnenbewusste Orientierungen in einem gelebten Raum, in: Dies. / Peskoller, Helga / Westphal, Kristin et al. (Hg.): räumen – Raumwissen in Natur, Kunst, Architektur und Bildung, Weinheim/Basel, 92–110.

Englert, Rudolf

2018 Was wird aus Religion? Beobachtungen, Analysen und Fallgeschichten zu einer irritierenden Transformation, Ostfildern.

Hughes, Karen / Bond, Nigel / Ballantyne, Roy

2013 Designing and managing interpretive experiences at religious sites: Visitors' perceptions of Canterbury Cathedral, in: Tourism Management 36, 210–220.

Keck, Rudolf W.

1993 Lernorte und Lebenswelten, in: Pädagogische Welt 47.4, 146–151.

Kindermann, Katharina / Riegel, Ulrich

2013 Kirchenräume erschließen. Zum aktuellen Stand des kirchenraumpädagogischen Diskurses, in: Religionspädagogische Beiträge 70, 67–78.

2018 Zu den Effekten außerschulischen Lernens im Kirchenraum vor Ort. Bericht einer Studie zur Kirchenraumpädagogik im Pre-Post-Design, in: Religionspädagogische Beiträge 78, 45–55.

Lindner, Konstantin

2018 Der Beitrag des Religionsunterrichts zu kulturbezogener Bildung. Einordnungen und Perspektiven, in: Hlukhovych, Adrianna / Bauer, Benjamin / Beuter, Katharina et al. (Hg.): Kultur und kulturelle Bildung. Interdisziplinäre Verortungen – Lehrerinnen- und Lehrerbildung – Perspektiven für die Schule, Bamberg, 185–207.

Markschies, Christoph / Wolf, Hubert

2010 »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Das Christentum als Erinnerungsreligion, in: Dies. (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 10–27.

Mendl, Hans

2008 Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht, München.

Pickel, Gert

2011 Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden.

Rebenstorf, Hilke / Körs, Anna

2018 Die Besucher*innen von Citykirchen. Besucherverhalten, Erwartungen und Kirchenwahrnehmung, in: Rebenstorf, Hilke / Zarnow, Christopher / Körs, Anna / Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus: Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig, 35–134.

Riegel, Ulrich / Lindner, Konstantin

2021 Warum besuchen Touristen eine Kirche? Ergebnisse einer quantitativen Studie an touristischen Hotspots, in: Cebulj, Christian / Schlag, Thomas (Hg.): Gelebte Gastfreundschaft – Formen kirchlicher Präsenz im Tourismus *[im Erscheinen]*.

Rupp, Hartmut

2016 Handbuch der Kirchenpädagogik. Bd. 1: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart.

Stögbauer-Elsner, Eva / Lindner, Konstantin

2021 Lernen an Zeugnissen aus (religiöser) Tradition und Gegenwart, in: Dies. / Porzelt, Burkard (Hg.): Studienbuch Religionsdidaktik, Bad Heilbrunn, 249–256.

Waldenfels, Bernhard

2009 Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung, Frankfurt a.M.

Welsch, Wolfgang

2002 Unsere postmoderne Moderne, 6. Auflage, Berlin.

Lokalisierungen:
Zur Semiotik mythischer und historischer Räume

Wo ist der Ort des Menschen?

Überlegungen bezüglich Gen 2–4

Tina Betz / Lena Janneck

1. Raum im Mythos

Mythisches Denken – so hat es Ernst Cassirer anschaulich beschrieben – ordnet (ebenso wie die anderen symbolischen Formen) die chaotischen Sinneseindrücke des Menschen und fügt sie zu einem geordneten Ganzen. Dabei findet eine »Übersetzung, eine Übertragung wahrgenommener und gefühlter Qualitäten in räumliche Bilder und Anschauungen«[1] statt. Auf Grundlage der Unterscheidung von Heiligem und Profanem wird jeder Richtung sowie den einzelnen Orten im Raum eine eigene Tönung, ein eigener Akzent zugewiesen.[2] Und ebenso wie den Orten und Richtungen im Raum spezifische Qualitäten anhaften, so haften auch den Dingen und den Geschehnissen, die mit diesen Orten und Richtungen verbunden sind, eben diese Qualitäten an – das mythische Denken kennt keine »Scheidung von ›Stelle‹ und ›Inhalt‹«[3]. Im mythischen Denken sind Raum und Inhalt untrennbar miteinander verwoben, »an sich unanschauliche, aber existenzielle Aspekte des Lebens [werden] räumlich und zeitlich entfaltet«[4]. Klaus Bieberstein zeigt dies ganz konkret an der Erinnerungslandschaft Jerusalems.[5] Dabei unterscheidet er »zwei geometrische […] Grundfiguren […], die einander nicht ausschließen, sondern auch interferierend begegnen und schlagwortartig als ›axial‹ und ›konzentrisch‹ bezeichnet werden können«[6]. Das Aufladen von Räumen mit Be-

1 Cassirer 2010, 101.
2 Vgl. ebd., 94.
3 Ebd., 99.
4 Bieberstein 2014, 1.
5 Vgl. Bieberstein 2007.
6 Ebd., 6.

deutung und Erinnerung ist im kollektiven Gedächtnis nicht nur mit realen Orten und Landschaften möglich[7], sondern ebenso mit fiktiver Landschaft, wie sie in Gen 2–4 entfaltet und bespielt wird. Sowohl in der sog. Garten-Eden-Erzählung als auch in der Erzählung von Kain und Abel finden sich Raumkonzepte, die einander nicht konkurrierend gegenüberstehend, sondern sich gegenseitig ergänzen: die mythische Geographie von Gen 2–4 lässt sich sowohl in konzentrischen Kreisen darstellen wie auch durch axiale Bewegungen beschreiben.

2. Gen 2–4 aus literarkritischer und literarischer Perspektive

Sowohl die nichtpriesterschriftliche Schöpfungsgeschichte Gen 2,4b–3,24 als auch die Erzählung um Kain und Abel in Gen 4 setzen sich mit existentiellen Themen des menschlichen Lebens auseinander: den Fragen nach Einsamkeit des Menschen, Sterblichkeit, dem menschlichen Zusammenleben und der Beziehung zu Gott. Dabei liegt, vor allem in Gen 2,4–3,24, kein spannungsfreier, ›glatter‹ Text vor, sondern es wird bei genauerer Betrachtung ein geistiger Prozess der schrittweisen Auseinandersetzung mit den genannten Texten sichtbar, wie im Folgenden im Anschluss an Klaus Bieberstein dargestellt werden soll.

2.1. Grundschicht A und erste Bearbeitung B

Grundsätzlich kann zwischen einer Grundschicht A, die Kapitel 2 umfasst, und einer ersten Bearbeitungsschicht B, die hauptsächlich Kapitel 3 umfasst, unterschieden werden. Inhaltliche Spannungen zwischen Gen 2,8 und 2,9ff. liefern zudem Hinweise auf eine redaktionelle Bearbeitung der Grundschicht. Vier Aussagen in Gen 2,8 stehen in deutlicher Spannung zu den folgenden Versen: 1) Garten wird in Gen 2,8 und 2,9 angelegt; 2) Garten liegt in 2,8 im Osten, was im Widerspruch mit der in Vers 13 enthaltenen Lokalisierung des Flusses Gihon im Land »Kusch« (Ägypten) im Westen steht; 3) der Mensch wird in 2,8 und nochmals in 2,15 in den Garten gesetzt; 4) 2,8 spricht von einem »Garten in Eden«, 2,15 jedoch von »Garten Eden« und kehrt thematisch wieder zum Ausgangs-

[7] Vgl. Bieberstein 2007, 4.

punkt der Erzählung in Gen 2,8 zurück. Das legt die Vermutung nahe, dass es sich bei Gen 2,9–15 um eine redaktionelle Einfügung handeln könnte. Diese scheint sich auch noch auf die Verse 16 und 17 zu erstrecken, da diese vom »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« sprechen, der jedoch erst innerhalb der Bearbeitungsschicht B auftaucht.[8]

2.2. Zusatz zu Bearbeitungsschicht B (BZ)

Die oftmals als »Topographie der Paradiesflüsse«[9] bezeichneten Verse Gen 2,10–14 weichen maßgeblich vom Thema der Grundschicht in 2,8 und der ersten Bearbeitung in Gen 2,9ff. ab und dürften daher als einmaliger Zusatz gelten[10], da Vergleichbares an keiner Stelle der Paradieserzählung nochmals auftritt.

2.3. Zweite Bearbeitung C

Neben einer Grundschicht A und einer ersten Bearbeitung legt die genauere Betrachtung der Bäume innerhalb des Gartens die Vermutung nahe, dass noch eine zweite Bearbeitungsschicht C anzunehmen ist: 2,16f. und 3,1–19 thematisieren nur den »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse«, der sich in die Logik des Textes einfügt (so wissen sowohl Schlange als auch Frau in Gen 3,1–6, von welchem Baum die Rede ist; gleiches gilt für das Gespräch mit Gott in 3,8–13). 2,9 spricht jedoch von zwei Bäumen, die in der Mitte des Gartens stünden – der »Baum des Lebens« taucht namentlich nur in Gen 2,9 und in 3,22.24 auf, während ansonsten nur von einem Baum und nicht von zweien wie in Gen 2,9 die Rede ist. Vermutlich hatte die erste Bearbeitungsschicht B nur mit einem Baum gearbeitet, danach wurde eine zweite rahmende Bearbeitungsschicht C eingefügt, die mit einem zweiten Baum »des Lebens« arbeitet.[11]

Die literarkritische Analyse der Schöpfungserzählung im Garten Eden ergibt ausgehend von der Betrachtung inhaltlicher Spannungen eine Grundschicht A (2,4b–8.18–25; 3,20), sowie Bearbeitungsschicht B (2,9

[8] Vgl. Bieberstein 2008, 30.
[9] Ebd.
[10] Vgl. Schüle 2009, 64f.
[11] Vgl. Bieberstein 2008, 30f.

ohne »Baum des Lebens«; 2,15–17; 3,1–19), Bearbeitungsschicht C (2,9c nur »Baum des Lebens«; 3,22–24) und einen punktuellen Zusatz BZ (2,10–14).[12] Jede der anzunehmenden Schichten ist mit einem inhaltlichen Profil und einem zu verhandelnden Kernproblem menschlichen Lebens verbunden, die einerseits aufeinander aufbauen, andererseits ineinander übergehen.[13]

2.4. Streben nach Zweisamkeit

Die Grundschicht A setzt sich mit der Tatsache auseinander, dass der Mensch kein Wesen ist, das auf Einsamkeit hin geschaffen ist, sondern das sich nach einem geeigneten Gegenüber sehnt.[14] Die Tiere, die Gott nach den Menschen in 2,18–25 schafft, befinden sich nicht auf der Augenhöhe des neu geschaffenen Menschen: Er kann sie benennen, er steht somit in der Hierarchie über ihnen, sie können das Streben nach einem vollwertigen Gegenüber aber nicht vollständig befriedigen. Erst die Frau beendet die Einsamkeit des Menschen.

2.5. Streben nach Erkenntnis

Nachdem sich die Grundschicht der Einsamkeit und Zweisamkeit des Menschen widmet, wirft die erste Bearbeitungsschicht, eine ätiologische Frage auf, weswegen die Bearbeitungsschicht B von ihrem Ende her zu lesen ist: Durch den Griff nach der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse (3,6f.) erlangt der Mensch trotz der ausdrücklichen Warnung Gottes Erkenntnis. Das bedeutet nicht nur, dass der Mensch – durch die Frau – Erkenntnis im Bereich »gut und böse« erlangt, vielmehr gelangt der Mensch in Konsequenz auch zu dem Wissen, dass er sterblich ist und sein Leben in diesem Wissen gestalten muss. Erkenntnis bedeutet nicht nur Wissen, sondern genauso Verantwortung und die Initiative, Leben schöpferisch zu gestalten und mit der Endlichkeit des Lebens umgehen zu lernen.[15]

---

[12] Vgl. Bieberstein 2008, 30ff.
[13] Vgl. ebd., 33.
[14] Vgl. ebd.
[15] Vgl. ebd., 33ff.

2.6. Die Sache mit der Sterblichkeit

Die Bearbeitungsschicht C verschärft die Frage nach der Sterblichkeit des Menschen, in dem sie der Gesamterzählung den »Baum des Lebens« hinzufügt, der dem Zugriff des Menschen durch die Vertreibung aus dem Garten wieder entzogen wird.[16] Damit sind die Grundthemen des Menschen, die bis heute keine Aktualität eingebüßt haben und jeden Menschen konfrontieren, in einer Erzählung vereint: Das Leben des Menschen ist defizitär (Einsamkeit, Sterblichkeit) und von einem immerwährenden Streben gekennzeichnet (Zweisamkeit, Erkenntnis, Fülle des Lebens).

2.7. Literarische Abhängigkeit von Gen 2–3 und Gen 4

Die Frage nach dem, was menschliches Leben charakterisiert, ist jedoch nicht auf die Schöpfungserzählung in Gen 2–3 beschränkt, sondern wird in Gen 4 in der Erzählung von Kain und Abel weitergedacht. Die Garten-Eden-Erzählung endet mit der Vertreibung des Menschen aus dem Garten (in) Eden, Gen 4 greift ein weiteres Charakteristikum menschlichen Lebens auf. Neben der Frage nach dem Zusammenleben von Mann und Frau und der Beziehung zu Gott wird nun das Zusammenleben in einer Gemeinschaft zum Thema. Dieses Zusammenleben findet keinesfalls immer in reiner Harmonie statt, sondern ist wie alles menschliche Leben ambivalent und von der Erkenntnis von »gut und böse« geprägt. Die Erzählung im Garten Eden (Gen 2,4b–3,24) und die Erzählung um Kain und Abel (Gen 4) scheinen nicht nur in rein literarischer Perspektive zusammenzugehören, sondern zeigen hinsichtlich Entstehung, redaktionellen Bearbeitungen und aufgegriffener Motive Verbindungen.[17] Aus der parallelen Struktur, die Gen 2,4–3 und Gen 4 aufweisen[18], kann rückgeschlossen werden, dass Gen 4 zeitgleich oder nach der zweiten Bearbeitungsschicht C entstanden sein muss. Gegenstand beider Erzählungen ist eine intensive Auseinandersetzung um die Frage, was den Menschen als Wesen und sein vom Wissen um die eigene Sterblichkeit geprägtes Leben charakterisiert. Gleichzeitig fordern die Texte dazu auf, dieses Wissen

[16] Vgl. ebd., 35.
[17] Vgl. u.a. Carr 1993, 585; Görg 1994, 5; Heyden 2003, 103f.; Schüle 2006, 195.
[18] Vgl. Heyden 2003, 103.

nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern zwingen gerade dazu, sich mit den existentiellen Fragen des Lebens immer wieder auseinanderzusetzen; denn »die Bibel kann gedreht und gewendet werden, alles ist in ihr. Sie ist ein Bezugssystem in dem alle Bereiche miteinander in Beziehung stehen«[19].

3. Ortsangaben in Gen 2–4

3.1. Grundschicht A

Ausgangspunkt der Grundschicht A ist eine Welt ohne Vegetation aufgrund mangelnden Regens (Gen 2,4), in der jedoch Feuchtigkeit (אֵד) aus der Erde (אֶרֶץ) steigt und somit den darauf liegenden Erdboden (אֲדָמָה) befeuchtet (Gen 2,6). Aus dem Erdboden (אֲדָמָה) formt Gott sodann den Menschen (אָדָם) (Gen 2,7).

Im Anschluss daran pflanzt Gott »einen Garten in Eden im Osten« (גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם) (Gen 2,8). Der Garten ist laut Grundschicht A also nicht mit Eden gleichzusetzen, sondern liegt *in* Eden. Worauf sich die Angabe »im Osten« (מִקֶּדֶם) bezieht – ob der Garten also im Osten Edens oder Eden im Osten (wovon?) liegt – lässt sich aufgrund der textlichen Vorgabe nicht entscheiden. Zu Recht wurde zudem auf die zeitliche Dimension des Ausdrucks מִקֶּדֶם verwiesen, der auch mit »am Anfang«, »Vorzeit« oder »ursprünglich« übersetzt werden kann.[20] Bezüglich der Lokalisation des Gartens bzw. Edens lässt sich festhalten, dass hier kein realer geographischer Ort beschrieben wird.[21]

3.2. Bearbeitungsschicht B

In der Bearbeitungsschicht B wird der Garten näher beschrieben: »Und es ließ wachsen der HERR, Gott, aus der Erde alles Gebäum, angenehm anzusehen und gut zu essen, inmitten des Gartens, und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.« (Gen 2,9 nur Bearbeitungsschicht B) Viel-

[19] Langer 2016, 22.

[20] Vgl. Jericke 2013, 26; Gesenius 2013, 1148f., Stichwort קֶדֶם; Vgl. Herzig et al. 2019, 51: »Ort- und Zeitangabe verschwimmen hier also ineinander.«

[21] Vgl. Herzig et al. 2019, 51; Jericke 2013, 25; Scharbert 1990, 49.

fach diskutiert wird die Frage, was genau in der Mitte des Gartens liegt.[22] Liegen die Bäume (»alles Gebäum«) in der Mitte des Gartens[23], ist es der Baum der Erkenntnis[24] oder der in der Bearbeitungsschicht C ergänzte Baum des Lebens oder sind es sowohl der Baum der Erkenntnis wie auch der Baum des Lebens?

Auffällig ist zudem, dass in der Bearbeitungsschicht nicht mehr zwischen dem »Garten« und »Eden« unterschieden wird, stattdessen wird der Garten mit Eden gleichgesetzt, sodass vom »Garten Eden« (Gen 2,15; 3,23) die Rede ist. Außerdem wird in der Bearbeitungsschicht B die Aufgabe des Menschen (אָדָם) besonders betont, den Erdboden (אֲדָמָה), von dem er stammt, zu bearbeiten (vgl. Ergänzung in Gen 2,5). Dieser mühseligen Arbeit muss der Mensch nachkommen, nachdem er den Garten Eden laut Gen 3,23 hat verlassen müssen (vgl. auch Gen 3,17f.). Hieraus folgt konsequenterweise, dass der Erdboden (אֲדָמָה) – ebenso wie in der Grundschicht A – nicht mit dem Garten oder Eden gleichzusetzen ist, sondern sich (auch?) außerhalb des Garten befindet.

3.3. BZ = Zusatz zu B

Dem Zusatz zur Bearbeitungsschicht B zufolge »[entspringt] ein Fluss [...] in Eden, um den Garten zu bewässern, und von da aus teilt er sich in vier Arme« (Gen 2,19). Durch den Zusatz der vier sogenannten Paradiesflüsse wird die mythische Geographie zumindest teilweise an die reale angeknüpft: Während Tigris und Eufrat bekannt sind, lassen sich weder der Pischon oder das Land Hawila noch der Gihon zweifelsfrei identifizieren.[25] Es zeigen sich jedoch Tendenzen, die Flüsse Pischon und Gihon mit dem Nil in Verbindung zu bringen – entweder als Quellfluss und

[22] Vgl. Fischer 2018, 190f.; Gertz 2004, 227f.

[23] Vgl. Scharbert 1990, 49f.

[24] Vgl. Bieberstein 2008, 30f.

[25] Die Identifizierung des Flusses »Gihon« aus Gen 2,13 mit der Gihonquelle in Jerusalem ist umstritten (vgl. Jericke 2013, 29f.). Zudem können die beiden Flussnamen »Pischon« und »Gihon« als sprechende Namen gelesen werden, die sich von »springen, sprudeln« (פוש) bzw. »hervorbrechen« (גיח/גוח) ableiten lassen (vgl. Jericke 2013, 31).

Oberlauf[26] oder als die beiden Quellflüsse des Nils[27]. Jericke folgert daher, dass dadurch versucht werde, »die beiden großen Kulturlandschaften der im 1. Jt. v.Chr. bekannten Welt zu beschreiben: das Land am Nil und Mesopotamien«[28]. Herzig und Schüle betonen dagegen die Brückenfunktion, die der Zusatz zwischen der mythischen und der realen Geographie einnimmt: »Die sich aus Eden verzweigenden Flüsse suggerieren eine Passage zwischen der Welt des Gartens und der Welt, wie sie die Leserschaft als ihre eigene kennt.«[29]

3.4. Bearbeitungsschicht C

Grundschicht und erste Bearbeitungsschicht B zeichnen eine mythische Landschaft, die durch die zweite Bearbeitung C jedoch ein nicht unerhebliches, weiteres Detail erhält. Der Baum des Lebens verändert die Pointe der Geschichte maßgeblich und schärft, wie bereits erläutert, das thematische Profil der Erzählung. Nochmals taucht hier das bereits in der Bearbeitungsschicht B anklingende syntaktische Problem auf, dass Gen 2,9 nicht zweifelsfrei zu entnehmen ist, welcher der beiden Bäume in der Mitte des Gartens steht. In Gen 3,24 (ebenfalls Bearbeitungsschicht C) wird nochmals von der Vertreibung des Menschen berichtet. »מִקֶּדֶם לְגַן עֵדֶן«, also »gegenüber« oder »östlich vom Garten Eden«, positioniert Gott Kerubim, die den Zugang zum Baum des Lebens bewachen.

3.5. Gen 4

Gen 4 schließt an die Garten Eden-Erzählung und auch an die dort entfaltete mythische Geographie an. Der Erdboden (אֲדָמָה) wird erneut aufgegriffen und der Fluch, den Gott in Gen 3,17f. über ihn ausgesprochen hat, wird nach dem Mord Kains an Abel verschärft (vgl. Gen 4,11f.): Es wird für Kain nicht nur mühselig sein, dem Erdboden Früchte abzuringen, sondern der Erdboden wird für Kain überhaupt keinen Ertrag mehr bringen. Kain sagt daher, dass er von der Oberfläche des Erdbodens vertrieben

[26] Vgl. Scharbert 1990, 50.
[27] Vgl. Jericke 2013, 27.
[28] Ebd., 28.
[29] Herzig et al. 2019, 52.

sei und von nun an »ein Vagabund und ein Umherwandernder auf der Erde sein werde« (Gen 4,14). Laut Gen 4,16 entfernt sich Kain »vom Angesicht des HERRN« und lässt sich »im Land Nod« nieder. Nod ist hierbei nicht als realer geographischer Ort zu verstehen, sondern ist ein Name mit symbolischer Bedeutung, der sich auf das bereits in Gen 4,12.14 eingeführte Verb נוד, das »umherirren, unstet sein« bedeutet, zurückführen lässt.[30] Es liegt »östlich von Eden« (קִדְמַת עֵדֶן) (Gen 4,16). Brandscheit schlägt an dieser Stelle die Übersetzung mit »gegenüber [von Eden]« vor, da קדמת hier »im Blick auf Eden oppositiv zu verstehen«[31] sei. Auch Jericke betont, dass Nod »jenseits des uranfänglichen Eden gelegen«[32] sei.

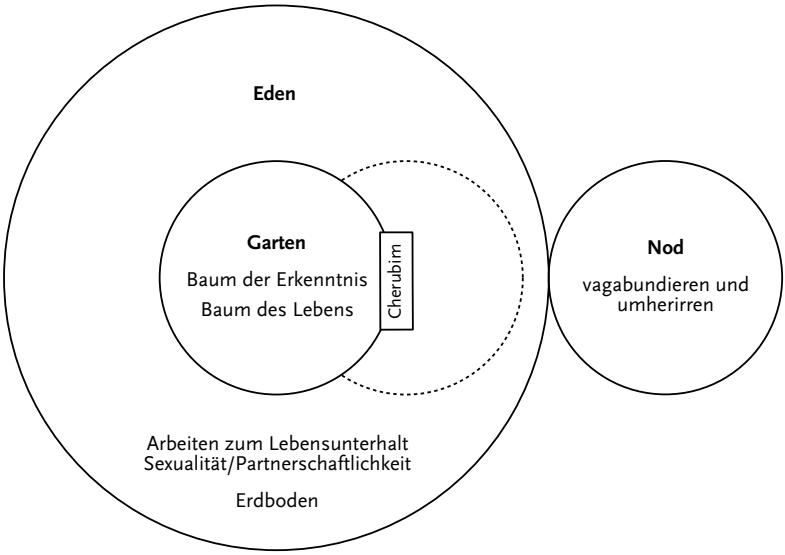

Abb. 1: topographisches Schema

[30] Vgl. Brandscheidt 2010, Scharbert 1990, 69; Jericke 2013, 37; ähnlich auch Janowski 2003, 155.

[31] Brandscheidt 2010.

[32] Jericke 2013, 37.

4. Der Ort des Menschen

Nachdem im vorherigen Kapitel die Ortsangaben von Gen 2–4 dargelegt worden sind, soll nun die Frage diskutiert werden, welche Bedeutung diese für den Menschen besitzen. Wie ist das Leben an den verschiedenen Orten gekennzeichnet? Zu welchem Leben ist der Mensch bestimmt? Oder auch: Inmitten dieser mythischen Geographie, wo ist der Ort des Menschen?

4.1. Der Mensch im Garten

Der erste Ort, in den Gott den Menschen setzt, ist der Garten in Eden (vgl. Gen 2,8). Schon die Bezeichnung des Gartens im Deutschen als »Paradies«[33] lässt an eine erfüllte Existenz in Ruhe und im Überfluss denken und auch Scharbert schreibt:

»Der Mensch vor der ersten Sünde lebte im ›Heil‹, hebr. *šālōm*, d.h. in einem Zustand völligen Ausgleichs mit Gott, mit seinesgleichen und mit der ihn umgebenden Natur; er empfand seinen Zustand als problemlos, weil er sich in der Liebe und Fürsorge seines Schöpfers geborgen wußte [...]. Dieses Urvertrauen auf die Liebe des Schöpfers wird durch die Sünde zerstört [...].«[34]

Doch ist dies wirklich der Fall? Betrachtet man die Situation des Menschen zu Beginn der Erzählung, so wird sie von Gott als »nicht gut« beschrieben, denn der Mensch ist (noch) allein (vgl. Gen 2,18). Diese Einsamkeit des Menschen wird offensichtlich weder durch die Erschaffung der Tiere (vgl. Gen 2,19) noch durch die Anwesenheit Gottes gelindert. Erst die Frau ist eine »Hilfe, die ihm [dem Menschen] entspricht« (Gen 2,18). Über das gemeinsame Leben der beiden im Garten erfahren wir jedoch nur in einem Satz, dass sie nackt waren und sich nicht voreinander schämten (vgl. Gen 2,25), bevor in Gen 3,1 sogleich die oft sogenannte »Sündenfallerzählung«[35] einsetzt. Diesbezüglich ist jedoch festzuhalten,

---

[33] Die Bezeichnung des »Garten Edens« als »Paradies« geht auf die griechische Septuaginta zurück, die dafür das Lehnwort *parádeisos* wählt. Dieses entstammt dem Altiranischen *paridaiza* und beschreibt ursprünglich die Königsgärten (vgl. hierzu Bieberstein 2014, 23; Herzig et al. 2019, 47f.).

[34] Scharbert 1990, 51f.

[35] Ebd., 54.

dass der Begriff »Sünde« (חַטָּאת) in Gen 3 überhaupt nicht fällt. Die Folgen des Essens vom Baum der Erkenntnis werden zunächst einmal nicht gewertet, sondern einfach wie folgt beschrieben: »Da gingen den beiden [Adam und Eva] die Augen auf, und sie erkannten (ידע), dass sie nackt waren« (Gen 3,7). Der Ausdruck »Öffnen der Augen« ist im Alten Testament an allen anderen Belegstellen positiv konnotiert[36], während das hebräische Verb ידע eine große Bandbreite an Bedeutungen einnehmen kann, von »verstehen« über »die Fähigkeit besitzen etwas zu tun« bis hin zu »sich sexuell vereinigen«[37]. Die Kombination »erkennen von Gut und Böse« (Gen 3,5) wird im Alten Testament neutral oder positiv bewertet und meint ganz allgemein »die Fähigkeit zur klugen, zwischen Nützlichem und Schädlichem abwägenden Daseinsgestaltung«[38]. Diese direkten Folgen aus dem Verzehr der Frucht des Baumes der Erkenntnis sind also an sich nicht negativ zu bewerten. Jedoch erlegt Gott der Frau und dem Mann zusätzliche Strafen auf, da sie sein Verbot, vom Baum zu essen (Gen 2,17), übertreten haben: Die Frau muss unter Schmerzen gebären und nach ihrem Mann verlangen, während dieser über sie herrschen wird (vgl. Gen 3,16). Die Menschen müssen den Garten verlassen, was ihnen den Weg zum Baum des Lebens und somit zur Unsterblichkeit verwehrt (vgl. Gen 3,24), und der Mann muss fortan dem Erdboden unter Anstrengungen sein tägliches Brot abringen (vgl. Gen 3,17.23). All dies klingt mühselig und hat nichts von einem Paradies. War also das Leben im Garten wirklich besser? Zunächst war es von Einsamkeit geprägt, dann vom Mangel an Erkenntnis. Zudem bricht Gott trotz der Übertretung seines Gebotes nicht mit Adam und Eva, sondern fertigt ihnen Kleidung an (vgl. Gen 3,21). Es ist mit Schüle festzuhalten:

> »Erst außerhalb des Gottesgartens gibt es, was menschliches Leben im eigentlichen Sinne auszeichnet: eigenständige Arbeit zum Lebensunterhalt, Sexualität zwischen Mann und Frau, die nicht nur ›träumende Unschuld‹ ist und die daher auch neues Leben in Gestalt von Nachkommen hervorbringt. Dieses Leben ist [...] ebenso wenig ideal wie das im Gottesgarten, aber es erscheint dem Menschenpaar *angemessen*.«[39]

---

[36] Vgl. Albertz 1992, 13f.; Albertz nennt u.a. Ijob 27,19; Spr 20,12; 2 Kön 4,35; 19,16; Gen 21,19; Jes 42,7; 35,5f; Ps 146,8.

[37] Vgl. Schüngel-Straumann 1993, 69.

[38] Albertz 1992, 15f.

[39] Schüle 2006, 173.

4.2. Kain und die Weisheit

Von den Herausforderungen, die dieses menschliche Leben außerhalb des Gartens aufweist, erzählt Gen 4. Trotz der Weisheit, die der Mensch erlangt hat, weiß Kain nicht, warum Gott nur auf das Opfer seines Bruder Abels schaut, seines aber missachtet (vgl. 4,4f.) – der Text lässt diese Frage offen und beantwortet auch nicht, wie sich die Annahme bzw. Ablehnung der Opfer zeigt. Eindrücklich wird dagegen Kains Reaktion, dessen Eifersucht und Zorn, geschildert (vgl. Gen 4,5f.). Er tötet seinen Bruder und weist von Gott darauf angesprochen zunächst die Verantwortung von sich (vgl. Gen 4,8f.). Kain ist nicht in der Lage, mit der Erkenntnis von Gut und Böse umzugehen – er handelt wider besseres Wissen und steht nicht dafür ein.[40] Erst in diesem Zusammenhang – Kains Verfehlung gegenüber seinem Bruder – fällt der Begriff »Sünde« (חַטָּאת) (Gen 4,7). Durch Kains Tat wird der Erdboden (אֲדָמָה) abermals verflucht – sie wird für Kain keinen Ertrag mehr bringen (vgl. Gen 4,12f.) – und Kain entfernt sich vom Angesicht Gottes (vgl. Gen 4,16). Die Entfremdung des Menschen von Gott vollzieht sich demnach auf der Ebene Mensch–Mensch.

5. Mythische Topographie in Kreisen

Ausgehend von der Beobachtung, dass Kain sich nach dem Mord an seinem Bruder vom Angesicht Gottes entfernt und sich im Land Nod niederlässt (vgl. Gen 4,16), schlussfolgert Schüle, dass das Leben der Menschen vor der Vertreibung aus dem Garten, das Leben Adam und Evas nach dieser eben nicht ein Leben in Gottesferne, sondern eines in Gottes Nähe ist.[41] Er beschreibt daher die mythische Geographie von Gen 2–4 als eine Welt, die sich in drei konzentrische Kreise einteilen lässt, welchen »unterschiedliche Formen und Grade der Gegenwart Gottes«[42] entsprechen: In der Mitte befindet sich der Garten Gottes mit den zwei Bäumen, der Ort der Anwesenheit Gottes, dessen Zugang jedoch für den Menschen versperrt ist. Die Menschen leben stattdessen in Eden, das um den Garten herum liegt, auf dem Erdboden (אֲדָמָה), im Angesicht Gottes. Jenseits von

[40] Vgl. auch Schüle 2006, 177; Rudman 2001, 465.
[41] Vgl. Schüle 2006, 176.
[42] Ebd., 105.

Eden, als äußerster Kreis, befindet sich Nod, das Land der Gottesferne.[43] Statt die menschliche Existenz auf das Zentrum der Kreise, also den Garten Gottes auszurichten, definiert Schüle Eden, den Bereich des Erdbodens (אֲדָמָה), als den Ort des Menschen:

»Allerdings kann man die Geographie von Gen 2–4 auch in der Weise lesen, dass es für den Menschen darum geht, die Mitte zu halten zwischen unmittelbarer Gottesnähe, die keine Entwicklung genuin menschlichen Lebens erlaubt, und dem völligen Verlust der Gottesnähe, die anhand des Brudermörders Kain exemplifiziert wird. Das Leben auf dem Ackerland, von dem der Mensch genommen ist und zu dem er zurückkehrt, wäre demnach das Bild nicht eines idealen aber dem Menschen doch entsprechenden und insofern angemessenen Daseins.«[44]

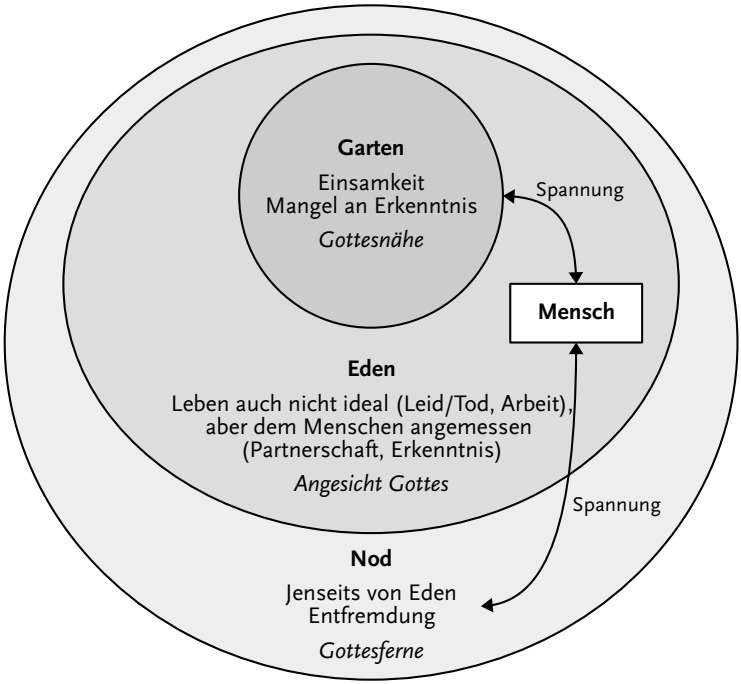

Abb. 2: topologisches Schema (radial/konzentrisch)

[43] Vgl. Schüle 2006, 205.
[44] Schüle 2009, 52.

6. Der ruhelose Weg des Menschen (axiale Dynamik)

Zusätzlich zu diesem konzentrischen Modell, das dem Menschen mit dem Erdboden in Eden (mittlerer Kreis) einen festen Platz zuweist, lässt sich in Gen 2–4 eine Bewegung des Menschen feststellen, die eine Achse konstituiert. Diese beiden Modelle, das konzentrische sowie das axiale, sehen den Menschen dabei in der Spannung zwischen zwei Polen und bieten verschiedene Perspektiven auf den Text.

6.1. Sprachliche Hinweise für Bewegung

Die axiale Bewegung wird innerhalb des Textes vor allem durch die Verwendung des Begriffs קֶדֶם, dessen Grundbedeutungen »vorn, Osten, Vorzeit«[45] sind, sowie einiger weiterer Verben sichtbar. Gen 2,8 verortet den Garten, den Gott in Eden pflanzt, »מִקֶּדֶם«, was sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Bedeutung verstanden werden kann. Die Wurzel קדם verbindet sich mit der Bedeutung »vorangehen, etw. früher tun, [...] [ugaritisch] vorrücken, vorangehen«[46]. Das hier für den Garten verwendete מִקֶּדֶם kann einerseits zeitlich verstanden werden, im Sinne »grauer Vorzeit« und andererseits klassisch räumlich »im (äußersten) Osten«.[47] Der hebräische Text lässt an dieser Stelle beide Lesarten zu und beide sind in der Wurzel קדם angelegt: einerseits ein Neuanfang, ein Voranschreiten, andererseits eine Lokalisierung, die auf Osten und den Sonnenlauf ausgerichtet ist. Die axiale Bewegung wird hier angestoßen.

Fortgesetzt wird die Bewegung in Gen 3,23. Gott schickt (וַיְשַׁלְּחֵהוּ) den Menschen aus dem Garten (מִגַּן עֵדֶן). Die Präposition מִן (»weg von«) markiert die Richtung, wodurch sich der Mensch axial entfernt. Der Mensch beginnt sich zu bewegen, wobei die Bewegung nicht aktiv von ihm ausgeht, sondern er lediglich das Objekt des aktiv (verstärkt durch שלח im Pi'el) handelnden Subjekts, Gott, ist. Noch deutlicher wird die Bewegung des Menschen im folgenden Vers 24: וַיְגָרֶשׁ – der Mensch wird »vertrieben«, wohin wird nicht genannt, erst im nächsten Satz wird klar, dass sich der Ort des Menschen verändert hat, denn die Kerubim werden nun

[45] Gesenius 2013, 1148, Stichwort קֶדֶם.
[46] Vgl. Gesenius 2013, 1147f., Stichwort קדם.
[47] Vgl. Herzig et al. 2019, 51.

מִקֶּדֶם (»gegenüber, östlich«) in Bezug auf den Garten (לְגַן עֵדֶן) angesiedelt und verwehren den Zugang zum Baum des Lebens. So endet die Erzählung wie sie begonnen hat: מִקֶּדֶם, jedoch dieses Mal מִקֶּדֶם in Bezug auf den Garten Eden. Der Mensch hat sich voran bewegt, er hat den Nullpunkt verlassen und steht vor einer neuen Aufgabe: ein Leben in Erkenntnis, dass er über Wissen und Urteilsfähigkeit verfügt und gleichzeitig mit Erkenntnissen leben muss, die schmerzen.

Die Achse, auf der sich der Mensch bewegt, verfügt über zwei gegensätzliche Pole. Ein Pol liegt מִקֶּדֶם im Garten Eden, der entgegengesetzte Pol zeigt sich erst in Gen 4. Aus Eifersucht und Angst geht Kain einen Schritt zu weit und gelangt damit an einen Endpunkt, der nicht reversibel ist: Der Mord Kains an seinem Bruder Abel lässt Kain die Orientierung und Halt im Leben verlieren. Wieder taucht גרש (vertreiben) auf, Kain muss den Erdboden (אֲדָמָה) verlassen. Die Partizipien נָע וָנָד (Gen 4,12.14) haben kein Ziel, Kain ist nun ein »Vagabundierender«, ein »Umherwandernder«, jedoch vollkommen ohne Richtung und Ziel. Das Land Nod (אֶרֶץ נוֹד), in dem er sich nun aufhalten muss, liegt »gegenüber von Eden« (קִדְמַת עֵדֶן). Schwingt in מִקֶּדֶם durch die Verwendung von מִן eine Bewegung mit, so kommt diese in Gen 4,16 zum Erliegen – das Land Nod (אֶרֶץ נוֹד) wird nur noch als »gegenüber/östlich von Eden« (קִדְמַת עֵדֶן) beschrieben, was lediglich eine reine Ortsbeschreibung ohne weiteren Bewegungsanstoß zu sein scheint (ähnlich Gen 2,14 indem auch »östlich von Assur« (קִדמַת אַשּׁוּר) als reine topographische Beschreibung verwendet wird). Kain hat somit als »Vagabundierender« und »Umherwandernder« (נָע וָנָד) nicht nur den Endpunkt der Achse erreicht, sondern diese sogar ganz verlassen.

6.2. Der Mensch in Bewegung

Was bedeuten diese Bewegungen innerhalb Gen 2–4 für das Wesen des Menschen? Ätiologisch gelesen kennzeichnen die beiden zusammenhängenden Erzählungen das Wesen des Menschen als nach vorne, nach Erkenntnis und Wissen strebend. Gleichzeitigt kann dieses Streben verbunden mit Eifersucht, Neid und Angst zu einem endlosen, ruhelosen Umherirren führen, das den Menschen von sich selbst und seinen Mitmenschen entfremdet. Dieses rast- und ruhelose Umherirren wird vom

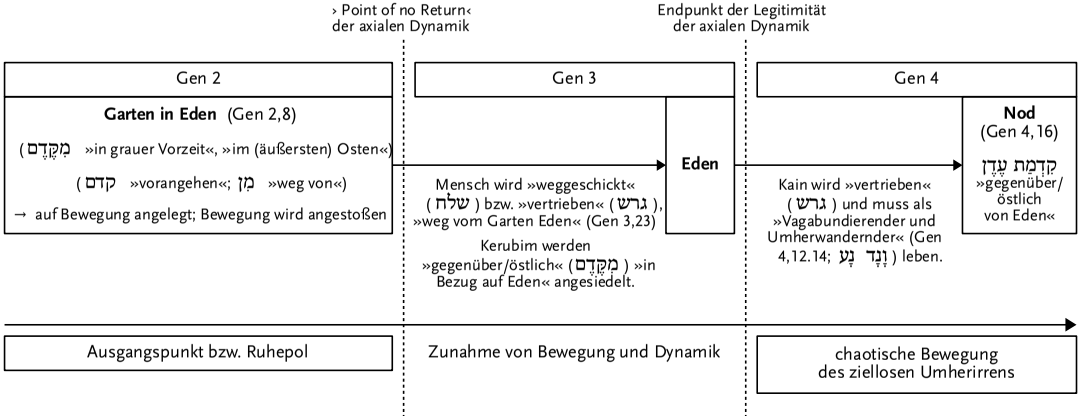

Abb. 3: dynamisches Schema (axial)

Menschen als Strafe aufgefasst, denn der Mensch ist in seinem Wesen von der Sehnsucht getrieben, anzukommen, einen festen Ort, dem er sich zugehörig fühlt, zu haben. Der Mensch sehnt sich nach dem »Ruhepol« Eden, den Ort seines Ursprungs. Jedoch entspricht Eden nicht dem Wesen Mensch, das von Anfang auf Entwicklung und Bewegung angelegt ist – von Anfang an, von מִקֶּדֶם an ist der Mensch ein Reisender. So klingt bereits in 2,8 mit מִקֶּדֶם an, was sich über Gen 3–4 noch verstärkt: Der Mensch ist nicht dafür geschaffen, an einem Ort zu verweilen, sondern sich immer nach vorne hin weiterzubewegen (קדם) und etwas hinter sich zurückzulassen.

7. Die Sehnsucht nach dem Paradies

Der Mensch sehnt sich nach der Fülle des Lebens, die scheinbar im Garten Eden Wirklichkeit war. Jedoch ist das erfüllte Leben im Garten eine Illusion: Der Mensch kann erst außerhalb des Gartens auf dem Erdboden sein zwar defizitäres, aber für sein Wesen angemessenes und geeignetes Leben in Zweisamkeit und Erkenntnis führen. Zugleich ist die Erzählung von Beginn mit מִקֶּדֶם auf ein Fortschreiten (קדם) hin angelegt, dem sich der Mensch nicht entziehen kann. Das Bild des Garten Edens als Ort der Fülle bleibt jedoch erhalten und kehrt als Paradiesvorstellung am Ende der Zeit spätestens mit Ezechiel zurück.[48]

Literatur

Albertz, Rainer

1992 »Ihr werdet sein wie Gott (Gen 3,5)«, in: Crüsemann, Frank / Hardmeier, Christof / Keller, Rainer (Hg.): Was ist der Mensch…? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München, 11–27.

Bieberstein, Klaus

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

[48] Vgl. Bieberstein 2014, 23.

2008 Rede von Gott als vérité à faire. Die Existenz des Menschen nach Gen 2–3 und sein Ringen um Gottes Gerechtigkeit, in: Ders. / Schmitt, Hanspeter (Hg.): Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen, Luzern, 27–41.

2014 Vom Paradies am Anfang zum Paradies am Ende, in: Wellmann, Bettina (Hg.): Im Anfang: Genesis 1–11 (FrauenBibelArbeit 33), Stuttgart, 19–23.

Brandscheidt, Renate

2010 Art. Kain und Abel, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23040/ [31.01.2020].

Carr, David

1993 The Politics of Textual Subversion. A Diachron Perspective on the Garden of Eden Story, in: Journal of Biblical Literature 112, 557–595.

Cassirer, Ernst

2010 Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg.

Fischer, Georg

2018 Genesis 1–11. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 1,1, Freiburg u.a.

Gertz, Jan Christian

2004 Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2–4, in: Witte, Markus (Hg.): Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, Band I (Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 345), Berlin u.a., 215–236.

Gesenius, Wilhelm

2013 Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a.

Görg, Manfred

1994 Kain und das »Land Nod«, in: Biblische Notizen 71, 5–12.

Herzig, Anne / Schüle, Andreas

2019 Der Gottesgarten: Paradise lost? Überlegungen zum Garten Eden (Gen 2–3) als Paradies, in: Neumann, Michael (Hg.): Infinitum. Imagination, Entgrenzung und Exzess, Würzburg, 47–58.

Heyden, Katharina

2003 Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1–16, in: Biblische Notizen 118, München, 85–109.

Janowski, Bernd

2003 Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: Lichtenberger, Hermann / Lange, Armin / Römheld, K. F. Diethard (Hg.): Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen, 137–159.

Jericke, Detlef

2013 Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar, Göttingen.

Langer, Gerhard

2016 Midrasch. Jüdische Studien 1, Tübingen.

Rudman, Dominic

2001 A Little Knowledge is a Dangerous Thing. Crossing Forbidden Boundaries in Gen 3–4, in: Wénin, André (Hg.): Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, Leuven, 461–466.

Scharbert, Josef

1990 Genesis 1–11. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 5, Würzburg.

Schüle, Andreas

2006 Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), Zürich.

2009 Die Urgeschichte (Genesis 1–11). Züricher Bibelkommentare Altes Testament 1.1, Zürich.

Schüngel-Straumann, Helen

1993 On the Creation of Man and Woman in Genesis 1–3. The History and Reception of the Texts reconsidered, in: Brenner, Athalya (Hg.): The Feminist Companion to Genesis, Melksham, 54–76.

Bildnachweis

Abb. 1–3: Alexander Schmitt

Methodische Probleme und Theorien zum früheisenzeitlichen Jerusalem

Dieter Vieweger / Katja Soennecken

Gräbt man einen Tell aus, so fügt sich Fund für Fund zu einem Befund zusammen, Befund für Befund zu einem Stratum, und Stratum für Stratum zu einer Geschichte des Siedlungshügels. Doch das alles ist kein objektiver, sondern ein interpretatorischer Prozess – geleitet und kontrolliert von methodischen Vorgaben.[1]

Schreibt man die Geschichte Jerusalems, so fügt sich Beobachtung für Beobachtung zu einem Ereignis, Ereignis für Ereignis zu einer Epoche, und Epoche für Epoche zu einem geschichtlichen Überblick. Doch auch dies ist eine bewusste interpretatorische Aufgabe. Methoden leiten und kontrollieren, wie diese Geschichte geschrieben wird.

In diesem Spannungsfeld erhalten die Angaben zur Geschichte Jerusalems aus dem Blickpunkt der Archäologie, Epigrafik und Exegese besondere Relevanz. Nirgendwo kommt die Welt des Alten Testaments den Funden auf wenigen Hektar näher und wird die Brisanz zwischen den Auslegungen der biblischen Texte und den archäologischen Befunden größer als bei der Diskussion dieser Quellen.

Klaus Bieberstein möchten wir im Folgenden mit unserer eigenen Interpretation zu spätbronze- und eisenzeitlichen Ausgrabungen in Jerusalem ehren – einer Stadt, der er in besonderer Weise seine wissenschaftliche Arbeit gewidmet hat. Wir danken dabei für viele Diskussionen und das wissenschaftliche Miteinander.

[1] Vieweger 2019, I 63–75, III 359–368.

1. Der Südwesthügel in Jerusalem am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit

Besondere Bedeutung in den Diskussionen um die Architektur der frühen Königszeit erhielt die Terrassenkonstruktion im Nordosten der Davidstadt / von Silwan.[2] Nach Max Küchler[3] habe die spätbronzezeitliche Stadt oder Festung Uruschalimum, von der aus die Stadtkönige die Region zwischen Hebron und Bet-El kontrolliert hätten, auf der Anhöhe des südöstlichen Hügels gelegen, also oberhalb des von Kathleen M. Kenyon und Yigal Shiloh ausgegrabenen Areals. Erhalten habe sich aus dieser Zeit nur Streukeramik in den Substruktionen der Eisenzeit I und im gestuften Steinmantel. Die älteste Bebauung in diesem Areal ist nach Küchler ein von Kenyon fragmentarisch gefundenes Haus der Eisenzeit I, das auf dem gewachsenen Felsen gegründet worden war. Die künstlichen Terrassen des 12./11. Jh. v. Chr., die einen Steilabhang von insgesamt 26 m Höhe absichern mussten, weisen darauf hin, dass oberhalb davon ein beachtliches Bauwerk der Eisenzeit I, »eben der festungsartige Palastbereich der kanaanäischen Könige«, abgestützt wurde. Über die Terrassierung sei später der gestufte Steinmantel gebaut worden, der im 9./8. Jh. v. Chr. mehrfach repariert bzw. umgebaut wurde. »Die verschiedenen Teile des getreppten Steinmantels haben dem Zweck gedient, einen defensiven und repräsentativen Monumentalbau abzustützen und zu sichern.« Im heute sichtbaren Ausgrabungsbereich habe sich die Anlage das ältere Terrassensystem der Eisenzeit I zunutze gemacht. Südlich davon seien mächtige Aufschüttungen notwendig gewesen, »um den Druck des Monumentalbaus auszuhalten«.[4]

Die Ausgrabenden datierten die Entstehung des Terrassensystems und der sie einschließenden Festung in die Späte Bronzezeit.[5] Kathleen M. Kenyon meinte, die in der Amarna-Korrespondenz erwähnte Stadt Jerusalem vor sich zu haben (14. Jh. v. Chr.). Doch fehlten dazu die zeitspezifischen Keramikfunde. Yigal Shiloh rechnete die Terrassen dem 14./13. Jh.

---

[2] Der Name Davidstadt wird im Hebräischen, Silwan im Arabischen für das ehemalige jebusitische Stadtgebiet Jerusalem benutzt.

[3] Vgl. Küchler 2007, 22.

[4] Ebd., 24.

[5] Vgl. ebd., 24f.

v. Chr. zu (Stratum 16). Die Bearbeiter der Grabungsfunde und -befunde von Kenyons Grabung neigen heute eher zu einer Ansetzung in das 12. Jh. v. Chr.

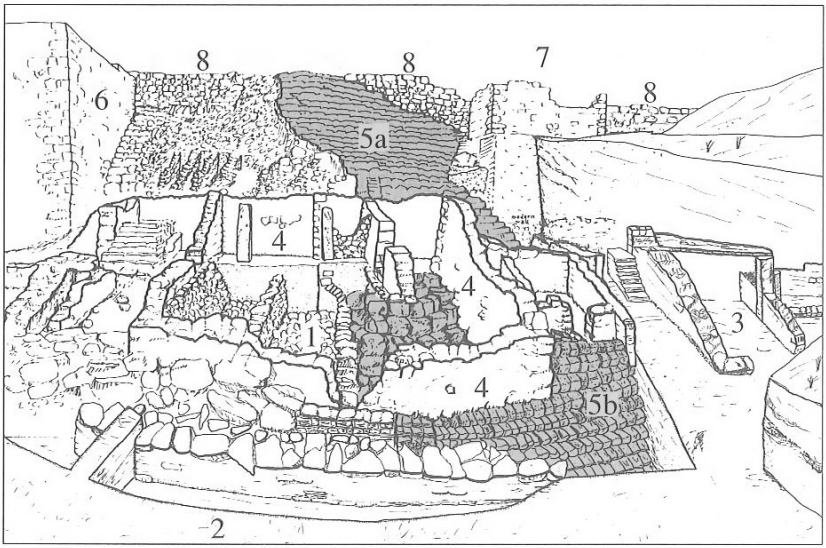

Abb. 1: Kathleen M. Kenyon Areale AI-III, XVIII, XXIII und P; Yigal Shilo Areal G, 1 früheisenzeitliches Terrassensystem (im Ahiel-Haus); 2 Haus der Bullae; 3 verbrannter Raum; 4 Ahiel-Haus; 5 getreppter Steinmantel; 6 hellenistischer Süd-Turm; 7 hellenistischer Nord-Turm; 8 hellenistische Stadtmauer über perserzeitlicher Mauer
© Küchler 2007, 22, bearbeitet durch die Autoren.

»M.L. Steiner vertritt eine Datierung in die Eisenzeit I, weil ein unter der 3. Terrasse liegender, versiegelter Fußboden mit Keramik aus dem späten 13./12. v. Chr. den *terminus post quem* darstelle. Material der Eisenzeit I sei auch unter der 6. und 7. Terrasse gefunden worden, und die in der Füllung der Terrassen zahlreich vorhandene Keramik bestätige die Datierung des Systems ins 12. Jh. v. Chr. [...] J. Cahill und D. Tarler, die den Endbericht der Shiloh-Grabung in Areal G vorbereiten, nehmen eine Entstehung ebenfalls am Ende des 13. Jh. v. Chr. oder im frühen 12.

Jh. v. Chr. an, wobei die Terrassen gleichzeitig mit dem getreppten Steinmantel und – was unwahrscheinlich ist – nur als Substruktur für diesen Steinmantel geplant gewesen seien.«[6]

1.1. Der Palast Davids

Lange hoffte man, in Jerusalem die Spuren der Baumaßnahmen und Machtentfaltung von David und insbesondere von Salomo (Tempel, Palast, Libanonwaldhaus, Säulenhalle, Thronhalle, Halle für die Tochter des Pharaos) sowie die Stadtmauern von Jerusalem zu finden.

Eilat Mazar[7] behauptete bereits, den Palast Davids entdeckt und oberhalb der eben beschriebenen künstlichen Terrassen im Nordosten der Davidstadt / von Silwan ausgegraben zu haben. Doch es mehrten sich bald Zweifel, die sich später auch bestätigten. Die südlich der heutigen Altstadtmauern gelegenen Reste in der Davidstadt / in Silwan wurden in der hasmonäischen, römischen und byzantinischen Epoche immer und immer wieder mit Großbauten – die direkt auf den gewachsenen Felsen gründeten – überbaut. Am Ende konnte Mazar neben jüngeren Zisternen und Felsabschürfungen nur wenige Reste von nicht zwingend zusammengehörenden Mauerabschnitten des angeblichen davidischen Palastes vorweisen, deren Datierung tiefen Zweifel weckten. Sie ergänzte diese Mauerabschnitte großzügig durch nördlich davon aufgefundene Strukturen der Grabung Kenyons (Areal H) und fügte sie gewaltsam gegen die Befundlage in ein rechtwinkliges Gebäuderaster.

1.2. Die Probleme der Stratigraphie in Jerusalem

Der Südosthügel Jerusalems bildet ein gravierendes stratigraphisches Problem für den Nachweis von bronze- und eisenzeitlichen Siedlungsschichten. Diese Besonderheit der Davidstadt / von Silwan war bereits vor den Ausgrabungen Eilat Mazars hinlänglich bekannt. Es handelt sich nämlich bei diesem Jerusalemer Bereich nicht um einen ›klassischen‹ Tell mit seinen schichtenweisen Ablagerungen wie z.B. in Megiddo, Hasor oder auf

[6] Küchler 2007, 24f. (vom Verfasser wurde »Jh. a« in v. Chr. und »EZ« in Eisenzeit angeglichen).

[7] Vgl. Mazar 2006, 16–27.70; 1996, 9–20 (hebr.); vgl. bes. Mazar 2015, 197, Plan 3.4.

dem Tell Zira'a, wo Überbebauungen der hellenistischen, römischen oder byzantinischen Epoche die alten Hügel nicht oder kaum in Mitleidenschaft gezogen haben. Die großen Siedlungen dieser klassischen Zeiten lagen eben nicht auf Megiddo, Hasor oder dem Tell Zira'a, sondern in den nahegelegenen weiten Ebenen oder auf der großen Spornfläche von Gadara, wo eine Stadt repräsentativ ausgebaut werden konnte. Die topographisch zu kleinen und schwer bebaubaren Kulturschutthügel wurden bei Stadtneugründungen in hellenistischer und römischer Zeit dagegen weitgehend gemieden.

Anders in Jerusalem: Die Tradition der davidischen Könige – insbesondere ihres Dynastiegründers – bewirkte geradezu eine ›Fixierung‹ auf das von ihm nach der Überlieferung bewohnte Gebiet. Dies brachte aber grundlegende Zerstörungen mit sich, da kein repräsentatives, mehrstöckiges Gebäude in hellenistischer, römischer bzw. byzantinischer Zeit auf Lehm gebaut werden konnte, sollte es dauerhaft bestehen. Vielmehr haben die Architekten in klassischer Zeit wieder und wieder die älteren Gebäudereste abgetragen und in die nahegelegenen Täler verbracht, um die jeweils neuen Gebäude stets auf dem gewachsenen Felsen zu gründen.

Dieser Sachverhalt wurde schon bei den ersten Ausgrabungen von Kenyon deutlich, weshalb sie auch niemals eine Theorie vom davidischen Palast wie später Mazar entwickelte. Bronze- und eisenzeitliche Strukturen fand sie nur selten und stets fragmentarisch. Stieß Kenyon bei ihren Sondagen auf den gewachsenen Felsen, so war dieser in der Regel durch Steinbruch- oder Zisternenarbeiten der hellenistischen Epoche (oder jünger!) gekennzeichnet.[8]

Greifbar wird dieses Problem schon dadurch, dass man oberhalb des Bereichs der Ausgrabungen von Kenyon und Shilo insgesamt mit einer Stärke der auszugrabenden Kulturschicht von maximal 3 m rechnen kann, während sich auf vergleichbaren Tells die Kulturschichten von der Mittleren Bronzezeit II bis zur klassischen Zeit auf 20–25 m auftürmen. Der Nachweis einer frühen Stratigraphie ist durch die späte Überbauung nicht zu führen. Allein außer Kontext gefundene Fundstücke, darunter

[8] Vgl. Vieweger 2018, 206; Rezension zu K. Prag, Excavations by Kathleen M. Kenyon in Jerusalem 1961–1967.

proto-äolische Kapitelle, Siegel oder Scherben geben Hinweise darauf, was hier einmal vorzufinden war.

Grundsätzlich ist unter diesen Bedingungen das Nicht-Vorhandensein von Siedlungsschichten oder repräsentativen Gebäuden der Bronze- oder Eisenzeit – anders als bei nicht in klassischer Zeit überbauten Tells – keineswegs dahingehend zu interpretieren, dass es die frühen Schichten nicht gab. Vielmehr ist das Vorhandensein dieser Siedlungsschichten wie deren Negation nach der heutigen Befundlage gleichermaßen zu erwägen und Näheres gegenwärtig nicht zu entscheiden – so unbefriedigend das ist. Gegenwärtig ist zu konstatieren, dass über die Ausdehnung und den Charakter der anzunehmenden spätbronzezeitlichen wie (frühen) eisenzeitlichen Bebauung des Südosthügels keinerlei begründete Aussage möglich ist.[9] Man kann nur hoffen, dass die Bebauung des gesamten Südosthügels in Jerusalem bald aufgegeben wird und neue Grabungsstellen erschlossen werden, welche Klarheit über die Existenz vorklassischer Schichten bringen können. Bis dahin sind nur die in die Diskussion geworfenen Theorien sensationell – nicht aber der zur Nüchternheit mahnende Befund.

In der Davidstadt / in Silwan selbst ist ein Beweis früher judäischer Bautätigkeit derzeit nicht zu führen. Auch das durch die künstlichen Terrassen ehemals gestützte große Bauwerk aus der frühen Eisenzeit I ist heute nicht rekonstruierbar.[10] Es muss nahezu als Tragik angesehen werden, dass die spätere Berühmtheit der Dynastie Davids, die Bedeutung des Regierungssitzes und die sich daran anschließenden religiösen und nationalen Traditionen in Jerusalem eine derart vielfältige und zumeist solide Bautätigkeit entfacht haben, dass sie alle möglicherweise dort einmal vorhandenen Reste früher judäischer wie kanaanäischer Architektur gründlich zerstört haben. Die Berühmtheit des Dynastiegründers löschte das einst von ihm möglicherweise an dieser Stelle geschaffene materielle Zeugnis in seiner eigenen Hauptstadt aus.

---

[9] Vergleichbar bestritt man in den 1990er-Jahren, dass der Südwesthügel während der Eisenzeit gänzlich von einer Stadtmauer umgeben war. Sie ist nun in einem Ausgrabungsbereich des DEI am Zionsberg nachzuweisen – und bald auch genauer zu datieren, weil die Überbauung durch hasmonäische, herodianische und byzantinische Stadtmauern dort einen geringfügig anderen Weg nahm und damit die ältere Stadtmauer einmal nicht vollständig unter ihren Fundamenten beseitigte.

[10] Vgl. Küchler 2007, 21–30.

1.3. Grablegen

Die Grablegen der Jerusalemer Könige befanden sich nach alttestamentlichem Zeugnis[11] in der Davidstadt / in Silwan. Diese Praxis der Bestattung hochgestellter Persönlichkeiten *intra muros* ist nicht singulär. In mittel- und spätbronzezeitlichen Städten wie Byblos, Ugarit, Qatna und Megiddo wurden Teile der Königsfamilie oder der städtischen Eliten ebenso im Stadtbereich zur letzten Ruhe gebettet. Dieses Recht werden die Davididen gleichsam als Privileg von ihren kanaanäischen Vorfahren ›ererbt‹ haben.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit weist man das einst von Raymond Weill erkundete, leider nur fragmentarisch erhaltene zweistöckige Stollengrab im Süden der Davidstadt / von Silwan als diese Königsnekropole aus. Sowohl die Anlage als auch die Größe der beiden langgezogenen Schächte (15 m bzw. 9 m tief in den Felsen getrieben) deuten auf die Korrektheit dieser Zuordnung. Leider haben Steinbrucharbeiten in klassischer Zeit den ursprünglichen Befund stark gestört.[12]

2. Der Bereich des sog. Ophel

Die Siedlung der frühen Königszeit (Eisenzeit IIA) ging möglicherweise über den Bereich der Späten Bronzezeit sowie der Eisenzeit I im Norden hinaus. Sie lag damit notwendigerweise zu einem Teil unter der späteren herodianischen Plattform des Tempelberges, des heutigen Haram esch-Scharif. Dies gilt insbesondere für den salomonischen Tempel. Für diesen meint Yosef Garfinkel, mit den Tempelmodellen aus Khirbet Qeyafa architektonische Vorbilder vorweisen zu können.[13]

---

[11] 1 Kön 2,10; 11,43; 14,31; 15,8; 22,51; 2 Kön 8,24; 9,28; 12,22; 14,20; 15,7.38 und 16,20.

[12] Vgl. Küchler 2007, 78.81.

[13] Die Funde von Khirbet Qeyafa sind jedoch in keiner Weise spezifisch. Derartige Modelle wurden an vielen Orten der Levante gefunden. Das dreigliedrige Langraum-Tempel-Konzept mit zwei Säulen am Haupteingang ist nicht auf den Jerusalemer Tempel beschränkt. Die Modelle und der Jerusalemer Kultbau entstammen dem gleichen religiös-kulturellen Umfeld, was deren Ähnlichkeiten hinreichend erklärt. Mit großer Sicherheit sind außerdem die Löwen und Tauben, mit denen eines der Schreinmodelle dekoriert ist, als göttliche Symboltiere zu verstehen,

2.1. Die salomonische Stadtmauer

Eilat Mazar[14] gab 2010 bekannt, die salomonische Stadtmauer der Stadt Jerusalem entdeckt zu haben. Besagte Mauer sei 70 m lang und noch bis zu 6 m hoch erhalten. Sie befinde sich im Ophel-Grabungsbereich nördlich der Davidstadt / von Silwan. Tatsächlich wurden dort Reste zweier (Wohn?-)Häuser gefunden (Abb. 2 Ia.b) sowie bedeutende Reste öffentlicher Architektur: ein ›großer, vorspringender Turm‹ (II), die von West nach Ost ausgerichtete gerade Mauer‹ (IV), eine Kasemattenmauer (V) sowie eine Toranlage mit einem ›königlichen Gebäude‹ und einem weiteren Turm (III). Mazar schloss daraus:

»The 100-m-long fortification segment [...] was apparently built by Solomon sometime in the third quarter of the 10th century BCE as part of his new ›Wall of Jerusalem‹ (1 Kings 3:1).«[15]

Ob diese Schlussfolgerungen korrekt sind, muss geprüft werden. Nach der Aussage von Ariel Winderbaum, dem Keramikbearbeiter der frühen Eisenzeitschichten aus dem Team von Mazar und Ph.D.-Kandidat an der Universität Tel Aviv (Israel Finkelstein),[16] wurden im Fundamentgraben der besagten Mauer und im Torbereich je versiegelte Eisen-IIA-Schichten aus dem 10. Jh. v. Chr. gefunden, welche die architektonischen Strukturen datierten. Wenn aber in der Jerusalemer Ophel-Grabung Grabungshorizonte aus dem 10. Jh. v. Chr. aufgefunden und gesichert wurden, dann wären sowohl die Administration als auch die Repräsentation in Jerusalem für zumindest die zweite Hälfte des 10. Jh. v. Chr. in beachtlicher Größe nachgewiesen:

»The renewed excavations revealed Jerusalem as a central, thriving city with far-reaching connections, especially with Egypt and Syria. This period apparently came to a close at the end of the third quarter of the 10th century BCE, when political circumstances put a halt to the rise of the Kingdom of Judah in general and that of Jerusalem in particular.«[17]

---

sodass mitnichten von einem bildlosen Kult (zumindest nicht in Khirbet Qeyafa) auszugehen ist.

14 Vgl. Mazar 2011; 1989, 38–51.

15 Mazar 2015, 464.

16 Persönliche Kommunikation im September 2016.

17 Mazar 2015, 464.

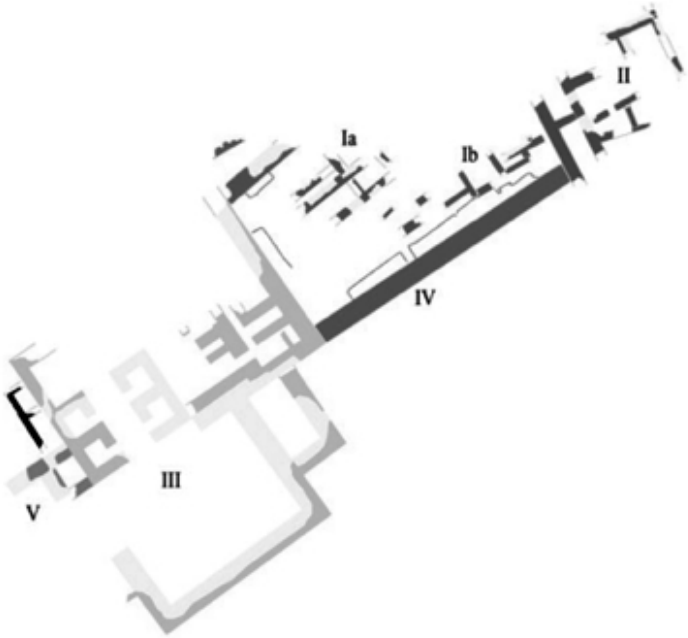

Abb. 2: Jerusalem, Rekonstruktion der salomonischen Stadtbefestigung im Ophel-Grabungsbereich nach Eilat Mazar: I (Wohn?-)Häuser, II ›großer, vorspringender Turm‹, III Toranlage mit einem ›königlichen Gebäude‹ und einem weiteren Turm, IV ›gerade Mauer‹, V Kasemattenmauer
© mit freundlicher Genehmigung durch Eilat Mazar 2015, 630 Plan III 13.1.

Bis zur vollständigen Vorlage der Keramik und der Kleinfunde sowie der Stratigraphie dieser Fundorte bleiben Fragen offen. Die Hausstrukturen (Ia.b) scheinen die früheste Architektur darzustellen. Die von Mazar gezogene Verbindung zu 2 Sam 15,17–30[18] ist allerdings überraschend. Der ›große, vorspringende Turm‹ (II) besitzt eine eigene Ausrichtung und

[18] »Als der König (scil. David) mit den Leuten, die ihm folgten, fortzog, blieben sie beim letzten Haus stehen und alle seine Diener zogen an ihm vorüber, dazu alle Kreter und Pleter und alle Gatiter, jene sechshundert Mann, die ihm aus Gat gefolgt waren; sie alle zogen vor dem König vorüber. Da sagte der König zu Ittai aus Gat: Warum willst auch du mit uns gehen? Kehr um und bleib beim (neuen) König! Denn du bist ein Ausländer und aus deiner Heimat verbannt« (Vv. 17–19).

wird daher nicht von vornherein zum Gesamtkomplex gehört haben. Die Mauer IV (›gerade Mauer‹) verlief etwa 80 m entfernt von der Mauer des Haram esch-Scharif. Sie wurde an das ›königliche Gebäude‹ angebaut, wie vor Ort unschwer zu erkennen ist, und liegt in der gleichen Flucht wie das Torgebäude (III; ›Toranlage‹) – jedoch geringfügig nach außen versetzt. Offen bleibt, ob das Tor III als Eingang in die Stadt, in einen Stadtteil oder zu einem speziellen Gebäudekomplex diente.

Abb. 3: Jerusalem, Ophel-Grabungsbereich © Katja Soennecken.

Im Jahr 2012 fand man unter dem ›großen, vorspringenden Turm‹ (II) an einem strategisch bedeutenden Ort hoch über dem Kidrontal Scherben von sieben Pithoi.[19] Diese stammten aus einer Füllschicht[20] unter dem ältesten Fußboden des Gebäudes, das direkt auf dem Felsen gegründet war. In einem der Pithoi war am Hals eine proto- oder früh-kanaanäische Inschrift eingeritzt. Diese Inschrift ist jenseits ihrer Sprachzuweisung (He-

[19] Vgl. Mazar 2015, 467f.
[20] Vgl. Locus 223 C.

bräisch, Phönikisch oder [?]) und ihrer Übersetzung der früheste in Jerusalem aufgefundene Beleg der Alphabetschrift.

2.2. Probleme der Datierung

Die Pithoi mit nach außen geneigten Randlippen gehören alle zu einem gemeinsamen Typ und datieren nach Eilat Mazar in die Eisenzeit IIA.[21] Einer der Pithoi sei eine frühe Variante des Untertyps A und stamme aus der Eisenzeit I (11. Jh. v. Chr.).[22] Der Untertyp A mit verdicktem Rand (zwei Exemplare) wurde vom 11. bis zum 9. Jh. v. Chr. produziert.[23] Der Untertyp B mit verlängertem, waagerecht nach außen gefaltetem Rand (vier Exemplare) – wozu auch der mit einer Inschrift versehene Pithos gehört – wurde zumeist im 9./8. Jh. v. Chr. produziert.[24] Shmuel Ahituv datierte die Inschrift ins 11./10. Jh. v. Chr., während Mazar die Keramikkrüge dem 10. Jh. zuwies.[25] Problematisch bei der chronologisch relevanten Typologisierung von Pithoi ist natürlich deren Herstellung im Handaufbau, der stets auch lange Laufzeiten über ihren Herstellungs-Kernzeitraum hinaus möglich erscheinen lässt. Das aufgefundene große Gebäude im Nordosten Jerusalems wurde errichtet, als die Pithoi (vermutlich nahe dem ursprünglichen Standort) zerstört und als Fußbodenfüllung weiterverwendet wurden. Die Datierung der Keramik ist folglich der *terminus*

[21] Vgl. Mazar/Ben-Shlomo/Ahituv 2013, 39–49.

[22] Vgl. dazu Tell el-Ful (Stratum II; vgl. Albright 1924, 12 Pl. XXVIII 18–23), Khirbet ed-Dawwara (vgl. Finkelstein 1990, 185 Fig. 16, 11f.) sowie Lachisch (Stratum IV; Zimhoni 2004, Fig. 25.54,13). Finkelstein 1990, 190, fügt hinzu: »This (scil. *Pithos*-Typ) is probably a descendant and successor of the collared-rim jar. It is popular in the central hill country ... apparently in the 10th century maybe later.«

[23] Der Untertyp A wurde im 11. Jh. v. Chr. in Tel Masos (Stratum II) gefunden (vgl. Fritz/Kempinski 1983, Pl. 143,9 und 155,3) und in der Davidstadt / in Silwan (Stratum 15; vgl. De Groot/Ariel 2000, 115 Fig. 12,6); im 10. und 9. Jh. v. Chr. in Arad (Stratum XI; vgl. Singer-Avitz 2002, 118 Fig. 4,11), in Lachisch (Stratum IV; vgl. Zimhoni 2004, 1757 Fig. 25.39,6 und 25.46,25) und in der Davidstadt / in Silwan (Stratum 13; vgl. De Groot/Bernick-Greenberg 2012, 34.217 Fig. 5.7,22).

[24] Der Untertyp B wurde nur selten allein, zumeist mit einem späteren Untertyp C (der von Eilat Mazar nicht aufgefunden wurde) in der späten Eisenzeit IIA bzw. der frühen Eisenzeit IIB entdeckt, wie z.B. in Lachisch (Stratum IV; vgl. Zimhoni 2004, 1740 Fig. 25.30,10; 1771 Fig. 25.46,24) und in Kuntillet ʿAjrud (vgl. Ayalon 2012, Fig. 7.8; 7.9,1; 7.46; 7.48,4–6; Singer-Avitz 2009, 117).

[25] Vgl. Mazar/Ben-Shlomo/Ahituv 2013, 39–49.

post quem für die Anlage des Gebäudes und der Stadtmauer, inklusive des Torbaus. Angesichts der bestehenden Vor-Überzeugungen werden sie von Eilat Mazar in die Zeit Salomos (spätes 10. Jh. v. Chr.) und von Israel Finkelstein sowie Ariel Winderbaum[26] ins 9. Jh. v. Chr. gedeutet. Beide Interpretationen bleiben im Rahmen der bestehenden chronologischen Toleranz des Befundes.

Von welcher Vorprägung aus man auch immer die Entwicklung im 10. und 9. Jh. v. Chr. ansieht, es gab möglicherweise schon ab der zweiten Hälfte des 10. Jh. v. Chr., zumindest aber in der zweiten Hälfte der Eisenzeit IIA in Jerusalem eine zentrale politische Kontrolle, eine funktionierende Administration und Schriftlichkeit, die es soziopolitisch berechtigt erscheinen lässt, von einem Königtum zu sprechen.[27] Eine endgültige Entscheidung in der für die exegetischen Fragen wünschenswerten Klarheit und Eindeutigkeit ist derzeit mit wissenschaftlicher Exaktheit nicht zu treffen. Subjektive Vor-Verständnisse können das Fehlen von methodisch sicher gewonnenen Erkenntnissen nicht ausgleichen, so eloquent sich auch die einzelnen Darstellungen präsentieren.

3. Folgerung

Der Stadtbereich Jerusalems gehört zu den archäologisch besterforschtesten Gebieten der Erde. Fragen der Interpretation bleiben aber selbst bei zentralen – von der Exegese aufgeworfenen – Fragen offen. Dies zu akzeptieren, ist eine der Grunderkenntnisse unserer Tätigkeit in Jerusalem, ob auf dem Berg Zion, im sog. Griechischen Garten oder auf dem Gelände der Dormitio-Abtei. Auch dort stoßen die Aussagen der biblischen Texte zum 8./7. Jahrhundert v. Chr. und die vorfindlichen geringen Befunde aus dieser Zeit auf eine interpretatorische Zerreißprobe. Zwar sind noch Reste der eisenzeitlichen Stadtmauer auszumachen, doch deren exakte Datierung bereitet aufgrund der über einhundertjährigen Ausgrabungsvorgeschichte enorme Schwierigkeiten. Im Stadtgebiet selbst, sind flächendeckend viele eisenzeitlicher Funde gemacht worden, doch die hellenistische, frührömische und byzantinische Überbauung zerstörte die ei-

[26] Persönliche Mitteilung Ariel Winderbaum (September 2016).

[27] So Frick 1985; Joffe 2002, 425–467; Portugali 1994, 203–217; McNutt 1999.

senzeitliche Wohnbebauung grundlegend. Man tut gut daran, die Spannung zwischen exegetischen Fragen und archäologisch gesicherten Aussagen auszuhalten und nicht durch einen vorschnellen Spagat in eine subjektiv wünschenswerte Richtung zu lenken.

Abb. 4: Blick auf Areal I der Ausgrabungen des DEI Jerusalem auf dem Zionsberg in Jerusalem © DEI.

Literatur

Albright, William F.

1924 Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeah of Saul) (AASOR 4), New Haven (Conn.).

Ayalon, Etan

2012 The Pottery Assemblage, in: Meshel, Ze'ev (Hg.): Kuntillet ʿAjrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Jerusalem, 205–743.

de Groot, Alon / Ariel, Donald T.

2000 Ceramic Report, in: Ariel, Donald T. (Hg.): City of David Excavations. Final Report V, Jerusalem, 91–154.

de Groot, Alon / Bernick-Greenberg, Hannah

2012 (Hg.) Excavations at the City of David 1978–1985. Directed by Yigal Shiloh VIIA. Area E. Stratigraphy and Architecture, Jerusalem.

Finkelstein, Israel

1990 Excavations at Kh. ed-Dawwara. An Iron Age Site Northeast of Jerusalem, TA 17, 163–208.

Fritz, Volkmar / Kempinski, Aharon

1983 Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšaš (Tēl Māśōś), Wiesbaden.

Frick, Frank S.

1985 The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories, Sheffield.

Joffe, Alexander H.

2002 The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant, in: JESHO 45, 425–467.

Küchler, Max

2007 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4/2), Göttingen.

Mazar, Eilat

1989 Royal Gateway to Ancient Jerusalem Uncovered, in: BAR 15.3, 38–51.

1996 The Undiscovered Palace of King David in Jerusalem. A Study in Biblical Archaeology, in: Faust, Avraham (Hg.): New Studies on Jerusalem, Ramat Gan, 9–20.

2006 Excavate King David's Palace, in: BAR 32, 16–27.

2011 Discovering the Salomonic Wall in Jerusalem. A Remarkable Archaeological Adventure, Jerusalem.

2015 The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013. Final Reports I, Jerusalem.

Mazar, Eilat / Ben-Shlomo, David / Ahituv, Shmuel

2013 An Inscribed Pithos from the Ophel, Jerusalem, in: IEJ 63.1, 39–49.

McNutt, Paula

1999 Reconstructing the Society of Ancient Israel, Louisville/Ky.

Portugali, Juval

1994 Theoretical Speculations on the Transition from Nomadism to Monarchy, in: Finkelstein, Israel / Na'aman, Nadav (Hg.): From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel, Jerusalem, 203–217.

Singer-Avitz, Lily

2002 Arad. The Iron Age Pottery Assemblages, in: TA 29, 110–214.

2009 The Date of Kuntillet Ajrud. A Rejoinder, in: TA 36, 110–119.

Vieweger, Dieter

2017 Rezension, Kay Prag, Excavations by K.M. Kenyon in Jerusalem 1961–1967, VI. Sites on the Edge of the Ophel (Levant Supplementary Series 18), Oxford, 205–208.

2019 Geschichte der biblischen Welt. Die südliche Levante vom Beginn der Besiedlung bis zur römischen Zeit, Gütersloh.

Zimhoni, Orna

2004 The Pottery of Levels III and II, in: Ussishkin, David (Hg.): The Renewed Archaeological Excavations at Lachish 1973–1994 (MSIA 22), Tel Aviv, 1789–1906.

Domestic Houses in Iron Age II in the Northern Jordan Valley

A Comparative Study[1]

Ra'eda Abdalla / Zeidan Kafafi

Several theoretical approaches have been discussed: the household archaeology, the functional ecological approach, the household practices and the community practices.[2] Frank Braemer's study (1982) might be considered to be the first of its type in which he presented a discussion focusing on the architecture and identifying the spatial analysis and the role of each domestic structure during the Iron Age in the southern Levant.

This study aims at throwing more light on the types of domestic houses dated to the Iron Age II period in the northern part of the Jordan Valley, and to enhance the concept of cultural relations between the sites located in this area and other surrounding regions. The region included in this study is situated between Yarmouk River to the north, Zerqa River to the south and the northern heights to the east of the Jordan Valley region (Fig. 1). In this study we are following the Iron chronological table proposed by Larry Herr:

Iron Age IIA:	represented by the tenth century BC
Iron Age IIB:	extending from the ninth century BC to the eighth century BC
Iron Age IIC:	extending from the end of the eighth century BC to the middle of the sixth century BC[3]

[1] This study is abstracted from the masterthesis entitled »in Arabic«: »Al Biyut al Sakaniyyeh fi al-'Asr Al-Hadidi al-Thani (al Qarn al 'Asher – Muntasaf al Qarn al Sades Qabel al Milad fi Shamali Wadi al-Urdon«: Dirasah Muqaranah. Submitted in 1998 by Ra'eda Abdalla (d. 2013) under the supervision of Zeidan Kafafi to the Department of Archaeology of the Institute of Archaeology and Anthropology of Yarmouk University (Irbid-Jordan).

[2] Cf. Vincent 2016, 4–23.

[3] Cf. Herr 1997, 118.

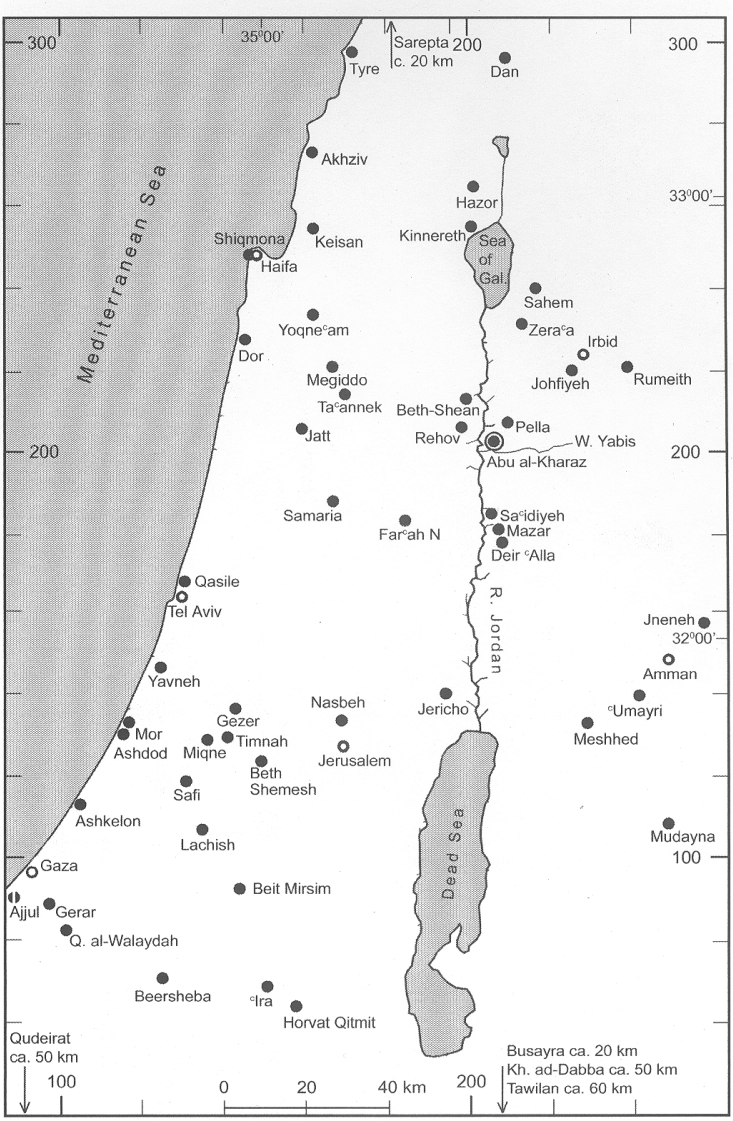

Fig. 1: Major Iron Age Sites (Fischer 2013, Fig. 1)

The reason for adopting Herr's chronological table is due to the following reason: It is not only based on historical events but also to the development in a wide range of the material culture which had appeared as a wide and relative development of other groups. Herr did not focus his study on a certain cultural group and, so he achieved a noticeable balance, contrary to most of other studies, which had focused on the archaeology of Palestine, considering other adjacent social groups as marginal and depriving them of their right of individual existence.[4] Later studies focused mainly on the history of Israel as recorded in the Old Testament.

The houses belonging to the Iron Age II (10th century BC to the middle of the 8th century BC) period and located in the northern part of the Jordan Valley have been classified in this study according to their chronological order and top-plans. Due to the fact that the uncovered Iron IIA (10th century BC) domestic structures are fragmentary and only exposed at very few sites in the northern part of the Jordan Valley (Fig. 1) such as at Tell Deir 'Alla[5] and Tell Abu al-Kharaz phases X (ca. 1050–930 BC) and XI (930–800 BC)[6], we found ourselves obliged to study in detail only the Iron IIB and Iron IIC in this discussion.

The chronological order of the domestic houses uncovered at major Iron Age sites in the northern Jordan Valley and their plans were taken into consideration in presenting our study. Below we present a brief study of each sub-period starting from the earlier one.

1. The Domestic Houses of the Iron IIA (10th century BC)

1.1. A Major Iron IIA Sites in the North of Jordan Valley

At Pella it has been published that the transition from the Late Bronze Age to the Iron Age did not witness a break in material culture. Architectural remains belonging to this period were found in the East Cut phases III–I at the site. It has been proposed that phase IB belongs to the earliest Iron Age 1 period.[7] It has already been mentioned that Pella attested a

4 Cf. Kafafi 2017.
5 Cf. Van der Kooij/Ibrahim 1989, 80–82.
6 Cf. Fischer 2013, 516.
7 Cf. Smith/Potts 1992, 83.

strongest occupation during the 12th and early 11th centuries BC, and during the later phase of the Iron Age II in the 8th and 7th centuries BC.

Actually, at the beginning of their excavations at Pella the excavators mentioned that no Iron IIA architectural remains were registered at the site.[8] Nevertheless, the followed seasons of excavation in Stratum 8 produced a small domestic courtyard having several post-holes containing charred wood. It has been assumed that the building had been seasonally occupied. The excavated ceramic pots in this stratum belong to the Iron Age 1 period.[9] Moreover, in Area III at Pella a fragmentary structure and pits were found and assigned to the Iron I-Iron IIA period. The central room of it had an apse measuring 2.6 m wide at the western end (Fig. 2), and seems that it was left opened to the south where a pit lined with stones from the interior was dug into the floor.[10]

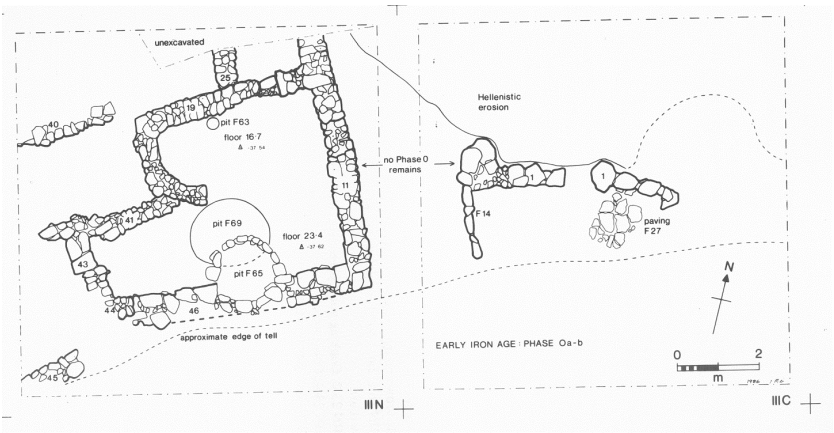

Fig. 2: Pella – East Cut, Plan of the Iron I-Iron IIA Structure (Smith/Potts 1992, Fig. 13)

At Tell Abu al-Kharaz at phase IX–XV several types of structural remains were yielded. Phases X (Iron IB/IIA 1050–930 BC) and Phase XI (Iron IIA

8 Cf. McNicoll 1992, 55–60.
9 Cf. McNicoll 1992, 85, Plate 54.
10 Cf. Smith/Potts 1992, 90.

(ca. 930–850 BC) and Phase XII (Iron Age IIA/B 850–800 BC) produced domestic buildings.[11]

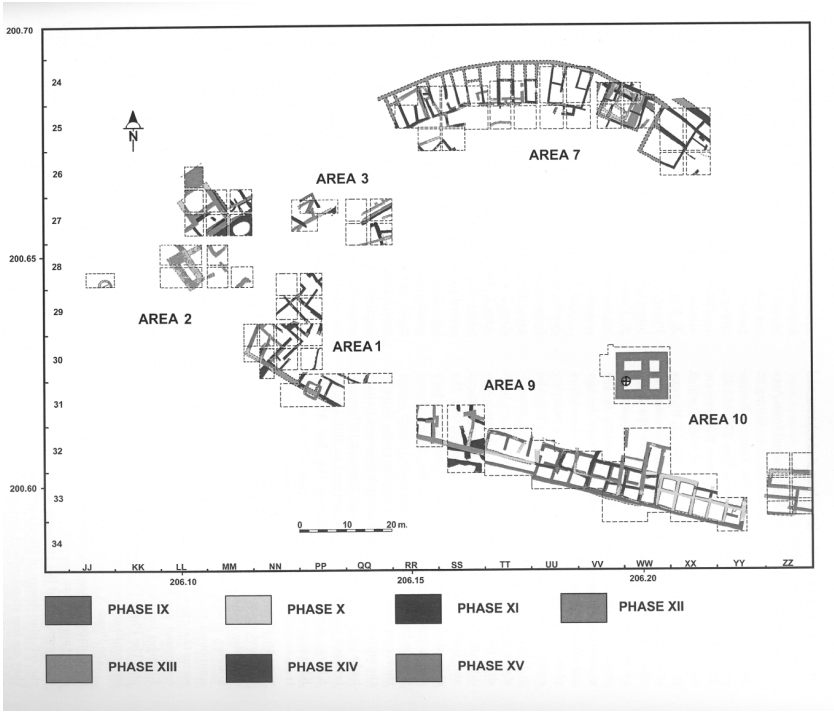

Fig. 3: Tell Abu al-Kharaz – Schematic Overview of the Iron Age Structures of Phases IX–XV (Fischer 2013, Fig. 451)

In Area 2 North-West (Fig. 3) which is located close to the steep northern slop a 4.2m wide Early Bronze Age city-wall was excavated, and just below it an Iron Age rectangular structure measuring 10 m × 8 m, looking like a tower, was exposed. The excavator believes that the foundation of this Iron IIA building was originally built during the Late Bronze Age period.[12] A stone-paved passage-way with a *tabun* built on top of it (Fig. 4) that connected between the tower compound and a domestic structure was visible.

[11] Cf. Fischer 2013, 516.

[12] Cf. Fischer 2008.

In addition a pit, a silo, a walled space containing a mortar were also encountered.[13]

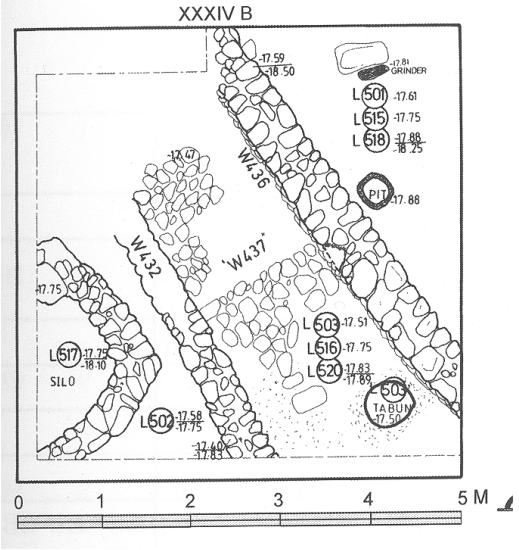

Fig. 4: Tell Abu al-Kharaz – Area 2 Northwest, Sub-Phase XI/2 (Fischer 2013, Fig. 77)

Moreover, paved spaces with flag stones were also registered at other areas of Tell Abu al-Kharaz such as in Area 3, Trench 3.[14] In addition, and in this area, Trench XI, two fairly intact structures belonging to Phase XII were excavated. In this area, perhaps a courtyard, bread oven (*tawabeen*) and several other objects such as pottery utensils, flint blade, shells and a basalt millstone were recorded.

To sum up, the pure Iron IIA domestic structures at Tell Abu al-Kharaz were encountered in Phase XI, and they were moderately well-preserved and characterized by repairing the earlier structures.

It might be argued that the site Deir 'Alla produced the only example of the Iron IIA (10th century BC) domestic architecture. The archaeological

13 Cf. Fischer 2013, 86f.

14 Cf. Fischer 2013, Fig. 102.

excavations conducted at the site revealed that there was a great destruction by the end of the Late Bronze Age (roughly about 1300 BC).[15] At the southern slope of the Tell Deir 'Alla two major domestic buildings dated to the end of the Late Bronze and the beginning of the Iron Age were excavated. One is a complex consisting of many rooms and the second is a pillared house.[16] It has been assumed by the excavators that after the destruction by a very strong fire the inhabitants probably lived in tents seasonally during the winter and spring times. The finding of a furnace in Phase B with a meter thick wall chamber and a *tuyère* in one area of the site and three other ones built on top of each other (all with opening towards the north in other area of the site) invited the excavators to deduce that the site was used only for casting bronze during the 10th century BC.[17]

Fig. 5: Tell Deir 'Alla
some of the 14 storage jars belonging to Phase X
(Van der Kooij/Ibrahim 1989, Fig. 101)

Moreover, during the 1984 and 1987 seasons of excavations at the eastern side of the summit of the Tell a complex of a domestic buildings and a se-

[15] Cf. Van der Kooij/Ibrahim 1989, 80.
[16] Cf. Kafafi 2009, 589–594.
[17] Cf. Van der Kooij/Ibrahim 1989, 81.

quence of a half meter thick deposit at some places belonging probably to the 11th and 10th centuries BC were registered. The complex consisted of a storage room in which 14 large storage jars, 12 of them filled with liquids, were encountered (Fig. 5). The thick deposit consisted of dirt mixed with animal bones, large pottery sherds, mud brick fragments, chunks of bread ovens and two children skeletal remains.[18]

Tell el-Hammeh is located approximately 2.5 km to the east of the Tell Dayr 'Alla, and situated on the northern bank of the Wadi ez-Zarqa, in a distance of ca. 150–200 m from the water-bed of the Wadi. Tell el-Hammeh is situated in an area close to Mugharet el-Wardeh in the Ajlun mountain ranges which are considered being an extensive source of Iron ore.[19] The archaeological excavations conducted at the site indicated that it was occupied from the Pottery Neolithic through the end of the Persian periods, but witnessed few intervals of occupation in between.[20] Late Iron Age II period is represented by a huge pit (6–7 m in diameter) lined with mud-bricks, and with stones at the bottom, cutting through all phases. In addition, a large number of pottery sherds, loom-weights and two grinding stones were found in this phase. The Persian Period represents the final phase of occupation at Tell el-Hammeh. The mean feature of this phase is a building built of dressed blocks, and a number of pits.[21]

The 2009 joint excavation of Tell Hammeh yielded a wealth of 10th century BC remains of iron smelting activities, and subsequently studied by Xander Veldhuijzen. The Iron IIA architectural remains uncovered at Tell el-Hammeh consisted of small rooms built of medium unhewn boulders (Fig. 6). Due to the small size of the excavated area no complete plan of a house could be retrieved.[22]

[18] Cf. Van der Kooij/Ibrahim 1989, 82.
[19] Cf. Al-Amri 1999.
[20] Cf. Van der Steen 1998.
[21] Cf. ibid., 2001.
[22] Cf. Kafafi 2013, 817–832.

Fig. 6: Tell el-Hammeh – Iron Age IIA Structures excavated

1.2. Types of the Iron Age IIA Houses

With regard to the Iron IIA types of houses, the above written information from the sites located in the northern part of the Jordan Valley indicates that most of the uncovered domestic architectural features were flimsy and very simple. For example, the only good example of real Iron IIA planned and constructed structures was registered at the site Deir 'Alla. Alas, we could not allocate any published top-plan of the Iron Age IIA structures from this site. Due to this fact, might be assumed that most of the sites of that part of the Jordan Valley, except Tell Deir 'Alla, had been seasonally occupied. In the meantime the buildings excavated at Tell Hammeh belonged to the artisans worked in smelting iron ores brought from Magharet Wardeh/Ajloun Mountains, but they lived at Tell Deir 'Alla.

To deduce, we still lack good published information regarding the Iron Age IIA domestic houses. What we have is only a one simple built room from Pella, a rectangular building, perhaps a fort from Abu al-Kharaz, artisans flimsy installations at Hammeh and built houses from Tel Deir

'Alla. Thus, this sporadically published information cannot help to draw a clear conclusion relating to the types of domestic houses during the Iron Age IIA period.

2. The Domestic houses of the Iron IIB (9th and 8th Centuries BC)

2.1. Iron Age IIB Sites

The houses that belong to the 9th and the 8th centuries BC and uncovered in the northern part of the Jordan Valley were excavated at several sites, such as: Tell Abu al-Kharaz (Phases XII, XIII and XIV) Tell Es-Sa'idiyeh in Strata (VII), (VI) and (V), Tell Al-Mazar in Stratum (V), and Tell Deir 'Alla in phase (IX).

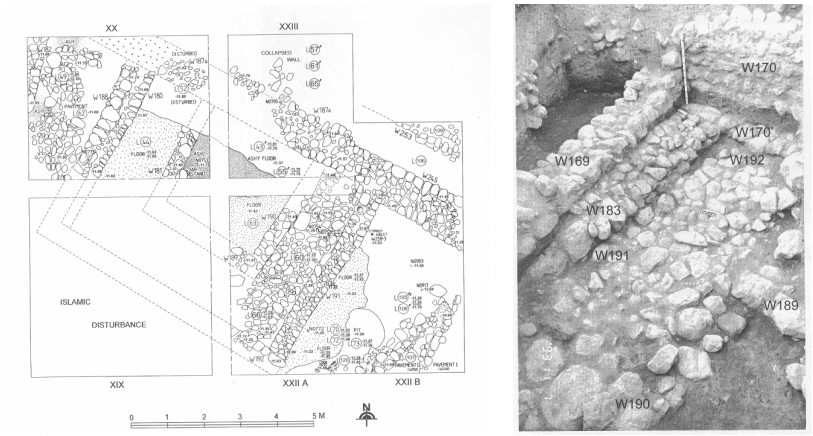

Fig. 7: Tell Abu al-Kharaz – Phase XII (Fischer 2013, Figs. 146, 148)

At Tell Abu al-Kharaz and in Phase XII (850–800 BC) Trenches XII and XLIII yielded a stone-paved structure and an oblong room measuring 3 m wide and at least 5 m long. The room has a door-way with a threshold and 1-meter-high of accumulated debris was found on top of the floor of this

room. The floor was paved with stones embedded in clay.[23] Several pottery pots, a ring made of bronze and a carved bone were excavated from the house complex. It has been argued by the excavator that the compound suffered from a sever conflagration.[24] In Area 7, East and West two structures belonging to Phase XII separated by a four-room house of Phase XIV were excavated (Fig. 7). In the eastern complex, a building described as a tower was also damaged by a very strong fire. However, during the Phase XIII and on top the destructed building a new tower was built.

Phase XIII (800–770 BC) of Tell Abu al-Kharaz yielded well preserved and well-constructed structures, which unfortunately were destroyed by violence. Two architectural complexes were excavated, a tower and a domestic building. Actually, many of these features were reused during the next phase (XIV, ca. 770–732 BC). A rectangular structure, a tower, was built in Area 7 East above the collapsed tower of Phase XII, it measures 8 m × 8m and has a mud-brick threshold at one of its entrances.

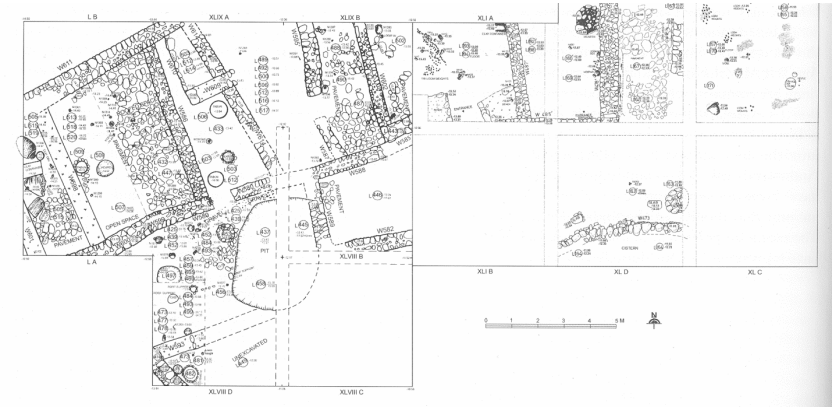

Fig. 8: Tell Abu al-Kharaz – Area 7 West. Plan of Phase XIII structures (Fischer 2013, Fig. 158)

In Area 7 West two structures belonging to Phase XIII were exposed (Fig. 8). Most of them are of four-room house except one which measures 10 m

[23] Cf. Fischer 2013, Fig. 124.
[24] Cf. ibid., 133.

east-west by 7.2 m north-south and surrounded by a wall.[25] The complex consisted of three rooms built of mud-brick walls with stones foundation. Those rooms produced pottery vessels, including large storage jars, small iron arrow-heads, a large millstone, spindle whorls, working tools of limestone and basalt, a tripod made of basalt, loom weights, jewelry and a cosmetic palette of alabaster. A *Tabun* and a hearth were also encountered built inside the building. In the backyard of this compound three stone pillars were built to support the roof. In this backyard a large amount of intact pottery pots, a millstone, a fibula and a large pit were dug in the eastern side of it. Another paved space was visible to the east of this courtyard.[26]

The excavated architectural remains and objects in Phase XIV (ca. 770–732 BC) at Tell Abu al-Kharaz indicated that it was inhabited by a prosperous society: new towers, four-room houses, more than one story buildings, metal workshops were built (Fig. 9). In addition, trade contacts with Cyprus, Phoenicia, and New-Assyria were established. It has been argued that the site was destroyed during one of the Assyrian invasions.[27]

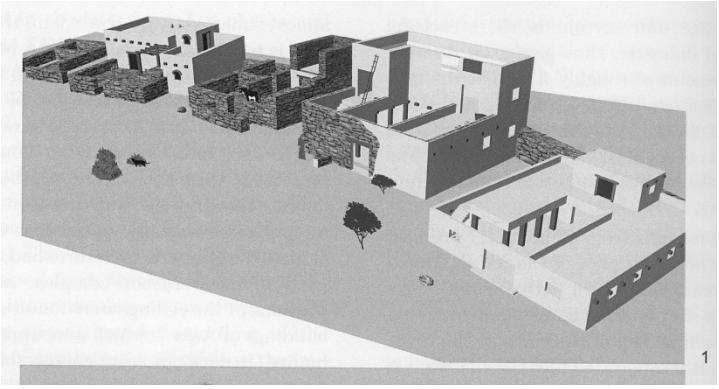

Fig. 9: Tell Abu al-Kharaz – Reconstruction of Phase XIV, 8th century BC (Fischer 2013, Fig. 452/1)

[25] Cf. Fischer 2013, 161, Fig. 158.
[26] Cf. ibid., 161–190.
[27] Cf. ibid., 516.

In Area I, two structural compounds were excavated. One of them is a square compound measuring 9 m × 9 m was found, it has a bench built against the south-eastern outer face of the city wall. To the north of this compound is an irregular stone pavement and a room measuring 7m long and 5m wide which can be interred by either a corridor from the south or an entrance from the east. Several other rooms belonging to his compound were also excavated (Fig. 10). The second compound located to the east of the first one was only partially exposed. The two compounds were separated from each other by a zig-zag alley. A stone paved room, *tabuns*, millstones, and a textile production courtyard were identified in those two compounds.[28]

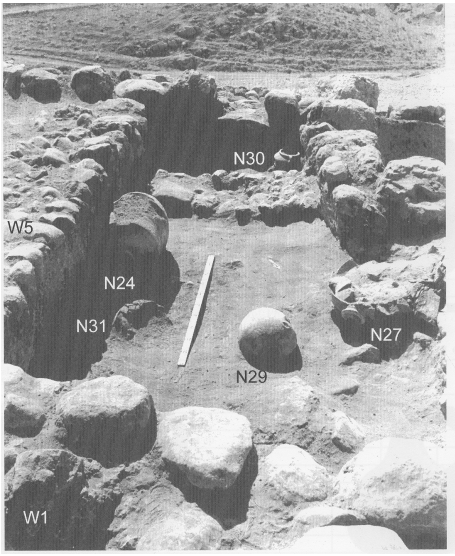

Fig. 10: Tell Abu al-Kharaz – Phase XIV Room in Area I (Fischer 2013, Fig. 27)

Five domestic houses and a workshop for the production of iron and bronze objects were encountered in Area 7 at Tell Abu al-Kharaz. Due to the fact that we cannot discuss all those houses in detail, we present an ex-

[28] Cf. ibid., 41–43, Fig. 26A.

ample of one of them, that is House 2: It is trapezoidal in plan (Fig. 11), consists of a pair of rooms at the western side of it and the northern one measures 2 m × 3.5 m.[29] It has a door-way opening to a courtyard. The south-western room measures 2 m × 4 m and is stoned-paved.

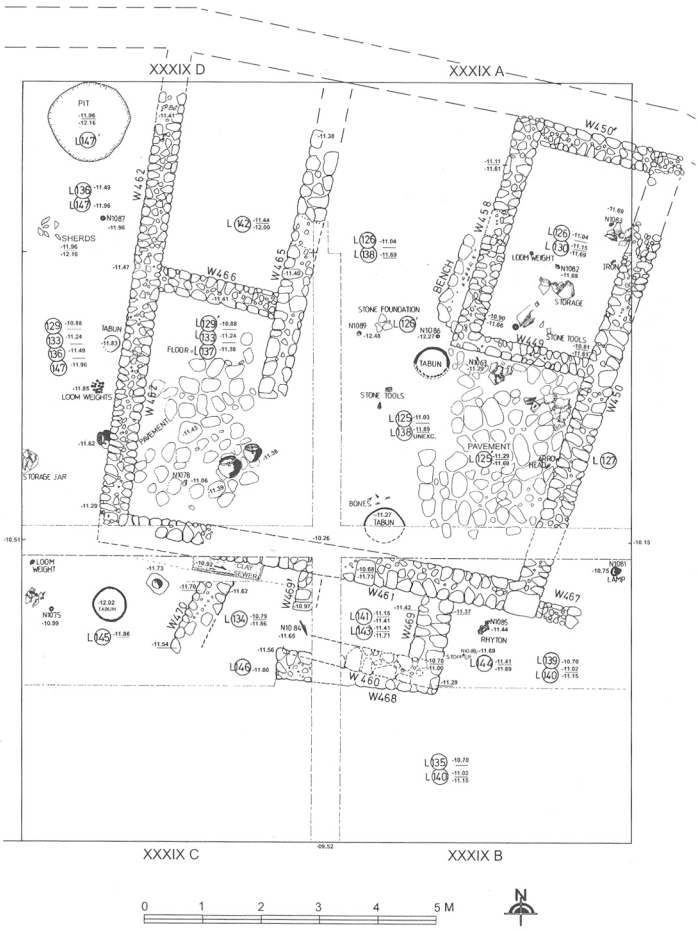

Fig. 11: Tell Abu al-Kharaz – Phase XIV, Area 7 House 2 (Fischer 2013, Fig. 182D)

[29] Cf. Fischer 2013, 206.

The two eastern rooms are built of stones, one of them measures 2 m × 3.3 m with an entrance from the courtyard; the second one measures 2.3 m × 3.8 m with a flag stone floor and it is opened on the courtyard. These two rooms yielded pottery vessels, stone tools and an arrow-head. The courtyard has a beaten earth floor, a bench and two tabouns two meter apart from each other.

At the site Tell es-Sa'idiyeh several domestic structures attributed to the Iron Age IIB were encountered in the following strata as follows:

a. Stratum VII produced the earliest Iron Age building on the tell and is dated to a period ranging from the end of the 9th century BC to the beginning of the 8th century BC.

b. Stratum (VI) belongs to a period extending from the beginning of the 8th century BC to the middle of the 8th century BC.

c. Stratum (V) dated to a period ranging between the middle of the 8th century BC to the end of the 8th century BC. A cluster of C14 calibrated dates was published from Stratum V an ranging from 825 to 400 BC.[30]

The houses excavated in Stratum (VII) at Tell Es-Saidiyeh (Fig. 12) were found in Area (23-F/G); a group of them has complete plans, which have assisted in deciding their accurate measurement.[31] The excavator could identify several types of domestic houses belonging to the end of the 9th and the beginning of the 8th century BC. Several types of houses were registered, some consisted of one room and others of either two or three rooms. The houses were constructed of mud-brick walls upon a stone foundation. Stratum VII produced nine housing units in addition to paved east-west street. The excavator argued that the Stratum VII city was abandoned and not destructed by a fire.[32]

[30] Cf. Pritchard 1985, 33.
[31] Cf. ibid., 4–15.80.
[32] Cf. ibid., 4.

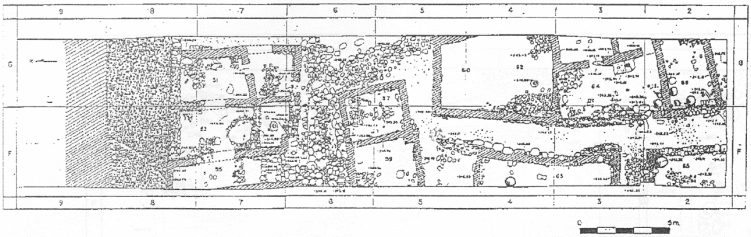

Fig. 12: Tell es Sa'idiyeh – Domestic Houses Excavated in Stratum VII (Pritchard 1985, Fig. 177)

House 51 is a two-room house built directly on the east-west paved street. The beaten-earth floor of the front room slopes in the direction of the north wall in which a door-way leads into a larger room (Fig. 13). A pit plastered with a marl dirt with a line of stones built at its bottom was dug into the floor of the back room at the south-west corner measuring 80 cm in diameter and 35–40 cm deep. Two grinding stones and a clay oven (50–54 cm in diameter) were uncovered inside the structure. This approved its domestic use.

Fig. 13: Tell es-Sa'idiyeh – Stratum VII, House 51 (Pritchard 1985, Fig. 29)

In addition, Stratum (VI, Area 23) yielded six domestic houses; some of them consist of one and others of two rooms (Fig. 14). They were constructed on top of the Stratum VII destruction, but are larger than those of the earlier stratum. All the houses consist of one room except one (house 37–39) which had two.

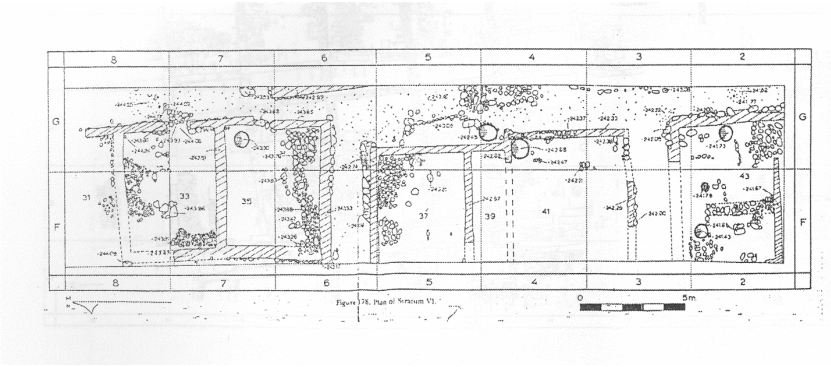

Fig. 14: Tell es-Sa'idiyeh, Stratum V Houses (Pritchard 1985, Fig 178)

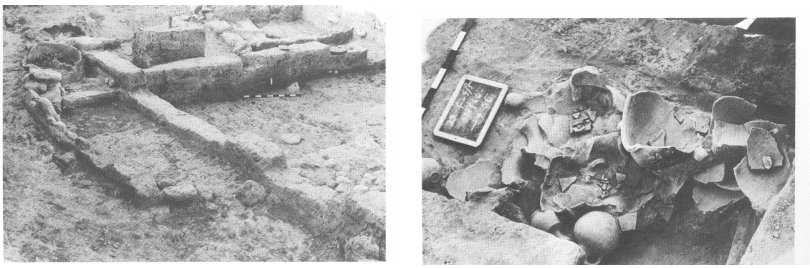

Fig. 15: Tell es-Sa'idiyeh – a) House 37–39 and a Kitchen Area; b) Pottery Vessels inside House 39 (Pritchard 1985, Figs. 48–49).

House 37–39 consisted of an oblong room and a long narrow one (Fig. 15a and b). In room 37 two patches of pavements were excavated one at the northeast corner and the other to the west of it. In addition, in an enclosed area, which perhaps was used for daily use, an oven measuring

72 cm in diameter surrounded by burnt ashes was visible. Inside of the two rooms a large amount of pottery vessels such as jugs, juglets, storage jars, chalices, decanters, kraters, carnelian beads, a bronze ring, spindle whorl, faience cup with lid, iron chisel, iron spear and a bone spatula were encountered.[33]

The houses of Stratum V at Tell es-Sa'idiyeh were built on top of the accumulated destruction of Stratum VI. The structures related to this phase were larger in area rather than those from the earlier phases, more homogenous in plan, and built on a different orientation.

Fig. 16: Tell es-Sa'idiyeh – Stratum V Houses (Pritchard 1985, Fig. 179)

Most of the houses of Stratum V (Fig. 16) were built according to one unified plan (Houses 3–12), which made them organized side by side, back to back, on two rows, overlooking corresponding streets. Furthermore, each one of them consists of three rooms: a rear room and two front rooms separated by a row of pillars.[34] However, the houses of Stratum V were destroyed by a sudden fire. This was attested by the layer of ashes accumulated on the floors and was a result of burnt beams of the ceiling and other roof plant material.

At Tell Al-Mazar, the remains of the houses dated to 7th/8th century BC are concentrated in the middle of the Tell summit within Stratum (V)

[33] Cf. Pritchard 1985, 12f., Fig. 47.
[34] Cf. ibid., 15.

dated to the 8th and 7th centuries BC.[35] House No. (500) (Fig. 17) is located in Areas (G) and (L). It consists of a square courtyard surrounded by a group of rooms, and has a floor paved with flagstones. One of the rooms contained loom weights and jars filled with wheat grain.[36]

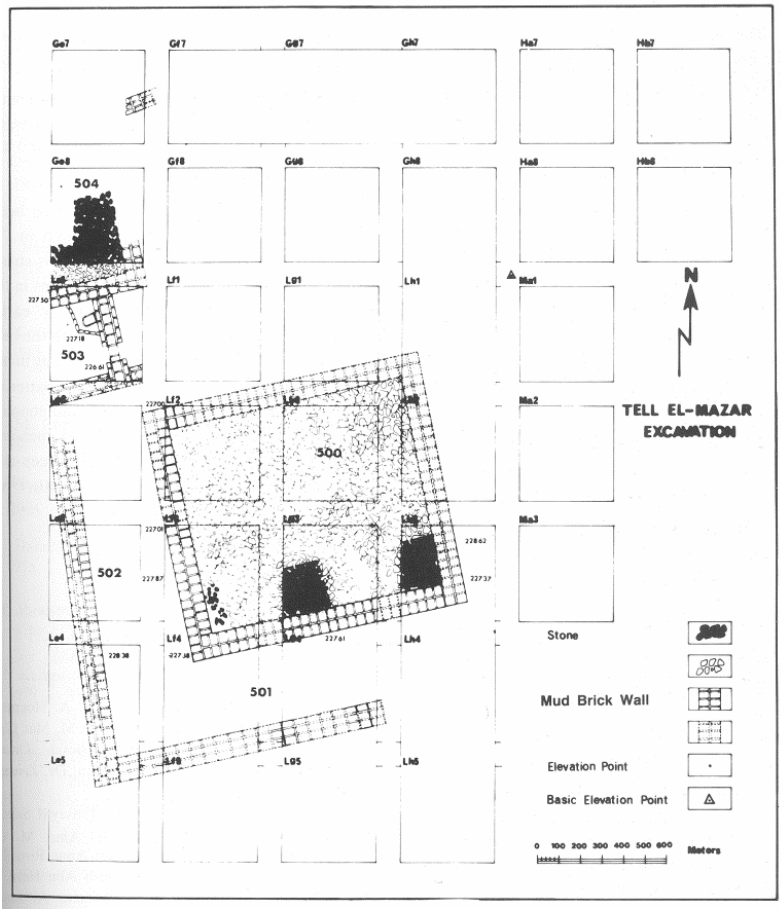

Fig. 17: Tell al-Mazar – Stratum V Domestic Houses (Yassine 1988, Fig. 9)

[35] Cf. Yassine 1988, 90–92.

[36] Cf. ibid., 91.

The houses which have been uncovered at Tell Deir 'Alla are dated to the Iron Age IIB period. They are excavated in the north-eastern part in Area (B) and in the south-eastern part in Area (D) (Fig. 18) of the summit of the Tell. They are found within Phase IX ca. 800 BC.[37] Some of the houses are consisting of a number of rooms and a courtyard, similar to those found in Area (B). Others consist of two adjacent rooms as found in Area (D).

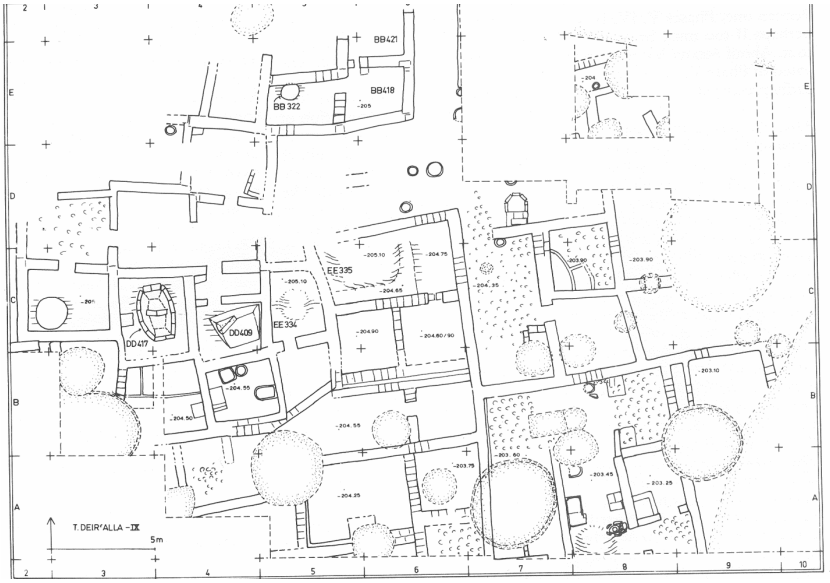

Fig. 18: Deir Tell 'Alla – Plan of the 9th Century BC (Phase IX) Domestic Structures

To sum up, it is very obvious that the northern part of the Jordan Valley was well inhabited and had a prosperous life during the Iron Age IIB period. The inhabitants built themselves several types of houses, in addition to strongholds and mostly enclosed their cities with enclosures especially that of the case-mate walls type. The excavated objects indicated a far distances relation between this part of the Jordan Valley and other regions. Below, we present a brief study of the types of the Iron IIB houses.

37 Cf. Van der Kooij/Kafafi 1989, 82.

2.2. Types of the Iron Age IIB Houses

2.2.1. The one-room houses

The most important feature of these houses is that they consist of one room. This room was used for all household purposes as well as a living room. It had an entrance onto a main street that connected it with other exterior facilities within the settlement. Examples of these houses are No. 60–62 (Figs. 18–19) in Stratum (VIIA) at Tell Es-Saidiyeh which has an oblong shape with an area of 24.5 m^2.[38] Among these houses that have been dated to the Iron Age II Period in the sites surrounding the Northern Area no examples have been found that could be compared with these one-room houses.

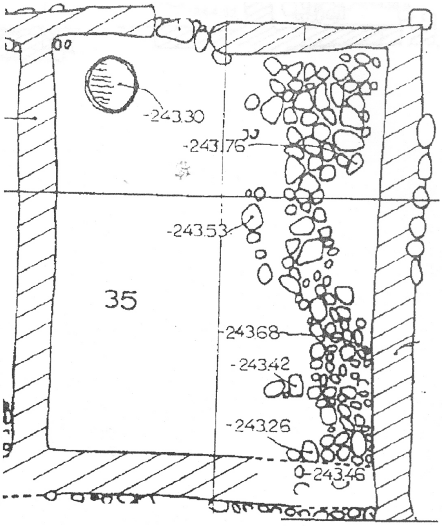

Fig. 19: Tell es-Sa'idiyeh – One Room House (Abdallah 1998, Plan 10)

[38] Cf. Pritchard 1985, Fig. 177/178.

2.2.2. The two-room Houses

Two types of two room houses can be distinguished. In one, the house consists of a wide rear room and a long front room which represents the courtyard of the house in most cases. An example is house No. 51 in Stratum (VII) at Tell Es-Saidiyeh. It is an oblong house with an area of (14.5 m^2) set on a main street orienting east-west, with its entrance in the wall of the front room.[39] The other type of house consists of two adjacent rooms. An example is the house in phase IX in Area D at Tell Deir 'Alla. This house (Fig. 20) consists of two adjacent rooms orienting east-west. The western part of these rooms is not completely excavated yet. No contemporary houses have been uncovered in the northern Jordan Valley sites or in other adjacent sites similar to these.

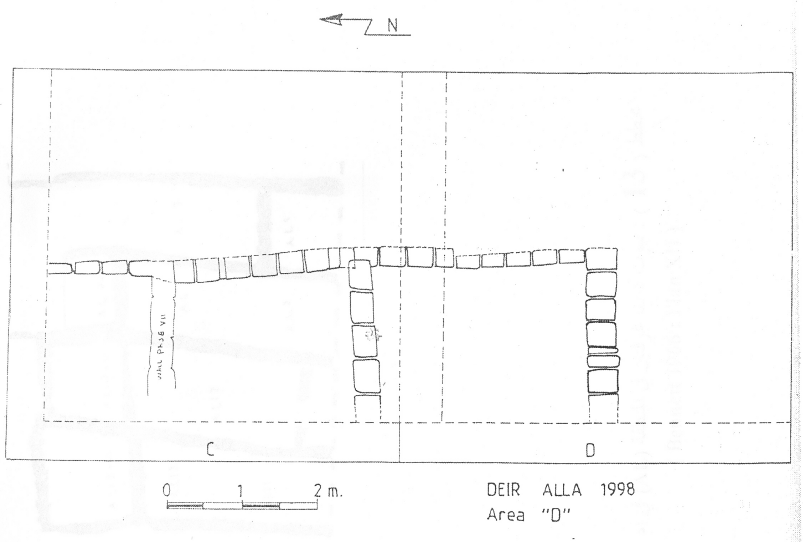

Fig. 20: Deir 'Alla – Area D, Top Plan of a Two-Room House (Abdallah 1998, Plan 12)

As for the two-room houses resembled by Tell Es-Saidiyieh Stratum (VII) no houses corresponding to them have been uncovered in other compara-

[39] Cf. Pritchard 1985, Fig. 177.

ble sites in the northern part of the Jordan Valley. But in southern Jordan, houses like these have been found, with plans that are similar to these two-room houses despite a later date. For the southern sites Bennett's excavations in Umm Al-Biyara site in Area (AL) revealed three houses distinguished by the signs (AL), (AL2), (AL3). Each one of them consists of two rooms: a rear room and a front room. The excavator dated these houses to the 7th century BC.[40]

In Palestine, these two-room houses are present at many sites dated to the Iron Age II period. They appeared at Tell Al-Qedah within the houses of Stratum (IX) dated to the end of the 10th century BC to the beginning of the 19th century BC,[41] at Tell Al-Far'ah within the houses of Stratum (VIIb),[42] at Tell Abu Hawwam within the Houses of Stratum (III) dated to the 10th and 9th centuries BC,[43] at Tell Beit Mersim within the houses of Stratum (A1) dated to the 8th and 7th centuries BC,[44] at Tell Be'r Al-Seba' within the houses of Stratum (II).[45]

2.2.3. The three-room houses

The most important distinguishing feature of these houses is that they basically consist of one wide rear room and two front rooms, with wall or a row of pillars built in the front area to divide it into two rooms. Each of those houses has a main entrance to link them with exterior facilities in the settlement. Among the examples of these houses is house No. 64 in Stratum (VII) in Area (23) and house No. 6 in Stratum (V) in area (32) at Tell Es-Sa'idiyeh (Fig. 21). The excavated part of house No. 64 indicates that it is oblong in shape and consists of three rooms. There is a rear room with the measurements (5.5 m × 2.80 m.) and two front rooms separated by a wall built of mud-brick. This house overlooks a north-south street and has two entrances in the eastern wall.[46] House No. 6 in Stratum (V) is oblong and has a complete plan its area is ca. 42.5 m^2. The two front

[40] Cf. Bennett 1966, 378–383, Plate XIV.
[41] Cf. Yadin et al. 1958, 154; Breamer 1982, 44.224.
[42] Cf. Breamer 1982, 44.213; Chambon 1984, 34.
[43] Cf. Hamilton 1934, 5–8; Breamer 1982, 44.164.
[44] Cf. Albright 1834, 64f.; Breamer 1982, 44.149.
[45] Cf. Aharoni 1973, Plate 4.
[46] Cf. Pritchard 1985, 8, Fig.177.

rooms in this house are separated by a row of pillars built of mud brick. This house overlooks a north-south street and has an entrance at the northern end of the western wall.[47]

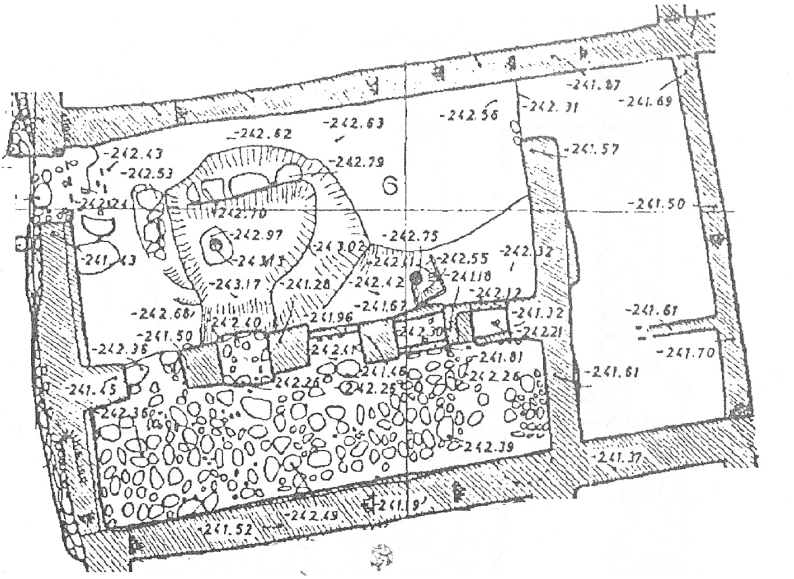

Fig. 21: Tell es-Sa'idiyeh – Stratum V, Plan of a Three-Room House (Abdallah 1998, Plan 20)

No houses similar to those uncovered in Strata (VII) and (VI) and dated to the Iron Age period at Tell Es-Saidiyeh have been found at contemporary excavated sites in the northern Jordan Valley. But at other sites in Jordan such houses have been uncovered, such as the three-room houses at Umm Al-Biyara in Area AXL dated to the 7th century BC.[48] The plan of this house resembles that of house No. 64 Stratum VII at Tell Es-Saidiyeh, as it basically consists of three rooms with a wall separating the two front rooms. In Palestine, the three-room house No. 13/6 in Stratum (A) at Tell

[47] Cf. Pritchard 1985, 17f., Fig. 179.
[48] Cf. Bennett 1966, 378–384.

Beit Mersim, dated to the Iron Age II period,[49] and house No. 27 in Stratum (V) at Tell Al-Qedah, dated to the Iron Age II period,[50] could be compared with house No. 64 in Stratum VII at Tell Es-Saidiyeh, as each of them consists of three rooms with a wall separating the two front rooms. No houses resembling the three-room houses with a row of pillars separating the two front rooms, at Tell Es-Sa'idiyeh houses in Stratum V have been uncovered in contemporary sites of the northern Jordan Valley. But in other Areas in Jordan, such as at Sahab, a house in Area (BO19) has been uncovered and dated to the Iron Age II period. The two front rooms of the house have been revealed with a row of pillars separating them, while the rear room has not been uncovered yet. This house is distinguished by architectural attachments in the western side.[51] In Palestine houses similar to these have been uncovered at Tell Beit Mersim in Stratum (A),[52] at Tell Al-Qedah in Strata (V) and (IV)[53] at Tell Al-Fa'ah North in Stratum VIIA.[54]

The three-room houses with a wall of a row of pillars separating the two front rooms can be compared with four room-houses with two walls, a wall and a row of pillars, or two rows of pillars separating them. This comes from the notion that the three-room house is the early form from which the four-room house. It can be compared with those of Tell Jalul (5 km to the east of Madaba) as excavations have revealed a house within phase (IX) which is dated to the Iron Age II (B–C) period,[55] and the house in Area (A) in Ghrareh, dated to the period of the 7th and 6th centuries BC. This later house basically consists of a four-room house and is characterized by architectural supplements to its original plan.[56] In Palestine, the four-room houses have been uncovered in various sites dated to the Iron Age II period such as at Tell Al-Far'ah North, Strata (VIIB)[57] and Tell Qedah in Strata (V) and (VI).[58]

---

[49] Cf. Albright 1943, Plate 3; Breamer 1982, 66.
[50] Cf. Yadin 1958, 19, Plate CLXXIV; Breamer 1982, 23.66.
[51] Cf. Ibrahim 1975, 72.
[52] Cf. Albright 1943, Plate 6.
[53] Cf. Yadin 1958, 19, Plate CLXXIV; Breamer 1982, 66.231.
[54] Cf. Beit Arieh 1973, 32–34; Braemer 1982, 61.177.
[55] Cf. Gregor 1996, 71f.
[56] Cf. Hart 1988, 89–94.
[57] Cf. Breamer 1982, 78.216; Chambon 1984, 24.
[58] Cf. Yadin 1985, 17f.; Breamer 1982, 71.228f.

2.2.4. The Courtyard houses

The courtyard houses are characterized by their square or rectangular shape. Each house consists of a central courtyard surrounded by a group of rooms on one side or various sides. An example of this type is house (or building) No. 500 in Stratum (V) at Tell Al-Mazar. This house consists of a square courtyard in its center, surrounded by a group of rooms.[59] Another example is the house in phase IX in Area (B) in Deir 'Alla (Fig. 22): A group of rooms which have been uncovered are associated together to form a unified unit (house).[60] The comparative study indicates that no houses resemble in their plans the houses of Tell Al-Mazar in Stratum (V) and the houses of Tell Duweir in phase IX in Area (B).

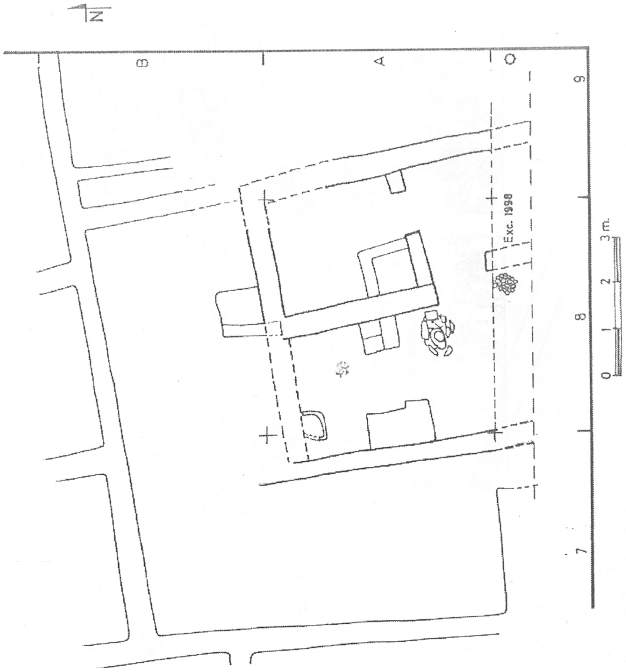

Fig. 22: Tell Deir 'Alla – Area B, Phase IX, Plan of a Courtyard House (Abdallah 1998, Plan 34)

[59] Cf. Yassine 1988, 90–92.
[60] Cf. Van der Kooij 1989, 83–85.

3. Domestic Houses of the 7th and 6th centuries BC (The Iron Age IIC)

3.1. Major Iron Age IIC Sites

The houses which have been uncovered and dated to the 7th and 6th centuries BC were registered at several sites in the northern part of the Jordan Valley, although the best examples are at the sites of Pella, Tell Abu Al-Kharaz, Tel Mazar, Deir 'Alla and Tell Damiya. The architectural remains encountered at Pella and belonging to the latest period of the Iron Age Iron IIC were excavated under the Hellenistic levels and were very poor in construction and consisted of fragmentary walls and occasional rooms (Fig. 23).

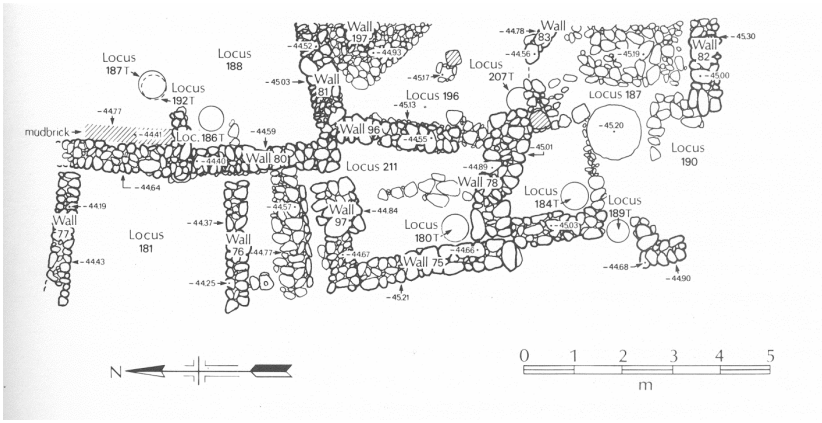

Fig. 23: Pella – Area VIII, Late Iron Age II Structures (McNicoll 1982, 55)

In his preliminary Peter Fischer[61] mentioned that he excavated two domestic houses in Strata I and II dated to the 7th and 6th centuries BC. More of these and contemporaneous structures were excavated during the following seasons.[62] Sub-Phases XV/1 and XV/2 in Area 1 yielded several houses, one of them which a square installation measuring 2.5 m × 2.5 m

61 Cf. Fischer 1995, 100.
62 Cf. Fischer 2013.

(Fig. 24) and surrounded by a supporting wall which had been coated from the interior face by a lime-mortar.[63]

Fig. 24: Tell Abu al-Kharaz – Phase XV/2 Area 1 (Fischer 2013, Fig. 45)

Another distinguished Iron Age IIB/C (Phase XIV/XV) building is that one excavated in Area (10) West, measuring 10.60 m × 11.7 m, the walls ranging between 1.5 m and 2 m wide. The exposed stony foundation is still preserved to a height of approximately 2m. The exteriors of the walls are covered with a white lime-plaster and sand. The building has four small rooms (Fig. 25). The excavated pottery sherds from inside the rooms pointed to the latest phase of the Iron Age, probable Iron IIC. The excavators believe that this structure served as a fortress.[64]

[63] Cf. Fischer 2013, 65.
[64] Cf. ibdi., 375, Fig. 376.

Fig. 25: Area 10 West, Phase XIV/XV »White Building«(Fisher 2013, Fig. 376)

At Tell Mazar Strata III and IV (7th/6th century BC) yielded unique buildings. A very large building constructed on the summit of the Tell (Fig. 26). It was identified by the excavator as the »Palace Fort« and claimed that it

was the residence of the Governor of the city that time.[65] One of its unit has a large rectangular podium measuring 10 m × 15 m encircled by a mud-brick wall. A large stone paved open courtyard was built to the north of the raised unit, and attached to the eastern side of the podium a number of rooms were built attached to the east wall of the podium. During the last phase of use of this building was served as a store-room, kitchen, weaving and other domestic purposes.

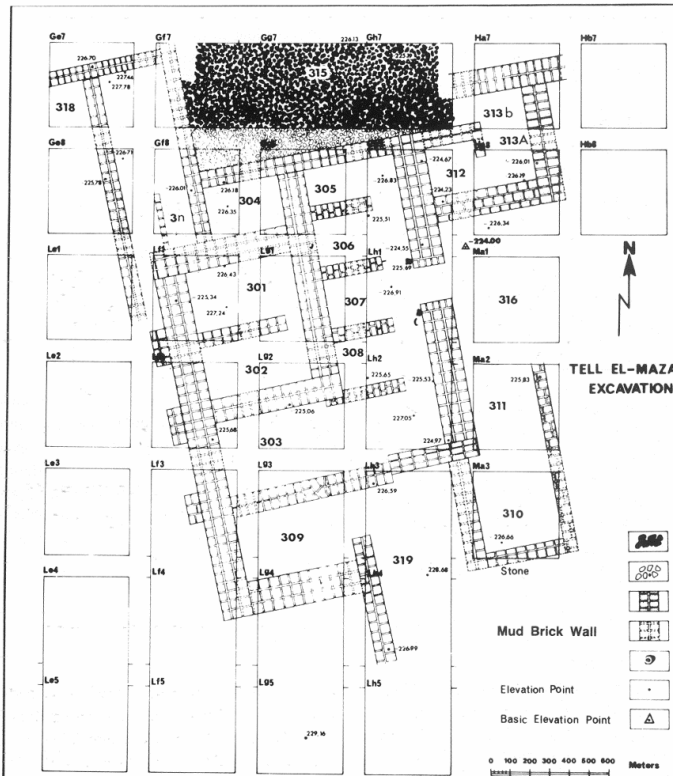

Fig. 26: Tell Mazar – »Palace Fort« Building, 7th/6th Century BC (Yassine 1988, Fig. 6)

[65] Cf. Yassine 1988, 85.

The entrance to the building was built in the area between the podium unit and the other units of the Palace Fort. The middle courtyard (hall) was not roofed and had a floor made of compacted clay mixed with chunks of lime-plaster. The plan and the architectural characteristics of the building indicate the Assyrian character. Thus, the excavator argued that this Palace Fort installation served as a garrison or an Ammonite administration center rather than a large settlement.[66]

The Tell Mazar excavator argued that the Stratum III building is an earlier stage of the Stratum IV the »Palace Fort«. However, several building's alterations and changings were made during the later stage (Stratum III). However, the lay-out (plan) of the Stratum III building is very much like of those of the Stratum IV construction.[67]

At Tell Deir 'Alla Phase VI Iron Age IIC architectural remains were found at the north-east summit of the Tell and in a trial trench excavated to the south of this area. During this period and at the highest point the inhabitants of the site started a large scalp of leveling before constructing their houses. The buildings were constructed of mud-brick put on stone foundations walls (1 m thick).[68] Moreover, and during the New Babylonian Period (ca. 586–539 BC) and the Persian Period (ca. 536–332 BC) Phases V, IV, III, and perhaps II an accumulation of courtyards indicated the new set of inhabitants arriving to the site who built themselves houses of large size mud-bricks (each measures 40 cm × 40 cm). There were pear-shaped pits dug into the floors of the courtyards of the houses and bread ovens in some cases. No architectures belonging to Phase IV were found yet, and the remains of Phase III were only encountered in a very small area located on the eastern slope of the Tell.[69]

3.2. Types of the Iron Age IIC Houses

3.2.1. The courtyard houses

At Tell Abu Al-Kharaz, the Strata (I), (II) and (IA) are dated to the 7th and 6th centuries BC and two houses which are similar in their plans and fea-

[66] Cf. ibid., 85–88.
[67] Cf. ibid., 89f.
[68] Cf. Van der Kooij/Ibrahim 1989, 88f.
[69] Cf. ibid., 90.

tures are uncovered in these strata. Each one of these houses consists of a courtyard surrounded by four rooms built on two opposite sides of the courtyard.[70] The house with the courtyard in Strata (I) and (II) is an example of these houses; it is square in its plan, with an area of ca. 81 m^2 and consists of a partially roofed courtyard surrounded by four rooms.

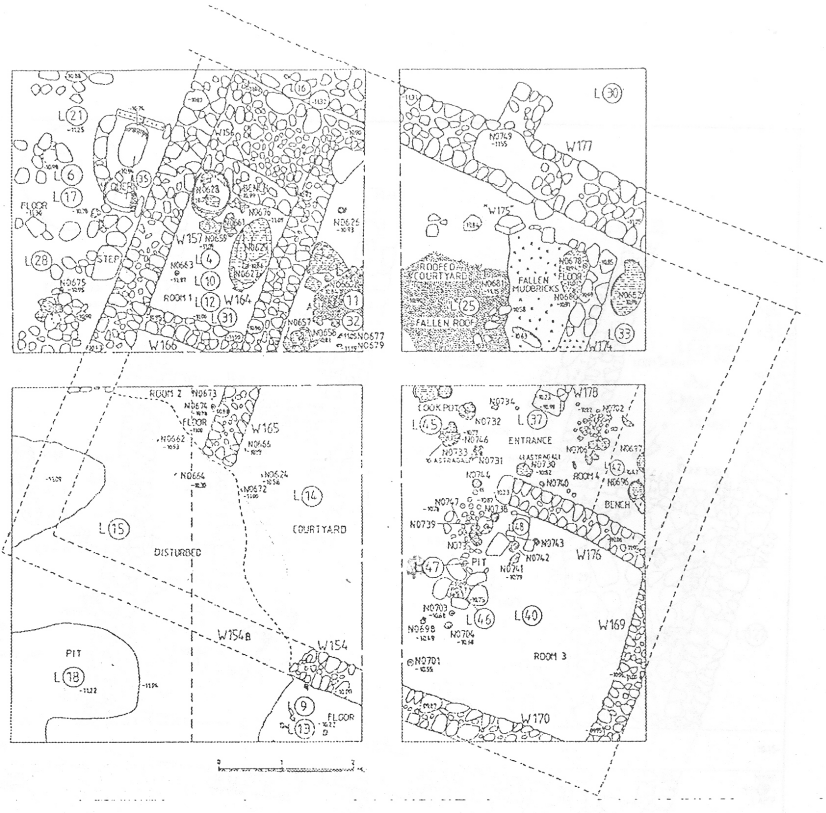

Fig. 27: Tell Abu al-Kharaz – Iron Age IIC Courtyard House(Abdallah 1998, Plan35)

Comparing the courtyard houses at Tell Abu Al-Kharaz (Fig. 27) with others in the northern part of the Jordan Valley sites, no houses which resem-

[70] Cf. Fischer 1995, 100.

ble them have been uncovered. But in central Jordan such a house has been uncovered. At Jawa house No. 800 in the western field (C) dated to the Iron Age II can be compared with the houses of Tell Abu Al-Kharaz. This house consists of a central courtyard surrounded by rooms on two opposite sides.[71] This house is different from those of Tell Abu Al-Kharaz in its large size and the number of its rooms which are more than four. This led the excavator to assume that this house was the residence of an important person, maybe the ruler. In Palestine, the house at Tell Al-Qedah in Stratum VII in Area (B) dated to the Iron Age II period[72] and house No. 13/12 in Stratum (A) at Tell Beit Mersim[73] are two houses with courtyard surrounded by rooms on two opposite sides, these houses can be compared with those of Tell Abu Al-Kharaz.

3.2.2. Large houses with multi courtyards (palaces)

At Tell Al-Mazar, Stratum (IV) is dated to the 7th century BC, and a large domestic building (No.400; Figs. 26, 28) has been uncovered in Areas (G) and (L). This house consists of various rooms and more than one courtyard. The excavator named it »The Palace« and assumed that its plan is similar to those of the Assyrian-Babylonian buildings.[74] Stratum (III) dates to the 7th and 6th centuries BC and a large domestic building (No. 300) is uncovered in this Strata. This building is a continuation of the domestic building »The Palace« in Stratum (IV), the excavator named it »The Palace Fort« because of its large size and the defense fortifications system represented by increasing the thickness of its walls which have been added to it. Furthermore, this building consists of a number of rooms and more than one courtyard. The excavator assumed that it also is similar in its plan to those of the Assyrian-Babylonian buildings.[75]

---

71 Cf. Daviau 1996, 91f.
72 Cf. Vadin 1985, Plate CCIV.
73 Cf. Albright 1943, Plate 3.
74 Cf. Yassin 1988, 89f.
75 Cf. Yassine 1988, 84–88.

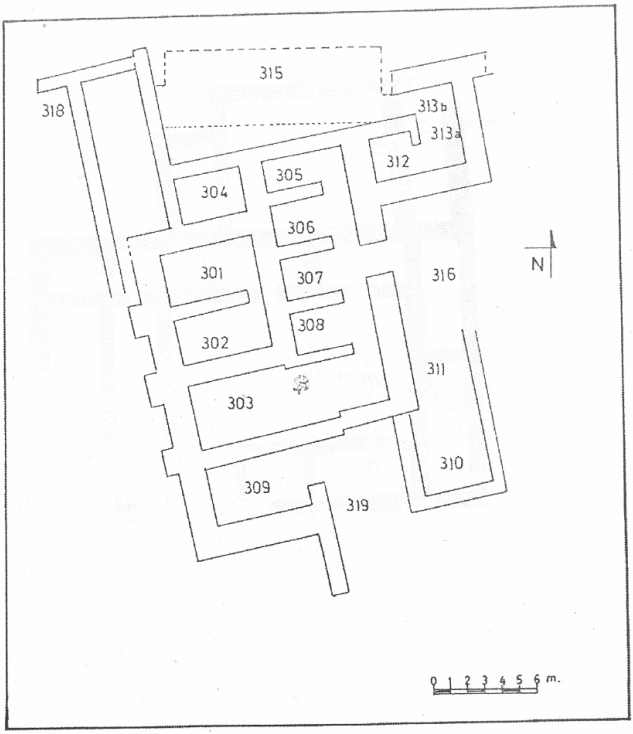

Fig. 28: Tell Al-Mazar – »The Palace Fort«
(Abdallah 1998, Plan 43)

The comparative study indicates that no domestic building resembling those of Tell Al-Mazar Strata (III) and (IV) in the northern Jordan Valley sites has been uncovered yet. As for other contemporary sites in Jordan, Bennett's excavations in Area (A) at Buseirah revealed two domestic buildings, and those buildings bear an Assyrian influence[76] adds that these two buildings are two palaces and agrees with Bennett that they are influenced by the plans of the Assyrian buildings.[77] In Palestine, buildings like these

[76] Cf. Bennett 1977, 1–6; Bienkowski 1995.
[77] Cf. Bienkowski 1995, 141.

had been uncovered and assigned to »Palaces«, such as at Tell Al-Muteselim in Area (B) in Stratum (III) dated to the Iron Age II period[78] and at Tell Al-Qedah in Area (B) in Stratum (III) dated to the Iron Age II period.[79] They are influenced by the plans of the Assyrian-Babylonian buildings. This leads to the conclusion that these buildings have been spread over Jordan and Palestine as a result of the Assyrian and Babylonian presence. In this regard, Weippert raises a worthy question about who had lived in these palaces. She answers the same question by saying that they were local rulers who had lived in these houses (The Palaces) in Jordan.[80] Since there are no indications in the Assyrian Annals to changes in the ruling dynasties of Jordan kingdoms carried out by the Assyrians,[81] the notion that the residents of who these palaces in Jordan were local rulers, in given credibility.

4. Conclusion

To sum up, it has been revealed that there are various types of houses in the Iron Age II period in the northern Jordan Valley. There were one-room houses, two-room house, three-room houses, courtyard houses and large houses with multiple courtyards (palaces). It is clear that some sites share the presence of a certain type of house, that is the houses with courtyards, despite the difference in the design of these houses in regard of the arrangement of rooms around the courtyard. At Tell Al-Mazar, the organization at arrangement of the rooms was around one or more courtyard. At Tell Deir ʻAlla, the rooms were arranged on one side of the courtyard. This leads to the conclusion that on the one hand the sites in the northern Jordan Valley had maintained a cultural continuation and on the other hand a similar continuation during various periods. The type of houses with courtyards is a cultural continuation of the building tradition of houses in the Middle and Late Bronze Ages. The usage of this tradition had been continued in the Iron Age period in Jordan and Palestine altogether.

---

78 Cf. Lamon/Shipton 1939, Fig. 89.
79 Cf. Yadin 1985, 45.54, Plan CLXXVII.
80 Cf. Weippert 1988, 603.
81 Cf. Ahlstrom 1993, 664.

Through the study of the houses of Tell Al-Saidiyeh, it is clear that this site was unique in the presence of various patterns of houses. The presence of these houses in one period of settlement proved variety and development in the patterns of houses at this site. As well as the presence of three-room houses, the early type of the four-room houses, which were not found at the site but at other sites in Jordan and Palestine prove that Tell Al-Saidiyeh in that period had been maintaining its own architectural characteristic culture, which had continued through the ages. The comparison of this type of house with the four-room house which has been found at other sites in Jordan and Palestine leads to the conclusion that the presence of four-room houses was not limited to a certain ethnic group or a certain region in Jordan or in Palestine.

Furthermore, we conclude from the presence of the large houses with multiple courtyards (palaces) at Tell Al-Mazar, which show Assyrian-Babylonian influence in the type of architecture (which it had shared with some sites in Palestine) that the Assyrian-Babylonian domain and influence had been great in Jordan and Palestine.

If we try to link the historical material i.e. what is mentioned in the Annals concerned with the Assyrian and Babylonian Kings which hint at gathering huge tributes from the kingdoms of Jordan with these influences on the architecture of houses at Tell al-Mazar in particular and in other sites in Jordan in general, we conclude that Jordan was an Assyrian province during that time, and it was not governed by Assyrian rulers but by local rulers.[82]

Bibliography

Abdallah, Raeda

1998 Al Biyut al Sakaniyyeh fi al-'Asr Al-Hadidi al-Thani (al Qarn al 'Asher – Muntasaf al Qarn al Sades Qabel al Milad fi Shamali Wadi al-Urdon: Dirasah Muqaranah. An MA Thesis Submitted to the Department of Archaeology of the Institute of Archaeology and Anthropology of Yarmouk University, Irbid (Jordan).

[82] Sincere thanks are due to Dr. Barbara Porter, former Director of the American Center of Oriental Research (ACOR) in Amman (Jordan), for reviewing the manuscript and editing the English language.

Aharoni, Yohanan

1973 The stratification of the Site, in: Aharoni, Yohanan (Ed.): Beersheba I. Excavations at Tel Beer Sheba 1969–1971, Tel Aviv, 4f.

Al-Amri, Yosuha Abed

1999 An Analytical Study of Iron Age II Metallurgical Remains found at Tell el-Hammeh Site. Unpublished Masterthesis Submitted to the Department of Archaeology, Yarmouk University.

Albright, William Foxwell

1943 The Excavations at Tell beit Mirsim III: The Iron Age, in: Annual of the American Schools of Oriental Research 21/22, 1–229.

Beit Arieh, Itzhaq

1973 The Western Quarter, in: Aharoni, Yohanan (Ed.): Beer Sheba I, Excavation at Tel Beer Sheba 1969–1971, Tel Aviv, 13–37.

Bennett, Chrystal M.

1966 Fouilles d'Umm el Biyara. Rapport Preliminarie, in: Revue Biblique 73, 372–403.

1977 Excavations at Buseirah Southern Jordan 1974. A preliminary report. Levant 9, 1–10.

Bienkowski, Piotr

1995 The Architecture of Edom, in: Amr, Khairieh et al. (Eds.): Studies in the History and Archaeology of Jordan V, Amman, 135–143.

Braemer, Frank

1982 L'architecture domestique du Levant A l'age du Fer. Proto-historie du Levant, Paris.

Chambon, Alain

1984 Tel El-Far'ah 1. L'Age du Fer. Paris.

Daviau, P. M. Michèle

1996 The Fifth Season of Excavations at Tall Jawa 1994. A Preliminary Report, in: Annual of the Department of Antiquities of Jordan 40, 83–100.

Fischer, Peter M.

1995 Tell Abu-Al-Kharaz. The Swedish Jordan Expedition 1993, Fourth Season Preliminary Excavation Report, in: Annual of the Department of Antiquities of Jordan 39, 93–119.

2008 Tell Abu al-Kharaz in the Jordan Valley, Vol. I. The Early Bronze Age, Vienna.

2013 Tell Abu al-Kharaz in the Jordan Valley. Vol. III. The Iron Age, Vienna.

Gregor, Paul Zeljko

1996 Field A. Northern Buildings, in: Herr, Larry et al. (Eds.): Madaba Plains Project. The 1992 Excavations at Tall el-Umeiri, Tall Jalul, and Vicinity, Barrien Springs (MI), 63–81.

Hamilton, Robert W.

1934 Excavations at Tell Abu Hawam, in: The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine, 4–69.

Hart, Stephen

1988 Excavations at Ghrareh 1986. Preliminary Report, in: Levant 20, 89–99.

Herr, Larry

1997 The Iron Age II Period. Emerging Nations, in: Biblical Archaeologist 60, 115–183.

Ibrahim, Moawiyah

1975 Third Season of Excavation at Sahab, in: Annual of the Department of Antiquities of Jordan 20, 69–82.

Ibrahim, Moawiyah / Kooij, Gerrit van der

1989 The Archaeology of Deir 'Alla Phase IX, in: Hoftijzer, Jacob/Kooij, Gerrit van der (Eds.): The Balaam Text from Deir Alla Re-revaluated, Leiden u.a., 239–262.

Kafafi, Zeidan

2009 Middle and Late Bronze Age Domestic Architecture from Tall Dayr 'Alla, in: Studies in the History and Archaeology of Jordan X, 585–595.

2013 Iron Age II Pottery Vessels from Tell Al-Himmah in the Jordan Valley, in: Studies in the History and Archaeology of Jordan XI, 817–832.

2017 North Jordan in the Early Iron Age. An Historical and Archaeological Synthesis, in: North Jordan During the Early Iron Age. An Historical and Archaeological Synthesis, in: Neeley, Michael / Clark, Geoffrey / Daviau, P. M. Michéle (Eds.): Walking Through Jordan. Essays in Honor of Burton MacDonald, Sheffield, 63–77.

Lamon, Robert / Shipton, Geoffrey M.

1939 Megiddo I. Seasons of 1925–1934. Strata I–V, Chicago.

McNicoll, Anthony / Smith, Robert H. / Hennessy, Basil

1982 Pella in Jordan I. An interim Report on the Joint University of Sydney and the College of Wooster Excavations at Pella 1979–1981, Canberra.

Pritchard, James B.

1985 Tell es-Saʿidiyeh Excavations on the Tell, Philadelphia.

Smith, Robert H. / Potts, Timothy

1992 The Iron Age, in: McNicoll, Anthony/ Smith, Robert H. / Hennessy, Basil (Eds.): Pella in Jordan 2. The Second Interim Report on the Joint University of Sydney and the College of Wooster Excavations at Pella 1982–1985, Sydney, 83–101.

Van der Kooji, Gerrit / Ibrahim, Mo'awiyah

1989 Iron Age: Periods 1 and IIA, in: Van der Kooji, G. / Ibrahim, Mo'awiyah (Eds.): Picking up the Threads. A Continuing Review of Excavations at Deir Alla, Jordan, 80–90.

Van der Steen, Eveline

1998 Archaeological Excavations at Tell el-Hammeh, in: Occident & Orient 3.1, 12–14.

2001 Excavations at Tell al-Hammeh, in: Studies in the History and Archaeology of Jordan VII, 229–232.

Vincent, Monique-Denise

2016 Households, Communities, and Dimensions of Social Identity in the Early Iron Age at Tall Al-'Umayri, Chicago (Illinois).

Weippert, Helga

1988 Palästina in vorhellenistischer Zeit, München.

Yadin, Yigael

1972 Hazor. The Head of All Those Kingdoms. The Schweich Lectures of the British Acade, London.

Yadin, Yigael / Aharoni, Yohanan / Amiran, Ruth et al.

1958 Hazor I. An Account of the first Season of Excavations, Jerusalem.

Yassine, Khair

1988 Tell El Mazar, Field I: Preliminary Report of Area G, H, L and M. The Summit, in: Yassine, Khair (Ed.): Archaeology of Jordan, Essays and Reports, Amman, 75–113.

Die Tempel des El und des Baʿal als Elemente der sakralen Landschaft Ugarits[1]

Herbert Niehr

1. Einführung

Das Thema der sakralen Landschaft einer Stadt oder einer Region wird in der Altorientalistik, der Religionswissenschaft und der Theologie bereits seit längerem anhand verschiedener Beispiele diskutiert.[2] So haben zu diesem Thema etwa Hubert Cancik über das antike Rom,[3] Beate Pongratz-Leisten über Assyrien und Babylonien,[4] Klaus Bieberstein über Jerusalem,[5] Cinzia Pappi über Qatna[6] und Alfonso Archi über Anatolien[7] gearbeitet. Auch für das spätbronzezeitliche Königreich Ugarit und seine gleichnamige Hauptstadt gibt es Untersuchungen zur sakralen Landschaft mit Arbeiten von Jordi Vidal,[8] Jean-Claude Margueron[9] und Manfried Dietrich.[10]

Die Aussagekraft der Forschung hängt wie immer stark von den archäologischen, ikonographischen und textlichen Quellen, die von Ort zu Ort in jeweils unterschiedlichem Ausmaße gegeben sind, ab. Für Ugarit tritt das Problem hinzu, dass nur ein Drittel der Stadt ausgegraben wurde, sodass man über die Existenz aller Heiligtümer und deren Zusam-

[1] Ich danke meinen Tübinger Mitarbeiterinnen Magdalena Bekavac und Susanne Maier für ihre Hilfe bei der Abfassung dieses Artikels sehr herzlich.

[2] Vgl. etwa die Beiträge in dem Sammelband Hahn 2002.

[3] Cancik 1985/1986.

[4] Pongratz-Leisten 1994.

[5] Bieberstein 2001; 2008; 2016.

[6] Pappi 2008.

[7] Archi 2015.

[8] Vidal 2004.

[9] Margueron 2013; 2015.

[10] Dietrich 2013, 19–21.

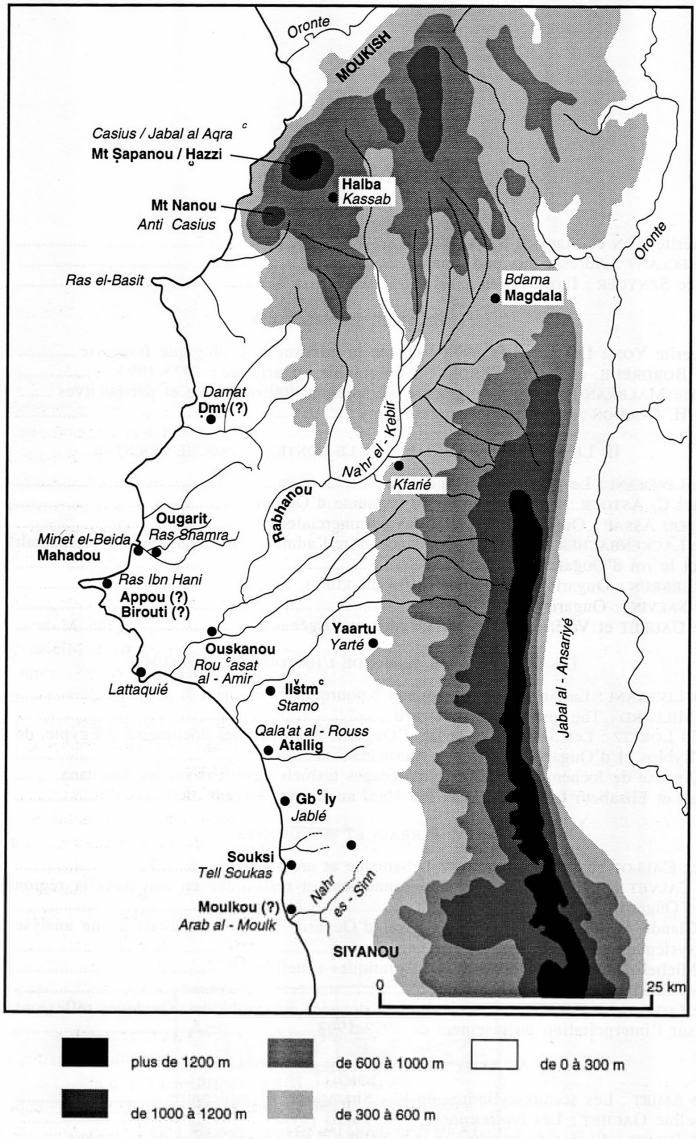

Abb. 1: Das Königreich Ugarit

menspiel in der Stadt nicht genau informiert ist. Zudem ist der Plan des antiken Ugarit, der sich als quadratisch präsentiert,[11] bei der Untersuchung der sakralen Landschaft Ugarits bislang zu wenig berücksichtigt worden.[12] Des Weiteren wurde die Umgebung der Stadt Ugarit archäologisch nur wenig erforscht, sodass wir über einzelne Ortslagen im Königreich und ihre Heiligtümer außer durch gelegentliche Funde[13] und wenige Erwähnungen in einigen Texten[14] überhaupt nicht informiert sind.

Aus diesen einschränkenden Gründen heraus konzentriert sich der vorliegende Artikel auf die beiden Tempel der Akropolis als Konstituenten einer Semiotisierung der Stadt Ugarit und ihrer Umgebung.

Weitere Heiligtümer in der Stadt Ugarit, die zumindest erwähnt werden sollten, bilden der in der Mitte der Stadt gelegene *sanctuaire aux rythons*,[15] der nördlich des Palastes befindliche *temple palatial*,[16] der südlich vom Palast erst kürzlich entdeckte *sanctuaire du rempart*[17] und möglicherweise der nördlich vom Palast gelegene *sanctuaire au trône*[18]. Dazu dürften noch weitere Heiligtümer in der Stadt bzw. Kapellen im Königspalast kommen, die zwar nicht archäologisch nachgewiesen sind, aber in schriftlichen Quellen, insbesondere in den Ritualen, genannt werden.[19]

In methodischer Hinsicht weiß sich der folgende Artikel der Zugangsweise der Religionsgeographie verpflichtet. Hierbei gilt die grundlegende Feststellung von Karl Hoheisel:

»Da Religionssysteme zu keinem Zeitpunkt ihrer Entwicklung dem Fluß der Geschichte entzogen gedacht werden dürfen, werfen Aussagen über Wirkungen, die Religionen auf die (geographische) Umwelt haben, immer auch Licht auf Wirkun-

11 Dazu al-Maqdissi 2010.

12 Vgl. Niehr 2014, 81f.

13 Ein unveröffentlichter Plan von 1931 zeigt die Existenz eines Tempels in Minet el-Beida (vgl. dazu Matoïan 2016).

14 So geht es im Brief KTU 2.26 um die Lieferung von Holz für einen Tempelbau in der Gegend des späteren Lattakia; zum Text siehe Niehr 2006, 287f.

15 Dazu Niehr 2014.

16 Dazu Callot 1986; Yon 1997, 59; Margueron 2015.

17 Dazu Matoïan et al. 2013, 442–447; al-Bahloul 2017.

18 Dazu Callot 2013.

19 Vgl. die sog. Translokationsrituale, KTU 1.43 und 1.91, und zu diesem Ritualtyp del Olmo Lete 2014, 101f.235–243 sowie die Feiern des königlichen Totenkults in der Cour II bzw. in Raum 28 oberhalb der königlichen Grablege und dazu Niehr 2012b, 150–152.

gen eben dieser Umwelt auf dieselben Religionen, denn Raumwirksamkeit zeigt stets auch was in einer Religion (Ideologie- oder Weltanschauungsgemeinschaft) steckt.«[20]

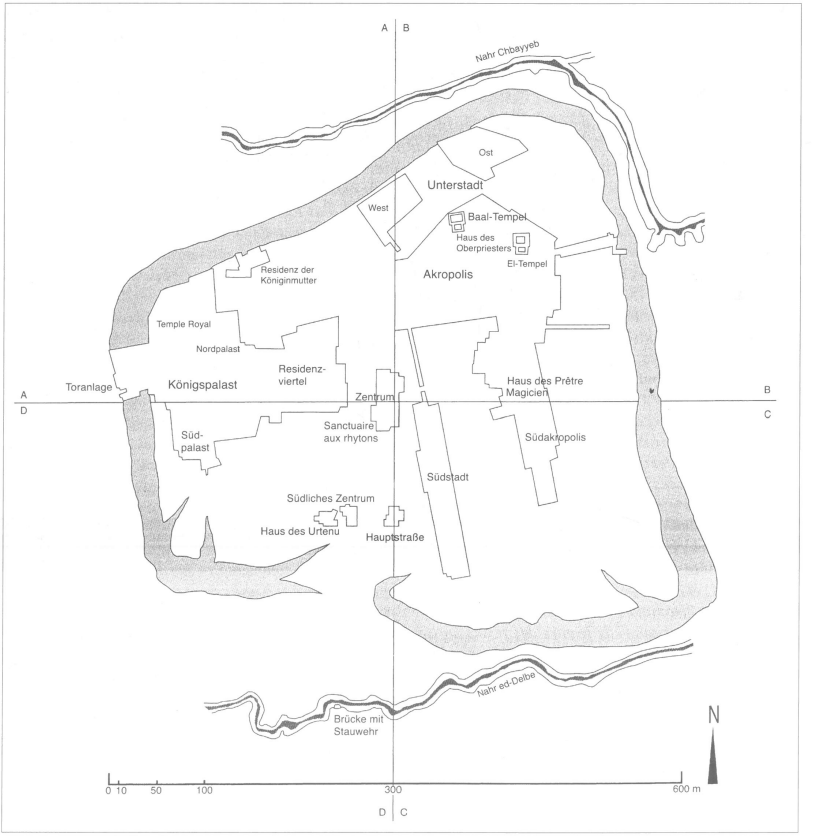

Abb. 2: Die Stadt Ugarit

Über diesen Zugang hinaus ist mit Beate Pongratz-Leisten zwischen der Mythologisierung und der Ritualisierung des Raumes zu unterscheiden. Das Erstgenannte bedeutet »den Akt der Besetzung des Raumes mit my-

[20] Hoheisel 1988, 115.

thischen Konnotationen«[21]. Dieser Akt äußert sich u.a. »in der Deifizierung von ... Gebirgen oder der Zuordnung von Göttern und Dämonen zu bestimmten Bereichen«[22]. Von der Ritualisierung eines Raumes spricht man, »wenn dieser durch bestimmte Riten wiederholt als heilig und tabu erklärt wird und damit eine religiöse Wertigkeit zugesprochen bekommt«[23]. Dieser Akt weist sich durch die Durchführung von Ritualen an diesem Ort aus.

2. Die Tempel auf der Akropolis von Ugarit

Beim derzeitigen Stand der archäologischen Erforschung beider Tempel auf der Akropolis wird ihr Baubeginn in das 19. Jh. v. Chr. angesetzt, wobei im Falle des El-Tempels vielleicht sogar von einem Baubeginn gegen Ende des 3. Jt. v. Chr. ausgegangen werden kann (s.u.). Da aus der ersten Hälfte des 2. Jt. v. Chr. keinerlei schriftliche Nachrichten aus Ugarit vorliegen, sind Zuschreibungen beider Tempel an namentlich bekannte Gottheiten für diese Zeit nicht möglich. Ebenso fehlen aus dieser Zeit Götterlisten, Rituale, Gebete oder weitere Texte, die ein Licht auf diese Tempel werfen könnten. Erst mit der Stele des *Baʿal au foudre*, die entweder dem 16. oder 15. Jh. v. Chr. zuzuschreiben ist, liegt ein Indiz für die Widmung des westlichen Tempels auf der Akropolis an einen Wettergott vor. Eine belastbare Evidenz für die Zuschreibung von Tempeln in Ugarit an bestimmte Gottheiten gibt es erst aufgrund der Verschriftlichung von Götterlisten, Ritualen, Mythen und Epen in ugaritischer Schrift und Sprache ab der Mitte des 13. Jh. v. Chr. bis zum Untergang der Stadt, ca. 1185 v. Chr. Insofern wird im Folgenden v.a. diese Epoche für die Erklärung der sakralen Landschaft Ugarits im Vordergrund stehen.

[21] Pongratz-Leisten 1994, 15.
[22] Ebd.
[23] Ebd.

2.1. Der El-Tempel

Der im nordöstlichen Teil der Akropolis gelegene El-Tempel dürfte das älteste Heiligtum der Stadt Ugarit darstellen.[24] Umgeben ist der Tempel von einem Temenos, dessen Ausmaße aufgrund diverser Verwüstungen bereits in der Antike, aber auch in der Neuzeit, d.h. im 19. und 20. Jh., nicht mehr klar sind.

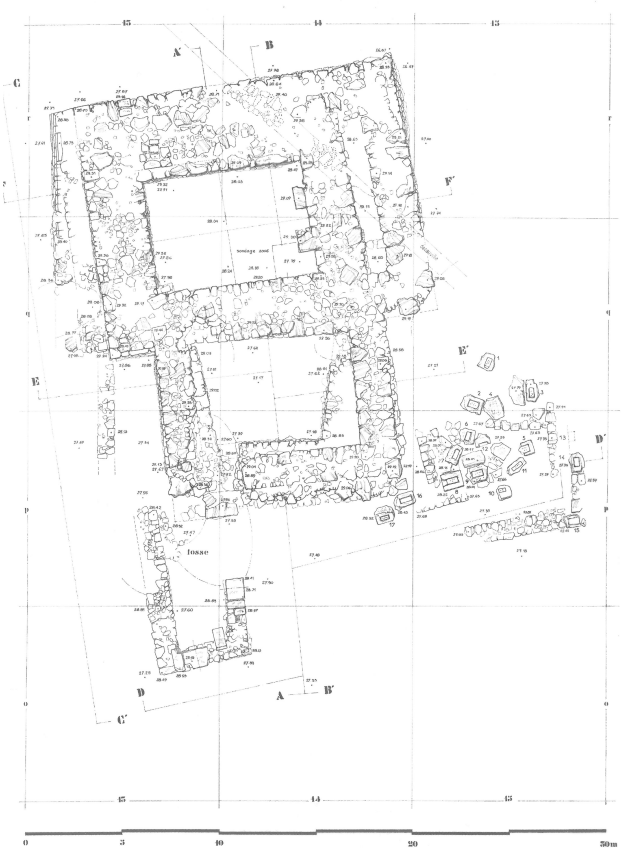

Abb. 3: Der El-Tempel

[24] Zum Folgenden vgl. Yon 1997, 123f.; Callot 2011, 67–86; Matoïan et al. 2013, 460–463.

Die Cella misst in ihren Außenmaßen ca. 21,50 m in der Länge und ca. 16,50 m in der Breite. Ihre Grundmauern weisen eine Stärke von 3–4 m auf, wie sie sonst in Ugarit nicht mehr zu finden ist. Diese Stärke der Grundmauern wird – zusätzlich zu einer Treppe – als Hinweis darauf gewertet, dass der Tempel zumindest ein zweites Stockwerk und einen Zugang zum Dach besaß. Die in der Sekundärliteratur immer wieder zu findenden Ansichten über die Anzahl der Stockwerke und die Gesamthöhe des Tempels müssen hier nicht wiederholt werden, da sie allesamt spekulativ sind.

In ihrem Inneren ist die Cella in eine Vorhalle und ein Allerheiligstes zweigeteilt, wobei die Kultnische an der Ostwand der Cella lag.[25] Diese Ostwand diente zugleich als Treppenwange für eine Treppe, die sich in dem schmalen Nebenraum der Cella befand.

Die jüngsten Grabungen auf der Akropolis haben gezeigt, dass die Fundamente des Tempels noch älter sind als bislang angenommen, sodass sie auf das 3. Jt. v. Chr. zurückzuführen sind.[26] Insofern gehen dieser Tempel und sein Kult dem Bau und dem Kult des Baʿal-Tempels auf der der südwestlich gelegenen Akropolis zeitlich voran.

Eigens hervorzuheben ist ein heiliger Bezirk unmittelbar an der äußeren Ostwand des Tempelgebäudes. Hier fanden sich eine Ansammlung von steinernen Stelenbasen und möglicherweise auch die Reste eines Altares.[27]

Die in der Literatur bis heute immer wieder anzutreffende Zuweisung dieses Tempels an den Gott Dagan wird aufgrund der vor seinem Eingang gefundenen beiden Stelen, die in ihren Inschriften (KTU 6.13 und 6.14) den Gott Dagan als den Empfänger eines Totenopfers bzw. einer Stele nennen,[28] vorgenommen. Allerdings überrascht diese Zuweisung bei einem Blick auf die Ritualtexte und die Literatur der Stadt. Zeigen doch die Götterlisten sehr deutlich, dass der Gott El das Pantheon der Gottheiten Ugarits anführte und die Götter Dagan und Baʿal einen nachgeordneten Rang einnahmen. Die mythischen (besonders KTU 1.1–1.6) und epischen (KTU 1.14–1.16; 1.17–1.19) Traditionen Ugarits demonstrieren ebenfalls sehr klar den Vorrang Els im Pantheon, während Baʿal jedoch immer

[25] Dazu Callot 2011, 75–78.82 und ebd. die Abb. 150–153.

[26] Vgl. Sauvage 2010; Matoïan et al. 2013, 461–463.

[27] Dazu Callot 2011, 72f.78f.83f. und ebd. die Abb. 114–119.155–157.

[28] Zu den Stelen vgl. etwa Felíu 2003, 272–274 und Niehr 2012a.

mehr Macht erhielt. Von Dagan ist in diesen Texten – außer in stereotypen Zusammenhängen, die Baʿal als den Sohn Dagans ausweisen – nicht die Rede.[29] Beide Stelen wurden erst nach der Zerstörung des Tempels durch das Erdbeben von 1250 v. Chr. vor dem Eingang in die Cella platziert und sie stellen ein Indiz für die Fortdauer des Kultes an dieser Stelle bis in die Endzeit Ugarits um 1185 v. Chr. dar.[30] Ebenso kennt die gesamte Literatur Ugarits keinen Tempel des Dagan,[31] daher wurde dieser Gott wohl als *theos synaos* im Heiligtum des El mitverehrt.

Wenn nun aber der südöstliche Tempel auf der Akropolis nicht als Dagan-Tempel zu verstehen ist, kommt für ihn nur eine Deutung als Tempel des Gottes El in Frage, da kein anderer Gott des ugaritischen Pantheons in einem derart prominenten Tempel neben dem Tempel des Baʿal und in der Nachbarschaft des Hauses des Oberpriesters verehrt worden sein kann.[32] Dazu kommt, dass die Literatur Ugarits mehrfach den Tempel des Gottes El erwähnt.[33]

War es bis hierhin um den irdischen Sitz des Gottes El gegangen, an dem dieser in seinem Götterbild präsent war sowie kultisch angerufen und verehrt wurde, so ist nun der Blick auf den mythischen Sitz des Gottes El zu richten.[34] Nach einer Tradition der Ugarit-Texte thront der Gott El:

»An der Quelle der beiden Flüsse,
inmitten des Ursprungs der beiden Ozeane.« (KTU 1.2 III 4 [erg.])[35]

Die Tatsache, dass in dieser Aussage kein konkreter Gebirgs- oder Ortsname genannt wird, hat dazu geführt, dass alle möglichen Verortungen eines möglichen Sitzes des Gottes El von Armenien über Anatolien bis hin in den Libanon in den Blick kamen bzw. man an einen unbestimmten

[29] Hierzu etwa Fleming 1993; Niehr 1994a; Felíu 2003, 264–266.304f.; Ayali-Darshan 2013.

[30] Vgl. Callot 2011, 85; Niehr 2012a, 150–152.

[31] Zu der gelegentlich vorgeschlagenen Lesung *bt dgn* in KTU 1.104,13 vgl. del Olmo Lete 2014, 259.381, der hier den Gott Ditanu ergänzt.

[32] So etwa Niehr 1994b; Merlo/Xella 1999, 303; Felíu 2003, 273f.; Dietrich 2013, 19.21.

[33] Vgl. z.B. KTU 1.5 IV 21; 1.12 II 60f.; 1.17 I 32; II 5.22; 1.19 III 47; 1.87,42; 1.119,14; 4.15,1; 4.341,5.

[34] Vgl. zum Folgenden Niehr 2001, 330–339.

[35] Vgl. noch KTU 1.3 V 6f.; 1.4 IV 21f.; 1.6 I 33f.; 1.17 VI 46–49 (teilw. erg.).

mythischen Ort dachte, wobei der naheliegende Verweis auf die unmittelbare Lebenswelt Ugarit selbst unterblieb.[36]

Da der Norden des Königreichs Ugarit durch den Sitz des Gottes Baʿal geprägt ist (s.u. 2.2), liegt es nahe, für die Suche nach dem Sitz des Gottes El den Blick auf den Djebel Ansariyeh ca. 60 km östlich von Ugarit zu richten.[37] Dieser bietet mit seiner Höhe zwischen 1583 m (Nebi Yunes) bis 1400 m (bei Banyias) Anlass für Steigungsregen, die sich in seinem westlichen Vorland, dem Bahlouliye-Plateau, und auf ihm selbst ausregnen. Diese Steigungsregen führen dazu, dass der Djebel Ansariyeh und sein westliches Vorland die mit dem Abstand höchsten Niederschlagsmengen in Syrien aufweisen. Dazu kommt, dass der karstige Boden des Djebel Ansariyeh und seines Vorlandes bis Ugarit sehr quellhaltig ist.

In der Sprache der Mythologie ist der unterirdische Ozean mit der Grundwasserschicht gegeben, die auch in der Sommerzeit die Brunnen Ugarits regelmäßig mit Wasser angefüllt sein ließ. Der himmlische Ozean wird durch die sich am Djebel Ansariyeh ausregnenden Wolken angezeigt. Somit treffen am Djebel Ansariyeh der unterirdische Ozean, aus dem sich die Flussquellen speisen, und der oberirdische Ozean, welcher den Regen hervorbringt, zusammen.

Sodann sind die beiden Flüsse, die den Tell Ras Shamra bis heute umfließen, zu nennen. Diese beiden Flüsse, der Nahr Chbayyeb im Norden und der Nahr ed-Delbe im Süden, sowie zwei nördlich des Tell gelegene Quellen sorgten auch während der regenlosen Jahreszeit für eine kontinuierliche Wasserversorgung der Stadt.

El hatte also seinen kultischen Sitz im Tempel auf der Akropolis, wohnte aber in der mythischen Ferne des Djebel Ansariyeh östlich von Ugarit. Leider ist der antike Name des Djebel Ansariyeh nicht bekannt. Zudem gibt es auch keine archäologische Erforschung dieses Gebirgszuges, so dass wir über eine mögliche Kultstätte des Gottes El außerhalb von Ugarit nicht informiert sind.

---

[36] Dazu die Positionen bei Niehr 2001, 332f.335f.

[37] Zur Geographie und zur Hydrographie des Djebel Ansariyeh und des Bahlouliye-Plateaus vgl. bes. Weulersse 1940; Wirth 1971, 369–378; Niehr 2001, 332–335; Traboulsi 2019; Geyer/Chambrade 2019; Geyer/Chambrade/Matoïan 2019.

2.2. Der Baʿal-Tempel

Der Baʿal-Tempel[38] liegt ca. 60 m nordwestlich des El-Tempels in einem Temenos von 850 qm. Die heute sichtbaren Fundamente des Tempels haben die Außenmaße von 22 m in der Länge und 16 m in der Breite. Mit einer Dicke von 1,70 m sind die Mauern nicht so stark wie die Fundamentmauern des El-Tempels. Der Baubeginn dieses Tempels dürfte in die erste Hälfte des 2. Jt. v. Chr. anzusetzen sein.

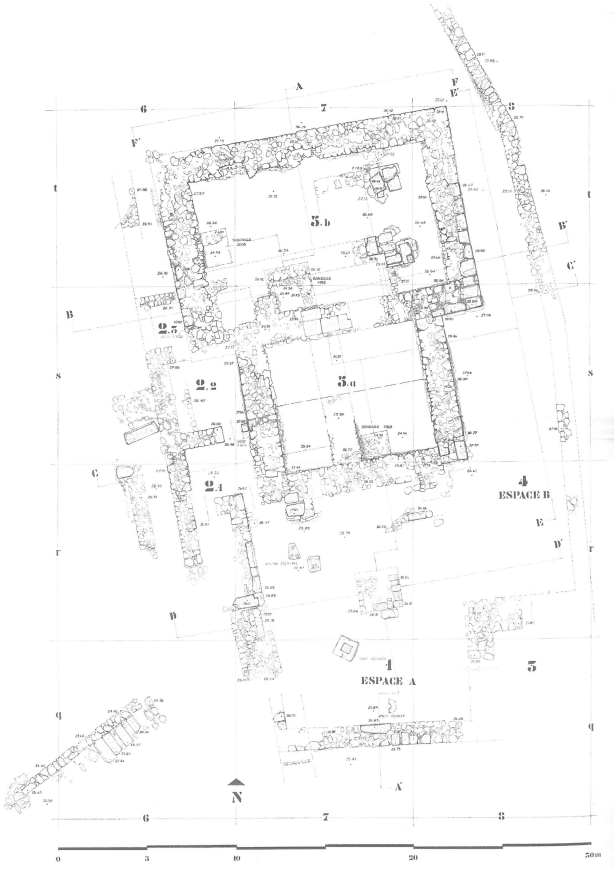

Abb. 4: Der Baʿal-Tempel

[38] Vgl. zum Folgenden Callot 2011, 23–64.

Umgeben war auch dieser Tempel von einem Temenos, dessen Ausmaße etwas besser als im Falle des El-Tempels auszumachen sind. Von diesem Temenos gelangte man über eine Treppe in eine rechteckige Vorhalle, von der aus ein Durchgang in die Cella führte. Die Kultnische befand sich auch in diesem Tempel an der Ostwand der Cella.[39]

Hinter dieser Ostwand sind – wie im Falle des El-Tempels – Treppenstufen zu erkennen, deshalb kann auf mindestens ein weiteres Stockwerk bzw. auf einen Zugang zum Dach geschlossen werden. Immer wieder zu lesende Spekulationen über die Anzahl der Stockwerke und die Gesamthöhe des Tempels müssen auch hier nicht wiederholt werden. Unmittelbar vor den Stufen zur Vorhalle des Baʿal-Tempels befand sich der Opferaltar, der eine Seitenlänge von 2 m aufweist und über zwei Stufen zugänglich war.

Die Zuschreibung dieses Tempels an den Wettergott Baʿal erfolgt über zwei Stelen. Innerhalb des Tempels lagen die Teile der Votivstele eines Ägypters namens Mami, der diese Stele dem Gott Seth-Ṣapuna gewidmet hatte, worunter der Wettergott Baʿal, dessen Sitz auf dem Berg Ṣaphon liegt, zu verstehen ist.[40] Im südwestlichen Teil des Temenos stand die Stele des *Baʿal au foudre*, die hier in einem provisorischen Heiligtum nach der Zerstörung des Tempels durch ein Erdbeben um 1250 v. Chr. aufgestellt war.[41] Auch diese Stele verweist mit ihrem ikonographischen Programm auf den Kult des Gottes Baʿal.[42] Von den Funden weiterer Stelen sei hier nur diejenige, die eine mit einem flügelhaft gefalteten Gewand bekleidete Göttin abbildet, genannt, da sie auf die Verehrung einer Göttin neben Baʿal in diesem Tempel hinweist. Dabei dürfte es sich wohl um die eng mit Baʿal assoziierte Göttin Anat handeln.[43]

Was die textliche Überlieferung angeht, so wird ein Tempel des Baʿal in unterschiedlichen Ritualtexten aus Ugarit erwähnt.[44] Dazu kommt aus dem Baʿal-Zyklus die Episode des Baues eines Palastes für den Gott Baʿal, eine Erzählung, die die Renovierung des Baʿal-Tempels nach den Zerstö-

---

[39] Dazu Callot 2011, 57 und ebd. die Abb. 74,75,79,81,83,85,89,98,125,130,131,132.

[40] Zu dieser Stele vgl. Yon 1991, 284–288; die ägyptische Inschrift bei Gasse 1991 und Müller 2011.

[41] Näheres bei Callot 2011, 63f.97f.

[42] Zu dieser Stele vgl. Yon 1991, 294–301.

[43] Zu dieser Stele vgl. ebd., 291–293.

[44] Vgl. z.B. KTU 1.104,13; 1.105,6; 1.109,11; 1.119,3.9.33; 1.124,8.

rungen des Erdbebens von 1250 v. Chr. ätiologisch begleitete (KTU 1.3–1.4).[45]

War bislang nur vom Gott Baʿal die Rede, so muss man jedoch sehen, dass wir in Ugarit mit der Existenz mehrerer Wettergötter konfrontiert sind, die alle den Namen Baʿal tragen. Die beiden prominentesten dieser Wettergötter waren der Baʿal Ṣaphon und Baʿal von Ugarit. Die Religionsgeschichte Ugarits zeigt sehr klar die unterschiedliche Herkunft dieser beiden Götter auf, da der Baʿal Ṣaphon der Gott des heiligen Berges nördlich von Ugarit war, während der Baʿal von Ugarit als Sohn des Dagan aus dem Bereich östlich des Euphrat kam.

Hinzu tritt der Umstand, dass der Baʿal des Ṣaphon bereits sehr früh mit dem prominentesten Wettergott Nordsyriens, dem Gott Addu von Aleppo, identifiziert worden war.[46] In Ugarit erfolgte nun eine Unterordnung des von Osten her gekommenen Baʿal von Ugarit unter den Baʿal des Ṣaphon.[47] Damit gelangen wir gleich zur Frage nach dem mythischen Sitz des Gottes Baʿal auf dem Djebel al ʿAqra ca. 50 km nördlich von Ugarit.

Die Heiligkeit des Berges Ṣaphon, der die Spitze des sich von Ost nach West erstreckenden Gebirgszuges im Norden von Ugarit darstellt, ist keine Erfindung der ugaritischen Mythologie. Bereits in den hurritischen und hethitischen Traditionen Anatoliens und Nordsyriens wird der Ṣaphon unter dem hurritischen Namen Ḫazzi als Göttersitz und Garant von Verträgen erwähnt. Hier sind vor allen Dingen der Kumarbi-Zyklus mit dem Ḫedammu- und dem Ullikumi-Lied zu nennen. Diesen beiden Traditionen zu Folge thronte der Wettergott Teššub auf dem Berg Ḫazzi. Des Weiteren verbindet sich mit diesem Berg die anatolische Tradition, nach der der Wettergott des Berges Ḫazzi mit seinen Waffen das Meer erfolgreich bekämpft hatte.[48]

Im Hinblick auf die Geographie und die Politik ist zu betonen, dass für die Zeit vor dem Hethiterkönig Šuppiluliuma I. (ca. 1350–1319 v. Chr.) das Gebiet des Djebel al ʿAqra zum Königreich Mukiš mit seiner Hauptstadt Alalaḫ gehört hatte. Nach dem Sieg über die antihethitische Koaliti-

[45] Dazu Smith/Pitard 2009; Niehr 2015, 185f.202–224.

[46] Dazu Tropper/Vita 1999 und Niehr (im Druck).

[47] Dazu Niehr (im Druck).

[48] Zu den Mythen um diesen Berg vgl. Hoffner 1990, 38–61; Durand 1993; Fronzaroli 1997; Schwemer 2001, 226–237; Ayali-Darshan 2015; 2020; Töyräänvuori 2018.

on von Mukiš und Nuḫašše ca. 1330 v. Chr. erhielt König Niqmaddu III. (ca. 1340–1315 v. Chr.) als Dank für seine Loyalität auch Territorien nördlich seiner Königsstadt Ugarit, die das Vorgebirge des Djebel al ʿAqra umfassten. Die exakte Grenzlinie zwischen Mukiš und Ugarit kann nicht eingezeichnet werden, trotzdem scheint aber klar zu sein, dass der Gipfel des Djebel al ʿAqra nicht zum Königreich Ugarit gehörte.[49]

Im Hinblick auf die Archäologie des Djebel al ʿAqra ist die Grabung von Claude Schaeffer, der im Frühjahr 1937 einen Kultort auf dem Gipfel des Djebel al ʿAqra freilegte, zu erwähnen. Hierbei stieß er auf eine Anhöhe von 55 m Durchmesser und 8 m Höhe, die aus Asche und von Feuer geröteten Steinen bestand. Eine Datierungsmöglichkeit ergab sich für die oberen Schichten durch römische Bronzen des 5.–1. Jh. v. Chr. sowie aufgrund etlicher Münzen. In zwei Metern Tiefe stieß er auf das Niveau der hellenistischen Zeit. Die darunter verbleibenden sechs restlichen Meter bis zum gewachsen Fels dürften die Kultschichten der älteren Epochen in sich bergen, jedoch konnte Schaeffer nicht weiter hierin vordringen,[50] da er wegen eines Unwetters die Grabungen abbrechen musste,[51] die dann wegen des 2. Weltkriegs sowie der Grenzziehung zwischen der Türkei und Syrien, die über den Gipfel des Djebel al ʿAqra verläuft, nie wieder aufgenommen wurden.

Trotz dieser unzureichenden archäologischen Erforschung ist jedoch deutlich, dass auf dem Gipfel des Djebel al ʿAqra kein Tempelgebäude zu finden ist. Möglicherweise aber liegen noch Relikte eines Tempels auf dem östlichen Vorsprung des Djebel al ʿAqra. Hier gibt es Reste eines Tempelpodiums, die unter der Kirche des St. Barlaam-Klosters konserviert sind.[52] Aber auch dieses Podium ist nie ausgegraben worden.[53] Insofern sind Indizien über diesen Bau, sein Alter und seine Kultgegenstände

[49] Dazu die Untersuchungen zur nördlichen Grenze des Königreichs Ugarit bei van Soldt 2005, 51–64 sowie die Karten des Königreichs Ugarit bei van Soldt 2005, 71 und Geyer/Chambrade/Matoïan 2019, 280 fig. 1.

[50] Vgl. Schaeffer 1938, 324–327 mit pl. XXXVI. Zu einem weiteren Luftbild aus dem Fonds Claude Schaeffer vgl. jetzt auch Jacob-Rousseau/Geyer 2017, 373 fig. 18.

[51] Vgl. Schaeffer 1938, 325.

[52] Vgl. ebd., 325–327; Djobadze 1986, 3–56. Luftaufnahmen der Klosterruinen finden sich bei Schaeffer 1938, 326 fig. 51, bei Djobadze 1986, pl. 1 und bei Jacob-Rousseau/Geyer 2017, 374 fig. 19 sowie ein Übersichtsplan bei Djobadze 1986, Plan B.

[53] Nach eigenen Angaben hat Schaeffer einen Teil dieses Podiums freigelegt; vgl. Schaeffer 1938, 327.

nicht möglich. Ebenso wenig gibt es Tontafeln mit Ritualtexten. Dennoch liegt ein wichtiges Zeugnis für die Identifikation dieses Tempels vor, da griechisch beschriftete Backsteine den Gottesnamen »Zeus Kasios« aufweisen[54] und somit den Kult des Baʿal Ṣaphon, jetzt in griechischem Gewand, bis in die christliche Zeit hinein bezeugen.

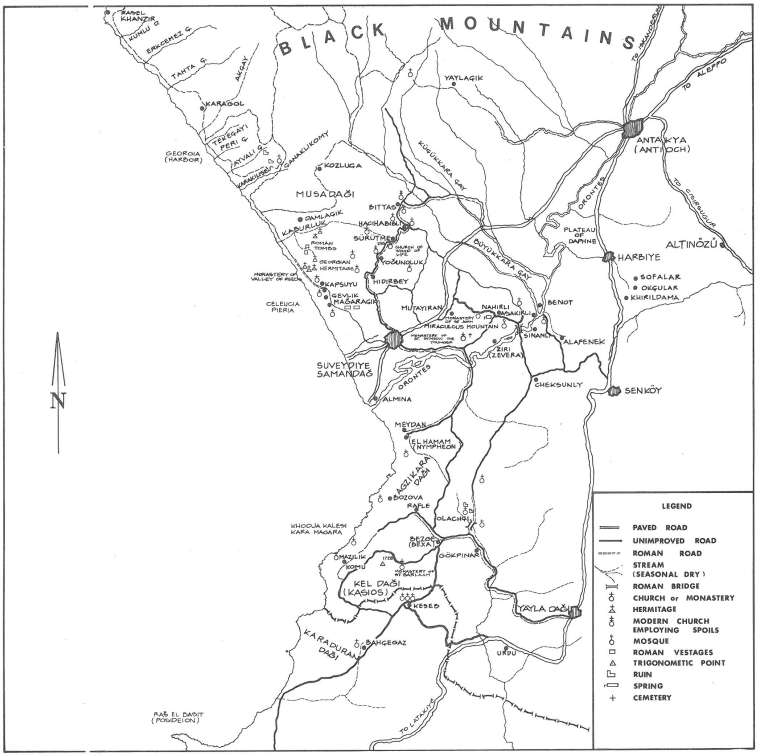

Abb. 5: Der Djebel al ʿAqra mit seinem Gipfel und dem Barlaam-Kloster

Diese archäologische und epigraphische Situation am Djebel al ʿAqra lässt wiederum an einen Text aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit denken, in dem das Personal des Tempels des Gottes Baʿal von Aleppo genannt wird

[54] IGLS III 1226; vgl. auch ebd. 1225; die Inschriften bei Jalabert/Mouterde 1950, 672f.

(KTU 4.728,1–3).[55] Möglicherweise kommt damit der Tempel auf dem Djebel al ʿAqra in den Blick.

Wie schon im Falle des Gottes El zeigt sich auch im Falle des Gottes Baʿal, dass dieser einen irdischen Sitz in einem Tempel auf der Akropolis Ugarits hatte und seinen mythischen Sitz auf einem heiligen Berg nördlich der Stadt.

3. Der Prozess der Semiotisierung des Raumes

Ausgehend von den hier angestellten Überlegungen zu den Tempeln der Götter El und Baʿal auf der Akropolis von Ugarit sowie zu den Göttersitzen auf dem Djebel Ansariyeh und dem Djebel al ʿAqra lässt sich der Prozess der Sakralisierung der Landschaft Ugarits rekonstruieren.

1. Grundlegend sind die naturräumlichen Gegebenheiten. Der Gebirgszug des Djebel Ansariyeh markiert den östlichen Horizont des Königreiches Ugarit. Dieser Horizont ist dadurch bestimmt, dass sich die Wolken des Mittelmeeres am Djebel Ansariyeh ausregnen und sein Vorland, das Bahlouliye-Plateau, durch etliche Quellen geprägt ist, welche ihre Wasser nach Westen, d.h. in Richtung der Stadt Ugarit, fließen lassen. Der Djebel al ʿAqra markiert den nördlichen Horizont des Königreiches von Ugarit. Hier treffen Berg und Meer zusammen, wobei die Wogen des Meeres den Berg nicht bezwingen können.
2. Ab dem ausgehenden 3. Jt. v. Chr. unterlagen diese naturräumlichen Phänomene des Djebel Ansariyeh und des Djebel al ʿAqra einer nachhaltigen Mythisierung. Dies bedeutet, dass der Djebel Ansariyeh am Zusammenfluss der beiden Ozeane bzw. am Ursprungsort der Flüsse als Sitz eines Gottes angesehen wurde. Hierbei mögen durchaus Motive aus dem Quellgebiet von Euphrat und Tigris mitgewirkt haben.[56] Was den Djebel al ʿAqra angeht, so wurde der Gegensatz zwischen Berg und Meer dergestalt personalisiert, dass der auf dem Berg verortete Wettergott als der Bezwinger des Meeres galt.

[55] Dazu Tropper/Vita 1999.
[56] Dazu Niehr 2001, 338.

3. In einem weiteren Schritt wurden die auf diesen heiligen Bergen verorteten Gottheiten mit bestimmten Heiligtümern und Kulten in Verbindung gebracht. Auf dem Djebel Ansariyeh thronte El als der höchste Gott Ugarits und auf dem Djebel al ʿAqra saß ein Wettergott, dessen Name je nach Verehrerkreis entweder Teššub, Addu oder Baʿal Ṣaphon lautete.

4. Es lässt sich sodann eine Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Sitz auf den Bergen und den Tempeln auf der Akropolis von Ugarit ausmachen. Dies zeigt sich im Kult des Gottes El daran, dass KTU 1.12 II 60f. eine Libation stattfinden lässt »an den Quellen des El-Tempels und an der Wassertiefe des Hauses des Weisen«. Hier wird das vom Sitz des El auf dem Djebel Ansariyeh her bekannte Motiv der Quellen auf den El-Tempel von Ugarit übertragen und auf eine archäologisch bislang nicht identifizierte Kultvorrichtung an diesem Tempel bezogen.
   Somit wird der in seinem Tempel auf der Akropolis von Ugarit verehrte El auch hier als »an der Quelle der beiden Flüsse, inmitten des Zusammenflusses der beiden Ozeane« verortet. Für den Fall des Baʿal Ṣaphon zeigt sich, dass dieser im Tempel des Baʿal von Ugarit verehrt wird und sogar Baʿal von Ugarit in Baʿal Ṣaphon aufgeht. Bemerkenswert sind auch die Steinanker, die als Votive neben dem Tempel des Baʿal auf der Akropolis gefunden wurden.[57] Hiermit dankten Seeleute für eine erfolgreiche Seefahrt bzw. für ihre Errettung aus den Gefahren des Mittelmeeres, worin sich zusätzlich zur Erzählung des Baʿal-Zyklus (KTU 1.1–1.2) der Sieg des Wettergottes auf dem Djebel al ʿAqra über das Meer zeigt.

5. Es ist eigens hervorzuheben, dass die Kulte für El und Baʿal nicht ausschließlich an den beiden Tempeln auf der Akropolis erfolgten. Darauf verweist ein Text aus dem Kirta-Epos, in dem ein Opfer für beide Götter von ein und demselben Kultplatz aus erfolgt. Das Kirta-Epos, dessen Protagonist Kirta zwar nicht König von Ugarit war, welches aber trotzdem in den Kulissen der Stadt Ugarit spielt, sagt von König Kirta aus:

[57] Dazu Frost 1991; Callot 2011, 92–94.

»Er erhob seine Hände zum Himmel,
opferte dem Stier, seinem Vater, El,
ehrte Baʿal mit seinem Opfer,
den Sohn des Dagan mit seinem Wildbret.« (KTU 1.14 III 52–IV 8)

In der Forschung hat man diesen Kult in einem der beiden Tempel auf der Akropolis lokalisieren wollen.[58] Als Alternative dazu, die ausgehend vom Palast jedoch viel plausibler ist, sollte man eher an den Tempel nördlich des Palastes denken. Dieses Palastheiligtum begegnete in der Forschung ursprünglich als *temple hourrite*, ist aber mittlerweile als der zur *zone royale* gehörende *temple palatial* bekannt.[59] Von dessen Dach aus sind die mythischen Sitze der Götter El und Baʿal östlich und nördlich von Ugarit auf einen Blick gut sichtbar und es passt auch die Bezeichnung ›Turm‹ (*mgdl*) auf ihn. Insofern ist mit dem *temple palatial* ein idealer Ort für das direkte Gebet des Königs Kirta zu El und Baʿal gegeben und es konnten von hier aus beide Hauptgötter Ugarits beopfert werden.

4. Ausblick: Von der ausgehenden Spätbronzezeit bis zur Christianisierung Syriens

Das Erdbeben in Ugarit von 1250 v. Chr. zerstörte die beiden Tempel auf der Akropolis, aber auch den Palast und den *temple palatial*. Wiederaufbaumaßnahmen lassen sich nur am Palast, am *temple palatial* und am Tempel des Baʿal auf der Akropolis feststellen.[60] Der Tempel des El wurde hingegen nicht wiederaufgebaut. Dies mag an wirtschaftlichen Problemen gelegen haben oder auch daran, dass der Kult des Gottes El vielleicht in den *temple palatial* transferiert wurde. Jedoch gibt es keine Dokumente, die uns darüber informieren. Interessant ist jedenfalls, dass der Tempel des Baʿal wieder aufgebaut wurde, womit deutlich wird, welche hohe Bedeutung dem Gott Baʿal von Ugarit zukam. Dies lassen auch schon die Mythen und Epen erkennen, die zeigen, dass im Laufe der Zeit immer mehr Macht von El auf Baʿal überging. Baʿal galt als der Schutzgott des Königtums, der Stadt und des Königreiches Ugarit. Diese beiden Fakto-

[58] So denkt z.B. Callot 2011, 48 an die Dachterrasse des Baʿal-Tempels.
[59] Dazu Callot 1986, 737.749–755; Yon 1997, 59.
[60] Vgl. Callot 2011, 61f.

ren, die Delegation der Macht von El auf Baʿal und die Schutzfunktion des Baʿal, sind dafür verantwortlich, dass der Tempel des Baʿal wiederaufgebaut wurde.

Als die Stadt Ugarit im Jahr 1185 v. Chr. dann endgültig unterging, wurde auch der Tempel des Baʿal auf der Akropolis zerstört. Damit ging zugleich der Kult des Baʿal von Ugarit zugrunde. Trotzdem blieb der Kult des Baʿal Ṣaphon bis in die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung bestehen. Dies soll an einigen ausgewählten Beispielen verdeutlicht werden.

Der Vasallitätsvertrag zwischen den Königen Asarhaddon von Assur (681–669 v. Chr.) und Baʿal von Tyros (ca. 677–671 v. Chr.) aus dem Jahre 676 v. Chr. nennt unter den Schwurgöttern von Tyros den Gott Baʿal Ṣaphon, der hier zu den höchsten Gottheiten des Pantheons gehört.[61] Dazu passt ein Amulett des 6. Jh. v. Chr. mit den Namen der Götter Baʿal Hammon und Baʿal Ṣaphon, welches aus der Umgebung von Tyros stammt und den Segen dieser beiden Götter erbittet. In dieser Inschrift wird Baʿal Ṣaphon in Parallele gesetzt mit Baʿal Hammon, dem Gott des Amanusgebirges, aus der Gegend von Zincirli/Samʿal.[62] Des Weiteren passt hierzu der Fund eines beschrifteten Steines aus dem alten Hafen von Marseille, der die Existenz eines Tempels des Baʿal Ṣaphon im Karthago des 3. Jh. v. Chr. (KAI 69,1) zeigt.[63] Da Karthago eine Filialgründung von Tyros war, liegt ein kultischer Konnex zwischen Mutter- und Tochterstadt vor.

In der spätphönizischen Tradition wird der Ṣaphon unter seinem Namen Kasion von Philo Byblios erwähnt.[64] Diese griechische Bezeichnung des Ṣaphon ist vom hurritischen Namen Ḫazzi abgeleitet, welcher seit der Bronzezeit belegt ist und bis in die christliche Zeit begegnet.[65] Der auf dem Berg thronende Gott trug jetzt den Namen Zeus Kasios.

Im östlichen Nildelta fand sich bei Pelusium in Ägypten das Heiligtum des Zeus Kasios. Zusammen mit dem Kult anderer semitischer Gottheiten stammt der Kult des Baʿal (Ṣaphon) in Ägypten aus der Hyksoszeit im

---

61 SAA II 5 IV 10. Der Text bei Parpola/Watanabe 1988, 24–27.

62 Die Inschrift bei Bordreuil 1986, 82–86.

63 Zu dieser Inschrift vgl. Guzzo Amadasi 1967, 169–182.

64 Euseb., PE I 10,9,11; dazu etwa Fauth 1990, 106.

65 Dazu etwa Fauth 1990, 105–110; Koch 1993 und del Olmo Lete/Sanmartín 1995.

17. Jh. v. Chr.,[66] wo er bis zur zweiten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. nachweisbar ist.[67]

Das Alte Testament kennt den Gott Baʿal Ṣaphon nicht mehr, aber es hat die Tradition des Ṣaphon als Göttersitzes bewahrt. Nach Psalm 48,3 liegt der Zion auf dem Gipfel des Ṣaphon, weil Jahwe als höchster Gott Israels nur auf dem Götterberg par excellence lokalisiert werden kann. Dies zeigt auch Hiob 26,7 wo der Ṣaphon den Himmel ersetzt, den himmlischen Sitz des Gottes Jahwe. Ebenso kann man Hiob 37,22 vergleichen, wonach Jahwe auf dem Ṣaphon erscheint (vgl. auch Ez 1,4). Psalm 89,13 zu Folge sind der Ṣaphon und der Amanus (vgl. die Parallele mit dem Siegel aus Tyros) durch Jahwe erschaffen und nach Jesaja 14,13 wünscht sich der König von Babylon einen Thronsitz auf dem Ṣaphon.

In Innersyrien zeigt Papyrus Amherst 63 XII 13, dass ein Gott, der auf dem Ṣaphon residiert, um seine Hilfe angerufen wird. Hier begegnet der Ṣaphon im Parallelismus mit dem Berg Araš, der für den Djebel Ansariyeh, den Sitz des Gottes El von Ugarit steht. Dies ist die letzte Erwähnung des Djebel Ansariyeh als Göttersitz. Außerdem erwähnt Papyrus Amherst 63 VIII 3 und XIII 15f. den Ṣaphon zusammen mit dem Gott Baʿal.[68]

Der Kult des Gottes Baʿal Ṣaphon auf dem Ṣaphon ist über die Antike hinweg bis in die frühchristliche Zeit belegt. Seleukos I. Nikator (312/305–281 v. Chr.) opferte 300 v. Chr. dem Gott des Kasion-Berges. Kaiser Trajan (98–117) ließ im Jahre 113 dem Zeus Kasios Opfergaben überbringen und Kaiser Hadrian (117–138) war 129 sogar auf dem Gipfel des Berges. Der letzte Kaiser, der 361 dort oben Opfer darbrachte, war Julian Apostata (361–363).[69] Spätestens unter Kaiser Theodosius (379–395) am Ende des 4. Jh. begann eine energische (Re-)Christianisierung Syriens, da der Kaiser in seinem Edikt des Jahres 391 die Ausübung der paganen Kulte in seinem Reich untersagt hatte. Damit erklärt sich der Umstand, dass wir nach dieser Zeit keine Nachrichten über einen Kult auf dem Djebel al ʿAqra mehr haben.

---

[66] Vgl. Stadelmann 1967, 27–47; Fauth 1990, 110–118; Tazawa 2009, 19–37.114–116.129f.154–160.

[67] Die Belege bei Fauth 1990, 110–118.

[68] Die Stellen bei van der Toorn 2018, 56.66.68.

[69] Zum Kult des Zeus Kasios auf dem Djebel al ʿAqra in hellenistisch-römischer Zeit vgl. Schwabl 1978, 320f; Fauth 1990, 105f; Sayar 2004; Aliquot 2015.

Literatur

Al-Bahloul, Khozama

2017 New evidence of sanctuaries in Ugarit: Court III of the recently discovered »Great Building« of the Rampart Area, in: Ugarit-Forschungen 48, 613–635.

Aliquot, Julien

2015 A Laodicean on Mount Casius, in: Blömer, Michael / Lichtenberger, Achim / Raja, Rubina (Hg.): Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammad. Continuity and Change (Contextualizing the Sacred 4), Turnhout, 157–167.

Al-Maqdissi, Michel

2010 Le plan carré de la cite d'Ougarit, in: Syria 87, 21–51.

Archi, Alfonso

2015 Hittite Religious Landscapes, in: d'Agostino, Anacleto / Orsi, Valentina / Torri, Giulia (Hg.): Sacred Landscapes of Hittites and Luwians. Proceedings of the International Conference in Honour of Franca Pecchioli Daddi, February 6th–8th 2014 (Studia Asiana 9), Florenz, 11–25.

Ayali-Darshan, Noga

2013 Baal, Son of Dagan. In Search of Baal's Double Paternity, in: Journal of the American Oriental Society 133, 651–657.

2015 The Other Version of the Story of the Storm-god's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts, in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 15, 20–51.

2020 The Storm-God and the Sea. The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East, in: Orientalische Religionen in der Antike 37, Tübingen.

Bieberstein, Klaus

2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 503–539.

2008 »Zum Raum wird hier die Zeit.« Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–62.

2016 Mythical Space and Mythical Time. Jerusalem as the Site of the Last Judgment, in: Økland, Jorunn / de Vos, Cornelis / Wenell, Karen J. (Hg.): Constructions of Space III. Biblical Spatiality and the Sacred, London u.a., 37–57.

Bordreuil, P.

1986 Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr, in: Bonnet, Corinne / Lipiński, Edward / Marchetti, Patrick (Hg.): Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV: Collection d'Études Classiques 1), Namur, 77–86.

Callot, Olivier

1986 La région nord du Palais Royal d'Ugarit, in: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 735–755.

2011 Les sanctuaires de l'Acropole d'Ougarit. Ras Shamra – Ougarit XIX, Paris.

2013 Le bâtiment «au trône», un nouveau sanctuaire à Ougarit?, in: Matoïan, Valérie / al-Maqdissi, Michel (Hg.): Études Ougaritiques III. Ras Shamra – Ougarit XXI, Leuven u.a., 89–110.

Cancik, Hubert

1985f. Rome as a Sacred Landscape, in: Visible Religion 4–5, 250–261.

del Olmo Lete, Gregorio

2014 Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit. Second English Edition, thoroughly Revised and Enlarged (Alter Orient und Altes Testament 408), Münster.

del Olmo Lete, Gregorio / Sanmartín, Joaquín

1995 ks (Kásios / Casius) = Ḫazzi = ḫš, in: Aula Orientalis 13, 259–261.

Dietrich, Manfried

2013 The Orientation of Sanctuaries, in: Kämmerer, Thomas / Rogge, Sabine (Hg.): Patterns of Urban Societies (Alter Orient und Altes Testament 390.2), Münster, 17–34.

Dietrich, Manfried / Loretz, Oswald / Sanmartín, Joaquín

2013 Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten (Alter Orient und Altes Testament 360.1), 3., erweiterte Auflage, Münster.

Djobadze, Wachtang Z.

1986 Archaeological Investigations in the Region West of Antioch On-the-Orontes, Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie 13, Wiesbaden.

Durand, Jean-Marie

1993 Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie, in: Mari Annales des Recherches Internationales 7, 41–61.

Fauth, Wolfgang

1990 Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios, in: Ugarit-Forschungen 22, 105–118.

Felíu, Luis

2003 The God Dagan in Bronze Age Syria. Culture and History of the Ancient Near East 19, Leiden.

Fleming, Daniel

1993 Baal and Dagan in Ancient Syria, in: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 83, 88–98.

Fronzaroli, Pelio

1997 Les combats de Haddu dans les textes d'Ebla, in: Mari Annales des Recherches Internationales 8, 283–290.

Frost, Honor

1991 Anchors Sacred and Profane, in: Yon, Marguerite: Arts et industries de la pierre (Ras Shamra-Ougarit VI), Paris, 355–410.

Gasse, Annie

1991 Les inscriptions, in: Yon, Marguerite: Arts et industries de la pierre (Ras Shamra-Ougarit VI), Paris, 286–288.

Geyer, Bernard / Chambrade, Marie-Laure

2019 Hydrographie et bassins-versants dans la région de Ras Shamra – Ougarit, in: Matoïan, Valérie (Hg.): Archéologie, Patrimoine et Archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida II, Ras Shamra– Ougarit XXVI, Leuven u.a., 265–277.

Geyer, Bernard / Chambrade, Marie-Laure / Matoïan, Valérie

2019 Les sources dans la région de Ras Shamra – Ougarit, in: Matoïan, Valérie (Hg.): Archéologie, Patrimoine et Archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida II, Ras Shamra – Ougarit XXVI, Leuven u.a., 279–293.

Guzzo Amadasi, Maria Giulia

1967 Le Iscrizioni fenice e puniche delle Colonie in Occidente (Studi Semitici 28), Rome.

Hahn, Johannes

2002 (Hg.) Religiöse Landschaften. Veröffentlichungen des Arbeitskreis zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des antiken Vorderen Orients / Sonderforschungsbereich 493.4 (Alter Orient und Altes Testament 301), Münster.

Hoffner, Harry A., Jr.

1990 Hittite Myths (SBL Writings from the Ancient World 2), Atlanta.

Hoheisel, Karl

1988 Art. Religionsgeographie, in: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkard / Laubscher, Matthias (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart, 108–120.

Jacob-Rousseau, Nicolas / Geyer, Bernard

2017 Des paysages du nord du Levant révélés par les photographies aériennes. L'apport du fonds Claude Schaeffer, in: Matoïan, Valérie (Hg.): Archéologie, Patrimoine et Archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida I, Ras Shamra – Ougarit XXV, Leuven u.a., 349–378.

Jalabert, Louis / Mouterde, René

1950 Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie III.1. Régions de l'Amanus. Antioche, Bibliothèque Archéologique et Historique XLVI, Paris.

Janowski, Bernd / Ego, Beate

2001 (Hg.) Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen.

Koch, Klaus

1993 Ḫazzi – Ṣafôn – Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten, in: Janowski, Bernd / Koch, Klaus / Wilhelm, Gernot (Hg.): Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Orbis Biblicus Orientalis 129), Fribourg u.a., 171–223.

Margueron, Jean-Claude

2013 Dagan, Ba'al (sic!) et le mont Sapanou, in: Bordreuil, Pierre / Ernst-Pradal, Françoise / Masetti-Rouault, Maria-Grazia / Rouillard-Bonraisin, Hedwige / Zink, Michel (Hg.): Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement 1930–2010, Paris, 297–318.

2015 Le temple du palais: quelques questions, in: Semitica et Classica 8, 93–99.

Matoïan, Valérie

2016 Les lieux dévolus aux pratiques religieuses. Un nouveau sanctuaire à Minet el-Beida, in: Collège de France (Hg.): Ougarit, entre Orient et Orient, Paris, 30f.

2019 (Hg.) Archéologie, Patrimoine et Archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida II, Ras Shamra – Ougarit XXVI, Leuven u.a.

Matoïan, Valérie u.a.

2013 Rapport préliminaire sur les activités de la Mission Archéologique Syro-Française de Ras Shamra-Ougarit en 2009 et 2010 (69e et 70e campagnes), in: Syria 90, 439–478.

Merlo, Paolo / Xella, Paolo

1999 The Rituals, in: Watson, Wilfred G.E. / Wyatt, Nicolas (Hg.): Handbook of Ugaritic Studies (Handbuch der Orientalistik I.39), Leiden u.a., 287–304.

Müller, Matthias

2011 Ein Votiv an den Gott Ba'al Ṣapon (RS 1.089+2.033+5.183), in: Janowski, Bernd / Schwemer, Daniel (Hg.): Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 7), Gütersloh, 88–90.

Niehr, Herbert

1994a Zur Frage der Filiation des Gottes Baʿal in Ugarit, in: Journal of Northwest Semitic Languages 20, 165–177.

1994b Überlegungen zum El-Tempel in Ugarit, in: Ugarit-Forschungen 26, 419–426.

2001 Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 325–360.

2006 Briefe in ugaritischer Sprache, in: Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (Hg.): Briefe (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 3), Gütersloh, 279–288.

2012a Two Stelae Mentioning Mortuary Offerings from Ugarit (KTU 6.13 and 6.14), in: Pfälzner, Peter / Niehr, Herbert / Pernicka, Ernst / Wissing, Anne (Hg.): (Re)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East (Qatna Studien Supplementa 1), Wiesbaden, 149–160.

2012b Bestattung und Nachleben der Könige von Ugarit im Spiegel von Archäologie und Literatur, in: Lang, Amei / Marinković, Peter (Hg.): Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur – Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen (Internationale Archäologie 16), Rahden, 146–156.

2014 Der *sanctuaire aux rhytons* in Ugarit. Überlegungen zu seiner Bedeutung und Funktion im Kult der Stadt, in: Journal of Northwest Semitic Languages 40.2, 71–96.

2015 Mythen und Epen aus Ugarit, in: Janowski, Bernd / Schwemer, Daniel (Hg.): Weisheitstexte, Mythen und Epen (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 8), Gütersloh, 177–301.

i.E. Baʿal du Saphon et Baʿal d'Ougarit. Quelques réflexions sur deux dieux de l'orage à Ougarit, in: Matoïan, Valérie (Hg.): Ougarit, 90 ans après, Ras Shamra – Ougarit XXVIII, Leuven u.a.

Pappi, Cinzia

2008 The Religious Landscape of Qatna during the Mari Period, in: Morandi Bonacossi, Daniele (Hg.): Qatna I. Urban and Natural Landscapes of an Ancient Syrian Capital. Settlement and Environment at Tell Mishrifeh / Qatna and in Western Syria (Studi Archeologici su Qatna 1), Udine, 319–328.

Parpola, Simo / Watanabe, Kazuko

1988 Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria II, Helsinki.

Pongratz-Leisten, Beate

1994 Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. (Baghdader Forschungen 16), Mainz.

Sauvage, Carole

2010 Le sondage de l'acropole, in: Syria 87, 40–45.

Sayar, Mustafa H.

2004 Berg- und Wettergottheiten, in: Meyer, Marion / Ziegler, Ruprecht (Hg.): Kulturbegnungen in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien (Asia Minor Studien 53), Bonn, 174–176.

Schaeffer, Claude

1938 Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième campagne (Printemps 1937). Rapport sommaire, in: Syria 19, 313–327.

Schwabl, Hans

1978 Zeus. Mit archäologischen Zeugnissen von Erika Simon und Beiträgen zur Sprachgeschichte von Jochen Schindler und zu mykenischen Texten von Stefan Hiller, München.

Schwemer, Daniel

2001 Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden.

Smith, Mark S. / Pitard, Wayne T.

2009 The Ugaritic Baal Cycle II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4 (Vetus Testamentum Supplements 114), Leiden u.a.

Stadelmann, Rainer

1967 Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden.

Tazawa, Keiko

2009 Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt. The hermeneutics of their existence (British Archaeological Reports – International Series 1965), Oxford.

Töyräänvuori, Joanna

2018 Sea and the Combat Myth. North West Semitic Political Mythology in the Hebrew Bible (Alter Orient und Altes Testament 457), Münster.

Traboulsi, Myriam

2019 Aperçu sur le climat du littoral syrien, in: Matoïan, Valérie (Hg.): Archéologie, Patrimoine et Archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida II, Ras Shamra – Ougarit XXVI, Leuven u.a., 223–241.

Tropper, Josef / Vita, Juan Pablo

1999 Der Wettergott von Ḫalab in Ugarit (KTU 4.728), in: Altorientalische Forschungen 26, 310–313.

Van der Toorn, Karel

2018 Papyrus Amherst 63 (Alter Orient und Altes Testament 448), Münster.

Van Soldt, Wilfred H.

2005 The Topography of the City-State of Ugarit (Alter Orient und Altes Testament 324), Münster.

Vidal, Jordi

2004 The Sacred Landscape of the Kingdom of Ugarit, in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 4, 144–153.

Weulersse, Jacques

1940 Le pays des Alaouites I–II, Tours.

Wirth, Eugen

1971 Syrien. Eine geographische Landeskunde (Wissenschaftliche Länderkunden 4/5), Darmstadt.

Yon, Marguerite

1991 Arts et industries de la pierre (Ras Shamra-Ougarit VI), Paris.

1997 La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra (Guides archéologiques de l'Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient 2), Paris.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Das Königreich Ugarit, aus: Marguerite Yon / Maurice Sznycer / Pierre Bordreuil (Hg.): Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (Ras Shamra-Ougarit XI), Paris 1995, 6.

Abb. 2: Die Stadt Ugarit, aus: Cornelius, Izak / Niehr, Herbert: Götter und Kulte in Ugarit, Mainz 2004, 8 Abb. 8.

Abb. 3: Der El-Tempel, aus: Callot, Olivier: Les sanctuaires de l'Acropole d'Ougarit (Ras Shamra – Ougarit XIX), Paris 2011, 167 fig. 44.

Abb. 4: Der Ba'al-Tempel, aus: Callot, Olivier: Les sanctuaires de l'Acropole d'Ougarit (Ras Shamra – Ougarit XIX), Paris 2011, 136 fig. 2.

Abb. 5: Der Djebel al 'Aqra mit seinem Gipfel und dem Barlaam-Kloster, aus: Wachtang Z. Djobadze, Archaeological Investigations in the Region West of Antioch On-the-Orontes (Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie 13), Wiesbaden 1986, Plan A.

New Insights on the Function of the Jerusalem »Agoranomos« (Market Inspector) in the Early Roman (= Late Second Temple) Period

Ronny Reich

One of the important duties in the Hellenistic/Roman city was that of the market inspector (*agoranomos*). The position and functions of this person acting in the cities of the Land of Israel, as reflected in the Rabbinic literature, was described and discussed by Daniel Sperber (1977). Among the duties of this inspector Sperber lists: the inspection of the authenticity of weights and measures; control of the prices; inspection of the quality of the commodities presented in the markets; assurance of proper supply of merchandises and inspection over the import of goods. On the actual actions taken during the inspection of weights and measures Sperber could not elaborate, since he lacked at the time the required archaeological data. It seems that currently we have at our disposal some of these details, which enable to supplement the picture.

Several years ago the present author published a comprehensive study on the stone scale-weights which were in use in the Land of Israel in the early Roman (= the late Second Temple) period.[1] It dealt with a record of c. 600 items, the largest of its kind for any period in the history of the Land of Israel. Apart of the metrological discussion and conclusions it presented a few insights pertaining to the Jewish community in Jerusalem who used these weights. I emphasize Jerusalem, because 96 % of the weights dealt with in that study, with known provenance, originated from excavations in Jerusalem.[2] Since then, the continuing excavations in various locations in the city unearth additional weights, in rather large num-

[1] Cf. Reich 2015.
[2] Cf. ibid., 220–222.

bers.[3] In the following lines I wish to present some new insights pertaining to the subject, based on old as well as new data, which relate to the activities of the *agoranomos* of Jerusalem.

The traces left by the *agoranomos's* actions upon many of the stone scale-weights are extant. Several details or rather phenomena point to it:

1. Traces of calibration with lead. In many cases the metal is still extant on the stones;
2. Inscriptions and various signs left incised upon the flat faces of the stones;
3. The state of preservation of the stones.

1. Traces of calibration

The clearest evidence for an action which was carried out on the stone scale-weights, which must be attributed to the local *agoranomos*, are the signs of calibration which was performed on a certain percentage of them. In case the entire traces of the action survived, one sees in the center of one flat side of the weight a small flattened lump of lead adhering to the stone. In cases in which the entire lump of lead fell off the stone, or was deliberately extracted, one will see one or several narrow and short small holes drilled into the stone, into which the molten lead was originally cast. This action was meant to complete the mass (weight) of the scale-weigh according to the standard mass which was in current use. Unfortunately, I do not have in my disposal an original lump of lead which was found detached from its weight. I can only estimate that one deals here with 1–2 cc of lead on the average, which according to the specific weight of lead equal to some 10–20 grams on the average.

It should be noted that this addition of metal is quite similar between small or large weights (e.g. weight RB96 which weighs 83.03 grams, or weight RB99 which weighs 728.42 grams;)[4]. This raises the question what does this action represent? Has this action been performed upon new

[3] On these I prepare currently a supplement-study in which the archaeological and metrological details will be published in due course.

[4] Cf. Reich 2015, 92f.

weights which were just produced and examined by the *agoranomos*? As they were found missing a small amount of mass, the *agoranomos*, in his workshop, has completed it with lead and approved them for use; or alternatively, we deal here with weights which were in use for some time and were slightly defected, e.g. the weight fell down on a hard stone floor and lost a small fragment. These were returned to the *agoranomos* workshop who has completed their mass with lead.

In my original study[5] I was at the opinion that all these weights were re-calibrated, as said in the second possibility mentioned above. However, the fact that these lead additions are of a similar magnitude seems to point to the first possibility mentioned. Therefore, I amend my definition: the lead lumps on stone scale-weight are not the sign of re-calibration but rather the sign of calibration, performed on the weight a short while before it left the office of the *agoranomos* for general use.

What was the range of this phenomenon of calibrating the scale-weights? In my corpus[6] it was found that 87 items out of 565 (15.8 %)[7] bore traces of calibration. To this we can add here a diachronic examination. The corpus shows that along a period of time which spreads along ca. more than a century before the sack of the city by the Romans (70 CE), there were in use four or five weighing systems which replaced each other.[8] The earliest system comprised weights in the shape of a cube (System I). This system was replaced by weights in the shape of a flat cylinder (Weighing Systems II, III and IV[9]).

---

5 Cf. ibid., 37–41.

6 Cf. ibid.

7 This figure includes weights from excavations and from collections. When the central part of a flat side of a weight is broken off and missing it prevents us of knowing if the weight was calibrated. This means that the percentage of calibrated weights was slightly higher (c. 16–18 %).

8 Cf. Reich 2015, 170–177. For a different view see: Kletter 2015.

9 Recently, more items are retrieved which point perhaps to a fifth weighing system (System V?). There are currently no data to date it within the late Second Temple period, but it seems to be related to Weighing System IV, which represent the last one that was used.

On the basis of the corpus of weights[10] one can judge the distribution of calibrated weights among the various weighing systems, as follows:

Weighing System	Total number of weights in system	Number of calibrated weights in system	Percentage (%) of calibrated weights in the weighing system
I (cubes)	15	2	13.3
II	92	9	9.8
III	92	10	10.9
IV[11]	247	48	17.5
Total	496[12]	74	

As these weighing systems follow a chronological sequence[13] an obvious conclusion is that the percentage of calibrated weights slightly increases with time. This seems to support the view that the enforcement of the market regulations by the *agoranomos's* activity in Jerusalem grew steadily.

This action of calibration was carried out in the office or workshop of the urban *agoranomos*. The first action required a drill for small holes (3–5 mm in diameter; 5–10 mm deep, on the average). The second action required a small oven for melting lead, and some tools to pour it into the drilled holes. Finally, a hammer for flattening the lead upon the flat face of the weight was in use.

[10] Cf. Reich 2015, 74–169. Regrettably, minute mistakes were discovered in numbers of weights attributed in the book to various weighing systems (e.g. on p. 202 to total of weights in Group 46 is given to be 44, while only 42 weights are listed). These are hoped to be corrected in a future article which will update the corpus.

[11] For Weighing System V? are currently known 45 items, of which 5 (11.1 %) bear traces of calibrating.

[12] The other weights include: weights broken beyond being reconstructed; weights not attributed through their mass to any weighing system; missing information on weights which were not located when the book was being printed.

[13] Cf. Reich 2015, 175–177.

2. Inscriptions and incised signs

On a considerable number of weights short inscriptions and various signs appear. These were treated in my book. To these I would like to add a few new observations which seem to relate to the present subject.

- Upon 20 weights is incised a symbol in the shape of a stylized palm branch, or ear of corn.[14] It was already observed that all these weights belong to Weighing System IV. I have already expressed a view that this symbol represents an *agoranomos* who has marked a group of weights and approved them for use. To this should be added a new observation, namely that none of these weights has signs of calibration with lead. This is further confirmed by one of the three weights bearing a palm branch sign uncovered at the Giva'ti Parking Lot not specified in my book[15]. One weight (No. 11) of those which bear the palm sign is calibrated with lead, and the lead is inserted directly into the centre of the palm branch sign. This implies that the calibration cancelled the validity of the incised sign. These two phenomena—calibration with lead and the palm branch symbol—seem to be correlative, meaning that one comes instead of the other, and they mark different actions carried out by the *agoranomos*.
- Nine weights bear the incised Greek inscription: ΒΑCΙΛΕΩS (king) in various abbreviations.[16] These are joined by weights bearing the sign L with additional letters, predominantly E[17], all in all 36 weights. Also noteworthy for this group is that none of these weights bear signs of calibration with lead.
- There are additional weights which bear various incised signs.[18] Only on two items (RB66, EIM27) out of more than 30 items there are traces of calibration.

[14] Cf. ibid., 56–60.
[15] Cf. Zilberstein et al. 2013, Table 10.1; Weights Nos. 11, 18 and 26 and Table 10.2 with respective numbers.
[16] Cf. Reich 2015, 41–47.
[17] Cf. ibid., 54–55.
[18] Cf. ibid., 65–69.

- Only three weights are known which bear private names. These are two weights from the Jewish Quarter which bear the name QTRS (Qatros)[19], and one weight from the City of David bearing the name YHOSP (Joseph)[20]. The last weight mentioned bears also signs of calibration. One should assume that these inscriptions were incised by the private owners of the weights and not by the *agoranomos*. On the contrary, it seems that the incision of any sign on a weight was the prerogative of the *agoranomos*, and that these private names were probably added without permission. This explains the few instances of private names on the weights (3 out of 600).

From these observation it seems that weights which bear signs of calibration with lead, do not bear inscribed signs or inscriptions. This might indicate that inscriptions and signs (except of private names, which are rare) were carried out by the *agoranomos* right away after the weight's mass (weight) was authorized. Calibration was performed shortly later, by the *agoranomos* as well, on weights which did not meet the standard in the first examination.

3. The state of preservation of the weights

In my book I have presented information on the physical conditions of each weight.[21] This state of preservation of the weight is the ratio between the actual mass (weight) as it was obtained by weighing the stone on a modern scale, and its original mass, before it was damaged, which was calculated for the original weight.[22] The original mass of a weight which was severely damaged, and only half of the original object or less was extant, was not reconstructed. I am at the opinion that the state of preservation of a weight also testifies to the actions of the local *agoranomos*.

[19] Cf. Reich 2015, 64f.; Geva et al. 2016, 116f.
[20] Cf. Reich 2015, 64f.
[21] Cf. ibid., 32–37.
[22] Cf. ibid., 22f.

A stone scale-weight could be damaged through one of the following mishaps:

- It could have been dropped by chance by the owner, and fall to a hard stone floor. One can assume that in this case the stone might have lost a stone splinter. Such a weight is not meeting its function, since it acts against the interests of the client. If the damage was slight, say of several grams, such a damage when not apparent could be ignored. If the splinter was distinct the stone could be re-calibrated with a piece of lead by the *agoranomos*. It is not conceivable that a chance dropping of a stone would have caused its breaking in two large pieces.
- It could have been hit by a collapsing stone-built wall. In the period discussed here this happened when the city of Jerusalem was sacked and destroyed by Rome in 70 CE. And indeed on several weights are traces of soot, caused by the fire which was burning in the destroyed houses. One can assume that in this event a few stones which were directly hit by stones of a collapsing wall were broken.
- Deliberate breakage of weights, using a hammer (see below). A deliberate breaking of a weight might have been done right after it was disqualified for use by the *agoranomus*, either because it was lacking mass due to the loss of a splinter of stone, or since it was not compatible anymore with the weighing system which was in current use in the city, since it belonged to an outdated weighing system. A weight which was examined by the *agoranomos* and found not meeting the standard of the weighing system in use, was deliberately broken, and its fragment thrown to the dump.

The following examination is made in order to establish the part taken by the weights which were not preserved well (50 % or less of the original object). The following large groups of weights were examined.

3.1. The Jewish Quarter Excavations (N. Avigad Excavations)

The 168 weights retrieved from the Jewish Quarter excavations present the following picture:

- 132 weights (78.6 %) are weight in the best condition of preservation (up to 5% loss).
- 27 weights (16 %) are weights in the median state of preservation (between 51–95 %).
- 9 weights (5.4 %) are weights preserved to a degree of 50 % or less.

3.2. Near the Temple Mount (B. Mazar Excavations)

The 82 weights retrieved from Benjamin Mazar's excavations[23] present the following picture:

- 53 weights (64.6 %) are weight in the best condition of preservation (up to 5% loss).
- 23weights (28.0 %) are weights in the median state of preservation (between 51–95 %).
- 6 weights (7.3 %) are weights preserved to a degree of 50 % or less.

3.3. Near the Temple Mount (R. Reich and Y. Billig Excavations)

The 103 weights retrieved from Ronny Reich and Yakov Billig excavations[24] present the following picture:

- 60 weights (58.3 %) are weight in the best condition of preservation (up to 5% loss).
- 30 weights (29.1 %) are weights in the median state of preservation (between 51–95 %).
- 13 weights (12.6 %) are weights preserved to a degree of 50 % or less.

[23] Excluding 9 weights which could not be examined in this respect.
[24] Excluding 2 items which were found not to be weights.

3.4. Weights from the Stepped street in the Tyropoeon Valley (J. Uziel, N. Szanto, M. Hagbi, A. Levi Excavations)[25]

The excavation which is being carried out of the stepped stone paved street since 2013 along the Tyropoeon Valley[26] has unearthed a considerably large amount of stone scale-weights of the type and date dealt with here. The following lines will relate only to the state of preservation of these weights, and its possible meaning.

- A total number of 171 cylindrical weights were studied.
- Of these 87 weights (50.9 %) were preserved entirely or almost entirely (95–100 %).
- 27 weights (15.8 %) are of a median state of preservation (50–95 %).
- 57 weights (33.3 %) are of an inferior state of preservation (less that 50 %).

These figures should be compared with those obtained for weights found in other parts of the lower city, as can be seen in the following table:

Excavation	100–95 % preserved		95–50 % preserved		less than 50 % preserved		total in excavation area	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Giva'ti Area Ben Ami & Tshekhanovetz[27]	23	67.6	10	29.4	1	2.9	**34**	100
Giv'ati Area Shukron[28]	7	53.8	4	30.7	2	15.3	**13**	100
Tyropoeon Reich and Shukron[29]	13	72.2	2	11.1	3	16.6	**18**	100

[25] I would like to thank my young colleagues Joe Uziel, Nahshon Szanton, Moran Hagbi and Ari Levi for the invitation to study the stone scale-weights from their excavation, and for the permission to publish here, in the table, the details concerning the preservation of the weights.

[26] Cf. Szanton et al. 2019; Levy 2019.

[27] Cf. Zilberstein et al. 2013.

[28] Cf. Reich 2015, 143–146.

Stepped street Uziel, Szanton, Hagbi and Levi[30]	87	50.9	27	15.8	57	33.3	**171**	100
Eastern slope Reich and Shukron[31]	4	25	9	56.2	3	18.7	**16**	100
Eastern slope Gadot[32]	–	–	1	–	1	–	**2**	100

Several outstanding phenomena which relate to this group of weights were observed:

a) Number of weights:
   - The area of the stepped street produced a very large number of weights. Indeed, the number of items is proportional to the size of the excavated area (better: the volume of excavated debris), and yet it stands out in size.
   - The eastern slope of the hill, where the city dump is identified[33] produced a very low number of items. Especially low is the number of weights unearthed by the Yuval Gadot expedition.

b) The number of weights with a bad state of preservation (50 % of the weight or less):
   - The number of these weights in the Stepped street area is extremely large (c. 33.3 %). On the other hand the number of these weights in the Giva'ti area, which is adjacent and to the north of it, is extremely low (2.9 %). Another excavation was carried out here which shows a similar picture: Eli Shukron discovered 13 weights, of which 2 are bad preserved (15.3 %). Taken together, in the Giva'ty area, out of a total of 47 weights (6.4 %) are bad preserved and this figure is far less than the 33.3 % found for the stepped street.
   - The figure obtained for the stepped street (33.3 %) is also far larger than that obtained for the eastern slope (identified as the city-

[29] Cf. Reich 2015, 147f.
[30] Cf. Reich (in preparation).
[31] Cf. Reich 2015, 142–144.
[32] Cf. Reich (in preparation).
[33] Vgl. Reich et al. 2003; Gadot 2016.

dump). When the two digs carried out here are taken together (that of Reich and Shukron, and that of Gadot), we deal with a total of 18 weights of which 4 (22.2 %) are of the bad preserved type. In addition the total number of weights (18) is quite low against the four areas excavated along the Tyropoeon (236 items). The questioned raised is why is that so?

- There is no wonder that the figure of badly preserved weight found in the Upper City (Nahman Avigad's excavations) obtained for the Upper City (5.4 %) is low, because that area was a main domestic area in the city, and the residents took special care for their household objects. On the other hand the figures of the public areas close to the Temple Mount show a different picture. The badly preserved stones in the Benjamin Mazar excavations amount to 6 weights (7.3 %) of the total retrieved, and those of the Reich and Billig excavations amount to 13 (12.6 %) of the total retrieved. These figures, too, are considerably lower than those obtained for the stepped street (33.3 %). These differences call for an explanation.

It seems that an interpretation of these observations and numeric figures are related to the urban nature which is crossed by the stepped street. Before any excavations were carried out in this area, archaeologist saw this area, the ›Lower City‹, as a retarded area of the city. In this fashion Michal Avi-Yonah has reconstructed it in the renowned »Holy Land« model of Jerusalem (Tsafrir 2011; Amit 2009), now at the Israel Museum premises. The excavations carried out by Shukron and Reich (2008) have shown that the houses in this area were decorated with the best pieces of architectural ornamentation. As the ornaments were carved in stone and not created in the *opus albarius* (stucco) technique reserved for private houses, one has to conclude that the houses facing the stepped street were public buildings. The recent excavations have exposed a considerably large part of the street[34], and added much new information to the grandeur of this area.

The waste of deliberately broken stones scale-weights, in a considerable large number, point in my opinion to the proximity of the office and workshop of the local *agoranomos*, somewhere along the stone paved stepped street. In the courtyard of the house accumulated the waste of

[34] Cf. Szanton et al. 2017; 2019.

broken scale-weights. When the house was destroyed with the entire city in 70 CE, this waste was dispersed in the close vicinity.

4. A volume measuring table

Recently (October 2019), was discovered in the excavations of the stepped street in the Tyropoeon Valley a volume-measuring table made of stone.[35] It was found among stones and debris collapses which cover the stepped street which runs along the valley. It resembles in some details a device found in 1970 in the Jewish Quarter excavations,[36] but in some details it is more elaborate. In any case these devices made of stone are very rare in comparison to the abundance of stones vessels which typify the period under discussion, and particularly Jerusalem. For the present discussion it is sufficient to say that such a device was in the service of a local *agoranomos*, and its presence in this particular location strengthens the notion that the office and workshop of the local *agoranomos* was located in close proximity.

Agardamis / Gardi'im

For the notion that in the southern part of Jerusalem there was an office and workshop which handled matters concerning weights and measures of volume, which is a matter in the responsibility of the local *agoranomos* one can find, perhaps, a supporting evidence in the Rabbinic writings. The Tosefta has the following description:

»[...] until the moment that two *gardi'im* came from the Dung Gate and testified in the name of Shema'ya and Avtalion that three *log*s of drawn water disqualify the *miqweh*, and the Sages have accepted their verdict.«[37]

In another place I have suggested[38] that *gardi'im* (*gardi* in the singular form) mentioned here, which usually means ›weavers‹, seems meaning-

[35] I would like to extend my thanks to the excavator, Ari Levy, for showing me the device. Its details will be published in due course by the excavator.

[36] Cf. Reich et al. 2011–2014.

[37] Tosefta Eduyot 1, 4; Zuck. 454f.; my translation RR.

[38] Cf. Reich 2013, 32f.

less in the current verse, since what has a weaver to do in matters of specific volumes of water? I suggested that a word close in form to *gardi/gardi'im* is *agardamis*, which is a corrupted transcription of the Greek *agoranomos* (BT *Bava Batra* 89a; *Avoda Zara* 58a; *Bava Qama* 98a, and more). I suggested that there is more sense in the testimony of persons whose responsibility were weights and volumes, to testify on the volumes of *miqwa'ot*.

Now I would like to draw the attention that this *agardamis* or *gardi'im* are located near the southern edges of the city, namely near the Dung Gate. A gate named Dung gate is not mentioned in the historical record of the late Second Temple period. Such a name is mentioned in the OT (Neh. 2, 13; 3, 14; 12, 31). According to these biblical descriptions, the gate was located on the southern perimeter of the city. The name, most probably continued to be in use through the Hellenistic and Early Roman (= late Second Temple) period, and its location in the south continued even if the ancient city-wall was replaced by the Hasmoneans with another wall. In any case, the street under discussion leads due southwards and ends, most probably, in one of the city gates. This might have been the Dung Gate. In this case, these details might support the notion that somewhere along this stepped street was located the office and workshop of the local *agoranomos*.

5. Summary

Daniel Sperber[39] complained that there is insufficient available epigraphic material pertaining to the office of the *agoranomos*. Since then, an important discovery was made: the volume measuring table of standards (*sekoma*) at Maresha[40], and its inscription. It mentioned a date, the title *agoranomos*, and two names in Greek, of persons who bore the title. Interesting to note that for a city which was certainly smaller than Jerusalem, the position was taken by two persons.

It seems that in the southern part of the city of Jerusalem, facing the main street, was located the office and workshop of the local *agoranomos*.

[39] Cf. Sperber 1977, 243, n. 70.
[40] Cf. Finkielsztejn 1999.

It was not the place where stone scale-weights were produced, but the place where they were examined, calibrated, authenticated, and occasionally disqualified and broken, in order to prevent any misuse. It seems that the archaeological record unearthed here in various ways adequately supports this supposition.

Bibliography

Amit, David / Mevorah, David / Tsafrir, Yoram

2009 Model of Jerusalem in the Second Temple Period (Israel Museum's Catalogue 553), Jerusalem.

Finkielsztejn, Gerald

1999 A Standard of Volumes for Liquids from Hellenistic Marisa, in: 'Atiqot 38, 51–64.

Gadot, Yuval

2016 Urban Judaism under Roman Rule: The Dedicating of the Kidron for Garbage Disposal in the First Century CE, in: Stiebel, Guy D. / Uziel, Joe / Cytryn-Silverman Katia / Re'em, Amit / Gadot, Yuval (eds.): New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region (Collected Papers 10), Jerusalem, 149–165.

Geva, Hillel / Gutfeld, Oren / Nenner-Soriano, Ravit

2016 Excavations at the Hurva and Tiferet Israel Synagogues in the Jewish Quarter of Jerusalem, in: Qadmoniot 152, 109–118.

Kletter, Raz

2015 A New Look at the Roman Period Limestone Weights from Jerusalem, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 131, 183–220.

Levy, Ari

2019 The Southern Tyropoeon channel during the late Roman period, in: Meiron, Eyal (ed.): City of David. Studies of Ancient Jerusalem 14, Jerusalem, 61–77.

Reich, Ronny

2013 Miqwa'ot (Jewish Ritual Baths) in Eretz-Israel in the Second Temple, Mishnah and Talmud Periods, Jerusalem.

2015 Stone Scale-Weight of the Late Second Temple Period, Jerusalem.

in preparation Scale-weights from Y. Gadot's excavations on the eastern slope of the City of David.

Reich, Ronny / Amit David / Bar-Nathan, Rachel

2011–2014 Volume-Measuring Devices from the Late Second Temple Period, in: The Israel Numismatic Journal 18 (Studies in Memory of Dan Barag), 59–68.

Reich, Ronny / Shukron, Eli

2003 The Jerusalem City-Dump in the Late Second Temple Period, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins 119.1, 12–18.

Shukron, Eli / Reich, Ronny

2008 Initial Report on the Excavation of the Second Temple Period Central Drainage Channel in the Tyropoeon Valley in Jerusalem, in: Meiron, Eyal (ed.): City of David. Studies of Ancient Jerusalem 3, Jerusalem, 137–159.

Sperber, Daniel

1997 On the Office of the Agoranomos in Roman Palestine, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 127.2, 227–243.

Szanton, Nahshon / Shor, Meidad / Hagbi, Moran

2017 »We Have Returned to the Cisterns« – The Lower City of Jerusalem, in: Meiron Eyal (ed.): City of David. Studies of Ancient Jerusalem 12, 87–103.

Szanton, Nahshon / Hagbi, Moran / Uziel, Joe / Ariel, Donald T.

2019 Pontius Pilate in Jerusalem: The Monumental Street from the Siloam Pool to the Temple Mount, in: Tel Aviv 46.2, 147–166.

Tsafrir, Yoram

2011 Designing the Model of Jerusalem at the Holy Land Hotel: Hans Zvi Kroch, Michael Avi-Yonah, and an Unpublished Guidebook, in: Cathedra 140, 47–86.

Zilberstein, Ayala / Nissim Ben Efraim, Noga

2013 The Early Roman Stone Scale-Weights, in: Ben-Ami, Doron (ed.): Jerusalem. Excavations in the Tyropoeon Valley (Giv'ati Parking Lot), Vol. I (IAA Reports 52), Jerusalem, 229–236.

The Islamic Merits of Jerusalem's al-Aqsa Mosque in Mujīr al-Dīn's 15th-Century History of Jerusalem and Hebron

Robert Schick

Mujīr al-Dīn al-Ḥanbalī al-'Ulaymī, the chief Islamic law court judge of Jerusalem at the end of the Mamluk period in the late 15th century, wrote an extensive history of the cities of Jerusalem and Hebron, entitled *al-Uns al-Jalīl bi-Tarīkh al-Quds wa-al-Khalīl*. That history covers the history of Jerusalem and to a lesser extent Hebron and Palestine in general, from the Creation up to Mujīr al-Dīn's own day. In his history is a presentation of the Islamic Merits or Virtues of the al-Aqsa Mosque / al-Masjid al-Aqṣa compound in Jerusalem included. This article provides a translation of the section about the Islamic Merits of the al-Aqsa Mosque compound and briefly examines some of its characteristics.

Mujīr al-Dīn al-'Ulaymī was born in Jerusalem in 860/1456. He was a Ḥanbalī judge and served as the chief judge of the Islamic Law Court in Jerusalem until just before his death in Jerusalem in 927/1520, four years after the Ottoman conquest.[1] In addition to his duties as judge, Mujīr al-Dīn was a prolific scholar whose best known work is al-Uns al-Jalīl, which he wrote between 900/1495 and 902/1496. The most commonly cited edition of al-Uns al-Jalīl was published in 1973,[2] and a new edition was published in 1999;[3] for the passage translated here,[4] the two editions are virtually identical.

The portion about the Islamic Merits of the al-Aqsa Mosque compound translated here follows a long section on the life of the Prophet Muḥam-

1 Cf. Busse 1993; Little 1995; Schick 2005; 2012; 2014.

2 Cf. Mujīr al-Dīn 1973.

3 Cf. Mujīr al-Dīn 1999.

4 Cf. Mujīr al-Dīn 1973 edition vol. 1, 226–244 and Mujīr al-Dīn 1999 edition vol. 1, 346–366. The pagination of the 1973 edition is marked in the translation.

mad and is followed by a section on the Caliph ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb and his time in Jerusalem c. 638 AD.

The Translation

[226]

Mention of the Merits of the Noble Masjid al-Aqṣa and What is Recorded About That in Quranic Verses and Hadith Reports

A passage was already presented at the beginning of the book about the Chapter of al-Isrā'.[5] Even if it had no other merit than this verse, it would be sufficient, because if around it was blessed, the blessing in it is multiplied.

God, the Exalted, said – reporting about His Prophet Moses, peace be upon him (Q. 5:20f.): »Moses said to his people, ›Oh people ... enter the Holy Land‹«, i.e. the place of purification, and sacralization is purification. Bayt al-Maqdis is called holy because in it is purified of sins. That was presented in the passage about the names of Bayt al-Maqdis.[6]

[227] Ibn ʻAbbās said that upon Bayt al-Maqdis is the land and rain since God created the years and days. And he narrated about His, the Exalted, saying (Q. 21:71): »We delivered him and Lot to the land that We blessed in it to the worlds.« He said that it is the Holy Land that God blessed in it for the worlds. Because every sweet water in the earth issues from it from the source of the Noble Rock and then disperses in the earth.

He, the Exalted, said (Q. 21:105): »My righteous servants will inherit the earth.« It is said in one of the sayings that it is the Holy Land that the people of Muḥammad, pbuh,[7] will inherit.

He, the Exalted, said (Q. 23:50): »We gave the two of them shelter in a high ground affording security and springs.« Ibn ʻAbbas said that it is Bayt al-Maqdis, and it is the saying of Qutādah and Kaʻb.

And Kaʻb said, it is the closest part of earth to heaven by eighteen miles, meaning because the high ground is the elevated place of ground.

---

5 Cf. Mujīr al-Dīn 1973 1, 5f.

6 Cf. ibid., 6f.

7 Mujīr al-Dīn sometimes writes out this honorific »may God bless him and grant him peace« in full and sometimes abbreviates it, here pbuh = »peace be upon him«.

And He, the Exalted, said (Q. 50:41): »And listen for the day when the caller will call from a place nearby.« The caller is Isrāfīl, upon him be peace. He will call from the Rock of Bayt al-Maqdis about the Gathering and it is in the center of the earth. He narrated that the nearby place is the Rock of Bayt al-Maqdis.

And He, the Exalted, said (Q. 24:36), »In the houses God permitted His name to be raised and remembered in them.« He means by it Bayt al-Maqdis.

And He, the Exalted, said (Q. 57:13), »And was built between them a wall that has a gate, inside of which is mercy and outside of which, before it, is torment.« He means between the believers and the hypocrites and it is the wall between Paradise and the Fire. To it, i.e. to that wall, is a gate in which is mercy and it is Paradise and outside it, i.e. outside that wall, before it, i.e. from before that outside, is the Torment.

And from Abū al-'Awwām, who said, »I heard 'Abd Allah ibn 'Umar say that the wall that God mentioned in the Quran in His saying (Q. 57:13): »And He built between them a wall that has a gate« is the east wall of Bayt al-Maqdis in the inside of which is mercy, the mosque, and outside it before it is the Torment, Wādī Jahannam.

The Imam Aḥmad, may God be pleased with him, narrated in his *Musnad* from the hadith report of Umāmah, who said [228] that the Messenger of God, pbuh, said, »A group of my community continues in truth, overcoming their enemy, conquering. Those who oppose them do not harm them, nor does hardship strike them until the commandment of God comes to them while they are like that.« They said, »O Messenger of God, and where are they?« He said, »Bayt al-Maqdis and the flanks of Bayt al-Maqdis.

And from Abū Hurayrah, may God be pleased with him, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »There are four cities of Paradise: Makkah, al-Madinah, Damascus and Bayt al-Maqdis.«

And from Mu'ādh, may God be pleased with him, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »God the Exalted said, ›Oh Shām, you are my best part of my country, and I am urging the best part of my servants to you. He whose place of birth was in you, but then chose somewhere else than you, he will be afflicted with a sin. And he whose place of birth was not in you, but then chose you, then with mercy from me. Oh Shām, widen for your people with sustenance like the womb widens for a child. My eye is upon you with land and rain since I created the years and days. And whoever in you lacks wealth will not lack in you the good. Oh Jerusalem you are holy with My light and in you is the Gathering and the Resurrection. I will conduct you like the bride dances to her husband and whoever enters you will not need oil and wheat.‹«

And from Muʿādh, who said that the Messenger of God, pbuh, said »O Muʿādh, God, to Him be majesty and glory, will open to you al-Shām after me from al-ʿArīsh to the Euphrates, their men, their women and their slave girls garrisoning until the Day of Resurrection. For who among you selected a coast from the coasts of al-Shām or Bayt al-Maqdis, he is in *jihād* until the Day of Resurrection.

And from Kaʿb al-Aḥbār, who said that God the Exalted said to Bayt al-Maqdis, »You are My Paradise and My holiness and My best part of My country. Who dwells in you, then mercy from Me, and who goes out from you, displeasure from Me upon him.«

The Merit of Liturgical Prayer in Bayt al-Maqdis

It is narrated from the Prophet, pbuh, that he said, »Solomon, peace be upon him, asked his Lord for three things, and He gave him two and we wish that He had given him the third. He asked Him for wisdom matching His wisdom and He gave it to him. And he asked Him for sovereignty that would not be appropriate to anyone after him and He gave it to him. And he asked Him whenever [229] a man goes out of his house, wanting only to pray in this mosque, he will go out from his sin like the day his mother gave birth to him. And we wish that He had given it to him.

And from Maḥkūl, who said that whoever goes out to Bayt al-Maqdis without a reason except for prayer and he prays in it the five prayers, morning, noon, afternoon, sunset and evening, he goes out from his sin like the day his mother gave birth to him.

And from Kaʿb, who said that Bayt al-Maqdis complained to its Lord the Destroyer and God inspired it, »We have filled you with ranks and prostration conducting to you the procession of eagles to their nests, who are affectionate to you with the affection of the dove to its egg.« A man said to Kaʿb, »Fear God, oh Kaʿb and does he have a tongue?« He said, »Yes and a heart like the heart of one of you.«

And from Anas, may God be pleased with him, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »Who visited Bayt al-Maqdis seeking a reward, God will give the wage of a thousand martyrs.«

And from him, may God be pleased with him, who said that whoever visited a scholar is as if he visited Bayt al-Maqdis, and whoever visited Bayt al-Maqdis seeking a reward, God will protect his flesh and his body from the Fire.

And from Abū Hurayrah, may God be pleased with him, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »Whoever prayed in Bayt al-Maqdis, all his sins were forgiven.«

And from Kaʿb al-Aḥbār, who went to Bayt al-Maqdis and prayed to the right of the Rock and to its left and prayed at the place of the chain and gave alms what is less or more, his petition was answered and God removed from him his sorrow and he went out from his sins like the day his mother gave birth to him and if he asked God for martyrdom, God gave it to him, and God knows best.

The Multiplication of Liturgical Prayer in Bayt al-Maqdis

It is narrated from Abū al-Dardāʾ, may God be pleased with him, from the Prophet, pbuh, who said, »Prayer in al-Masjid al-Ḥaram has more merit then elsewhere by one hundred thousand prayers and in my mosque by one thousand prayers [230] and in the mosque of Bayt al-Maqdis by five hundred prayers. And the Imam Aḥmad, may God be pleased with him, narrated it.

The Multiplication of Good Deeds and Bad Deeds in the Mosque of Bayt al-Maqdis

It is narrated from Jarīr ibn ʿUthmān and Ṣafwān ibn ʿAmru that they both said that a good deed in Bayt al-Maqdis is a thousand-fold and a bad deed is a thousand-fold.

And from al-Layth ibn Saʿd from Nāfiʿ, who said that Ibn ʿUmar said to me while we were in Bayt al-Maqdis, »Oh Nāfiʿ, go out with us from this house, for the bad deeds in it are multiplied just as the good deeds are multiplied« and he put on the *iḥram* and he went out from Bayt al-Maqdis.

The scholars said that the meaning of that is that the punishment of someone who committed a sin in one of the three mosques is greater than of someone who committed it elsewhere due to the nobility and virtue of these three mosques. One sin in one of them is greater than many sins in other places. And for that the bad deeds are multiplied in it and its meaning: its punishment is greater. Not that a person does one sin and ten sins are written against him. And God, the Exalted, says in His noble book (Q. 6:160), »Whoever came with a good deed, to him will be ten like it and whoever came with a bad deed, he will not be recompensed except like it.« The blood money had become greater on whoever killed in the Ḥaram or in the state of consecration (*iḥrām*) or in the forbidden months or killed someone of a forbidden relationship, due to the inviolability of these things and

the glory of their place. The multiplicity means that it had desecrated the inviolability of the houses of God – and God, the Exalted, had said (Q. 24:36–38), »In the houses God permitted His name to be raised and remembered in them. He is glorified in them in the mornings and in the evenings. Men whom trading or selling do not distract from remembering God and performing prayer and giving alms. They fear a day in which the hearts and eyesights will be turned around, so that God may reward them for the best of what they did and increase for them from His grace« – and had committed disobedience in it, and this is the meaning of multiplication.

Tightening the Saddle to It

From Abū Sa'īd al-Khadrī, may God be pleased with him, that the Messenger of God, pbuh, [231] said, »The saddle is not tightened except to three mosques: the Masjid al-Ḥaram, the Masjid al-Aqṣa and this Masjid of mine.«

The Rock Hating Receiving Urine or Feces

Abū Daud, may God have mercy on him, narrated in his *Sunan* that the Messenger of God, pbuh, forbade that the two qiblahs accept urine or feces.

And from Nāfi' ibn 'Umar, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »Neither one of the two qiblahs will accept urine or feces.

And forbidding that is narrated from al-Sha'bī.

The Merit of Starting Out the Ḥajj and the 'Umrah from Bayt al-Maqdis

From Umm Salmah, the wife of the Prophet, pbuh, that she heard the Messenger of God, pbuh, say: »Whoever starts the Ḥajj or the 'Umrah from the noble Masjid al-Aqṣa to the Masjid al-Ḥaram, God forgave him what came early of his sins and what came later and Paradise was made obligatory for him.«

'Umar ibn al-Khaṭṭāb, may God be pleased with him, put on the *iḥrām* from it and then he said, »I wanted not to come to Jerusalem. And his son 'Abd Allah, may God be pleased with him, also put on the *iḥrām* from it.

The Water and the Winds Come Out from Under the Rock of Bayt al-Maqdis

It is narrated from Abū Hurayrah, may God be pleased with him, from the Prophet, pbuh, that he said, »The sweet water and the pregnant winds come out from under the Rock of Bayt al-Maqdis.

And from Ibn ʻAbbās, may God be pleased with them both, who said that the Messenger of God, pbuh, said, »The rivers are four: Sīḥān, Jīḥān, the Nile and the Euphrates. As for Sīḥān it is Balkh, and as for Jīḥān, it is the Tigris. As for the Nile, it is the Nile of Egypt, and as for the Euphrates, it is the Euphrates of al-Kūfah. All of the water that people drink is from these four and they come out from under the Rock of Bayt al-Maqdis.

And he transmitted about the merit of the water of Bayt al-Maqdis and the benefit that is in it and that whoever wanted [232] to drink water in the middle of the night, let him say, »Oh water, water of Bayt al-Maqdis, I recite peace for you«, and then he drinks, for it is security with the permission of God, to Him be majesty and glory.

Bayt al-Maqdis, the Land of the Gathering and the Resurrection

From Abū Dharr, may God be pleased with him, who said, »I said, ›Oh Messenger of God, is prayer in your mosque better than prayer in Bayt al-Maqdis?‹ He said, ›Prayer in this mosque of mine is better than four prayers in it, and how wonderful the place of prayer is the land of the Gathering and the Resurrection.

And from Kaʻb, who said that the Kaʻbah is on the scale of the house built in the Seventh Heaven to which the angels of God, the Exalted, go on pilgrimage. If rocks were to fall from it, they would fall on the Inviolate House. Paradise in the Seventh Heaven is on the scale of Bayt al-Maqdis. If a rock were to fall from it, it would fall on the noble Rock. And for that it is called Urushalam and Paradise is called the House of Peace.

And Muqātil ibn Sulaymān said about Bayt al-Maqdis that there is not a handspan of space except a sent prophet prayed on it or a favorite angel stood on it.

And Wahb ibn Munabbih said that the people of Bayt al-Maqdis are neighbors of God, and it is incumbent upon God to not torment His neighbors.

And from ʻAbd Allah ibn ʻUmar who said that the Inviolate Sanctuary in the Seven Heavens has its dimensions on earth and that the holy Bayt al-Maqdis in the Seven Heavens has its dimensions on earth.

The Angels are Appointed to the Masjid al-Ḥaram and the Masjid of al-Madinah and the Masjid al-Aqṣa

From Ibn Mas'ūd from the Prophet, pbuh, that he said that there are three angels: an angel appointed to the Ka'bah and an angel appointed to my masjid, and an angel appointed to the Masjid al-Aqṣa. The angel appointed to the Ka'bah calls each day, »Whoever left the benefits of God has gone out of the security of God.« The one appointed to this masjid of mine calls each day, »Whoever left the sunnah of the Prophet, pbuh, his security will not return and the fullness of Muḥammad, pbuh, will not come to him. The third angel appointed to the Masjid al-Aqṣa calls [233] each day, »Whoever's food was forbidden, his face was hit by his work.

The Merit of Illuminating Bayt al-Maqdis When Unable to Reach It and That It Takes the Place of Praying in It and the Merit of Building It

It was narrated from Maymūnah, the daughter of Sa'd, the client of the Messenger of God, pbuh, that she said, »O Messenger of God, give us a ruling about Bayt al-Maqdis.« And he said, »The land of the Gathering and the Resurrection. If you come to it and pray in it, each prayer in it is like a thousand prayers.« We said, »Oh Messenger of God, »And someone who is not able to travel to it?« He said, »Whoever is not able to go to it, let him give to it oil to light its lamps. If someone gave it oil, he was as if he went to it.«

And he, pbuh, said, »Whoever lights a lamp in Bayt al-Maqdis, the angels will not cease to ask for forgiveness for him as long as its light is in the masjid.«

And in the prophethood of John, upon him be peace, whoever built in Bayt al-Maqdis a building or left a good trace in it or rebuilt in it something, God increased his age by fifteen years and God increased his money and children and if he was a king God gave him it as a possession, meaning the earth.

The Description of the Anti-Christ, May God Kill Him. The Anti-Christ Will Not Enter Bayt al-Maqdis

It was narrated from al-Ḍaḥḥāk that he said that the Anti-Christ does not have a beard, an ample moustache, the length of his face is two cubits and his height in the sky is eighty cubits and the width between his shoulders is thirty cubits. His clothes, shoes, saddle and bridle are with gold and jewels. On his head is a crown inlaid with gold and the jewel in his hand is an axe and his shape is the shape of the Magian and his shield is Persian and his language is Persian. The earth is sub-

servient to him and to his associates obediantly, and he subjects its meeting places and holds back its watering places except the four masjids: the masjid of Mecca, the masjid of al-Madinah, the masjid of Bayt al-Maqdis and the masjid of al-Ṭūr [Mount Sinai].

And from ʻAbd Allah ibn Masʻūd, who said that the Anti-Christ will enter all of the earth except four masjids and the four towns of Mecca, al-Madinah, Bayt al-Maqdis and Ṭūr Sīnāʼ.

[234] And like it was narrated from ʻAbd Allah ibn ʻAmr ibn al-ʻĀṣ.

And Thawr narrated from Khālid ibn Ṣafwān, who said that the protection of the faithful from the Anti-Christ is Bayt al-Maqdis.

And from Rabīʻah ibn Yazīd who said that the Messenger of God, pbuh, said, »You will not stop fighting the infidels until the remnant of you fight the soldiers of the Anti-Christ in the middle of the Jordan with the river between you – you to its west and they to its east.« Rabīʻah said that the narrator from the Companions of the Prophet, pbuh, said, »I did not hear of the River Jordan except from the Messenger of God, pbuh.«

And he recited that the Prophet of God, ʻIsa, upon him be peace, will take three stones from the stones of Bayt al-Maqdis. The first of them will say, »In the name of the God of Abraham« and the second will say, »In the name of the God of Isaac« and the third will say, »In the name of the God of Jacob«. Then he will go out with the Muslims who are with him to the Anti-Christ and when he sees him, he will be defeated by him, then he will overtake him at the gate of Ludd and then he will throw at him the first stone and then he will hit him between his eyes and then the second and then the third and then he will fall and our lord ʻIsa, upon him be peace, will beat him and then he will kill him and he will kill the Jews until the rock and the tree will say, ›Oh believer, beneath me is a Jew‹, and he will come to him and kill him.«

He, pbuh, said, »Ibn Maryam will soon descend among you as an Imam, acting justly and he will break the cross and kill the pig.«

The Merit of the Call to Prayer in Bayt al-Maqdis

He narrated from Jābir, may God be pleased with him, that a man said, »Oh Messenger of God, which created being will be the first to enter Paradise?« He said, »The Prophets.« He said »Then who?« He said, »The martyrs.« He said, »Then who?« He said, »The callers to prayer of Bayt al-Maqdis.« He said, »Then who?« He said, »The callers to prayer of the Masjid al-Ḥaram.« He said, »Then who?« He

said, »The callers to prayer of my masjid.« He said, »Then who?« He said, »The rest of the callers to prayer.«

And from al-ʻAlāʼ ibn Hārūn, who said, »It has reached me that the martyrs will listen to the call to prayer of the callers to prayer of Bayt al-Maqdis to the noon prayer on Friday.

[235] And from Kaʻb who said that no servant has become a martyr on land or sea without him hearing the call to prayer of the callers to prayer of Bayt al-Maqdis and that he will hear the call to prayer of the callers to prayer of Bayt al-Maqdis from Heaven.

The Merit of the Ṣadaqah in Bayt al-Maqdis

It was narrated from al-Ḥasan al-Baṣri, may God be pleased with him, that he said that whoever pays the *ṣadaqah* tax in Bayt al-Maqdis of a dirham, to him is innocence from the Fire. And whoever paid the *ṣadaqah* of a loaf he is as one who paid the *ṣadaqah* with a mountain of gold.

The Merit of Fasting and Asking for Forgiveness

It was narrated from Kaʻb that he said that whoever fasted a day in Bayt al-Maqdis God has given him innocence from the Fire. And whoever asked forgiveness for the male and female believers in Bayt al-Maqdis three times, He wrote for him the like of all the good deeds of the male and female believers, and seventy pardons were entered for every male and female believer from his prayers every day and night.

The Merit of Burial in Bayt al-Maqdis

Moses, upon him be peace, asked his lord to bring him a stone's throw close to the Holy Land and that was mentioned when he, peace be upon him, was mentioned.[8]

And from Kaʻb, that in Bayt al-Maqdis are a thousand of the prophets' graves, upon them be peace.

And from Abū Hurayrah, may God be pleased with him, from the Prophet, pbuh, that he said, »Whoever died in Bayt al-Maqdis is as if he died in Heaven.«

---

8 Cf. Mujīr al-Dīn 1973 1, 101.

The Merit of the Rock

It is narrated from Ibn ʻAbbās, may God be pleased with them both, that he said that the Rock of Bayt al-Maqdis is of the rocks of Heaven.

And from ʻUbādah ibn al-Ṣāmit, may God be pleased with him, who said that the Messenger of God, pbuh, said, [236] »The Rock of Bayt al-Maqdis is on a date palm and the date palm is on one of the rivers of Paradise and under the date palm Āsiyah, the wife of Pharaoh, and Maryam, the daughter of ʻImrān, will organize the garments of the people of Paradise until the Day of Resurrection.«

And from ʻAlī ibn Abī Ṭālib, may God be pleased with him, who said, »I heard the Messenger of God, pbuh, saying, ›The lord of the places is Bayt al-Maqdis and the lord of the rocks is the Rock of Bayt al-Maqdis.

And from Umm ʻAbd Allah, the daughter of Khālid ibn Saʻdān from her father that the Hour will not take place until the Kaʻbah will process to the Rock and everyone will be joined to it who went on the Ḥajj or the ʻUmrah there, and when the Rock saw it, it said, »Welcome to the visitor and the one visited.«

And it is recited that God, to Him be majesty and glory, on the Day of Resurrection will make the Rock a white coral and then will spread it out the width of the heavens and the earth.

The Merit of Prayer to the Right of the Rock

From Abū Hurayrah, may God be pleased with him, from Abū Saʻīd, who said that the Messenger of God, pbuh, said »I prayed the night I was taken by night to Bayt al-Maqdis to the right of the Rock.«

Al-Musharrif said that two did not disagree that he ascended to Heaven from the dome that is called the Dome of the Ascension.

The Black Pavement

It is inside the north door of the Rock and that door is known as the Door of Heaven.

It is told that he saw Khaḍr, peace be upon him, praying there and God knows best. And it is said that the grave of Solomon, peace be upon him, is at that door

and what is said that his grave is in Bayt al-Maqdis in Gethsemane and that he and his father David are in one grave was presented when his death was mentioned.[9]

Oaths at the Rock

It is told about ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, may God be pleased with him, that he ordered to require the workers of Sulaymān ibn [237] ʿAbd al-Malik, to take an oath at the Rock, and they took an oath except one man called Uhayb ibn Jandab who redeemed his oath with one thousand dinars, and that state did not change for them until they died, and God knows best.

The Merit of the Rock on the Night of the Earthquake

Abū ʿUmayr narrated from Jandab from Rustum al-Fārisī who said, »The Earthquake (cf. Q. 7:91) came and it was said to me: ›Get up and call to prayer!‹ and I was inattentive to that. Then it came a second time and it was said to me, ›Get up and call to prayer!‹ and I was inattentive to that. Then it came a third time and it shook greatly and it was said to me, ›Get up and call to prayer!‹ Then I went to the mosque and the houses had collapsed. He said that then some of the guards of the Rock went out to me and said to me, ›Go and bring me news of my people and come so that I can inform you about the miracle.‹ He said that then I went to his house and behold it had collapsed. Then I returned and informed him. Then he said to me, ›Regardless of the affair, it did not go to it‹, and it was carried until we looked to the sky and the stars, then it was brought back, and we heard them say, ›Make it level, make it even‹ until it returned to its condition.«

And ʿUbayd Allah ibn Muḥammad al-Qirmānī from Ḍamrah from Rustum narrated about the same and in it that who went out to him was one of the guards of the noble Rock and ten were at every door and in it when he informed him about his family, he said, »We did not learn in the first night except that the dome pulled out from its place until the planets were scattered for us. And when it was before you came, we heard a rustling and tightening, then we heard a saying, ›Make it level, make it even‹, three times and it returned to its state.«

And al-Walīd ibn Ḥamād narrated it from ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Manṣūr ibn Thābit, who said that my father reported to me from his father from his grandfather that Abū ʿUthmān al-Anṣārī was alive the night after his going away from undertaking prayer in the month of Ramadan on the Black Pavement. He said that while he was performing the prayer he heard a sound of the collapse

[9] Cf. Mujīr al-Dīn 1973 1, 145.

in the city and the cry of the people and their asking for aid. It was a cold dark night with much wind and rain. He said, »I heard a voice saying – I hear the voice but I do not see the person – ›Raise it slowly in the name of God.‹ And the dome pulled out until the white of the sky and the stars appeared to us [238] and the spraying of rain hit his face until Rustum al-Fārisī called to prayer and he heard a voice saying, ›Return it slowly in the name of God‹ and they leveled it and evened it and the dome returned to what it had been.« And this was in the first earthquake and that earthquake was in the month of Ramadan year thirty and one hundred (4 May to 2 June 748) and God, may He be glorified and exalted, knows best.

A Summary of What is Mentioned about the Merits of Bayt al-Maqdis, the Noble, the Magnificent

What Abū Hurayrah, may God be pleased with him, narrated from the Messenger of God, pbuh, has been presented that he said, »There are four cities of Paradise: Makkah, al-Madinah, Damascus and Bayt al-Maqdis.«

And al-Musharrif narrated with his chain of authorities from ʻUmrān ibn al-Ḥusayn, who said, »I said, ›Oh Messenger of God, which is the best city?‹ He said, ›If you saw Bayt al-Maqdis.‹ He said, ›I said, ›Is it better than them?‹‹ He said, ›How can it not be better than them and everyone in it is visited and they do not visit, and the spirits guide to it, and the spirit of Bayt al-Maqdis does not guide to other than it. Except that God ennobled noble al-Madinah and made it good with me and I am alive in it and I am dead in it and if not that, I would not have emigrated from Makkah and I did not see the moon in the land at all without it being better in Makkah.‹«

And he narrated that Moses, peace be upon him, while he was in Bayt al-Maqdis looked to the light of the Lord of Might coming down and going up to Bayt al-Maqdis.

And from Kaʻb, who said that from an open door from Heaven from the gates of Paradise the light and mercy come down to Bayt al-Maqdis every morning until the Hour arises and the dew that falls on Bayt al-Maqdis is healing from every medicine because it is from Heaven.

And from Muqātil ibn Sulaymān, that every night seventy thousand angels come down from Heaven to the Masjid of Bayt al-Maqdis, praising God and praising Him and sanctifying Him and praising Him and they do not return to it until the Hour arises.

And from Ibn ʻAbbās, may God be pleased with him, that he said that the Messenger of God, pbuh, said, [239] »Whoever wants to look to one of the parts of Heaven, let him look to Bayt al-Maqdis.«

And Kaʻb said that God looks to Bayt al-Maqdis every day twice.

And Anas ibn Mālik, may God be pleased with him, said that Paradise, desires longingly to Bayt al-Maqdis, and Bayt al-Maqdis is from Paradise and »paradise« in Syriac is »garden« and it is said »vineyard«.

And from Khālid ibn Maʻdān that Bayt al-Maqdis faces a gate from Heaven from which seventy thousand angels descend every day seeking forgiveness for whomever they find praying in it.

And ʻAbd Allah ibn ʻUmar, may God be pleased with both of them, said that the prophets built and renovated Bayt al-Maqdis and there is no handspan of space in it without a prophet having prayed there or an angel having stood there.

And Muqātil said that God, the Exalted, provided sustenance to whoever inhabited Bayt al-Maqdis if he lacked money and whoever died resident in Bayt al-Maqdis, anticipating a reward, it is as if he died in Heaven and whoever died around Bayt al-Maqdis it is as if he died in Bayt al-Maqdis. The first land that God blessed in it is Bayt al-Maqdis and the Holy Land that God mentioned in the Quran and He said (Q. 21:71), »to the land that We blessed in it to the worlds«, it is the land of Bayt al-Maqdis.

And God spoke to Moses in the land of Bayt al-Maqdis.

And God forgave David and Solomon, peace be upon them both, in the land of Bayt al-Maqdis.

And God returned Solomon to his rule in Bayt al-Maqdis.

And God announced John to Zakariah in Bayt al-Maqdis.

And God submitted the mountains and the birds to David in Bayt al-Maqdis.

And the Prophets, the blessing of God and His peace be upon them, brought the sacrifices in Bayt al-Maqdis.

And Yajūj (Yagog)[10] conquered all of the earth except Bayt al-Maqdis and destroyed them in the land of Bayt al-Maqdis.

And God looks every day with grace to Bayt al-Maqdis.

And Abraham and Isaac, peace be upon them both, ordered that when they died, they were to be buried in Bayt al-Maqdis.

[10] Cf. Yagog and Magog in the 1999 edition 1, 361.

[240] And Adam, upon him be peace, ordered that when he died in the land of India he was to be buried in Bayt al-Maqdis.

And the fruit of winter in the summer and the fruit of summer in the winter came to Maryam, peace be upon her, in Bayt al-Maqdis.

And Jesus, peace be upon him, was born and spoke in the cradle in Bayt al-Maqdis. And the table was brought down to him in the land of Bayt al-Maqdis. And God raised him to Heaven from Bayt al-Maqdis. And he will descend from Heaven to the land of Bayt al-Maqdis.

And Maryam, peace be upon her, died in Bayt al-Maqdis.

And Abraham, peace be upon him, emigrated from Kutha to Bayt al-Maqdis.

And the Prophet, pbuh, prayed for a time toward Bayt al-Maqdis and was transported by night to Bayt al-Maqdis.

And the Hijrah at the end of time will be to Bayt al-Maqdis. And the Gathering and the Resurrection to Bayt al-Maqdis and the Reckoning of the Day of Resurrection to Bayt al-Maqdis. And the Straight Path will be arranged on Jahannam to Heaven in Bayt al-Maqdis and Isrāfīl will blow on the walls in Bayt al-Maqdis.

And the whale, on whose back the worlds are, his head is at the place of the sunrise and his tail is in the place of the sunset and his middle is under Bayt al-Maqdis.

And whoever prays in Bayt al-Maqdis, it is as if he prayed in the Heaven of the world.

And the earth will be destroyed and Bayt al-Maqdis will be rebuilt.

And whoever in Bayt al-Maqdis patiently endures its sufferings and its harshness for a year, God will bring him His sustenance from in front of him, and from behind him and on his right and on his left and below him and above him and he will eat in plenty and will enter Heaven if God, the Exalted, wills.

The first spot built of all of the earth is the place of the Rock of Bayt al-Maqdis, and the Spring of Moses will appear at the end of time in Bayt al-Maqdis.

And the Prophet, pbuh, said, »The best of my community is whoever emigrated after the emigration to Bayt al-Maqdis. And whoever prayed in Bayt al-Maqdis, after ritually purifiying, completely two ruk'ahs [241] or four what was before that is forgiven to him.

The Prophet, pbuh, said to Abū 'Ubaydah ibn al-Jarrāḥ, may God be pleased with him, »Seek refuge to Bayt al-Maqdis if turmoil appeared. He said, »Oh Prophet of

God, and if he did not reach Bayt al-Maqdis?« He said, »Sacrifice and guard your religion« and in the last phrase, »Sacrifice your possessions and guard your religion.«

And ʻAlī, may God be pleased with him, said to Ṣaʻṣaʻah, »How wonderful at the appearance of the turmoil is dwelling in Bayt al-Maqdis, living in it like the one fighting in the way of God and let come to the people the time when one of them will say, ›Bring me straw in one of the bricks of Bayt al-Maqdis‹. The most beloved of al-Shām to God, the Exalted, is Bayt al-Maqdis and the most beloved of its mountains to Him is the Rock and it is the end of the earth ruined in forty years.« He said that it is a garden of the gardens of Heaven.

And it is recited from Yaḥya ibn Abī ʻAmr al-Shaybānī that he said that the Hour will not come until Bayt al-Maqdis is fortified by seven walls: a wall of silver, a wall of gold, a wall of pearls, a wall of ruby, a wall of emerald, a wall of light and a wall of clouds.

As for what is said that Bayt al-Maqdis is a bowl of gold filled with scorpions and that it is like the jungle of the lion, then inside it either peace or ruin will hit him. For that happened in the time of the Children of Israel who were working in it in disobedience to God, the Exalted. And it is said that the mentioned phrase is written in the Torah. Some scholars say that the literal meaning of the speech indicates that they – meaning the scorpions – were present at that time. And if he wanted a group of this people. He said that scorpions filled it until the future comes and God knows best. As for today, and praise be to God, in it and in its courtyards is a victorious group – as was presented.

And from Abū ʻAmr al-Shaybānī, who said that no one is counted among the caliphs except the ruler of the two masjids: the Masjid al-Ḥaram and the Masjid of noble Bayt al-Maqdis. And all of the denominations have come together about glorifying Bayt al-Maqdis except for the Samaritans who say that al-Quds is the mountain of Nablus and they differ from all the nations in that.

And the Children of Israel when they settled with them out of fear of an enemy or becoming barren they walled al-Quds [242] and made it a temple and walled its gates and its mihrabs and received the enemy in it, and God the Exalted will defeat them. And likewise in the barrenness when they walled it and received in it and the sky continued to rain upon them until they raise the temple and they were doing that in every important affair that comes upon them, and God, may He be glorified and exalted, knows best.

A Mention of What It is Necessary to Pray When Entering the Noble Masjid and the Noble Rock and the Etiquette of Entering It and Entering From Which Door

It is recommended to whoever wants to enter the masjid to begin with his right leg and end with the left while he says, »Oh God, Forgive me my sins and open to me the doors of Your mercy« and when he goes out he prays for the Prophet, pbuh, and says, »Oh God forgive me my sins and open for me the doors of Your grace.«

It is recommended to whoever wants to enter the Noble Rock to do it on his right side so that it is the opposite of the *ṭawwaf* (circumambulation) around the Bayt al-Ḥaram and to present the intention and to establish repentance sincerely with God, the Exalted. And if he wants to go under the noble Rock in the cave, then he should do so. And when he goes, it is with good manners and humility and to pray what seems good to him and with the prayer of Solomon, peace be upon him, that he prayed when he finished building it and brought the sacrifice and he said, »Oh God, if who brought it was a sinner, forgive his sin, or one of distress, so relieve his distress.« Then pray with what he wants from the good things of the world and the Other and persevere in prayer under the Rock, for prayer in that place is cut for him with an answer if God, the Exalted, wills.

And a group of scholars said that the prayers that are prayed in it have nothing special concerning that place. For the person who is commanded to pray, to him is promised the answer, based on His, the Exalted, statement (Q. 40:60), »And your Lord said, ›Pray to Me and I will answer you.‹« And His, the Exalted, statement (Q. 2:186), »And when My servants ask about Me, I am near, I answer the prayer of the one who prays when he prays.« And what is desired from the prayers is what is recorded in the noble prophetic sunnah.

And from that is what Anas ibn Mālik, may God be pleased with him, narrated from the Prophet, pbuh, that he said to Abū ʻAyyāsh Zayd ibn al-Ṣāmit al-Zarqī when he saw him praying and saying »Oh God, I [243] ask You, oh One of Praise, there is no god but You, the Benefactor, the Creator of the Heavens and Earth, oh One of Magnificence and Nobility.« And the Messenger of God, pbuh, said, »Pray to God in His greatest name that if he prays using it He answers and if something is asked using it, He gives.

And of that was what ʻUbayd Allah ibn Zayd narrated from his father, that the Messenger of God, pbuh, heard a man saying, »Oh God, I ask You that You are God, the One, the Eternal, who was not born and did not give birth and like You is not a single being. Then the Messenger of God, pbuh, said, »He prayed to God in

His greatest name that if something is asked using it He gives and if he prays using it, He answers.«

And from that what is narrated from him, pbuh, that he was praying using it saying that an angel approaching, a prophet sent, or a righteous servant will never pray using it without it being from the answered prayers, Oh God with Your knowledge of the hidden and in Your power to create, cause me to live if You know that life is good for me and cause me to die if You know that death is good for me. And I ask You, afraid of You, the hidden, the testimony and the word of truth about the hidden and the pleasure. And the goal in poverty and wealth. And I ask You a benefit that will not end, refreshment of the eye that will not be cut and the return of life after death and I ask You to see Your face and the desire to meet You without harmful distress or turmoil leading astray. Oh God, decorate us with the decoration of faith and make us guided.

And he narrated that Idris, the Prophet, pbuh, was praying using this prayer and commanded that the feeble-minded should not know it and pray using it. And he said, »Oh One of glory and nobility, Oh One of length, there is no god but You, the back of the refugees and the neighbor of those seeking neighbors and the security of the fearful, oh God if You were to write me with You in the Mother of the Book unfortunate or denied prosperity or lacking in my sustenance, oh God erase with your grace my misfortune and my denial of prosperity and lack of sustenance and confirm me with You in the Mother of the Book happy, provided for, successful in the good, hidden, protected, secure from who would harm me, for You said and Your saying is the truth in Your Book brought down to the tongue of Your sent Prophet (Q. 13:39), »God erases and confirms what He pleases and with Him is the Mother of Books.«

And I read transmitted that prayer using that in the night of the middle of Sha'ban is recommended and [244] is recorded in other narratives and reports. And what is desired here is brevity. And God is the guide to the correct.

Commentary

Mujīr al-Dīn's compilation of reports about the Islamic Merits or Virtues of the al-Aqsa Mosque Compound is one of many compilations that all draw on the same corpus of reports narrated by a chain of generations of authoritative transmitters who can be traced back to the time of the Prophet Muḥammad and his Companions.[11]

Mujīr al-Dīn does not include the full list of the chain of authorities, but rather typically cites only the first in the chain.

The various compilations copy the reports from earlier works, normally with no commentary, and can typically include sections on the Quranic verses and sound *ḥadīth* reports connected with Jerusalem; a corpus of »Israelite« traditions that cover Biblical figures and events; reports about historical events such as the Caliph 'Umar ibn al-Khaṭṭāb in Jerusalem or 'Abd al-Malik's construction of the Dome of the Rock; reports of significance for Islamic law; reports connected with Jerusalem in the End Times; and reports about the special virtues of Jerusalem; details about individual locations on the compound; prayers to be said on the compound; and perhaps a section about the virtues of Hebron at the end.

In this portion of *al-Uns al-Jalīl* Mujīr al-Dīn focuses on Quranic verses and *ḥadīth* reports; the special virtues of Jerusalem and Jerusalem in the End Times, and individual locations in the Dome of the Rock, and concludes with a summary and prayers to be said, leaving for other sections coverage of the reports about events from Biblical times and the Islamic period.

All the reports in the Merits of Jerusalem literature that Mujīr al-Dīn includes in *al-Uns al-Jalīl* can be found in one or the other of the other compilations, so none of Mujīr al-Dīn's reports are unique to *al-Uns al-Jalīl*. Mujīr al-Dīn repeatedly includes reports, often copied virtually word for word, from earlier two compilers in particular: al-Musharrif and the author of the *Muthīr al-Gharām*.

Al-Musharrif is Abū al-Ma'ālī al-Musharraf ibn al-Murajjā ibn Ibrahīm al-Maqdisī (c. 430s/1030s–1040s), a scholar of *ḥadīth* reports who lived in Jerusalem and who wrote his compilation on the Merits of Jerusalem, He-

[11] Cf. al-'Asalī 1984; al-Wāsiṭī 1979, introduction by Hasson.

bron and Syria in the 1030s–1040s.[12] It, along with al-Wāsiṭī's compilation[13] are the two surviving books about the Islamic Merits of Jerusalem that pre-date the Crusades.

The author of *Muthīr al-Gharām* refers to Shihāb al-Dīn Abū Maḥmūd ibn Tamīn al-Maqdisī, a long-term resident of Jerusalem, if not a native, who wrote his compilation in 1351.[14] Al-Maqdisī copied his information from earlier compilations, and his book was also copied freely by Abū 'Abd Allāh Muḥammad Shams al-Dīn al-Suyūtī, who came to Jerusalem in 1470–1471 and wrote there another of the major compilations of the Islamic Merits of Jerusalem.[15] In addition, the compilation by Ibn Firkah in 1329, the one other such compilation already translated into English,[16] includes many of the same reports that Mujīr al-Dīn selected.

In this section, Mujīr al-Dīn follows the earlier compilations in using the name Bayt al-Maqdis (the house of the place purified of sin)[17] to refer to the city of Jerusalem rather than the name al-Quds or al-Quds al-Sharīf (the holy or the noble holy city), which he uses elsewhere when presenting historical events. He also uses the name al-Masjid al-Aqṣa (the most-distant mosque or place of prostration, the term used in Q. 17:1) to refer to the compound as a whole,[18] rather than just to the roofed congregational mosque building in the south. He uses the alternate name al-Ḥaram al-Sharīf (the Noble Sanctuary), commonly used starting in Mamluk times, only when it is part of an official title, as in the government-appointed »Inspector of the Two Ḥarams« (of Jerusalem and Hebron).[19]

One report of interest is the one about the earthquake that Mujīr al-Dīn dates to Ramadan 130 AH (4 May to 2 June 748). That report is also included in the compilation of al-Wāsitī, among others, in a slightly expanded form less plagued by pronouns with unclear antecedents that tells of the dome of the Dome of the Rock being raised up and then returned to its place.[20] Mujīr al-Dīn refers to that earthquake elsewhere in *al-Uns al-*

12 Cf. Ibn al-Murajjā 1995.
13 Cf. Al-Wāsiṭī 1979.
14 Cf. al-Maqdisī 1994.
15 Cf. al-Suyūtī 1982–1984.
16 Cf. Matthews 1935; 1949.
17 Cf. Mujīr al-Dīn 1973 1, 6.
18 Cf. Mujīr al-Dīn 1973 2, 24.
19 E.g. ibid., 225.
20 Cf. Al-Wāsiṭī 1979, 79–81, nos. 133–135.

Jalīl for the year 130 AH (11 September 747–31 August 788) in reference to the Abbasid caliph Abū Ja'far al-Manṣūr ordering repairs to the damage when he came to Jerusalem in 140/758.[21] That earthquake can be identified as the major earthquake that struck Jerusalem and the wider region on 18 January 749, which was in the year 131 AH.[22]

Mujīr al-Dīn, resident in Jerusalem for most of his life, was in an unrivaled position to bring his own local knowledge to bear, but this section on the Islamic Merits of the al-Asqa Mosque is devoid of any commentary by Mujīr al-Dīn and nothing in it reflects any special local knowledge on his part. What he wrote could just as easily have been written by anyone else with access to other compilations of reports about the Merits of Jerusalem.

Bibliography

al-'Asalī, Kāmil

1984 Makhṭūṭāt Faḍā'il Bayt al-Maqdis. Dirāsah wa-Bībliyūghrāfiyā, 'Ammān.

Busse, Heribert

1993 Mudjīr al-Dīn al-'Ulaymī, in: Encyclopedia of Islam[2] 7, 294f.

Ibn al-Murajjā, Abū al-Ma'ālī al-Musharraf

1995 Faḍā'il al-Bayt al-Maqdis wa-al-Khalīl wa-Faḍā'il al-Shām, Livne-Kafri, ed., Shafa 'Amr.

Little, Donald P.

1995 Mujīr al-Dīn al-'Ulaymī's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century, in: Journal of the American Oriental Society 115, I. 2, 237–247.

al-Maqdisī, Shihāb al-Dīn Abū Maḥmūd ibn Tamīn

1994 *Muthīr al-Gharām ilá Ziyārat al-Quds wa-al-Shām*, Aḥmad al-Khuṭaymī, ed. Beirut.

[21] Cf. Mujīr al-Dīn 1973 1, 282, Schick 2012, 224f.

[22] For the date see Tsafrir/Foerster 1994.

Matthews, Charles

1935 The »Kitāb Bā'iṭu-n-Nufūs« of Ibnu-l-Firkāḥ, in: Journal of the Palestine Oriental Society 15, 51–87.

1949 Palestine – Mohammedan Holy Land, New Haven.

Mujīr al-Dīn al-Ḥanbalī al-'Ulaymī

1973 Al-Uns al-Jalīl bi Tarīkh al-Quds wa-al-Khalīl, Amman.

1999 Al-Uns al-Jalīl bi Tarīkh al-Quds wa-al-Khalīl, Amman.

Schick, Robert

2005 The Life of Jesus in Mujīr al-Dīn's 15th-Century History of Jerusalem, in: Journal of the Henry Martyn Institute 24, 89–111.

2012 The Umayyads and Abbasids in Mujīr al-Dīn's 15th-Century History of Jerusalem and Hebron, in: Cobb, Paul M. (ed.): The Lineaments of Islam. Studies in Honor of Fred McGraw Donner, Leiden, 209–232.

2014 King David in Mujīr al-Dīn's Fifteenth-Century History of Jerusalem, in: Spencer, John R. / Mullins, Robert A. / Brody, Aaron J. (eds.): Material Culture Matters. Essays on the Archaeology of the Southern Levant in Honor of Seymour Gitin, Winona Lake, 265–280.

al-Suyūtī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Khāliq al-Manhājī Shams al-Dīn

1982–1984 Ed. by Ittiḥāf al-Akhṣā bi-Faḍā'il al-Masjid al-Aqṣá, Aḥmad Ramaḍān Aḥmad, Cairo.

Tsafrir, Yoram / Gideon Foerster

1994 The Dating of the ›Earthquake of the Sabbatical Year‹ of 749 C.E. in Palestine, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 55, I. 2, 231–235.

Al-Wāsiṭī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad

1979 Faḍā'il al-Bayt al-Muqaddas.Ed. by Isaac Hasson, Jerusalem.

Erdbeben in Jerusalem in nachbiblischer Zeit

Martin Mulzer

Verschiedene Forschungen der biblischen Exegese richten ihr Augenmerk auf die biblisch bezeugten Erdbeben.[1] Im Folgenden wird aber aus palästinawissenschaftlicher Perspektive auf Erdbebenereignisse in Jerusalem in nachbiblischer Zeit geblickt. Inwiefern haben diese die religiöse Erinnerungslandschaft betroffen und gegebenenfalls auch verändert?

Die zahlreichen Aufstellungen von Erdbebenereignissen in Palästina basierten bis in neuere Zeit auf wenig kritischer Auswertung der Sekundärliteratur.[2] Der räumliche Horizont war dabei sehr weit gezogen und schloss meist Syrien und z.T. die ganze Levante mit ein. Für die Moderne mit ihren verfeinerten Messinstrumenten wurden relativ viele auch kleinere Erdbeben aufgeführt, während für die Vergangenheit nur die Erdbeben aufgelistet waren, die literarische oder archäologische Spuren hinterlassen hatten.[3] Mit historischen Erdbeben beschäftigte man sich etwa, um

---

1 Vgl. z.B. Dahmen 2011, der die Aufstellung mit Verweis auf Mt 27,51; 28,2 mit zwei (angeblichen) Erdbeben in den Jahren 30 und 33 n. Chr. beschließt. Er hält diese aber nicht für historische Ereignisse, sondern für literarische Topoi. Ein theologisch-apokalyptisches Motiv sieht darin Häfner 2012; vgl. auch Ambraseys 2005, 334f.; 2009, 109–111. Dahmen weist nicht darauf hin, dass seine Datierung von den traditionellen unterschiedlichen Berechnungen des Todesjahres Jesu abhängig ist; vgl. z.B. Jeremias 1960, 32–35; Theißen et al. 2011, 154. Die biblischen Texte nehmen somit lediglich ein einziges (!) Erdbeben im Todesjahr Jesu an.

2 Vgl. Arvanitakis 1903, 178–183; Willis 1928, 73–103; (Kallner-)Amiran 1950/51, 233–246; 1952, 48–65; 1996, 120–130; Amiran et al. 1994, 260–305; Ben-Menahem 1979, 245–310. Kritischer arbeiten Russell 1985, 37–59; Sbeinati et al. 2005, 347–435; Ambraseys 2009; Zohar et al. 2016, 971–985. Zur Problematik der herkömmlichen Kataloge vgl. Waldherr 1997, 23f.

3 Für die antike Erdbebenforschung aus historischer und archäologischer Perspektive vgl. z.B. den Sammelband von Borsch et al. 2016. Ein lediglich archäologisch nachweisbares Erdbebenereignis ist nicht exakt, sondern nur annähernd datierbar; vgl. z.B. Millek 2019, 128f. (Erdbeben in Tell Dēr ʿAllā ca. 1150 v. Chr.).

das Erdbebenrisiko für das betroffene Gebiet abzuschätzen, Prognosen für die Schwere zukünftiger Beben abzugeben oder das Epizentrum eines Bebens näher zu bestimmen. Für die hier verfolgte Absicht bietet sich ein anderes Vorgehen an: Die für Jerusalem besonders markanten sechs Erdbeben werden anhand vorwiegend zeitgenössischer Quellen diskutiert. Dabei wird mit dem jüngsten Ereignis 1927 begonnen und bis in das Jahr 363 zurückgeschritten. Weitere regionale Erdbeben ohne gravierende Auswirkungen für Jerusalem werden in den Anmerkungen besprochen und sind dort durch Kursivierung der Jahreszahl hervorgehoben.

1927

Am 11. Juli 1927 (Montag) um 15:04 Uhr Ortszeit ereignete sich ein schweres Erdbeben (Magnitude 6,3 M_W) in Zentralpalästina mit dem Epizentrum im Jordantal nicht weit von Jericho entfernt.[4] Es wurde auch als »Erdbeben von Jericho« oder »Erdbeben von Nablus« bezeichnet. Über die angerichteten Schäden an den Erinnerungsorten in Jerusalem wird Folgendes berichtet:

»Das Minarett in der Nähe der Himmelfahrtsstätte fiel zusammen [...] Doch am schlimmsten erging es der Augusta-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg. [...] Besonders die Kirche [scil. die evangelische Himmelfahrtkirche] und der Turm sind schwer beschädigt.[5] Der Turm drohte einzustürzen und wird wohl abgetragen werden müssen. [...] Schweren Schaden sollen auch die Karmeliterinnen in der Nähe des Paternoster-Heiligtums erlitten haben. In der Stadt selbst wurden unter

[4] Vgl. zusammenfassend Aldersons et al. 2014, 53–89, insbes. 67 (Tabelle 3.4).73f.81. Vgl. die zeitgenössischen Berichte von Abel 1927, 571–578; Alt 1928, 5–10; Blanckenhorn 1927, 288–296; Brawer 1928, 316–325; Shalem 1927, 169–183; Steuernagel 1927, 259f.; Nicht zur Verfügung stand mir die unveröffentlichte Dissertation von Ron Avni, The 1927 Jericho earthquake, comprehensive macroseismic analysis based on contemporary sources (hebr.), Diss. Ben Gurion University, Beer Sheva 1999.

[5] Über die Schäden dort und ihre Beseitigung ab 1934 vgl. Hertzberg (1927) bei Strobel 1992, 120.129.

anderem auch die Omarmoschee[6] und der Griechen-Chor der Grabeskirche beschädigt.«[7]

Am gravierendsten für die Jerusalemer Erinnerungsorte waren die Beschädigungen an der Grabeskirche, insbesondere im Bereich des griechischen Katholikon. Erst im Zuge der dortigen Restaurierungsarbeiten zeigten sich weitere Schäden, die umfassende Maßnahmen auch an der Rotunde und dem Heiligen Grab erforderten.[8]

Die Schäden an der modernen Vater-unser-Kirche und dem französischen Karmeliterinnenkloster führten dazu, dass der begonnene Bau einer sich auf die Grundmauern der byzantinischen Eleona-Kirche stützenden neuen Kirche auf Dauer eingestellt wurde.[9] Die kreuzfahrerzeitliche Kapelle der Ruhe (»moustier du repos«), die seit dem 18. Jh. verschiedenen anderen Zwecken diente und für Christen nicht zugänglich war, wurde schwer beschädigt. Dies betraf insbesondere den offenen kreuzfahrer-

---

6 Mit dieser Bezeichnung ist der Felsendom gemeint. Zu den Schäden dort vgl. Avni et al. 2001, 20. Auch die Al-Aqsa Moschee erlitt bei dem Beben schwere Schäden (vgl. ebd., 15 Fig. 5). Dort waren bereits in den Jahren zuvor (1924–1927) umfangreiche Restaurierungsmaßnahmen durchgeführt worden (vgl. ebd., 15). Das Beben vom 12. Oktober *1937* gab Anlass zu einer weiteren umfassenden Restaurierung in den Jahren 1938–1942 (vgl. ebd., 17; Hamilton 1949, iii und Küchler 2007, 230).

7 Blanckenhorn 1927, 292f.; Er zitiert hier die »Deutsche Zeitung für Chile« vom 26. August 1927.
Überdies: »[...] que la tour des Russes n'a pas retrouve son aplomb [...]. Le moutier du Repos à l'Antonia s'est abattu pour toujours« (Abel 1927, 571).

8 Vgl. Richmond, in: Harvey 1935, xv: »After the earthquake of 1927 it was found necessary to demolish the stone dome of the twelfth century over the crossing of choir and transept. In course of the reconstructing work it became apparent that the general condition of the whole church was so questionable that the completion of the new dome was suspended [...]«. Vgl. Dazu Harvey 1935, 2. Zur Wiederherstellung der Kuppel über dem Katholikon (Abbruch 1932, Fertigstellung 1935) vgl. auch Pugi 2019, 311f.; Zur Sicherung der Rotunde durch ein Stahlband in den Jahren 1934/35 vgl. Harvey et al. 1938, 159; Harvey 1938, 160. Dieses wurde später (möglicherweise nach dem Erdbeben vom 12. Oktober *1937*) durch eine Holzkonstruktion verstärkt. Außerdem wurde die Grabädikula durch ein Stahlkorsett eingefasst; vgl. dazu Krüger 2000, 21 und Abb. 12.13; 23.35 Abb. 28. Zu den Erdbebenschäden im 20. Jh. vgl. Bieberstein et al. 1994, II, 186.193; Krüger 2000, 106; Küchler 2007, 457f.

9 Vgl. Bieberstein et al. 1994, III, 287; Küchler 2007, 865.

zeitlichen Kuppelbau, der ein jüngeres muslimisches Grabmal überspannte.[10]

Auf die Wahrnehmung der Erinnerungsstätten (insbesondere der Grabeskirche) in den Augen der Jerusalemreisenden hatte das Erdbeben keine feststellbaren Auswirkungen. Brisanter war die politische Lage, die sich 1928 und 1929 in gewalttätigen Unruhen in Jerusalem entlud.[11] Gleichzeitig konnten aber gut organisierte Pilgerfahrten stattfinden, wie die »erste Pilgerfahrt österreichischer Akademiker ins Heilige Land« im Jahre 1928 mit 183 Teilnehmenden.[12] Das Erdbeben im vorangegangenen Jahr wird im Reisebericht nur an zwei Stellen erwähnt.[13]

[10] Vgl. Burgoyne 1987, 201–210; Pringle 2007, III, 132–137 (Nr. 301). Nach Pringle 2007, 134, ist der Kapellenraum selbst und der Vorraum noch heute in der 1923–1924 errichteten ʻUmarīya-Schule erhalten; zum Kuppelbau vgl. die Abbildungen bei Burgoyne 1987, 204 (Plate 14.4 und 14.5). Der Inspektor der britischen Altertümerabteilung Leo Aryeh Mayer warnte im Jahre 1926 den Schuldirektor, keine Veränderungen an dem alten Grabmal in dem Gebäude ohne Erlaubnis des Department of Antiquities vorzunehmen; vgl. Avni et al. 2001, 14. Demnach dürfte der Kuppelbau den Neubau der Schule noch überlebt haben; anders Bieberstein et al. 1994, II, 449, vgl. noch Küchler 2007, 357f.

[11] Vgl. z.B. Krämer 2006, 268–273.

[12] Vgl. Rudolf 1928; Specht 2014. Auch der Lehrkurs des »Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des Hl. Landes zu Jerusalem« konnte 1927, nur vier Wochen nach dem Erdbeben, ungehindert stattfinden; vgl. dazu Alt 1928, 5.

[13] Vgl. Dörr bei Rudolph 1928, 50, zum Österreichischen Hospiz in Jerusalem, bzw. Innitzer bei Rudolph 1928, 55f., zur Vater-Unser-Kirche und zur Augusta-Viktoria-Stiftung.

1834

Am 25. Mai 1834[14] (Sonntag) erschütterte gegen 13 Uhr[15] ein heftiges Erdbeben Jerusalem und das südliche Palästina.[16] Dieses fiel in eine Zeit politischer Unruhen: Das vom ägyptischen Pascha Muhammad Ali (bzw. dessen Sohn und Stellvertreter Ibrahim Pascha) beherrschte Jerusalem wurde damals von aufständischen Arabern belagert. Diese drangen einige Tage nach dem Erdbeben in die Stadt ein und konnten sie für einige Tage halten.[17]

Die zeitgenössischen Quellen[18] notieren als Folgen des Bebens für die Jerusalemer Erinnerungsorte:

---

[14] Die Datierung dieses Erdbebens ist umstritten. In der Literatur erscheinen unterschiedliche Daten, insbes. 13.5., 23.5., 25.5. und 26.5. Hier ist mit den konkurrierenden julianischen und gregorianischen Kalendersystemen zu rechnen. Bei einer Differenz von 12 Tagen im 19. Jahrhundert (21. Jahrhundert: 13 Tage) lässt sich der 13.5. als julianisches Datum (so der griechische Mönch Neophytos von Cypern bei Spyridon 1938, 92) mit dem 25.5. als gregorianisches Datum (so der evangelische Missionar John Nicolayson in der Evangelischen Kirchen-Zeitung, 16. Jg., Nr. 18 [4.3.1835] Sp. 143) gleichsetzen. Beide Autoren verweisen darauf, dass der Wochentag Sonntag war, was auf $13._{jul.}/25._{greg.}$ Mai zutrifft. Vgl. auch Zohar et al. 2015, 243 Anm. 2. Für den 26. Mai plädieren z.B. Amiran 1994, 300f. Anm. 80; Ambraseys 2009, 642.

[15] Spyridon 1938, 92, hat »six o'clock on Sunday morning«, wohl ein Übersetzungsirrtum für die »sechste Stunde«. Diese lag um die Mittagszeit.

[16] Vgl. Ambraseys 2009, 642f.; Dagegen war Jerusalem vom schweren Erdbeben in Nordpalästina am 1.1.*1837* (»Erdbeben von Safed«) nur ganz am Rande betroffen; vgl. Ambraseys 2009, 645–649.

[17] Vgl. z.B. Krämer 2006, 82–89.

[18] Es handelt sich um zwei der Presse eingereichte Briefe von Augenzeugen des Erdbebens. Der erste anonyme Brief, datiert auf den 16. Juli 1834, erschien wohl zunächst im November 1834 im »Plymouth Herald« und wurde verschiedentlich von dort übernommen (vgl. z.B. Turner 1834, 544f.; Bayreuther Zeitung Nr. 291 (6.12.1834) 1163). Aus einer walisischen Zeitschrift von 1835 bietet ihn in englischer (Rück-)Übersetzung auch Macalister 1918, 142–144. Der zweite Brief stammt vom evangelischen Missionar John Nicolayson (vgl. Evangelische Kirchen-Zeitung, 16. Jg., Nr. 18 (4.3.1835) Sp. 143f.; vgl. dazu auch Macalister 1911, 85f.). Eine weitere Quelle ist eine griechische Chronik des Mönchs Neophytos von Cypern, die Spyridon 1938, 63–132, auf Englisch publiziert hat. Ergänzungen dazu bietet van der Vliet 1938, 59f.; Eine französische Zeitungsnotiz im L'écho du monde savant 2. Jg., Nr. 41 (9.1.1835) 170, verweist als Quelle auf die russische Zeitung »Abeille du Nord« in St. Petersburg.

»[...] the dome of the Catholicon was cracked in seven places and all their plaster fell off. The big dome of the Church of the Holy Sepulchre [...] was not greatly damaged.« »Three supports were broken near the base.« »Part of the city wall, near the Mosque of Omar, fell.[19] A minaret fell in Jerusalem,[20] and another one on the Mount of Olives,[21] as did the dome of the shrine of the Ascension.« »[...] the monasteries of the Franks, the Greeks and the Armenians had been damaged [...].«[22] »Par suite d'un tremblement de terre,[23] les murs du couvent [scil. der »Geburt der Gottesmutter« bzw. St. Anna] s'étaient lézardés, et en plusieurs endroits écroulés. Le clocher lui-même était sur le point de tomber.«[24]

In Mitleidenschaft gezogen wurden in der Grabeskirche die Kuppel des griechischen Katholikon und einige Stützen der Rotunde.[25] Die Beschädigungen führten jedoch nicht zu Einschränkungen des Zugangs zur Kirche.[26] Ob die zwischen 1863 und 1866 ausgeführte Reparatur der Kuppel der Rotunde noch eine Folge des Erdbebens von 1834 war,[27] ist nicht gesichert. Der kleine Kuppelbau der Himmelfahrtsstätte auf dem Ölberg stürzte ein,[28] doch wurde noch im selben Jahr mit dem Wiederaufbau begonnen.[29] Der durch das Erdbeben beschleunigte Verfall des seit einiger

---

19 Vgl. z.B. auch Bayreuther Zeitung Nr. 291 (6.12.1834), 1163. Schon Titus Tobler wusste dies nicht mehr zu lokalisieren (vgl. Tobler 1853, 34 und Anm. 10). Es war jedenfalls kein für die Verteidigung der Stadt angesichts der andauernden Belagerung unentbehrliches Teilstück (vgl. Nicolayson bei Macalister 1911, 85f.).

20 Wahrscheinlich handelte es sich um das Minarett der Moschee an-Nabī Da'ūd auf dem Berg Zion (vgl. dazu Zohar et al. 2015, 230–246). Obwohl außerhalb der Stadtmauern gelegen, würde der Zion demnach zu Jerusalem gerechnet.

21 S.u. Anm. 30.

22 Neophytos von Cypern bei Spyridon 1938, 92 und Anm. 1; 123.

23 Der zeitliche Kontext macht klar, dass es sich um das Erdbeben von 1834 handelt.

24 Neophytos von Cypern bei van der Vliet 1938, 59f.

25 Vgl. Pringle 2007, III, 37; Küchler 2007, 1135.

26 Sowohl der französische General August de Marmont, Duc de Raguse als auch der deutsche Arzt Jacob Röser konnten im September bzw. November 1834 die Grabeskirche ohne Beschränkung besuchen (vgl. Duc de Raguse 1837, III; 32–36; Röser 1836, II, 406–416).

27 Vgl. Pringle 2007, III, 37.

28 Vgl. Küchler 2007, 1135; Pringle 2007, III, 77.87.

29 Vgl. Röser 1836, II, 424, der am 6.11.1834 den Ölberg besuchte: »ein kleines, die Stelle der Auffahrt Christi bezeichnendes Tempelchen, das durch das letzte Erdbeben im Juni [sic] [...] völlig und zugleich mit dem Minaret der dabei liegenden türkischen Moschee einstürzte. Man war gerade beschäftigt, das Tempelchen wieder aufzubauen, und zeigte mir durch Wegräumung des Schuttes den durch einen ein-

Zeit leerstehenden[30] Klosters und der Kirche St. Anna führte dazu, dass bald darauf die Klostergebäude und der Glockenturm der Kirche für den Bau der benachbarten Militärbaracken abgetragen wurden.[31] In der armenischen Jakobuskathedrale wurde nach dem Erdbeben ein neuer Narthex mit einer darüber liegenden Frauenempore, der einen Blick ins Kircheninnere bot, erbaut. Außerdem wurde die offene verglaste Kuppel der Kirche geschlossen, und es wurden dafür Fenster in die Kuppel eingezogen.[32]

Die vom Erdbeben 1834 betroffenen Erinnerungsorte waren nur gering betroffen oder wurden zügig wiederhergestellt, so dass ihr Besuch jedenfalls nicht behindert wurde. Lediglich der St. Anna-Komplex erlitt in der Folge des Bebens einschneidende bauliche Verluste. Nach der Schenkung des heruntergekommenen Areals im Jahre 1856 durch den Sultan an den französischen Staat wurde die Kirche 1862–1877 restauriert und so wieder zu einem Anziehungspunkt für die Pilger.[33]

---

geprägten Fuß bezeichneten Stein.« Zwei Monate zuvor berichtet A. de Marmont ebenfalls davon, vgl. Duc de Raguse 1837, III, 38: »Un tremblement de terre récent l'avait ruinée en partie; on était occupé à la réparer.« Pringle 2007, III, 77, beschreibt den Wiederaufbau als Werk der Lateiner, Griechen und Armenier.

30 Nach der islamischen Eroberung 1187 wurde die Stätte als Madrasa aṣ-Ṣalāḥīya und als Unterkunft für die Mitglieder eines Sufi-Ordens verwendet, im 18. Jh. wohnten nur noch die Wächter der Moschee dort; seit ca. 1830 war die Stätte ganz verlassen (vgl. Neophytos von Cypern bei van der Vliet 1938, 59; van der Vliet 1938, 43.45; Bieberstein et al. 1994, III, 170; Pringle 2007, III, 144).

31 Vgl. Neophytos von Cypern bei van der Vliet 1938, 59, wonach dies bereits im Jahr 1835 erfolgte; Neophytos von Cypern bei Spyridon 1938, 125; Burgoyne 1987, 210 Anm. 49; Bieberstein et al. 1994, III, 170; Pringle 2007, III, 144.151, nach dem der Turm erst 1840/1841 abgetragen wurde.

32 Vgl. Neophytos von Cypern bei Spyridon 1938, 123f.; Pringle 2007, III, 171f.176; vgl. auch Abel et al. 1922, II/3, 556, die hier an eine Veränderung des 17. Jh. denken.

33 Vgl. Pringle 2007, III, 145.

1546

Am 14.1.1546 (Donnerstag) um die Mittagszeit[34] ereignete sich in Mittelpalästina ein Erdbeben, das auch Jerusalem betraf.[35] Die Stadt stand damals seit etwa 30 Jahren unter osmanischer Herrschaft. Zeitgenössische Quellen[36] berichten von den Auswirkungen: »[...] davon das gewelbe des heiligen Grabes gesuncken und die mauren am Tempel auch der Thurm des Tempels zum teil eingefallen vnd zum theil beschedigt«[37].

»On the left side of the square, as you face the door of the church [scil. of the Holy Sepulchre], on the eastern side, there is a tall square tower attached to the church built of hewn stone, with many windows. As we were told, the upper part of the tower[38] collapsed during a strong earthquake [...] The truss was all vaulted up to the top and it was covered with sheets of lead. However, it all collapsed together with a good piece of the tower and still lies in ruins; nobody is repairing it.«[39]

[34] Vgl. Anonymus 1546, [3]: »vmb Mittag«; Isaak Levy (ed. Braslavsky 1938, 328): *šʿh ʾḥt ʾḥr ḥṣy hywm*; Süssman ben Rabbi Abraham Karit (ed. Braslavsky 1938, 329): *ʾpšr šʿh ʾḥt ʾḥr ḥṣwt hywm*.

[35] Vgl. Ambraseys et al. 1992, 254–263; Ambraseys 2005, 335f.; 2009, 444–451. Zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert blieb Jerusalem von heftigen Erdbeben verschont. – Das schwere Beben in Nordpalästina am 30. Oktober *1759* wurde zwar auch in Jerusalem wahrgenommen, richtete aber keine größeren Schäden an; vgl. Ambraseys et al. 1989, 4007–4013; Ambraseys 2009, 583.

[36] Es handelt sich (1) um eine anonyme christliche Flugschrift (vgl. Anonymous 1546); (2) eine Passage in der anonymen Fortsetzung der Chronik Muğīr ad-Dīns (ed. Mayer 1931, 89); (3) eine Notiz (fol. 1) von Eliezer genannt Süssmann ben Rabbi Abraham Ṣariṭ im Ms heb. c. 64 der Bodleian Libraries, University of Oxford (ed. Braslavsky 1938, 329; vgl. 325; vgl. die Anmerkungen von Klein 1939, 90; sowie Turniansky 1984, 152 u. Anm. 12); (4) eine Notiz (fol. 136) in der Sammelhandschrift Mich. 279 der Bodleian Libraries, University of Oxford, von dem ansonsten unbekannten Besitzer der Handschrift, Isaak Levy (ed. Braslavsky 1938, 328, vgl. 324.5) um einen Reisebericht des tschechischen Jerusalempilgers Oldřich Prefat z Vlkanova (ed. Bočková 2007). Für weitere spätere griechische Quellen vgl. Ambraseys 2009, 448f.; Zu Eliezer genannt Süssmann ben Rabbi Abraham Ṣariṭ, der sich von März 1546 bis zu seinem Tod etwa 20 Jahre später in Jerusalem aufhielt (vgl. Braslavsky 1938, 325f.; Ambraseys 2009, 446). Oldřich Prefat z Vlkanova (1523–1565) erreichte Palästina am 13. August 1546 (vgl. Ambraseys 2009, 447); zur Person vgl. Nicholson 2015, 388–392.

[37] Anonymous 1546, [3]; vgl. Ambraseys 2009, 444.

[38] Wörtlich: »Spitze oder Dach«.

[39] Ambraseys 2009, 447. Der tschechische Originaltext des Reiseberichts von Oldřich Prefat z Vlkanova findet sich bei Bočková 2007, 129. Dem Reisenden wurde auch

»[...] und sogar die neue Stadtmauer,[40] von ihr fiel ein Stück von der Höhe einer Lanze von oben bis auf den Grund. Und dies war nur beim Tor des Erbarmens [scil. beim Goldenen Tor].«[41]

»[...] as well as the south part of his [scil. Qaytbey's] madrasa[42] in Jerusalem [was destroyed], and its north and east sides; also the top of the minaret over the Bab as-Silsila[43] was destroyed«[44].

Von den Erinnerungsorten war insbesondere die Grabeskirche betroffen, deren Turm teilweise einstürzte,[45] ohne dass an einen Wiederaufbau gedacht werden konnte.[46] Die Beschädigungen an der Kirche selbst scheinen jedoch, anders als es einige zeitgenössische und spätere Berichte glauben machen, nicht gravierend gewesen zu sein.[47] Durch den Verlust der Turmspitze veränderte sich die Ansicht der Grabeskirche dauerhaft.

---

erzählt, dass das Erdbeben drei Jahre zuvor (»tři léta předtím«; ebd.) stattgefunden habe, eine Falschinformation oder ein Missverständnis.

40 Erbaut unter Suleiman dem Prächtigen in den Jahren 1535/36–1541 n. Chr. (vgl. Küchler 2007, 98).

41 Der hebräische Originaltext des Isaak Levy (ed. Braslavsky 1938, 328) lautet: *w'pyʾ hḥwmh ḥdš nplh mmnh kmw gwbh rwmḥ mlmʿlh ʿd hyswd wzhw lbd ʾṣl šʿr rḥmym* (vgl. Ambraseys 2009, 446). Nach Isaak Levy waren auch die Grabeskirche, der Felsendom und ein Turm (der Sidna Omar-Moschee?) in der Nähe des jüdischen Versammlungsortes (der Ramban-Synagoge) betroffen (vgl. Braslavsky 1938, 328. 331f.).

42 Diese ist an der westlichen Haram-Mauer gelegen und auch unter dem Namen Madrasa al-Ašrafīya bekannt (vgl. Burgoyne 1987, 589–605).

43 Ebenfalls an der westlichen Haram-Mauer gelegen (vgl. Burgoyne 1987, 244–248).

44 Ambraseys 2009, 445. Der arabische Originaltext der Fortsetzung der Chronik Mujir ad-Dins (ed. Meyer 1931, 89) lautet: *wa-ka-ḏalika min madrasatihi bi-l-quds aš-šarīf min nāḥīyat al-qublihi wa-š-šamāl wa-š-šarq wa-nhadama raʾs maʾḏanat bāb as-silsila*. Meyer 1931 datiert das Erdbeben aber auf 902 H./1497 (vgl. 86–88). Erwogen wird diese Datierung noch bei Burgoyne 1987, 244.592.605 Anm. 35.

45 Vgl. Krüger 2000, 142 Abb. 161; 143; Küchler 2007, 455; Pringle 2007, III, 35.57 (mit der falschen Datierung 1545).

46 Vgl. Oldřich Prefat z Vlkanova; ed. Bočková 2007, 129; Ambraseys 2009, 447. Vergebliche Versuche der Christen, bei den Muslimen den Wiederaufbau eines Gebäudes zu erwirken, erwähnt auch Isaak Levy (vgl. Braslavsky 1938, 328).

47 Der Verlust der Kuppel des südlich angrenzenden Baptisteriums wird in der Literatur mit dem Turmeinsturz beim Erdbeben 1546 in Verbindung gebracht (so z.B. Abel et al. 1914, II/1–2, 286; anders Bieberstein et al. 1994, II, 186: im 18. Jh.). Obwohl diese Verbindung möglich ist, gibt es in den zeitgenössischen Quellen keinen Hinweis darauf.

In den Jahren 1719–1720 wurde der Turm in seiner Höhe weiter zurückgenommen und erhielt so das heutige Aussehen.[48]

1033

Kurz vor Sonnenuntergang am 5. Dezember 1033[49] bebte die Erde in Zentralpalästina und Jerusalem.[50] Die Fatimiden hatten im Jahr zuvor begonnen, die Stadtmauern Jerusalems wiederherzustellen und zu diesem Zweck auch christliche Kirchen außerhalb der Stadt abgebrochen.[51] Als Folgen des Erdbebens werden in den zeitgenössischen Quellen genannt:[52]

[48] Vgl. dazu Krüger 2000, 142 Abb. 161; 143; Pringle 2007, III, 57, vgl. 37.

[49] Vgl. Solomon ben Ṣemaḥ in einem Brief (aus der Geniza in Kairo): »on Thursday, Tebet 12th [scil. 4794], suddenly before sunset« (Mann 1920.1922, I, 157: vgl. I, 156; vgl. den hebräischen Originaltext: *bwym ḥmyšy bšnym ʿśr ywm lḥwdš ṭbt ṭrm bwʾ hšmš*; ed. M. Gil 1983, II, 383, Nr. 209, Z. 11f.; Dies entspricht dem 5. Dezember 1033. Für abweichende Datierungen des Bebens in anderen Quellen vgl. Ambraseys 2009, 262f.

[50] Vgl. Gil 1992, 399f.; Ambraseys 2009, 261–264; Avni 2014, 326f. – Das schwere Beben am 20. Mai *1202* im nördlichen Palästina traf Jerusalem nur leicht; vgl. Ambraseys et al. 1988, 181–200; Ambraseys 2009, 327–337. – Für ein Beben am 29. Mai *1068* ebenfalls in Zentralpalästina wird in einer zeitgenössischen Quelle eine Ausdehnung bis nach Jerusalem behauptet. Abū ʿAlī Ibn al-Bannāʾ (396–471 H./1005–1079) berichtet in seinem Tagebuch, dass der Felsen in Jerusalem in zwei Hälften gespalten wurde und sich dann wieder verbunden habe bzw. dass er sich von seinem Platz entfernte. Der arabische Originaltext lautet: *wa-nṣadaʿat aṣ-ṣaḫra llatī bi-bayt al-maqdis bi-nisfayn ṯumma lta'amat* bzw. *wa-zālat aṣ-ṣaḫra al-muqaddasa bi-bayt al-maqdis ʿan makānihā* (ed. Makdisi 1956, 239.240, vgl. 9.20.24f.248f.250f.). Der Bezug auf den Felsen ist nicht eindeutig; aṣ-ṣaḫra könnte sich auf den Felsendom bzw. dessen Kuppel beziehen; vgl. z.B. Le Strange 1890, 97. Die Rede vom »Spalten in zwei Hälften« passt aber auch gut zum Felsen selbst. Die anschließende Wiederherstellung ist als Wundermotiv zu verstehen, das auch sonst bezeugt ist (vgl. Karcz 2004,783). Die Notiz betont die Stärke des Bebens, das auch den sakralen Bereich tangiert. Der Autor hielt sich in Baghdād auf. Die Nachrichten vom Beben in Palästina erreichten ihn nur mittelbar. Es traf Jerusalem wohl nicht allzu schwer; vgl. zum Beben auch Gil 1992, 408f. und Anm. 60; Ambraseys 2009, 272–276.

[51] Vgl. Yaḥya ibn Saʿīd al-Anṭākī (ed. Cheikho et al. 1909, 272). Vgl. van Berchem 1927, II,2, 17f.; Gil 1992, 398; Kaplony 2002, 582f.; Ambraseys 2009, 262f.

[52] Vgl. Yaḥya ibn Saʿīd al-Anṭākī, ein christlich arabischer Historiker aus dem 11. Jh. n. Chr. und seine Fortsetzung der Annalen des Eutychios von Alexandria/Saʿīd ibn Biṭrīq (ed. Cheikho et al. 1909).

»Part of the mosque of Jerusalem collapsed.«[53] Andere, in der späteren Literatur erwähnte Schäden durch das Erdbeben bleiben auf Grund der spärlichen Originalquellen ungesichert.[54]

Das Erdbeben führte zu einem partiellen Einsturz der Al-Aqsa Moschee, der Hauptmoschee Jerusalems.[55] Bauinschriften an der Kuppel und am Glasmosaik des Triumphbogens belegen Restaurierungen in diesen Bereichen in den folgenden Jahren unter Kalif aẓ-Ẓāhir (1021–1036).[56] Außerdem wird die Reduzierung der Moschee in der Breite mit der Erneuerung nach dem Erdbeben in Verbindung gebracht.[57] Die heute vorfindliche äußere Gestalt der Al-Aqsa Moschee, die gegenüber dem vorangegangenen Bauzustand eine Verkleinerung darstellt, verdankt sich den Ausbesserungen nach dem Erdbeben von 1033.

---

[53] Ambraseys 2009, 263; vgl. Gil 1992, 400. Der arabische Originaltext von Yaḥya ibn Saʿīd al-Anṭākī lautet: *wa-saqaṭat qaṭʿatu min ǧāmiʿ bayt al-maqdis* (ed. Cheikho et al. 1909, 272).

[54] Zwei Fragmente einer Inschrift an der Südostecke des Haram (vgl. van Berchem 1927, II,2, 15–18 [Nr. 147]) deuten auf Umgestaltungen im Jahre 1034 hin, die möglicherweise mit dem Erdbeben in Verbindung stehen; vgl. Gil 1992, 398. Auch der Einsturz eines Teils der Westmauer am 7. April 1034, auf die ein Brief aus der Kairoer Geniza weist, war möglicherweise eine Nachwirkung des Erdbebens; vgl. Gil 1992, 648. Für den Felsendom sind über die Beschädigungen von 1015 hinaus (s.u. Anm. 60) für 1033 keine weiteren Schäden gesichert, jedoch denkbar (vgl. Gil 1982, 271 Anm. 40). Beschädigungen durch das Beben am Miḥrāb Daʾūd, entweder der Davidsturm (vgl. Busse 1994, 142–165; Elad 1995, 43 Anm. 92) oder der Tempelplatz (vgl. Gil 1992, 413.648), nennt Ibn al-Jawzī (12. Jh. n. Chr.), Muntaẓam (ed. Beirut 1992, VII, 239f.). Ob dies eine authentische Erinnerung ist, bleibt offen. Vgl. auch Ambraseys 2009, 261–264; zum Miḥrāb Daʾūd vgl. Šams ad-Dīn as-Suyūtī (15. Jh. n. Chr.) bei Le Strange 1887, 262–264.

[55] Vgl. van Berchem 1927, II;2, 17f.385; Hamilton 1949, 73; Bieberstein et al. 1994, I, 197; Küchler 2007, 228f.

[56] Vgl. van Berchem 1927, II,2, 381–389 (Nr. 275); 452f. (Nr. 301).

[57] Für sie wird das Zeugnis des persischen Pilgers Nāṣir-i Ḫusrau (1047) angeführt, der fünf Tore an der Nordwand der Moschee zählt; vgl. Hamilton 1949, 23; Küchler 2007, 229.1150. Die Anzahl der Kirchenschiffe nach der Restaurierung der Moschee (5 oder 7) ist dort nicht angegeben.

749 (?)

Ein starkes Erdbeben im zentralen Palästina ereignete sich an einem 18. Januar vormittags gegen 10 Uhr,[58] wahrscheinlich im Jahr 749.[59] Allerdings sind hier auch die drei vorausgehenden Jahre 746 bis 748 als Zeitpunkt möglich.[60] Das Erdbeben fiel in die letzten Jahre des umayyadischen Kalifats (bis 750).

Die Auswirkungen für Jerusalem lassen sich bei diesem Erdbeben nur in jüngeren Texten greifen, die allenfalls mit großer Vorsicht herangezogen werden können. Als mögliche Folge des Bebens in Jerusalem lässt sich demnach erschließen:[61] »[...] verily the earthquake in the year 130

---

[58] Vgl. Theophanes, Chronographia (ed. de Boor 1883, I, 422): »μηνὶ Ἰαννουαρίῳ ιη', ὥρᾳ δ'«. Als Jahr nennt er 6238 Annus Mundi, was 747 n. Chr. entspricht (vgl. Tsafrir et al. 1992, 232). Ein griechisches Tropologion der Jerusalemer Liturgie aus dem 8./9. Jahrhundert erinnert am 17. Januar an ein Erdbeben (vgl. Chronz et al. 2014, I, 161–163).

[59] Zur Datierung vgl. Tsafrir et al. 1992, 231–235. Er verweist auf einen Münzfund in Bet Schean in einer Erdbebenzerstörungsschicht aus dem Jahr 131 H. (748/749 n. Chr.) (ebd., 234); zur Vorsicht bei der Datierung der Schicht mahnt Ambraseys 2009, 233. Zum Erdbeben vgl. Russell 1985, 47–49; Gil 1992, 89f.; Kaplony 2002, 336 Anm. 1; Ambraseys 2009, 230–238; Avni 2014, 325. – Am 4. September *1015* (Sonntag, 17. Ellul 4775) stürzte die Kuppel des Felsendoms ein. Dies berichtet Salomon ben Juda in einem Brief (aus der Kairoer Geniza): »the splendid building that stood on this site [scil. of the Temple] and collapsed on the 17th of the month [scil Ellul, a Sunday]« (Gil 1996, 198; vgl. den hebräischen Originaltext: *whmqwm hhdwr hbnwy ʿlyw npl bywm yz lḥwdš ʾl[wl w]hw' ywm ʾḥd*; ed. M. Gil 1983, II, 95, Nr. 54, Z. 28–30). Arabische Quellen aus dem 12. Jh. n. Chr. nennen für das Ereignis den 20. Rabīʿ I 407 H. (= 27. August 1016), wohl ein Irrtum für den 20. Rabīʿ I 406 H. (= 7. September 1015) (vgl. Gil 1992, 386; 1996, 198). Keine der Quellen führt den Einsturz auf ein Erdbeben zurück (vgl. van Berchem 1927, II,2, 16.267f.; Ambraseys 2009, 259f.). Die Ursache des Einsturzes ist unbekannt. Ein Erdbeben nimmt z.B. Kaplony 2002, 757, an.

[60] Vgl. den Überblick bei Tsafrir et al. 1992, 231 u. Anm. 8–10. Für zwei verschiedene Beben in den Jahren 746–749 mit unterschiedlichen Zentren und unterschiedlicher Intensität spricht sich Karcz 2004, 778–788, aus. Dies scheint nicht unmöglich, doch fehlen für den zweiten Erdstoß nähere Angaben, z.B. über den Zeitpunkt (nur spätere arabische Quellen nennen den Ramaḍān 130 H. = Mai/Juni 748 (vgl. Ambraseys 2009, 232). Dass dieser Erdstoß auch in den Januar gefallen sei (vgl. Karcz 2004, 781), bleibt hypothetisch.

[61] Die arabischen Quellen beginnen im 11. Jh. n. Chr. bei Abū Bakr al Wāsiṭī, *Faḍāʾil bayt al-muqaddas*, und gleichlautend bei Ibn al-Muraǧǧā, *Faḍāʾil bayt al-maqdis wa-l-*

(A.D. 746) did throw down the eastern part of the mosque and the western part also«[62]. Der östliche und der westliche Teil der Al-Aqsa Moschee stürzten ein. Zwar wurde der Bau unter dem Abbasiden al-Manṣūr (754–775) wiederhergestellt, doch verursachte kurz darauf ein zeitlich nicht genau fixierbares Erdbeben[63] neue Schäden, die unter dem Kalifen al-Mahdī (775–785) beseitigt wurden.[64] Die Neugestaltung der Al-Aqsa Moschee nach dem Erdbeben des 8. Jahrhundert prägte ihr Aussehen bis zur erneuten Erdbebenzerstörung im Jahr 1033 (s.o.).[65]

Ḥalīl wa-faḍā'il aš-Šām (vgl. Kaplony 2002, 376 u. Anm. 8); gleichlautend aufgenommen z.B. im 14. Jh. n. Chr. bei Ǧamāl ad-Dīn al-Maqdisī (14. Jh. n. Chr.), *Muṯīr al-ġarām ilā ziyārat al-Quds wa-š-Šām* (ed. G. Le Strange 1887, 304), und im 15. Jh. n. Chr. bei Šams ad-Dīn as-Suyūtī (15. Jh. n. Chr.), *Itḥāf al-aḥiṣṣā' bi-faḍā'il al-masǧid al-aqṣā*. Für weitere arabische Texte mit Wundermotiven zum Felsendom und zur Al-Aqsa Moschee vgl. Kaplony 2002, 367f. u. Anm. 5. – Im »Commemoratorium de casis dei« (ca. 808) wird eine Marienkirche Jerusalems als durch ein Erdbeben zerstört beschrieben: *Ipsa ecclesia Sancte Marie, quam ille terre motus [evertit] & in terram demersit* (ed. Tobler et al. 1879–1880, 304). Im Kontext finden sich als Ergänzungen zum Hauptteil des Textes Maßangaben für vier Kirchen, darunter die in Frage stehende Marienkirche. Meist wird angenommen, dass die justinianische Kirche S. Maria Nea gemeint sei (vgl. z.B. Karcz 2004, 781; Küchler 2007, 531; dagegen Bahat 1996, 89 Anm. 293). Abweichend wird die Stelle wegen der vorausgehenden Nennung des *sepulcrum sancte Marie* auch auf die Marienkirche über dem Mariengrab im Tal Josafat bezogen (vgl. z.B. Shoemaker 2002, 137 Anm. 155). Eine Verbindung mit dem Erdbeben von 749 wird nicht ausdrücklich hergestellt, auch wenn sie möglich bleibt; ablehnend Tobler 1874, 361. – Der arabische Historiker al-Muqaddasī (10. Jh. n. Chr.) erwähnt in seinem Werk *Aḥsan at-taqāsīm* ein Erdbeben in abbasidischer Zeit, bei dem die Al-Aqsa Moschee bis auf die Partien um den Miḥrāb zerstört worden sei (vgl. Gildemeister 1884, 161; Le Strange 1890, 92). Möglicherweise zielt er auf das Beben von 749 in umayyadischer (!) Zeit, doch sind seine Angaben zu unpräzise. – Die Aufgabe der administrativen Gebäude südöstlich des Ḥaram wurde von den Archäologen zunächst mit dem Erdbeben von 749 n. Chr. in Verbindung gebracht. Doch sollen diese nach neueren Erkenntnissen auch danach noch bestanden haben (vgl. Avni 2014, 136).

62 Vgl. Šams ad-Dīn as-Suyūtī (15. Jh. n. Chr.), *Itḥāf*, bei Le Strange 1890, 92, vgl. 1887, 286. Für die arabische Textvorlage bei Abū Bakr al-Wāsiṭī vgl. Kaplony 2002, 376 Anm. 8: *qad waqaʿa šarqu l-masǧid wa-ġarbuhu wa-kānati r-raǧfa sanat ṯalāṯīn wa-mi'a*.

63 Ambraseys 2009, 236, datiert dieses Beben nach Theophanes auf den 9. März 757 n. Chr.

64 Vgl. Le Strange 1890, 92f.; Küchler 2007, 228; Ambraseys 2009, 232.

65 Zu den Bauphasen vgl. Küchler 2007, 226 Abb. 109.

363

Am 19. Mai 363 (Montag), wohl in der Nacht,[66] erschütterte ein Erdbeben Galiläa, Zentralpalästina, die Küstenebene und das Ostjordanland.[67] Das Erdbeben fällt in die Zeit des römischen Kaisers Julian (361–363), der plante, den Jerusalemer Tempel wieder aufzubauen.[68] Nur wenige Wochen nach dem Erdbeben starb Julian am 26. Juni 363, so dass das Projekt nicht ausgeführt wurde. Das Ereignis wird folgendermaßen geschildert:[69]

»At the outset, when they wanted to lay the foundations of the Temple on the Sunday previous to the earthquake, there were strong winds and storms, with the result that they were unable to lay the foundations that day. It was on that very night that the great earthquake occurred.«[70]

In diesem Fall werden keine Schäden an Bauwerken genannt. Jerusalem soll aber zur Hälfte zerstört worden sein.[71] Die Vorbereitungen zum Wiederaufbau des Tempels wurden durch das Erdbeben unterbrochen und nicht mehr aufgenommen. Das unbebaute Areal konnte nach der islamischen Eroberung im 7. Jh. n. Chr. zum Ort der islamischen Heiligtümer des »Felsendoms« und der Al-Aqsa Moschee werden.

---

[66] Der syrische Text des Briefes von Ps.-Cyrill gibt Montag, den 19 Ijjar 674 seleukidischer Ära, und als Tageszeit die dritte Stunde und die neunte Nachtstunde (*hw' dyn 'bd' hn' btryn bšb' b'dn tlt š'yn. wmnh twb btš'š'yn dlly'. [...] hw' btš'sr b'yr yrḥ'. dšnt štm'' wšb'yn w'rb'' dmlkwt' d'lksndrws ywny'*; ed. Brock 1977, 271; vgl. 268.276.279f.); vgl. Russell 1980, 52–54: zum Jahr 363; Waldherr 1997, 213 Anm. 69; Ambraseys 2009, 148f.

[67] Vgl. Russell 1980, 47–64; Ambraseys 2009, 148–151.

[68] Vgl. z.B. Waldherr 1997, 212f.; 2016, 82–84; Hahn 2002, 237–262; Küchler 2007, 145.

[69] Vgl. den syrischen Brief des Ps.-Cyrill (ed. Brock 1977, 269–272). Sein Alter ist umstritten (Brock stellt ihn in den Anfang des 5. Jh. n. Chr., 283). Er überliefert aber als einzige Quelle das Datum des Bebens und eine Aufstellung betroffener Orte. Wie z.B. bei Ephrem und Gregor von Nazianz wird Feuer als begleitendes Element genannt (vgl. dazu Brock 1977, 267.278.283–286).

[70] Brock 1977, 275. Der syrische Text (ed. Brock 1977, 269f.) lautet: *mn šwry' dyn kd ṣbw dbḥd bšb' dqdm zw'' dyn dnsymwn št's' dylh dhykl' yhw. hwy hwy rwḥ' tqypt' 'p 'l'l'. 'ybn' dbhw ywm' l' 'škḥw dnsymwn št's' dylh dhykl'. hw' dyn bh bllγ' zw'' rb'*.

[71] Vgl. Brock 1977, 276.271: *'wršlym ytyr mn plgh*.

Conclusio

Schwere Erdbeben trafen Jerusalem in den Jahren 1927, 1834, 1546, 1033, 749 (bzw. zwischen 746 und 749) und 363. Dabei lassen sich jeweils die Erinnerungsorte identifizieren, die besonders in Mitleidenschaft gezogen wurden. Manche Nachrichten über die Beschädigungen durch die Beben sind aufgrund ihrer zeitliche Distanz oder mangelnden Präzision unsicher. Die Beben hatten keine nachweisbaren Auswirkungen auf die Kontinuität und die Frequenz der Stätten. Allerdings zogen sie zuweilen topographische und architektonische Veränderungen nach sich. Die regionalen Erdbeben in den Jahren 1937, 1837, 1759, 1202, 1068 und 1015 (?) waren für Jerusalem weniger gravierend.

Literatur

Abel, Félix-Marie / Vincent, Louis Hugues

1914/1922/1926 Jerusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, Bde. 2,1–2.3.4, Paris.

Abel, Félix-Marie

1927 Le récent tremblement de terre en Palestine, in: Revue Biblique 36, 571–578.

Aldersons, Freddy / Ben-Avraham, Zvi

2014 The Seismogenic Thickness in the Dead Sea Area, in: Garfunkel, Zvi / Ben-Avram, Zvi / Kagan, Elisa (Hg.): Dead Sea Transform Fault System. Reviews, Dordrecht, 53–89.

Alt, Albrecht

1928 Das Institut im Jahre 1927, 1. Erdbeben in Palästina, in: Palästina-Jahrbuch 24, 5–10.

Ambraseys, Nicholas N. / Barazangi, Muawia

1989 The 1759 Earthquake in the Bekaa Valley: Implications for Earthquake Hazard Assessment in the Eastern Mediterranean Region, in: Journal of Geophysical Research 94, B4, 4007–4013.

Ambraseys, Nicholas N. / Karcz, Iaakov

1992 The Earthquake of 1546 in the Holy Land, in: Terra Nova 4, 254–263.

Ambraseys, Nicholas N. / Melville, Charles P.

1988 An Analysis of the Eastern Mediterranean Earthquake of 20 May 1202, in: Lee, William H. K. / Meyers, Herbert / Shimazaki, Kazu (Hg.): Historical Seismograms and Earthquakes of the World, San Diego, 181–200.

Ambraseys, Nicholas N.

2005 Historical earthquakes in Jerusalem. A methodological discussion, in: Journal of Seismology 9, 329–340.

2009 Earthquakes in the Mediterranean and Middle East. A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900, Cambridge.

Amiran, David H. K. / Arieh, E. / Turcotte, T.

1994 Earthquakes in Israel and Adjacent Areas: Macroseismic Observations since 100 B.C.E., in: Israel Exploration Journal 44, 260–305.

Amiran, David H. K.

1952 A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine, in: Israel Exploration Journal 1, 223–246; 2, 48–65.

1996 Location Index for Earthquakes in Israel since 100 B.C.E., in: Israel Exploration Journal 46,120–130.

Anonymus

1546 Zeittung von einem grossen und erschrecklichen Erdtbidem (Flugschrift), Wittenberg.

Arvanitakis, G. L.

1903 Essai sur le climat de Jérusalem, in: Bulletin de l'Institut Egyptien 4, 4, 129–189.

Avni, Gideon / Seligman, Jon

2001 The Temple Mount 1917–2001. Documentation, Research and Inspection of Antiquities, Jerusalem.

Avni, Gideon

2014 The Byzantine-Islamic Tradition in Palestine. An Archaeological Approach (Oxford Studies in Byzantium), Oxford.

Bahat, Dan

1996 The Physical Infrastructure, in: Prawer, Joshua / Ben-Shammai, Haggai (Hg.): The History of Jerusalem. The Early Muslim Period. 638–1099, Jerusalem u.a., 38–100.

Bayreuther Zeitung Nr. 291, 6.12.1834.

Ben-Menahem, Ari

1979 Earthquake Catalogue for the Middle East (92 B.C. – 1980 A.D.), in: Bollettino di Geofisica Teorica ed Applicata 21, 84, 245–310.

Berchem, Max van

1927 Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicorum. Bd. 2.2, Kairo.

Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf

1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. 3 Bde (Beihefte zum Tübinger Atlas Vorderer Orient B 100), Wiesbaden, 1–3.

Blanckenhorn, Max

1927 Das Erdbeben im Juli 1927 in Palästina, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 50, 288–296.

Bočková, Hana

2007 Oldřich Prefát z Vlkanova. Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, Prag.

Boor, Carl de

1883 Theophanis Chronographia. Bd. 1: Textvm graecvm continens, Leipzig.

Borsch, Jonas / Carrara, Laura

2016 Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen (Bedrohte Ordnungen 4), Tübingen.

Braslavsky, Julio

1938 The Earthquake and the Blocking of the Jordan in 1546 (hebr.), in: Zion 3, 323–336.

Brawer, Abraham Jacob

1928 Earthquakes in Palestine (from July 1927 to August 1928) (hebr.). Yerushalayim, in: Journal of the Jewish Palestine Exploration Society, 316–325.

Brock, Sebastian Paul

1977 A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 40, 267–286.

Burgoyne, Michael Hamilton

1987 Mamluk Jerusalem. An Architectural Study, Buckhurst Hill.

Busse, Heribert

1994 The Tower of David (Miḥrāb Dawūd). Remarks on the History of a Sanctuary in Jerusalem in Christian and Islamic Times, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 17, 142–165.

Cheikho, Louis / Carra de Vaux, Bernard / Zayyāt, Ḥabīb

1909 Eutychii patriarchae Alexandrini annales. Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Saïd Antiochensis (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 3, 7), Beirut u.a.

Chronz, Tinatin / Nikiforova, Alexandra

2014 Beobachtungen zum ältesten bekannten Tropologien-Codex Sinaiticus graecus MΓ 56+5 des 8.–9. Jhs. mit Erstedition ausgewählter Abschnitte, in: Atanassova, Diliana / Chronz, Tinatin (Hg.): Synaxis katholikē. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altchristlichen Patriarchate. Bd 1. FS Heinzgerd Brakmann (Orientalia – patristica – oecumenica 6,1), Wien u.a., 147–174.

Dahmen, Ulrich

2011 Art. Erdbeben (AT), in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: www.bibelwissenschaft.de/Stichwort/17616; [13.01.2020].

L'écho du monde savant 2, 41 (9.1.1835).

Elad, Amikam

1995 Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage (Islamic History and Civilization 8), Leiden u.a.

Evangelische Kirchen-Zeitung, 16, 18 (4.3.1835).

Ǧawzī, Ibn al-

1992 Al Muntaẓam fī ta'rīḫ al-muluk wa-l-umam, Bd. 7, Beirut.

Gil, Moshe

1982 The Jewish Quarters of Jerusalem (A.D. 638–1099) According to Cairo Geniza Documents and Other Sources, in: Journal of Near Eastern Studies 41, 261–278.

1983 Palestine During the First Muslim Period (634–1099) (hebr.) (Publications of the Diaspora Research Institute 41), Bd. 2, Tel Aviv.

1992 A History of Palestine. 634–1099, Cambridge.

1996 The Jewish Community, in: Prawer, Joshua / Ben-Shammai, Haggai (Hg.): The History of Jerusalem. The Early Muslim-Period 638–1099, Jerusalem, 163–200.

Gildemeister, Johann

1884 Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen IV, in: Zeitschrift Deutscher Palästina-Verband 7, 143–230.

Häfner, Gerd

2012 Immer diese Erdbeben ..., online: www.lectiobrevior.de/2012/06/immer-diese-erdbeben.html [13.01.2020].

Hahn, Johannes

2002 Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projektes, in: Hahn, Johannes (Hg.): Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147), Tübingen, 237–262.

Hamilton, Robert William

1949 The Structural History of the Aqsa Mosque. A Record of Archaeological Gleanings from the Repairs of 1938–1942, Jerusalem u.a.

Harvey, William / Harvey, John H.

1938 The Structural Decay of the Church of the Holy Sepulchre, in: Palestine Exploration Quarterly 70, 156–160.

Harvey, William

1935 Church of the Holy Sepulchre. Structural Survey. Final Report, London.

1938 Inspection of the Church of the Holy Sepulchre from 23rd to 29th March 1938, in: Palestine Exploration Quarterly 70, 160f.

Jeremias, Joachim

1960 Die Abendmahlsworte Jesu, 3. Auflage, Göttingen.

Kaplony, Andreas

2002 The Ḥaram of Jerusalem 324–1099. Temple, Friday Mosque. Area of Spiritual Power (Freiburger Islamstudien 22), Stuttgart.

Karcz, Iaakov

2004 Implications of Some Early Jewish Sources for Estimates of Earthquake Hazard in the Holy Land, in: Annals of Geophysics 47, 759–792.

Klein, S.

1939 Remarks on the Article by J. Braslavsky, in: Zion 3, 323ff. (hebr.), Zion 4, 90.

Krämer, Gudrun

2006 Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel (Beck'sche Reihe 1461), 5. Auflage, München.

Krüger, Jürgen

2000 Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg.

Küchler, Max

2007 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4.2), Göttingen.

Le Strange, Guy

1887 Description of the Noble Sanctuary of Jerusalem in 1470 A.D. by Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî, in: Journal of the Royal Asiatic Society 19, 247–305.

1890 Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500, London.

Macalister, Robert Alexander Stewart

1911 Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society, in: Palestine Exploration Fund Quaterly Statement 43, 2, 83–90.

1918 The Revolt of 1834, in: Palestine Exploration Fund Quaterly Statement 50, 142–144.

Makdisi, George

1956 Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād I.II, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 18, 1/2, 9–31.239–260.

Mann, Jacob

1920/1922 The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs. 2 Bde, Oxford.

Mayer, Leo Aryeh

1931 A Sequel to Mujīr ad-Dīn's Chronicle, in: Journal of the Palestine Oriental Society 11, 85–97.

Millek, Jesse Michael

2019 Crisis, Destruction, and the End of the Late Bronze Age in Jordan. A Preliminary Survey, in: Zeitschrift Deutscher Palästina Verein 135, 119–142.

Nicholson, Chris

2015 Oldřich Prefát z Vlkanova, in: Thomas, David / Chesworth, John (Hg.): Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America 1500–1600, Leiden u.a., 388–392.

Pringle, Denys

2007 The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Bd. 3: The City of Jerusalem, Cambridge.

Pugi, Francesco

2019 Seismic Vulnerability Analysis of the Monumental Complex of the Holy Sepulchre, in: Tucci, Grazia (Hg.): Jerusalem. The Holy Sepulchre. Research and Investigation (2007–2011) (Collana di Restauro Architettonico 14), Florenz, 302–327.

Raguse, Duc de [= Marmont, Auguste Louis Viesse de]

1837 Voyage du marechal duc de Raguse en Hongrie, en Transylvanie, dans la Russie méridionale, en Crimée, et sur les bords de mer d'Azoff, à Constantinople et sur quelques parties de l'Asie mineure; en Syrie, en Palestine et en Égypte. Bd. 3, Bruxelles.

Röser, Jacob von

1836 Tagebuch meiner Reise nach Griechenland, in die Türkei, nach Ägypten und Syrien im Jahre 1834 bis 1835. Bd. 2, Mergentheim.

Rudolf, Karl

1928 Die erste Pilgerfahrt österreichischer Akademiker ins Heilige Land, Wien.

Russell, Kenneth W.

1980 The Earthquake of May 19, A.D. 363, in: Bulletin of the American School Oriental Research 238, 47–64.

1985 The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th Century A.D., in: Bulletin of the American School Oriental Research 260, 37–59.

Sbeinati, Mohamed Reda / Darawche, Ryad / Mouty, Mikhail

2005 The historical earthquakes of Syria. An analysis of large and moderate earthquakes from 1365 B.C. to 1900 A.D., in: Annals of Geophysics 48, 347–435.

Shalem, Nathan

1927 Il recente terremoto in Palestina (luglio 1927), in: Bollettino della Società Sismologica Italiana 27, 169–183.

Shoemaker, Stephen J.

2002 Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption (Oxford Early Christian Studies), Oxford.

Specht, Edith

2014 Auf dem Weg ins Heilige Land. Das katholische Österreich besucht Ägypten. Präsentiert am Egypt and Austria Day 2011. Kunsthistorisches Museum Wien. 16. Juni 2011 (Egypt and Austria Online Papers 1), Wien; www.egyptandaustria.at/eaop/eaop001.pdf [30.01.2020].

Spyridon, S. N. Neophytos

1938 Annals of Palestine. 1821–1841, in: Journal of the Palestine Oriental Society 18, 63–132.

Steuernagel, Carl

1927 Die politische und wirtschaftliche Entwicklung Palästinas (März bis Juli 1927), in: Zeitschrift Deutscher Palästina Verein 50, 253–260.

Strobel, August

1992 Die Hand des Herrn auf dem Berge. Texte zur Geschichte der Kaiserin Auguste Victoria-Stiftung, Fürth i.B.

Theißen, Gerd / Merz, Anette

2011 Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 4. Auflage, Göttingen.

Tobler, Titus / Molinier, August

1879–1880 Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora. Bd. 1,1–2, Genève.

Tobler, Titus

1953 Denkblätter aus Jerusalem, St. Gallen Konstanz.

1874 Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV., Leipzig.

Tsafrir, Yoram / Foerster, Gideon

1992 The Dating of the ›Earthquake of the Sabbatical Year‹ of 749 C.E. in Palestine, in: Bulletin of the School Oriental and African Studies 55, 231–235.

Turner, Sharon

1834 The sacred history of the world. Attempted to be philosophically considered in a series of letters to a son. Bd. 2, London.

Turniansky, Chava

1984 A Bundle of Yiddish Letters from Jerusalem from the Seventh Decade of the Sixteenth Century (hebr.), in: Shalem 4, 149–210.

Vliet, N. van der

1938 »Sainte Marie où elle est née« et la Piscine Probatique, Jerusalem u.a.

Waldherr, Gerhard H.

1997 Erdbeben. Das außergewöhnliche Normale. Zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. (Geographica Historica 9), Stuttgart.

2016 Erdbebenkatastrophen bei christlichen Autoren der Spätantike, in: Borsch, Jonas / Carrara, Laura (Hg.): Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen (Bedrohte Ordnungen 4), Tübingen, 73–92.

Willis, Bailey

1928 Earthquakes in the Holy Land, in: Bulletin of the Seismological Society of America 18, 73–103.

Zohar, Motti / Rubin, Rehay / Salamon, Amos

2015 Why is the Minaret so Short? Evidence for Earthquake Damage on Mt Zion, in: Palestine Exploration Quaterly 147, 230–246.

2016 Reappraised list of historical earthquakes that affected Israel and its close surroundings, in: Journal of Seismology 20, 971–985.

Grenzgänge:
Zur Semiotik des Unsagbaren

Angesichts des Ewigen

Exegetische Skizzen zu Ex 33

Susanne Talabardon

1. Avant-Propos

Einen Beitrag zu einer Festschrift für den Kollegen Klaus Bieberstein schreiben zu dürfen, bedeutet für mich in mehrfacher Hinsicht eine große Freude und Ehre. Zum einen haben wir in den gemeinsamen Jahren an der Otto-Friedrich-Universität stets gern und verlässlich zusammengearbeitet: Ohne Klaus Bieberstein hätte es die Studiengänge Judaistik bzw. Jüdische Studien an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät nicht gegeben. Zum anderen war Klaus der erste, der mich in die Geheimnisse der hiesigen Organisation von Lehre und Räumen (!) initiierte. Schließlich denke ich mit großer Dankbarkeit an die vielen fachlichen Gespräche und Diskussionen zu Methodik der Exegese und zu aktuellen Forschungstrends der Geschichte Alt-Israels, von denen ich enorm profitierte.

Schon allein deshalb möchte ich der Versuchung nicht nachgeben, einen rein judaistischen Essay zum Thema der »Semiotisierung von Räumen« beizutragen – vielleicht nämlich ist eine judaistische Perspektive auf die Hebräische Bibel für den Adressaten interessanter. Auf das Plateau des Tempelbergs indessen wage ich mich nicht; zumal es dazu nichts zu sagen gäbe, was der Jubilar nicht selbst wüsste. Was läge dann näher, als sich dem fiktiven Antipoden des Tempels zu widmen: dem Heiligtum der Wüste, dem Zelt Mo'ed oder der (bestürzenden) Tatsache, dass es womöglich gar keiner räumlich fixierten Kultstätte bedarf.

Bei diesem Unterfangen erhebt sich jedoch alsbald ein anderes großes Problem: Die für das selbst gewählte Thema am meisten relevante Erzählung vom Stierbild und dessen gravierenden Folgen in Schemot 32–34 gehört mit Sicherheit zu den textgeschichtlich und exegetisch schwierigsten

Kapiteln des Tena"kh. Es wird also nicht daran zu denken sein, diese Verse im vorgesehenen Rahmen eines Essays auch nur annähernd ausleuchten zu können.

Daher werden die folgenden Seiten Skizzen anbieten, Versuche, sich einem komplexen Text anzunähern: Sie enthalten eine heuristische Auswahl der meiner Ansicht nach interessantesten exegetischen Probleme und theologischen Fragen zu Schemot 33. In der jüdischen Leseordnung bildet das Kapitel den zentralen Text der Parascha כי תשא (Ex 30,11–34,35).

2. Exegetische Skizze

2.1. Zur Architektur der Perikope

Schemot 33 bildet das Mittelstück einer theologisch ungemein gewichtigen Erzählung, die ihrerseits von der Anordnung zum Bau einer mobilen Kultstätte (Ex 25,1–31,17) und deren praktischer Ausführung (Ex 35,1–40,38) eingefasst wird.[1] Den inneren Rahmen bildet das Schabbatgebot: Ex 31,12–17 mit Ex 35,1–3.

Aufbau und Struktur von Ex 25–40, des dritten Teils des Buches Schemot, setzen dem Thema Exodus im ersten Teil (Ex 1–18) eine kontrastierende Reflexion gegenüber, in der es letztlich um eine Behausung geht. Nicht um diejenige Israels, dem noch die sprichwörtlichen vierzig Jahre Wüstenwanderung bevorstehen, sondern über die Möglichkeit einer An-

[1] Albertz 1997, 511 sieht in dieser Komposition eine theologische Auseinandersetzung zwischen laientheologischen und priesterlichen Autoren des Pentateuch: »Es ist nun interessant zu sehen, daß nach Sicht der Laientheologen erst aus dieser Krise des Gottesverhältnisses Israels erste kultische Institutionen erwachsen: die levitischen Priester (Ex 32,26–29) und das Zelt der Begegnung (*'ohel mō'ēd* Ex 33,7–11). Allerdings bleiben deren Funktionen ganz eingeschränkt: Die Auszeichnung der Leviten wird konterkariert durch seine Vorwürfe gegen Aaron (Ex 32,21–24). Die Verwendung eines Stoffes in der Gründungsgeschichte Israels, die Aaron, den die nachexilische Reformpriesterschaft zu ihrem Ahnherrn erkoren hatte, derartig kompromittierte, kann doch nur als boshafte Warnung der Laientheologen an die Priester ihrer Zeit verstanden werden, daß ohne Mose und d.h. ohne die Autorität des Gesetzes auch die Priesterschaft nicht in der Lage war, den Abfall des Volkes zu verhindern.«

wesenheit des Ewigen *unterwegs und außerhalb etablierter Siedlungsstrukturen* wird hier gerungen. Diese Frage ist angesichts eines kulturellen Umfelds, in dem die Pflege der Götter klar an ein fest umrissenes Territorium mit einer darauf befindlichen Bevölkerung gekoppelt ist, an einen oder mehrere Tempel und darin vollzogene Kulthandlungen, keineswegs trivial. Auch und gerade vor dem Hintergrund des babylonischen Exils, als Israel dieser Grundpfeiler des Kults: Land, zugehöriges Volk und Tempelkult, verlustig ging, stellte sich die Frage nach Alternativen.

Der Mittelteil des Buches Schemot (Ex 19–24) bietet mit Offenbarung und Bund am Sinai das prägende Ereignis der Tora überhaupt.

<table>
<tr><td colspan="3">Anordnung zum Bau der Wohnstatt
(Ex 25,1–31,17)</td></tr>
<tr><td>Ex [31,18].32,1–35
Anfertigung und Zerstörung von göttlichen Tafeln und eines menschlichen Kultbildes</td><td>Ex 33,1–23
Der Kampf um die Nähe des Ewigen zum Volk Israels</td><td>Ex 34,1–35
Anfertigung von neuen Tafeln und was darauf steht. Ein menschliches Antlitz</td></tr>
<tr><td colspan="3">Ausführung der Wohnstatt
(Ex 35,1–40,38)</td></tr>
</table>

Abb. 1

2.2. Unmittelbarer Kontext und Binnenabgrenzung des Kapitels Ex 33,1–23

Dem schweren Vergehen des Volkes, in Abwesenheit des Mosche ein Kultbild angefertigt zu haben (Ex 32,1–14), folgt eine mehrstufige Straf- und Sühne-Aktion.

Bevor noch das eigentliche Corpus delicti gründlichst vernichtet und in einer Art Ordal-Ritus dem Volk einverleibt wird (32,20), fallen die beiden Tafeln ihrer Zerstörung durch den zornigen Mosche anheim. Auffällig dabei ist die sorgfältige Beschreibung der Zeugnistafeln: sie sind beidseitig beschrieben und vollständig ein Werk Elohims (V. 16).

Mit Ex 32,25–29 vollzieht sich die *zweite Strafaktion* an dem als zügellos (פרע) charakterisierten Volk. Es sind »alle Söhne Lewis«, die sich »für den Ewigen« um Mosche versammeln (32,26). Dreitausend Mann, durch ein Wasserordal als schuldig markiert, fallen dem Schwert zum Opfer.

Nun erst – *am dritten Tag* – bittet Mosche für das Volk (Ex 32,30–34). Sein Einsatz zeitigt jedoch nicht das gewünschte Resultat. Es soll nur derjenige bestraft werden, der etwas verbrochen hat – womit ein in der exilischen Theologie äußerst virulentes Problem anklingt.[2] Die unmittelbare Präsenz des Ewigen bei seinem Volk, das große Thema des folgenden Narrativs, wird in Frage gestellt. Eine dritte Strafaktion – dieses Mal direkt vom Ewigen ausgeführt (V. 35) – trifft (in gewisser Spannung zu 32,32–33) das ganze Volk.

Es ist in der Literatur umstritten, ob die Verse Ex 32,30–35 nicht eigentlich dem nachfolgenden Kapitel zugehören.[3] Immerhin vermittelt die zeitliche Zäsur in Ex 32,30–34 (ויהי ממחרת) einen Neuansatz. Andererseits zerstört eine solche Abgrenzung das schöne Drei-Tage-Schema, welches in Ex 32 vorgestellt wird (V. 1–6.7–29.30–35). Ein weiteres Argument für die Gliederung der Großperikope entlang der Kapiteleinteilungen wäre der Einsatz von חטא als Leitwort in Ex 32,30–35.[4] Zweifelsohne kann man Ex 32,30–35 eine Brückenfunktion zu Ex 33 zuweisen, da diese Verse bereits wesentliche Themen des Nachfolgenden ansprechen: Es geht bereits hier um die Frage der Vermittlung zwischen Gott und Mensch – im speziellen Fall um die Möglichkeit der Sühne des Einzelnen für die Gemeinschaft. Nach einer – kollektiven! – Strafaktion wendet sich der Ewige in Ex 33,1 erneut an Mosche – und greift das Thema 32,34 wieder auf.

Das Ende des Abschnittes wird in Ex 34,1 mit einer konkreten Handlungsanweisung des Ewigen markiert: Mosche soll Steintafeln anfertigen, welche der Vorbereitung der Zweiten Offenbarung dienen. Benno Jacob macht darauf aufmerksam, dass Mosche dieses Mal nicht mit leeren Händen hinaufsteigt, sondern mit unbeschriebenen Tafeln, wodurch ein Kontrast zu Ex 20,15–18 und den ersten לחת הברית intendiert ist. Er sieht darin sogar den »springenden Punkt« der gesamten Erzählung:

---

2 Vgl. Ex 32,32f. mit Ez 18,20.

3 So Cassuto 1967, 425–427; Moberly 1983, 56–63.

4 Der Terminus wird insgesamt acht Mal verwendet. Die frühmittelalterlichen Masoreten setzten eine Setuma nach Ex 32,35.

»Das erste Mal war Mose mit leeren Händen auf den Sinai hinaufgegangen, mochte er dem Volk auch gesagt haben, daß er nicht ebenso zurückkommen werde. Die Folge war gewesen, daß das ungeduldig gewordene Volk seine Rückkehr aufgab, das Kalb anfertigte und Mose zornerfüllt die Tafeln zerschmetterte. Darum soll das Volk ihn diesmal mit *unbeschriebenen* Tafeln hinaufsteigen sehen, damit augenscheinlich gemacht werde, wie ernst es Mose ist. Jetzt hatte es nicht zu warten, ob und wann er wiederkomme, sondern ob er die Tafeln als von Gottes Hand *beschriebene* zurückbringe.«[5]

Vielleicht hat sich Jacob hier vom Jom-Kippur-Ritual inspirieren lassen, indem er die wohlbehaltene Rückkehr Mosches mit beschriebenen Tafeln als eine Art Ordal interpretiert. Womöglich hat er auch die Erweiswunder von Ex 4,1–9 im Blick, die durch die Worte des Ewigen überboten werden sollen – im Folgenden soll einer anderen Fährte des Textes nachgespürt werden, nämlich der nach Formen der Präsenz des Ewigen bei seinem Volk, wie sie durch die Architektur der Großperikope angelegt ist.[6]

2.3. Leitworte und Architektur des Textes Ex 33,1–23

Mit Ex 33,1 geht die Erzählung vom Kultbild letztendlich in eine tiefgründige Reflexion über die Präsenz des Ewigen bei seinem Volk über. Dass ein goldenes Stierbild *nicht* die adäquate Form der göttlichen Gegenwart sein kann, ist nun auch dem Letzten klar.

Der erste Abschnitt des Textes bestätigt zunächst, etwas überraschend, die Landverheißung (Ex 33,1–3), bevor er jedoch eine wichtige Verfahrensänderung ankündigt: der Ewige kann künftig nicht mehr inmitten des Volkes mitziehen (vgl. 33,3.5). Der doppelten Verweigerung der in Ex 3,7–14 so eindrucksvoll angekündigten göttlichen Begleitung entspricht ein doppeltes Bußritual: Das Volk legt seinen Schmuck ab – einmal scheinbar spontan (33,4), ein zweites Mal auf explizite Aufforderung

---

[5] Jacob 1997, 963.

[6] Eine interessante Einzelbeobachtung soll nicht unterschlagen werden: Die gesamte Struktur des Buches Schemot bis hinunter zu den einzelnen Teilen selbst, ist triadisch geprägt. Für Ex 25–40 wurde dies bereits vorgeschlagen; Ex 32 zeigt sich durch ein Drei-Tage-Schema gestaltet; Ex 34 zeigt ebenfalls eine Dreiteiligkeit mit 1–9 (Vorbereitung des Zweiten Bundes – Offenbarung des Namens – Erneute Bitte des Mosche um Unmittelbarkeit); 34,10–26 (Halachische Passage, sog. »Kultischer Dekalog«) und schließlich 34,27–35 (Das leuchtende Antlitz des Mosche).

Gottes hin (33,5f.). Dadurch entsteht innerhalb des ersten Teils eine interessante Kontrastierung zwischen dem Hinaufziehen ins Gelobte Land (33,1.3) und dem Herunterziehen (33,4.5) des Schmucks.

I	Ex 33,1–6	Landverheißung (1–3) und neuerliches Sühneritual (4–6)	Kontrast: עלה ירד
II	Ex 33,7–11	Exkurs: Der Ohel Mo'ed Leitgedanke (33,11): פנים אל פנים	ירד
III	Ex 33,12–17	Bitte des Mosche um Begleitung des Volkes	ידע פנים
IV	Ex 33,18–23	Bitte des Mosche um eine persönliche Offenbarung	ראה פנים

Der zweite Teil (33,7–11), angelegt wie ein Exkurs, zeigt Mosche damit beschäftigt, das Zelt aus dem Lager zu entfernen. In einiger Entfernung vom Volk spannt er es wieder auf. Wieder wird ein Kontrast aufgebaut: Der Distanz zwischen Israel und dem Ewigen wird die schier unglaubliche Nähe zwischen Gott und Mosche entgegengestellt. Er spricht zu ihm פנים אל פנים (vgl. 33,11), während das Volk Mosche hinterher (אחר) schaut.

Im dritten Abschnitt des Textes (Ex 33,12–17) wird eine weitere Fürbitte des Mosche vorgetragen. Es geht ihm um eine Präsenz des Ewigen auf dem Wege. In einer kühnen Geste verweist er seinen Gott auf die eigenen Verheißungen. פנים (aus 33,11) und das siebenfach eingesetzte Verb ידע (vgl. 33,5) werden zu Leitworten weiterentwickelt. Beinahe mürrisch bestätigt der Ewige sein Wort (דבר): was Er dem Mosche verheißen hat, gilt. Zumindest einigermaßen.

Scheinbar ermutigt legt Mosche nun nach (Ex 33,18–23) und bittet um eine *sichtbare* Präsenz, ein *Zeichen* der Gegenwart des Ewigen. Zwei Begriffe dominieren die Reflexion: פנים und כבוד, die im Folgenden noch genauer reflektiert werden müssen. In Einklang mit der Bitte um eine *erweisbare* Gegenwart Gottes, wird das Verb ראה (5x) zum Leitwort des Abschnitts – womit ein stilistisches Merkmal von Ex 32 wieder auflebt.[7]

[7] Auch hier bestätigt sich die Bindung zu Ex 3, deren erster Abschnitt (Ex 3,1–6) ebenfalls von ראה als Leitwort geprägt wird (6 Vorkommen und ein Mal נבט).

Im Kapitel 34 werden die zuvor aufgeworfenen theologischen und praktischen Probleme aufgearbeitet. Die Tafeln werden erneuert, ein neues Ritual von Begegnung inauguriert, die Begleitung des Volkes durch den Ewigen findet eine völlig unerwartete Lösung. Dem übergreifenden Leitwort פנים finden sich mit דבר und משה (!) zwei weitere zugesellt. Als Signalwort erscheint das hapax מסוה (nur drei Mal: V. 33.34.35) unübersehbar, was die Rezeptionsgeschichte ungemein inspirierte.[8]

Das theologische Gewicht der Parascha zeigt sich auch darin, dass sie mit anderen Texten des Tena"kh eng interagiert. Die gängigste Sicht auf die Dinge, von etlichen Exegeten vorgetragen, beschreibt die Entstehung des Textes als eine Fortschreibungsgeschichte zwischen Ex 32–34, Dtn 9,9–10,11 und 1 Kön 12,26–32 mit wechselnden Abläufen.[9] Im Zentrum steht dabei die Beziehung des Kultes zu Dan und Bethel zur Perikope vom Goldenen Stierbild. Damit ist ein möglicher (!) historischer Haftpunkt benannt,[10] doch scheint die Fortschreibungsgeschichte komplizierter als zumeist gedacht: Mindestens die Berufung des Mosche (Ex 3,1–4,17), die Doppelerzählung Num 11/12 sowie die Theophanie für Elija (1 Kön 19) gehören zum Gefüge unserer Perikope unbedingt dazu.[11]

Bevor weitere Überlegungen zur Rezeption des Textes möglich sind,[12] soll es jedoch um einige Abschnitte der Parascha im Einzelnen gehen.

2.4. Grundlinien des biblischen Textes: 1. Landverheißung und Sühneritual

Der erste Teil der Erzählung, die Verse 33,1–6 umfassend, weist drei größere textliche Schwierigkeiten auf. Zunächst vermisst der geneigte Leser

---

8 Vgl. den berühmten paulinischen Midrasch in 2 Kor 3,14–18.

9 Vgl. Wellhausen 1963, 91–93; Schmid 2001; Blum 1990, 181–188; Dozeman 2009, 687–700.

10 Die engen Beziehungen zwischen Dtn 9–10 und Ex 32–34 sind selbstverständlich nicht zu leugnen. Dennoch scheint eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Dan-Bethel-Genealogie bei allem Konsens angebracht. Das schiere Vorhandensein von Stierbildern in beiden Traditionskomplexen ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die israelitischen Heiligtümer als eines narrativen Katalysators.

11 Vgl. Blum 1990, 73–88; Albertz 2018, 225. Eine Redaktion, die Ex und Dtn verbindet, wird greifbar.

12 Mit Breed 2014 wäre die Distinktion zwischen »Urtext« und Rezeption ohnehin zu überdenken.

zu Beginn des Verses 33,3 eine Verbform. Diesen Verlust, eine Art syntaktisches Schlagloch, gleicht die Septuaginta durch Einfügung von καὶ εἰσάξω σε aus. Den exegetischen Grundregeln zufolge wäre aber der masoretische Text als lectio difficilior vorzuziehen. Was hätte die Leerstelle dann zu bedeuten? Sie weist auf genau das hin, was nun nicht mehr erfolgen soll. Gott wird einen Boten senden, er wird die kanaanäischen Völker vertreiben,[13] aber er wird eben *nicht* hinaufziehen »in ein gutes und weites Land, fließend von Milch und Honig« (Ex 3,8aα²β). Der literarische Kunstgriff enger textlicher Anlehnung an die verheißungsvollen Zeilen Ex 3,6–14 macht die auffällige Einschränkung des ursprünglichen Szenarios grammatisch und faktisch schmerzlich bewusst.

Das zweite Problem ist schwerer zu bewältigen und besteht in der klaren inhaltlichen Spannung zwischen 33,4 und den beiden nachfolgenden Versen. Wenn das Volk in einer Geste von Trauer und Buße keinen Schmuck anlegte, warum sollte es sich die Preziosen dann noch herunterreißen? In der klassischen [christlichen] Exegese würde man in einem solchen Fall von einer Dublette sprechen und die beiden Einheiten unterschiedlichen Quellenschichten oder Redaktoren zuweisen.

Jüdische Interpreten neigen eher dazu, nach einer integralen Erklärung zu suchen. Man kann vielerorts im Tena"kh beobachten, dass Wiederholungen als Stilmittel eingesetzt werden.[14] Wenn es also keine gravierenden sprachlichen Brüche gibt, sollte man interne Gründe für die auffällige Gestaltung des Textes eruieren. In diesem Fall fällt auf, dass der Verzicht auf Schmuck in 33,4 eine klar andere Funktion hat als das »Herunterreißen« der Juwelen in der göttlichen Anordnung. Darauf deutet *auch* der Einsatz dreier verschiedener, noch dazu ungewöhnlicher Verben (ירד, שית und נצל Hitp.) für das Ablegen der edlen Stücke.[15] Im Gegensatz

[13] Die Liste der zu vertreibenden Völkerschaften stimmt im Wesentlichen mit Ex 3,8b überein. Dort werden die Qena'ani, die Chitti, die 'Emori, die Parisi, die Chiwwi und die Jevusi genannt. Der Bote wird (im Gegensatz zur LXX) indefinit eingeführt; in Ex 33,2 fehlt der bestimmte Artikel.

[14] Sehr prägnant z.B. 1 Kön 19.

[15] Vgl. Jacob 1997, 946. Die Septuaginta-Fassung von Ex 33,4–6 »löst das Problem«, indem sie 33,4b auslässt. Auch der folgende Vers weicht gravierend von der masoretischen Fassung ab: καὶ εἶπεν κύριος τοῖς υἱοῖς Ισραηλ Ὑμεῖς λαὸς σκληροτράχηλος· ὁρᾶτε μὴ πληγὴν ἄλλην ἐπάξω ἐγὼ ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἐξαναλώσω ὑμᾶς· νῦν οὖν ἀφέλεσθε τὰς στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν καὶ τὸν κόσμον, καὶ δείξω σοι ἃ ποιήσω σοι. (»Und der Herr sagte zu den Israeliten: Ihr seid ein halsstarriges Volk; passt auf, dass ich nicht einen

dazu wird für den Schmuck stets derselbe, aber nicht minder seltene Terminus עדי verwendet.[16] Cassuto und Jacob[17] denken an einen Bezug zu עדות bzw. עדה – andere denken an ein Wortspiel mit dem im Folgenden dominierenden Verb ידע.[18] Diese Assoziation stützt die zweite Rede des Ewigen (33,5), das zahlreiche Motive des gesamten Absatzes zusammenzieht:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אַתֶּם עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף רֶגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ וְכִלִּיתִיךָ וְעַתָּה הוֹרֵד עֶדְיְךָ מֵעָלֶיךָ וְאֵדְעָה מָה אֶעֱשֶׂה־לָּךְ:[19]

Tatsächlich beschreibt das Nicht-Anlegen festlicher Kleider oder edler Metallteile bzw. das Herunterreißen der nämlichen Preziosen zwei verschiedene Prozesse: In 33,4 vollzieht sich eine Bußhandlung. Diese hat zur Folge, dass das Volk vom Ewigen wieder als »Kinder Israel« adressiert wird.[20] In den Versen 5 und 6 geht es um die Forderung nach strikter Umsetzung eines anikonischen Kultes in einem Akt der Abgrenzung – eventuell unter Anspielung auf die theologische Metapher von Ehe und Scheidung.[21] Vor allem der Gebrauch der Wurzel נצל (Ex 3,21–22; 12,36) deutet in diese Richtung. Damit ist gesagt, dass die Buße des Volkes auf offene Ohren gestoßen und der Verzicht auf den Zierrat in eine dauerhafte Institution verwandelt werden soll.

Zu guter Letzt wäre das merkwürdig nachgestellte מהר חורב in den Blick zu nehmen. Des Öfteren sieht man hier einen späten Redaktor am Werk – was jedoch nicht der Frage enthebt, was dieser womöglich späte

---

weiteren Schlag gegen euch führen und euch völlig auslöschen werde: legt also jetzt eure prachtvollen Gewänder und euren Schmuck ab, und ich werde dir zeigen, was ich mit dir machen werde.« (Übersetzung: Septuaginta deutsch, Hervorhebungen im Original)

16 נצל hitp. könnte an die nämliche Verbwurzel im pi. erinnern, mittels derer die Ägypter in Ex 3,22 um ihren Schmuck erleichtert wurden. Der Begriff עדי (Schmuck, Gold- und Silbergeräte, edle Kleidung) findet sich gehäuft in Ex 33 (V. 4.5.6); daneben u.a. in 2 Sam 1,24; Jes 49,18; Jer 2,32; 4,30; Ez 7,20; 16,7.11; 23,40; Ps 32,9; 103,5.

17 Cassuto 1967, 428; Jacob 1997, 947.

18 Madl 1987, עדה, Sp. 1075–1076.

19 עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף vgl. 33,3; אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ וְכִלִּיתִיךָ vgl. 33,1.3; הוֹרֵד עֶדְיְךָ vgl. den Kontrast zu עלה (vgl. 33,1); ידע vgl. עדה sowie 33,12–17.

20 Jacob 1997, 946f.

21 Vgl. Dozeman 2009, 721–723 (u.a. mit Verweis auf Jes 61,10); Dohmen 2004, 394–395.

Redaktor mit seiner syntaktisch schwierigen Zufügung erreichen wollte. In der jetzigen Konstellation akzentuiert der Nachsatz die vorgeschlagene theologische Deutung der Verse 5 und 6. Zugleich weist Lepesqueux zu Recht darauf hin, dass der Verweis auf den Horeb die Bezüge des Textes zu Ex 3 verstärkt, die auch anderenorts mit Händen zu greifen sind.[22]

2.5. Der zweite Teil: Der Ohel Mo'ed

Der zweite Teil der Perikope fällt in mehrfacher Beziehung aus dem Rahmen. Er unterbricht die Erzählung. Der Text tut dies nicht nur seinem Inhalt nach, sondern auch grammatisch, indem er kaum oder keine Narrative verwendet.[23] Die dreifach (!) mit וְהָיָה eingeleitete Syntax deutet iterativ oder durativ auf eine Beschreibung für Gewohnheiten oder eine Anweisung für ein Ritual.[24] Es wird sich jedoch erweisen, dass an dieser Stelle ein Paradoxon »etabliert« wird: eine nicht-Institution, die sich (nicht) institutionalisiert oder ein nicht-Ritual, das sich (nicht) ritualisiert.

Andererseits nämlich sind die terminologischen Verbindungen zum Kontext der Einheit unübersehbar.[25] Gleiches gilt für die inhaltlichen Bezüge. Mit der Spitzenaussage, der Ewige habe mit Mosche פנים אל פנים gesprochen, setzt der zweite Teil *das* Thema für den Rest der Erzählung. Die sprachliche Gestaltung des kleinen Abschnitts Ex 33,7–11 ist überaus

---

[22] Lepesqueux 2019, 279 (Vgl. Ex 3,1; 17,6). Lepesqueux schreibt: »Le complément מהר חורב est plus vraisemblablement une retouche ponctuelle qui cherche à pérenniser, en violentant au passage la syntaxe du v.6, la rupture des fils d'Israël avec l'idolâtrie [...].« (Lepesqueux 2019, 294).

[23] Lepesqueux 2019, 287 charakterisiert die Verse 33,7–11 als »Hors-piste narratif.« Das ist irreführend, vgl. Albertz 2018, 229; Cassuto 1967, 429.

[24] Albertz 2018 sieht in 33,7–11 einen »Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch«, der erhebliche Spannungen zur Beschreibung des Zeltheiligtums in Ex 25–31/35–40 erzeuge. Er meint: »Das Zelt der Begegnung war nach Meinung der Laientheologen nicht etwa ein heiliger Ort in dem Sinne, daß hier der stetige Kult Israels stattgefunden hätte, sondern eine Begegnungsstätte ›außerhalb des Lagers‹ (Ex 33,7a), an der J [...] mit Mose trotz Störung des Gottesverhältnisses und entfernt vom Gottesberg kommunizieren konnte (Ex 33,7–11; Nu 11,16–17.24–29; 12,4–10). Es institutionalisierte somit eher die prophetische Inspiration als den Opferkult.« (Albertz 1997, 511).

[25] Konkret zeigt sich dies in der Verwendung der Begriffe נצב, נבט, פנים und ירד.

sorgfältig – wiederum dominiert eine dreifach-Struktur.[26] Auffällig ist ferner die Beschreibung des nicht-Rituals 33,8, da die Menschen dem hinausziehenden Mosche (!) hinterher-genau-hinschauen (נבט אחרי) – wobei das Verb wiederum Ex 3 (vgl. V. 6) und 33 verbindet.

Die Spannung zwischen dem Zelt »außerhalb des Lagers« und jenem »Stiftszelt« in Ex 25–31.35–40 weiß der {Autor-Redaktor} sehr nuanciert zu artikulieren: Er bezeichnet das Zelt als האוהל: Es wird demnach als bekannt vorausgesetzt – an einen anderen Ort verbracht und mit einem alten Namen neu benannt.[27] Angesichts dessen scheinen Spekulationen über mehrere Zelte oder unterschiedliche Besitzer gegenstandslos:[28] Der Ohel Mo'ed ist tatsächlich ein *Erzählung gewordenes Oxymoron*. Zwischen dem Zelt und seinem Erbauer oder Besitzer einerseits und dem Volk andererseits wird nun diejenige Distanz hergestellt, die bereits im ersten Teil thematisiert worden ist (33,4–6). Der Schmuck ist heruntergerissen – das Zelt Mo'ed aus dem Lager entfernt worden. Der Heilige kann nicht im Unheiligen wohnen, das Zelt der »Festsetzung« ist nicht so festgesetzt wie es scheint; die Möglichkeit zur Begegnung im »Zelt der Begegnung« wird relativiert. Das Oxymoronische jenes Zeltes zeigt sich auch in dem Kontrast zwischen einem scheinbar kultischen Ritual außerhalb des Zeltes, welches von einem nicht-kultischen Gepräge innerhalb kontrastiert wird. Es ist ein Hinweis auf den Gegensatz zwischen einem individuell vollzogenen Kontakt zum Ewigen und dem kollektiven (Nicht-) Ritual, der

---

[26] 7.8–10.11; dreimal וְהָיָה; dreimal עמד פתח אהל.

[27] Interessant sind die Namensvariationen des schwierigen אהל מועד (in etwa: »Zelt der Festzeit«) in der Septuaginta. Sie eignet das Zelt Mosche zu: Καὶ λαβὼν Μωυσῆς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ (Ex 33,7 LXX). Es wird als *σκηνὴ μαρτυρίου* (Zelt des Zeugnisses) bezeichnet. Damit reagiert die in der Septuaginta artikulierte Tradition womöglich auf die Tatsache, dass der אהל מועד bereits früher Erwähnung findet (nämlich in Ex 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26.36; 31,7). Der Ohel ist also als Zelt bereits bekannt, wird in Ex 33,8 demnach entweder »umbenannt« (masoretischer Text) oder – wie in der Septuaginta – mit dem üblichen Namen aufgerufen, aber explizit dem Mose zugeordnet.

[28] Das Verhältnis des Heiligtums Ex 25–31.35–40 zum hiesigen Zelt wird überwiegend als gravierende crux interpretum betrachtet. Albertz 2018 hält die Verse 7–11 – wie gesagt – für einen »Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch«. Die gängigen Hypothesen behaupten entweder die Existenz von zwei Zelten (SifréZ Num, Haran, Milgrom; Knohl), betrachten das Objekt Ex 33,7–11 nur als ein Interim (Moberly) oder interpretieren letzteres als Privatzelt Mosches (LXX, ibn Ezra, Hirsch). Zu den Belegen vgl. Albertz 2018, 226.

hier quasi unter der Hand inauguriert wird. Die Spannung zwischen Mosche (dem herausragenden Individuum) und den Kindern Israel hatte sich schon in Ex 32,32f. angedeutet, als die stellvertretende Sühne des Einzelnen für die Schuld der Gemeinschaft vom Ewigen zurückgewiesen wurde. Während das Volk daher nur noch am jeweiligen Eingang ihrer Zelte stehen und dem hinausziehenden Mosche sehnsuchtsvoll hinterherschauen kann, spricht der Ewige zu ihm »Antlitz zu Antlitz« (Ex 33,11) – gravierender lässt sich der Kontrast nicht schildern.

Angesichts dieser Struktur wäre es immerhin bedenkenswert, die derart unterschiedlich konstruierten und situierten Zelte nicht als crux interpretum, sondern vielmehr als Pointe des Narrativs zu betrachten.

2.6. Der dritte und vierte Teil: Präsenz

Wie lässt sich jene unheilvolle Entfernung wieder überbrücken? Interessanter Weise geschieht dies in zwei Etappen. Zunächst geschieht das Erwartete: Mosche bittet für sein Volk (33,12–17) – dann (33,18–23), scheinbar unerwartet, bittet er für sich selbst. Nun wird in diesen beiden Gesprächsgängen ein Thema ausgeführt, das sich bereits in Ex 32,30–34 ankündigte: das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Volk angesichts des Ewigen. In mehrfacher Hinsicht darf Schemot 33 als Kommentar zu den genannten Versen interpretiert werden.

Wieder deutet die sorgfältige Komposition des Abschnittes auf eine sehr reflektierte Konzeption; wieder dominiert eine Dreifach-Struktur, die chiastisch gebaut ist:[29] Drei Mal ergreift Mosche das Wort – drei Mal antwortet der Ewige. Dabei dienen das sechsfache Auftreten der Wortwurzel ידע, wie auch das prononciert eingesetzte מצא חן (viermal) als Leitworte.

Erster Gesprächsgang:	
A. Ex 33,12:	*Rückgriff Mosches auf frühere Verheißung:* Gnade finden; beim Namen kennen
B. Ex 33,13:	*Mosches Bitte:* kennen/wissen; mein/dein Volk
C. Ex 33,14:	*Abwehr der Bitte durch den Ewigen:* Mein Angesicht sollte mitziehen?!

[29] Vgl. Lepesqueux 2019, 305f.

Zweiter Gesprächsgang:	
C'. 33,15:	*Mosche verstärkt seine Bitte:* Kein Angesicht, kein Hinaufziehen!
B'. 33,16:	*Mosche wiederholt seine Bitte:* kennen/wissen; mein/dein Volk
A'. 33,17:	*Aufgreifen der Bitte durch den Ewigen:* Gnade finden; beim Namen kennen

Die dreifache Struktur des kleinen Textes zeigt sich jedoch noch in weiteren Details: Drei Mal setzt Mosche in 33,12 mit אתה zu drei Rechtfertigungen an. Die Szenerie ist die einer königlichen Audienz, worauf das מצא חן deutet; ebenso wie der dezente Hinweis des Bittstellers darauf, namentlich bekannt zu sein. Interessanter Weise bietet die Septuaginta hier einen alternativen Text, der klarer auf die Erwählungsvokabel in V. 16 abzielt: Οἶδά σε παρὰ πάντας. Indirekt bestätigt die griechische Fassung die von ibn Esra angebotene Deutung des ידע בשם: Du hast mich doch zu deinem Vertrauten gewählt!

Mit dem mysteriösen Doppelvers 33,14 und 15 wird schließlich das entscheidende Thema gesetzt: das mitziehende *Antlitz* des Ewigen (הלך פנים).[30] Durch den Einsatz des Verbs נוח (vgl. 33,14) wird der Auftrag in Ex 32,34 (נחה) geistvoll umgekehrt: Sollte Mosche womöglich gar nicht führen wollen, sondern vielmehr auf Ruhe aus sein? Das ist die Frage – umso mehr, als sich die beiden Gesprächspartner, wiederum unter Rückgriff auf Ex 32,7.11f., die Verantwortung für das Volk qua Personalpronomen gegenseitig zuschieben (33,16).

Mosches Rede ist äußerst emotional gestaltet – was durch den syntaktischen Bruch am Ende des Verses 13 unterstrichen wird: Sieh doch, dies Volk ist doch deines! Im Hintergrund der gesamten Passage schwingt Ex 3,7–12 mit: Die unbedingten Hilfs- und Beistandszusagen sind in akuter Gefahr.

Die größte Schwierigkeit des dritten Teils tut sich in 33,14 auf; bewusst verkompliziert durch einen nicht angekündigten Personenwechsel. Was tut der Ewige? Stimmt Er der Bitte seines Vertrauten zu? Erwägenswert

[30] M.E. kann Ex 33,14 als erstaunte oder empörte Nachfrage gedeutet werden: »[14]Da sagte Er: Mein Angesicht [Ich selbst] soll gehen und dich ruhen lassen!? [15]Und er sagte zu Ihm: Wenn Dein Angesicht nicht mitgeht, werden wir nicht hinaufziehen von hier!«

wäre, Ex 33,14 als eine erstaunte oder verärgerte Rückfrage des Ewigen zu interpretieren: Sollte Ich tatsächlich mitziehen und *dich* ruhen lassen?[31] Nur auf diese Weise erklärt sich m.E. der geradezu panische Wechsel des Folgeverses in den Plural: Wenn Du nicht selbst mitgehst, bleiben wir hier! (33,15). Letztlich – und das erhält die Spannung der Erzählung aufrecht – bleibt der Erfolg der Fürbitte Mosches in der Schwebe.

2.7. »Zeige mir doch deine Wichtigkeit« (Ex 33,18–23)

Mit dem vierten Teil des Kapitels werden die theologischen Tiefenschichten des Textes sichtbar. Hier wechselt die Perspektive von der kollektiven Errettung des Volkes hin zur individuellen Begegnung eines Menschen mit seinem Gott. Und eben darin liegt der unnachahmliche Reiz dieses Textes: Er versucht zwischen den beiden Ebenen der Theologie, der des Einzelnen und jener der Gemeinschaft zu vermitteln. Lepesqueux charakterisiert den Abschnitt wahlweise als »hors-piste théologique« oder als »excursus de haute volée«[32]. Mir scheint, dass die Verse nicht gut als Exkurs oder Nebengleis zu beschreiben sind. Sie passen sich vielmehr sehr gut in die Gesamtarchitektur eines Gegenübers von Kollektiv und Einzelnem ein.

In großer syntaktischer Ähnlichkeit zu 33,13 fordert Mosche: Lass mich doch deine Kavod sehen![33] Es wird der einzige Beitrag des Mittlers bleiben – den Rest der Rede bestreitet der Ewige. Mir erscheint es am

---

[31] Anders als z.B. Jacob 1997, 957. Der Text (Ex 33,14f.) lautete dann: »Da sagte Er: Mein Angesicht [Ich selbst] soll gehen und dich ruhen lassen!? Und er sagte zu Ihm: Wenn Dein Angesicht nicht mitgeht, werden wir nicht hinaufziehen von hier!« Zu נוח als Signalwort im Kontext von Ex 32–34 vgl. Ex 32,10.

[32] Lepesqueux 2019, 287. Zur Begründung verweist er darauf (ebd., 308), dass es in der exegetischen Literatur weithin Übereinstimmung darüber gäbe, dass 33,18–23 einen Einschub in seinen derzeitigen literarischen Kontext darstelle. Er schreibt: »Tout, nous le verrons, porte à penser que la reprise du système {ראה hif; כבוד} au v. 18 permet d'introduire, au sein de l'exode, un prolongement proto-midrashique à la réflexion entamée en Dt 5,24–27 sur la possibilité d'un contact entre l'homme et la divinité. [...] La requête de Moïse en Ex 33,18, plus qu'une demande personelle, se comprend donc, avant tout comme un procédé littéraire destiné à éclairer un point de théologie a priori controversé.« (Ebd., 310).

[33] Die in Ex 33, 18 gewählte Konstruktion mit hi. ראה und כבוד findet sich sonst nur noch in Dtn 5, 21:

fruchtbarsten, die recht komplexen Verse 33,19–23 mit Blick auf Ex 3,13–15 zu klären.

3,13	Und es sagte Mosche zu Elohim: Sieh, ich komme zu den Kindern Israel und sage ihnen: Der Elohim eurer Väter hat mich zu euch geschickt. Dann werden sie mir sagen: Was ist Sein Name? Was soll ich ihnen sagen?	33,18	Und er sagte: Lass mich doch Deine Wichtigkeit sehen!
3,14a	Da sagte Elohim zu Mosche: Ich bin, der Ich bin.	33,19	Und Er sagte: Ich will vorüberziehen lassen all Meine Schönheit über deinem Angesicht und werde mit Namen nennen: der Ewige vor dir! Und ich erweise Gunst, dem Ich meine Gunst erweise und erbarme mich dessen, dem Ich mich erbarme.
3,14b	Und Er sagte: So sollst du zu den Kindern Israel sagen: Ich bin – hat mich zu euch geschickt.	33,20	Und Er sagte: Nicht kannst du Mein Angesicht sehen, denn nicht sieht Mich ein Mensch und überlebt.
3,15	Und Elohim sagte weiterhin zu Mosche: So sollst du zu den Kindern Israel sagen: Der Ewige, der Elohim eurer Väter, der Elohim Avraham, der Elohim Jitzchaks, der Elohim Ja'akovs hat mich zu euch geschickt. Dies ist mein Name für immer und dies ist mein Erinnern für alle Generationen.	33, 21–23	Und der Ewige sagte: Siehe, ein Ort mit Mir – stelle dich dort auf den Felsen. Und es geschieht: Wenn Meine Wichtigkeit an dir vorüberzieht, dann setze Ich dich in eine Felsspalte und decke Meine Handfläche über dich bis Ich vorübergezogen bin. Und wenn Ich meine Handfläche abziehe, dann siehst du Meine Rückseite – aber Mein Angesicht kann nicht gesehen werden.

Beide Perikopen beginnen unvermittelt mit einer Bitte des Mosche; der Ewige antwortet jeweils in dreifachem Ansatz.[34] Der Zusammenhang zwi-

וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת־כְּבֹדוֹ וְאֶת־גָּדְלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי־יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וָחָי׃

[34] Ex 33,19–33,20–33,21–23.

schen den idem-per-idem-Formeln ist unübersehbar; die prägenden Leitworte stimmen überein.[35] Die berühmte Deutung des Namens Ex 3,14a, aus der anakolutischen Beistandszusage 3,12 entwickelt, wird in Ex 33 auf die neue Situation angepasst. Im Grunde hatte sich die in der Mosche-Berufung zugesagte Begleitung ja auch erschöpft. Hieß es doch in Ex 3,12:

»Und Er sprach: Dass ich mit dir sein werde. Denn dies sei dir das Zeichen, dass Ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Mizrajim herausgebracht haben wirst, werdet ihr dem Elohim auf diesem Berg dienen.«[36]

Diese Zusage hat sich nun erfüllt – oder eben gerade nicht, wenn man in Rechnung stellt, dass das Volk einem selbstgebauten Stierbild seine Referenz erwies. Im narrativen Gefälle des Buches Schemot stellt sich angesichts dessen gleich mehrfach die Frage, wie es nun um die Begleitung des Ewigen steht. Wie Ex 33,12–23, so lebt auch die theologische Ouvertüre Ex 3,1–4,30 von der Balance zwischen der individuellen und der kollektiven Gottesbeziehung.

Die Forderung des Mosche gestaltet sich kurz und prägnant. Der Terminus כבוד bereitet jedoch nicht nur heutigen Exegeten Sorge.[37] Relativ gesichert scheint, dass der Terminus an dieser Stelle *nicht* im Sinne des esoterischen Konzepts einer Präsenz des Ewigen am Tempel zu deuten ist.[38] Die bewusst unterschiedlich gewählten Begriffe für das, was dem Mosche begegnen soll: Kavod, כל טובי und der Name des Ewigen (V. 18f.) bilden eine Trias.[39] Sie fungieren gemeinsam als Gegen-»gewicht« zu dem uns schon bekannten פנים (V. 20–23), welches eben nicht sichtbar ist. Sie sind zwar nicht synonym, wohl aber synthetisch zu interpretieren.[40]

Die dreiteilige Antwort des Ewigen kann an dieser Stelle kaum die ihrer Komplexität angemessene Würdigung erfahren. Bereits die erste Reaktion auf die Anfrage Mosches (33,19) beinhaltet eigentlich drei unterschiedliche Prozesse: Das Vorüberziehen-Lassen der Güte resp. Schönheit, die Proklamation des Namens sowie die Neufassung der idem-per-

---

35 Vgl. die Verbwurzeln ראה und ידע im Hif'il.

36 וַיֹּאמֶר כִּי־אֱהֶיֶה עִמָּךְ וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה׃

37 Der Vaticanus hat: Δεῖξόν μοι σεαυτον.

38 Als solche findet man die »Gewichtigkeit« in Jes 6,3–5; Ps 24,7–10; 29,1–3.9 u.ö.

39 Vgl. die Trias in Dtn 5,24: (ראה hi.) mit גדול, כבוד und קול, ebenfalls im Gegenüber zu פנים. Dazu Lepesqueux 2019, 309.

40 Gegen Dozeman 2009, 730.

idem-Formel von Ex 3,14. Der im zweiten Teil dominierende Begriff פנים wird als Antlitz des Mosche eingeführt. Insbesondere die Präsentation der טובי ה' und des Namens erinnern wiederum an eine königliche Audienz: der feierliche Einzug wird von der Ausrufung der Namen begleitet.

Der zweite Teil der Rede des Ewigen pflanzt mit dem Verb ראה das nächste Leitwort und greift auf 33,18 zurück. Aber tut er das wirklich? Mosche hatte ja gar nicht verlangt, das Antlitz des Ewigen zu schauen! Was uns die beinahe theologisch witzige Passage anbietet, ist eine Korrektur der steilen Behauptung, Mosche hätte פנים אל פנים (Ex 33,11) mit Gott gesprochen. Gesprochen schon, aber nichts gesehen. In spannender Varianz der kultischen Abläufe um das Ohel Mo'ed wird Mosche nun ein anderer Platz angewiesen (33,21). Der Felsen – wie das Zelt (33,7) – wird als bekannt vorausgesetzt.[41] Von Angesicht darf nicht geschaut werden wie 33,23b mahnend wiederholt, nicht einmal die Kavod (33,22a). Aber die Rückseite (את אחרי) darf und soll wahrgenommen werden – hinterherblicken darf Mosche, wie man ihm hinterhergeblickt hat (33,8). Die häufig disputierte Alternative, ob man אחר nun lokal oder temporal deutet,[42] ist eigentlich nicht relevant, wenn man die Dynamik des Prozesses in den Mittelpunkt stellt:[43] Der Ewige »zieht vorüber«, der Mensch kann ihm nach-blicken, nach-denken, und auf das transzendente פנים rückschließen.

3. Das leuchtende Antlitz: Etwas wie ein theologischer Ertrag

Die abschließenden Verse der Parascha beschreiben die »wunderbarste Reaktion Gottes«[44] auf die Bitte Mosches, das Angesicht sehen zu dürfen. Wieder kommt der Protagonist den Berg herunter, wieder mit zwei Tafeln, die in diesem Fall explizit als »Zehnwort« charakterisiert werden (34,28). Erneut erleben wir eine überaus sorgfältige, syntaktisch komplexe Gestaltung der kurzen Erzählung,[45] in der zwölf Mal der Name Mosche erwähnt wird; drei Mal im zentralen Vers 34,29. Die Sehnsucht der Men-

[41] Vgl. Ex 17,6a: הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם | עַל־הַצּוּר בְּחֹרֵב וְהִכִּיתָ בַצּוּר וְיָצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וְשָׁתָה הָעָם וַיַּעַשׂ כֵּן מֹשֶׁה לְעֵינֵי זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל.

[42] Vgl. Dohmen 2004, 19–40.352.

[43] Vgl. Jacob 1997, 962–963.

[44] Jacob 1997, 990.

schen nach einer sichtbaren Präsenz des Ewigen erfährt eine völlig unerwartete Antwort. Sie wird aus dem Begriff פנים, dem dominierenden Leitwort der Perikope[46] entwickelt: *Mosche* erfährt eine Transformation; *sein* Gesicht erstrahlt. *Er selbst* ist der mitziehende Bote; das Zelt Mo'ed außerhalb des Lagers ist transzendiert. Ebenso die Erwartung aller, die Vorstellung des Volkes wie die Erwartung Mosches. Dafür steht die Verbwurzel דבר, welche in 34,27–35 die interpretative Führung übernimmt: Von sieben Konversationen wird berichtet, je drei Mal sprechen Mosche und der Ewige, Mosche und das Volk miteinander, einmal wendet sich der Ewige an seinen Boten. In subtiler Spannung zu Ex 33,7–11 wird ein alternativer Ritus initialisiert, in dessen Mittelpunkt das Wort steht, welches Mosche, autorisiert durch sein leuchtendes Antlitz, ans Volk vermittelt. Ironie der Geschichte: Mosche ist letztlich der Einzige, der nichts »sieht«.

Die Parascha Schemot 32–34 präsentiert narrative Theologie im besten Sinne: Zwei alternative Formen der Begegnung zwischen dem Ewigen und den Menschen werden vorgestellt.[47] Stationäres Heiligtum und mitziehendes Wort, Zelt und Synagoge, priesterliches Orakel und Tora finden ihre jeweilige Verankerung und Begründung. Zusätzlich vermitteln die Tiefenschichten der Erzählung eine Reaktion auf die große Klage des Exils: Unsere Väter haben sogar die unreifen Trauben vertilgt – was bleibt den Nachgeborenen? Ja, was bleibt ihnen? Ein jeder wird für seine Vergehen individuell büßen. Der Ewige wird seine Gunst erweisen, wem Er seine Gunst erweist. Und Er wird bei seinem Volk sein: je und je in den Worten der Tora.

---

[45] Auch Ex 34 enthält mehrere Ternare (vgl. Cassuto 1967, 449–451) V. 29: 3-mal Mosche; V. 30–32 sind jeweils dreiteilig; 34,32: dreifach leuchtendes Antlitz; der Schleier wird dreifach erwähnt (V. 33–35); 3-mal Mosche mit Gott (V. 29.34.35), 3-mal Mosche mit Israel (V. 31.33.34).

[46] Diese begegnet 17-mal.

[47] Vgl. Albertz 2018, 235f.

Literatur

Albertz, Rainer

1997 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Bd. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (Grundrisse zum Alten Testament 8), 2. Auflage, Göttingen.

2018 Ex 33,7–11. Ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch, in: Ders.: Pentateuch-Studien (Forschungen zum Alten Testament 117), Tübingen.

Blum, Erhard

1990 Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin/Boston.

Bons, Eberhard / Brodersen, Kai

2011 (Hg.) Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart.

Breed, Brennan W.

2014 Nomadic text. A theory of biblical reception history. Indiana.

Cassuto, Umberto

1967 A Commentary on the book of Exodus, Jerusalem.

Dohmen, Christoph / Zenger, Erich / Berges, Ulrich

2004 Exodus. Freiburg, Basel, Wien.

Dozeman, Thomas B.

2009 Commentary on Exodus, Grand Rapids.

Hahn, Joachim

1987 Das »Goldene Kalb«. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels. 2. Auflage, Frankfurt a.M.

Haran, Menahem

1965 The Priestly Image of the Tabernacle, in: Hebrew Union College Annual 36, 191–226.

1995 Temples and temple-service in ancient Israel. An inquiry into biblical cult phenomena and the historical setting of the priestly school, 2. reprint, Winona Lake.

Jacob, Benno

1997 Das Buch Exodus, Stuttgart.

Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin / Bons, Eberhard

2010 (Hg.) Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. 2. Auflage, Stuttgart.

Lepesqueux, Guillaume

2019 L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1–4,18; 6,2–7,7; 33–34 (Forschungen zum Alten Testamten 102), Tübingen.

Madl, Helmut

1987 Art. עדה, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testamtent, Bd. V, 1074–1079.

Moberly, Walter

1983 At the mountain of God. Story and theology in Exodus 32–34, Sheffield.

Schmid, Konrad

2001 Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: Blum, Erhard / Köckert, Matthias (Hg.): Gottes Volk am Sinai (Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18), Gütersloh, 9–40.

2010 Der Sinai und die Priesterschrift, in: Achenbach, Reinhard / Arneth, Martin (Hg.): »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19) (Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie), Wiesbaden, 114–127.

Wellhausen, Julius

1963 Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 4. unveränderte Auflage, Berlin.

Von Gottesorten in der Welt zu Gott als Ortung und Raum der Welt

Das Himmlische Jerusalem als trinitarische Allotopie – Streifzüge durch ein selten begangenes Terrain

Joachim Negel

1. Erste Sondierungen: Von Gottesorten und Gottesnamen

Haben Orte und Namen etwas gemeinsam? – Vielleicht soviel, dass von Orten nur zu sprechen ist, wenn man ihren Namen kennt, hingegen Namen Referenzfunktion beanspruchen. Ein ort- bzw. referenzloser Name ist ein Widerspruch in sich. Sage ich »Matterhorn« oder »Horeb«, meine ich konkrete Berge. Sage ich »Peter« oder »Claudia«, habe ich zwar vielleicht nicht konkrete Menschen vor Augen, etwa diesen Peter oder jene Claudia. Aber die Lautgebilde »Peter« oder »Claudia« wären nicht Namen, wenn mit ihnen nicht zumindest grundsätzlich konkrete Menschen benannt werden könnten. Selbst Phantasienamen wie »Glorgus« oder »Antemagnora« sind nicht ortlos, sondern (so sie nicht einfach nur sinnloser Silbenmischmasch sind) immer schon unterwegs zu einer deiktisch identifizierbaren Wirklichkeit: Das da! Die da! Der da! Ich zeige mit dem Finger drauf und rufe: »Da! Glorgus!«[1]

Man kann die Zusammenhänge, die hier in den Blick geraten, noch ausweiten. Auch Allgemeinbegriffe wie »Freiheit« oder »Demokratie« bzw. Qualitätszuschreibungen wie »schön«, »faul« oder »tüchtig« evozieren über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus immer auch Referentialität; sie sind verankert in konkreten Alltagskontexten. Wer bspw. nie Erfahrungen der Freiheit oder Unfreiheit gemacht hat, den werden Aufforderungen, politisch verantwortet zu handeln, nur einschüchtern. Einem sol-

[1] Zur Kontroverse »Denotation« (reine Eigenbedeutung) – »Konnotation« (Referentialität) von Eigennamen vgl. Wolf 1985; Zimmermann 1984, 385–387.

chen ist auch mit den schönsten Freiheitsliedern nicht zu helfen; er weiß schlichtweg nicht, wovon die Rede ist.

Ob sich dem Zusammenhang von Name und Ort, inhaltlicher Bedeutung eines Wortes (*meaning*) und seinem realen Weltbezug (*reference*) nicht etwas entnehmen lässt hinsichtlich der Frage nach Gott? – Was oder wer ist Gott? Wo ist Gott? Was meint dieses Wort eigentlich?

Das Wort *Gott* (ahd./mhd. *got*, altsächsisch/englisch *god*, gotisch *guþ*, altnordisch *goð*), so die Sprachwissenschaftler, ist möglicherweise gebildet aus der Ursprache der nord-westlich des Äquators bewohnten Welt, dem Indogermanischen bzw. Indoeuropäischen. Von **ghut-to*, einer Partizipialbildung von **ghu* – rufen: »das Angerufene, der Angerufene. Stammesverwandt mit dem altnordischen Wort für ›bellen‹« (da liegt der Akzent auf der expressiven, präsemantischen, animalischen Eigenart dieses Rufens) sowie »einem altindischen Wort, das bedeutet: ›er ruft‹.« Das Wort kann, wie es scheint, beides meinen: *Er (Es), der angerufen wird; aber auch: Er (Es), der ruft.*[2]

Es ist ja so: Anrufen bzw. ansprechen kann man nur, was anrufbar bzw. ansprechbar ist. Ansprechbar ist das Mich-Ansprechende. Was mich anspricht, was mich angeht oder gar anspringt, wird angesprochen, weil man sich von ihm angesprochen bzw. angegangen weiß: *»Mein Gott, ist das schön!«* (Ps 104,1) *»Um Gottes Willen, bloß das nicht!« »Ach Gottchen, nee!«* Gott – das ist zunächst und vor allem eine Exklamation des Schreckens oder Staunens, der Überraschung oder des Entsetzens.[3] Zugleich gilt aber auch: Gott – das ist der Ort, an welchem der Schrei ertönt, Lockruf und Warnung zugleich: *»Mose, Mose« – »Halt! Keinen Schritt weiter! Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.«* (Ex 3,1ff.)

Dem bedeutungsplastischen Wort »Gott« korrespondiert denn auch eine Vielzahl lokalisierbarer Orte, denen der hierophane Untergrund im Namen noch anzumerken ist: *Heilsbronn, Saintes-Maries-de-la-mer, Santia-*

[2] Huub Osterhuis, Orte genug (aus dem Niederländischen von Alex Stock), hier zitiert nach Stock 2004, 21. – Alternativ könnte das Wort auch auf die indogermanische Verbalwurzel **gheu-* »gießen« zurückgeführt werden, wonach der Gott als »das/der, dem (mit) Trankopfer geopfert wird«, zu verstehen wäre. Kluge 1999, 332 (s.v. »Gott«).

[3] Um eine systematische Durchdringung der hier in Frage stehenden Zusammenhänge haben sich der Bonner Altphilologe und Religionswissenschaftler Hermann Usener (1834–1905) sowie in dessen Nachfolge Ernst Cassirer verdient gemacht. Vgl. Usener 1948; Cassirer 1994. Zum Ganzen Negel 2014, 342–351.

go de Compostella, Beth El bzw. *Bethel*, »Gotteshaus« (oder auch »dem Gott ein Haus«), das Jakob über dem Stein errichtete, auf welchem er, schlafend, die Traumvision von der Himmelsleiter empfing (Gen 28,10ff.); *Penuël*, »Gottesgesicht«, in das Jakob blickte, als er an der Furt des Jabbok nächtens mit dem Unbekannten rang und sich den Gottessegen erstritt (Gen 32,22ff.). Oder auch *Jahwe-Jireh*: »Der Herr wird (sich) ausersehen« (Gen 22,14), nämlich ein neues Opfer, durch welches das traumatisierende Menschenopfer, das Abraham dem El-Schaddaj darbringen wollte, sollte, musste, abgelöst wird.

Viele weitere Orte wären zu nennen, wo Name und Geschehen ineins greifen: die Terebinthen von Mamre, unter welchen Abraham Gott aufwartete (Gen 18,1ff.); der Sinai, auf welchem Mose die Gesetzestafeln empfing (Ex 19,9ff.); der Karmel, auf welchem Elija den lang ersehnten Regen vom Himmel erflehte (1 Kön 18,41–46); die Höhle am Horeb, da Gott dem Elija im säuselnden Wind erschien (1 Kön 19,9ff.). »Solche ortsgebundenen Theophanien werden als Urszenen der Offenbarung Gottes im Gedächtnis behalten. Was in ihnen gesehen und gehört wird, das visuelle und auditive Ambiente, färbt und konturiert [den] Gott, der darin erscheint.«[4] Wir bekommen es hier mit einem Erinnerungswissen zu tun, das semitischer wie griechischer, jüdischer wie christlicher Religion gleichermaßen vertraut ist und in Gestalt von Erzählungen, Mythen, Legenden durch die Generationen hindurch tradiert wird. Wie auch sollte man je etwas von Gott wissen, wenn nicht tatsächlich Sinaitische Dornbüsche und Dodonische Eichen redeten?![5]

Gott und Name, Name und Ort, Ort und Tradition –: Im Hebräischen liegt beides nahe beieinander. Schem (שֵׁם) – das ist der Name. *Qara' schēm le* (קרא שֵׁם לְ) heißt: »jemanden oder etwas benennen«, »ihn oder es bei seinem Namen rufen«, etwa einen Menschen (Gen 2,23) oder einen Ort (Gen 22,14) oder den Gott, der hier erschienen war: *»Penuël! Denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen«*, so Jakob nach dem Kampf am Jabbok (Gen 32,31). Zu-

[4] Stock 2004, 31.

[5] Das Zeus-Heiligtum von Dodona, in Epirus im Nordwesten Griechenlands gelegen, war wegen seiner Orakel berühmt, die aus dem Rauschen von alten Eichen und anderen Klängen der Natur gegeben wurden. (Homer, Od. XIV, 327–330 = XIX, 296–299; Sophokles, Trach. 169–172; 1164–1172; Platon, Phaidr. 275b.) – Vgl. zum Ganzen Negel 2014, 287–395.

gleich ist die nicht-vokalisierte Fassung des hebräischen Wortes *schēm* (שֵׁם): »Name« aber auch identisch mit der nicht-vokalisierten Form der deiktischen Präposition *schām* (שָׁם): »dort«. *Da! Schau her! Sieh hin! Penuël! Gottesgesicht!* (Gen 32,31; vgl. Ex 20,21; Gen 21,33[6]). Etwas benennen können heißt, auf etwas hinweisen und es solcherart auf Abstand bringen können, ein Vorgang, der in sachlicher Hinsicht nicht weit entfernt ist von den griechisch-lateinisch-romanischen Wortherkünften des entsprechenden Wortes für Gott: »dieu«, »dios«, »dio«, »deus«, »theos«. Das griechische »theos« (θεός) ist wohl ursprünglich verwandt mit »Zeus« (Ζεύς) (lateinisch »dies«, Tag[7]) und hat etwas mit »Himmel«, »Licht«, »auf-leuchten«, »glänzen« zu tun. Da »blitzt« etwas auf; da »blinkt« etwas. Da wird etwas »erblickt« bzw. gibt sich zu sehen, und indem ich darauf hinweise, bringe ich es auf Abstand, und so kann ich Umgang mit ihm pflegen. *Colere* (das lateinische Wort für »verehren«) meint zunächst ja nichts anderes als den pfleglichen Umgang mit dem Gott eines bestimmten Ortes. Aus solchen Vorgängen erwächst, was wir »Kultur« (Religion) nennen: Umgang mit dem Unumgänglichen.[8] Wer mit dem Unumgänglichen umzugehen weiß, schafft sich einen Ort in der Welt, wohnt ihr ein, erfährt sie als einen ihn beherbergenden Raum.

2. Topographie des Heiligen: Religionsphänomenologische Kartierung bedeutungsplastischer Orte

Welt, Herberge, Raum, Hof, Hege und Hag: Man sieht an solchen noch ganz locker dahingeworfenen Begriffen, dass das Erleben eines Ortes, ver-

---

[6] »Und er [Abraham] rief dort den Herrn unter dem Namen ›Gott der Ewige‹ an.« (וַיִּקְרָא־שָׁם בְּשֵׁם יהוה אֵל עוֹלָם). Ez 48,35: »Und der Name der Stadt lautet von heute an: ›Jahwe daselbst‹.« (וְשֵׁם־הָעִיר מִיּוֹם יהוה שָׁמָּה).

[7] Hofmann 1950, 102 (s.v. »Ζεύς (lesb. Ζεῦς, böot. lak. Δεύς)«); Menge 1987, 312 (s.v. »Ζεύς, Διός«): Das lateinische Wort *deus* geht wahrscheinlich zurück auf indogermanisch *deiwos*. Hierbei handelt es sich um eine bereits ur-indogermanische Vriddhi-Ableitung zum Wort **djews* »Himmel«. Die Personifizierung **dieus ph₂tēr* »Vater Himmel« findet sich wieder im griechischen *Zeus* Ζεῦ πάτερ (Vokativ zu Ζεῦς, Genetiv Διός), dem römischen *Jupiter* (vom Vokativ **Dioupater* zum Nominativ *Diēspiter*), dem vedischen *Dyaus Pita* und dem illyrischen Δει-πάτυρος (»Himmlischer Vater«). – Vgl. zum Ganzen neben Hofmann 1950 auch Seebold 1991.

[8] Zum Ganzen Cassirer 1994, 71–167, bes. 103–105; Negel 2014, 342–356.

dichtet in seiner Benennung (»Da!« »Schau her!«), dem, was religionsphänomenologisch Gott sein könnte, nahe verwandt ist. Es ist kein Zufall, dass »Garten« und »Wüste«, »Höhle« und »Berg«, »Quelle«, »Baum«, »Felsen«, »Tempel« und »Stadt« sich zu Symbolbegriffen von geradezu theophorer Qualität verdichtet haben.[9] Garten ist ja nicht nur ein umzäuntes Stück Land, in dem Pflanzen und Tiere vom Menschen für Nutz- oder Zierzwecke in Kultur genommen werden. »Garten« (insbesondere in ariden Gegenden) steht für Fruchtbarkeit und Reichtum. Der Garten Eden ist Urbild paradiesischer Schönheit (Gen 2,4–25) und als solcher Urbild eines Lebens in Fülle. Weil der Mensch im Schutzkreis (des) Gottes lebt und (der) Gott den Menschen mit seinem Segen umbirgt, ist auch das Verhältnis der Menschen untereinander ungetrübt, angstfrei und herzlich (vgl. Gen 2,25; 3,7).[10]

Ähnlich »Wüste«. Wüste ist nicht nur ein geographischer, sondern immer auch ein symbolischer Ort. Wüste bedeutet Lebensfeindlichkeit, aber auch Selbstkonfrontation. Man ist auf schonungslose Weise sich selber ausgesetzt; da gibt es keine Möglichkeit mehr, wegzulaufen vor jenem Gott, der auf dem Grunde der eigenen Seele lebt und lauert (vgl. 1Kön 19,4–8; Gen 32,23ff.) – warum sonst gehen religiöse Virtuosen wie Mose und Elija, Jesus und der Täufer Johannes, aber auch der Apostel Paulus vor ihrem öffentlichen Auftreten in die Wüste?

Vergleichbares gilt für Berg, Höhle und Tal – auch dies archetypische Orte. »Höhle« gemahnt an das Dunkle des Mutterschoßes, dem alles Leben entstammt (Ps 139,13.15f.) und in das es sterbend zurückkehrt (vgl. Ijob 1,21).[11] Wer sich hingegen auf einen Berg begibt, gar auf den »höchsten der Berge« (Jes 2,2; Mi 4,1), setzt sich dem Heiligen aus, ist bis ins Äußerste exponiert, ist dem »Himmel« nahe. Wiederum »Tal« steht für Quellgrund, Schatten und Ruhe (vgl. Ps 84,7; 87,7); alttestamentlich-biblische wie griechisch-philosophische Tradition wissen gleichermaßen hierum.[12] Und so könnte man endlos fortfahren, könnte »Tempel« und »Zelt« als *temenoi* bzw. *tabernacula* beschreiben, als ausgegrenzte, vom *Pro-fanen*

---

[9] Vgl. bei Van der Leeuw 1956 im Sachregister s.v. »heilige Orte«; Eliade 1986.

[10] Zu dem entsprechenden naturmythologischen Bildmaterial vorderasiatischer und nordamerikanischer Kulturen vgl. Drewermann 1981, 14–16.365–378.

[11] Vgl. Stock 2004, 65f.

[12] Vgl. Platon, Phaidr. 229a–230e; Homer, Ilias XXII, 126; Od. XIX, 163. – Zum Ganzen Otto 1961.

abgesonderte Orte, wo dem Heiligen Obdach gewährt wird, es zugleich aber auch eingehegt ist, denn mit dem Heiligen Umgang zu haben, ist immer auch ein prekäres Unterfangen. Der schweifende Gott der Wüste, der sich aus freien Stücken an sein Volk bindet und von diesem einen ebenso freien Gehorsam verlangt, bindet sich an keinen Kult und keinen Tempel – und doch: Wie sollte man von ihm wissen ohne Kult und Tempel?![13] Ähnlich evoziert die Symbolik, die dem Wort »Stadt« anhaftet (vgl. Ps 122), das Bild einer Ruhe, die niemand geben kann als allein Gott. Die Vision eines Himmlischen Jerusalem strahlt hier auf (Offb 21–22),[14] gelungenes Gegenbild zu jener anderen monströsen Stadt, die für Hochmut, Zivilisationsgier und Zerstreuung steht: Babel und seine gigantomache Zikkurat (Gen 11).[15]

Man sieht: Ortsbegriffe wie die genannten (Garten, Wüste, Höhle, Berg etc.) sind ähnlich bedeutungsplastisch wie die Benennungen, für welche sie stehen: *Jiruschalajim, Beth Lechem, Beth El, Be'er Scheva (Schwurbrunn)*[16] usw. Zuletzt stehen sie alle für das spannungsvolle Symbolgefüge »Himmel – Erde«, wobei »Himmel« nicht Stratosphäre meint und »Erde« nicht Ackerkrume, sondern diese beiden Ortsbegriffe stehen für jene religiös aufgeladene Polarität, die dem Menschen als geistbegabtem Wesen stets schon eingeschrieben ist: *»Von der Erde bin ich genommen, zur Erde kehre ich zurück«* (vgl. Ijob 1,21; Ps 104,29) – *»Der Geist erhebt mich über den Staub«* (vgl. Gen 2,7; Ijob 19,25–27; Ps 104,30); denn »er ist's, der lebendig macht.« (Joh 6,63)[17]

Verhält sich dies so, dann ist zu fragen, ob nicht die wechselseitige Verwiesenheit von Ort (*reference*) und Name (*meaning*) einen Zusammenhang in Erinnerung ruft, der theologisch höchst bedeutsam ist. Worin besteht dieser Zusammenhang? Er besteht in der doppelten Einsicht, dass die Epiphanie eines Gottesnamens sich zwar immer an einen konkreten

---

13 Aus dieser Dialektik gebiert der Konflikt zwischen Kultpriestertum und Prophetie. Auf höchst eindrückliche Weise hat dieser Konflikt seine literarische Darstellung gefunden in Werfel 1987.

14 Vgl. Grimm 2007.

15 Vgl. Drewermann 1981, 277–312; Bieberstein 2013.

16 Gen 21,22–34.

17 Deshalb sind Stadtlandschaften auch nicht selten sakral konnotiert. Vgl. für »Jerusalem« als einer theologisch aufgeladenen Erinnerungslandschaft Bieberstein (2007).

Ort bindet (keine Gottespräsenz ohne Örtlichkeit[18]), die Benennbarkeit des Ortes aber zugleich deutlich macht, dass der hier erscheinende bzw. erschienene Gott jenseits aller Räumlichkeit und Örtlichkeit ist. Denn Gott, wie die biblischen Traditionen ihn zeichnen, transzendiert alle menschlichen Orts- und Namenszusammenhänge. (Vgl. Ex 33,11 mit 33,18–23) Er ist jenseits von Raum und Zeit und doch nirgends anders erfahrbar als *in* Raum und Zeit. Man kann die Zusammenhänge, um die es hier geht, auch so formulieren: So sehr Gott in seiner epiphanen Gestalt der Räumlichkeit der Welt bedarf, um sich lokalisierbar zu machen, so wenig vermag die Welt Gott in seiner Transzendenz zu fassen. Mehr noch: So sehr die Welt der Ort ist, wo Gott erscheint, so sehr ist Gott womöglich selber Raum und Ortung der Welt. – Woher diese Vermutung? Wie soll man sie verstehen? Und was bedeutet sie für ein vertieftes Nachdenken über Gott?

3. Einsamer Findling: »māqōm«. Eine rabbinische Gottesbenennung als Ausgangspunkt für eine topologische Gotteslehre

Die hier bislang nur locker umspielten Zusammenhänge, die auf den Ineinfall von Gottes Benennbarkeit und seiner lokalisierbaren Präsenz abzielen, finden ihren theologiegeschichtlichen Anhalt in einer rabbinischen Diskussion des 5. Jahrhunderts. Überliefert ist sie im Genesiskommentar *Bereschit Rabba* zu der berühmten Perikope Gen 28,10–22 (Jakobs nächtliche Traumvision von der »Himmelsleiter«):

»[10]Jakob zog aus Beerscheba weg und ging nach Haran. [11]Er kam an einen bestimmten Ort [בַּמָּקוֹם] und übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen. Er nahm einen von den Steinen dieses Ortes [וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם], legte ihn unter seinen Kopf und schlief dort ein. [12]Da hatte er einen Traum: Siehe, eine Treppe stand auf der Erde, ihre Spitze reichte bis zum Himmel. Und siehe: Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder. [13]Und siehe: Der HERR stand vor ihm und sprach: Ich

[18] Noch einmal sei erinnert an einzelne der entsprechenden Namen: *Penuël* (פְּנִיאֵל) – *Gottesgesicht* (Gen 32,23–33); *Bethel* (בֵּית־אֵל) – *Gotteshaus* (Gen 28,10–22); *Jahwe-Jireh* (יְהוָה יִרְאֶה) – *Der Herr sorgt vor* (*Er ersieht sich* [so die Übersetzung Gen 22, 14 von Buber/Rosenzweig]); *Massa und Meriba / Mej Meriba* (מֵי מְרִיבָה) – *Haderwasser* (so Luthers Übersetzung von Ex 17,7 / Num 20,13).

bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nach-kommen geben. [...] [16]Jakob erwachte aus seinem Schlaf und sagte: Wirklich, der HERR ist an diesem Ort [יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם] und ich wußte es nicht. [17]Er fürchtete sich und sagte: Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! [מָה־נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה] Er ist nichts anderes als das Haus Gottes [הִים בֵּית אֱ] und das Tor des Himmels [שַׁעַר הַשָּׁמָיִם]. [18]Jakob stand früh am Morgen auf, nahm den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, stellte ihn als Steinmal auf und goß Öl darauf. [19]Dann gab er dem Ort den Namen Bet-El – Haus Gottes – [וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל]. Früher hieß die Stadt Lus.«

Fünfmal ist in diesem kurzen Text von einem »Ort« die Rede (*māqōm*), an welchem Gott dem Jakob erscheint und ihm Land und reiche Nachkommenschaft verheißt. Die Zusage *»Siehe, ich bin mit Dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir versprochen habe«* (Gen 28,15) ist eine sowohl ortsgebundene wie auch zeitbezogene Zusage. Dies wird nicht zuletzt deutlich an der Reaktion Jakobs. Die von ihm vollzogene Ortsmarkierung sowie sein Gelübde (Gen 28,20–22)[19] zeigen an, dass von Gott nur in den Kategorien von Raum und Zeit gewusst werden kann: »Hier ist der Ort« (*ha māqōm hazäh*)[20] – »wenn [all dies geschieht], dann wird der Herr für mich Gott sein« (*'im jihejäh ... ve hājāh adonaj lī lelohim*).[21]

Nun ist die Feststellung, dass jegliche Form von Gotteswiderfahrnis raumzeitlich verfasst ist, noch keine sonderlich aufregende Entdeckung. Kant stellt in seiner transzendentalen Ästhetik bekanntlich fest, dass

---

[19] »*Wenn* Gott mit mir ist und mich auf diesem Weg, den ich gehe, behütet, *wenn* er mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen gibt, *wenn* ich wohlbehalten heimkehre in das Haus meines Vaters, *dann* wird der HERR für mich Gott sein und dieser Stein, den ich als Steinmal aufgestellt habe, soll ein Gotteshaus werden.«

[20] Bekanntlich diente Gen 28,17 Anton Bruckner als Vorlage für seine Kirchweihmotette »Locus iste«, die er anlässlich der Weihe der Votivkapelle im Linzer Marien-Dom 1869 komponierte:

Locus iste a Deo factus est,	*Dieser Ort ist von Gott geschaffen,*
inaestimabile sacramentum,	*ein unschätzbares Geheimnis,*
irreprehensibilis est.	*kein Fehl ist an ihm.*

[21] Das auf die Bedingungspartikel »Wenn« [*'im* (אם)] folgende Verbum ist futurisch konstruiert, wenn sich die Bedingung auf die Vergangenheit bezieht: »Wenn Gott bei mir ist« (אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי) bedeutet deshalb an dieser Stelle soviel wie: »Wenn Gott bei mir gewesen sein wird, dann [...].«

Raum und Zeit apriorische Formen jeglichen Denkens sind.[22] Damit man etwas als etwas ansehen kann, muss es räumlich vorgestellt und zeitlich verabfolgt werden.[23] Daraus folgt, dass Raum und Zeit als notwendige Elemente der Erfahrung (d.h. der erscheinenden Wirklichkeit) zwar empirische Realität haben, sich jedoch hinsichtlich ihres Ansichseins nichts ausmachen lässt, da sie als transzendentale Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Erkennens aller Erkenntnis strukturierend vorausliegen. Eben deshalb ist auch über »das Ansichsein« des jeweils gedachten oder sinnlich apperzipierten Gegenstandes nichts auszumachen.[24]

Kants Rekonstruktion der transzendentalen Voraussetzungen menschlichen Erkennens hat in der Theologie bekanntlich zu erheblichen Verwerfungen geführt. Über den Gegenstand sog. Gotteserkenntnis lässt sich weder auf der Ebene synthetischer Urteile a priori noch auf der Ebene aposteriorischer Urteile Genaueres sagen. Ob es Gott gibt, wissen wir nicht. Selbst wenn es ihn gibt, wissen wir nicht, ob er sich offenbart oder nicht vielleicht eher »in wohlwollendes Schweigen hüllt«[25]. Das einzige, was wir sagen können, ist, dass es Menschen gibt, die behaupten, von Gott berührt worden zu sein in Ahnungen, Träumen und Visionen, in bedeutsamen Zeichen und machtvollen Wundern. Mit andern Worten: Alle Offenbarungszeugnisse (völlig unabhängig von der religionsgeschichtlichen oder theologischen Dignität ihrer Tradenten) sind menschliche Rede von Gott, weshalb auch alle christliche Theologie nichts anderes ist als menschliche Rede über menschliche Rede von Gott. Wir kommen aus dieser Schleife nicht heraus. Wie aber lässt sich dann noch die Verbind-

[22] Kant 1983, 71 (= KrV B 36).

[23] Vgl. Kant 1983, 71–80 (= §§ 2–5 der transzendentalen Ästhetik: KrV B 37–49.

[24] »Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingung an sich nichts sind: so könntet ihr a priori gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen unserer Anschauungen sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.« (Kant 1983, 91f. [= KrV B 66f.]).

[25] Mann 1986, 429.

lichkeit biblischer Überlieferung begründen? Hat man es hier mit Einbildungen zu tun? Ist, wer da behauptet, von Gott ergriffen worden zu sein, nicht vielleicht vor allem von den eigenen Gefühlen ergriffen? Oder wäre es denkbar, Gott, den Unfassbaren, der Raum und Zeit transzendiert, als vorlaufende Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung zu denken (also auch der Erfahrung von Raum und Zeit, Ich und Welt) und eben dadurch Kants kritische Einsichten produktiv zu verwinden?[26] Konkret auf unser Thema hin formuliert: Ist es denkbar, dass da ein »Ort« sei (*māqōm*), der es gestattet, den Gott utopischer Verheißung nicht als ortlos, zeitlos, a-topisch zu begreifen, sondern als einen Gott, der treu zu seinen Zusagen steht –: »Ich bin mit dir. Ich behüte dich, wohin du auch gehst?« (Gen 28,15)[27]

Um diese Zusammenhänge näher denken zu können, bietet es sich an, die Diskussion zu Gen 28,11 aus dem rabbinischen Midrasch *Bereschit Rabba* näher in Augenschein zu nehmen. Da heißt es:

»R[abbi] Huna sagte im Namen des R[abbi] Ami: Warum heißt Gott *māqōm* Ort? […] R[abbi] Jose b[en] Chalaphtha sagte: Wir würden nicht wissen, ob Gott der Ort seiner Welt, oder ob seine Welt sein Ort ist […]. Da es aber heißt [Ex 33,21]: ›Siehe, der Ort ist bei mir‹, so geht daraus hervor, dass Gott der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort ist.

R[abbi] Jizchak sagte: Es heißt [Dt 33,27]: ›Die Wohnung [*mᵉʿonā*] des Gottes der Urzeit‹; da wissen wir nicht, ob Gott die Wohnung der Welt […], oder ob die Welt die Wohnung Gottes ist. Da es aber heißt [Ps 90,1]: ›Herr, du bist die Wohnung [*māʿōn*] für uns gewesen von Generation zu Generation‹, so geht daraus hervor, dass Gott die Wohnung der Welt und nicht die Welt seine Wohnung ist.«[28]

---

[26] Ich kann die transzendentaltheologischen Zusammenhänge, die hier ins Spiel kommen, an dieser Stelle nicht näher entfalten und verweise deshalb auf die Arbeiten des jüngst verstorbenen Bochumer Religionsphilosophen Richard Schaeffler. Schaeffler liefert mit seinem Lebensthema einer vergeschichtlichenden Dynamisierung des transzendentalen Ansatzes Kants, der das epistemologische Instrumentar im »Dialog mit der Wirklichkeit« einer »Geschichte der Vernunft« unterwirft, die notwendigen Kategorien, um die unableitbaren Innovationspotentiale menschlicher Wirklichkeitserfahrung auf ihre religiöse Valenz hin einsichtig zu machen. – Vgl. dazu in knapper Zusammenfassung Negel 2013, 45–58. Ansonsten in extenso: Schaeffler 1995.

[27] Dazu näherhin Schaeffler 1982; 2004.

[28] Zitiert nach Wünsche 1881, 329. – Im Folgenden orientiere ich mich an den Überlegungen von Frettlöh 2005, 207f.; Der Text ist weitenteils identisch mit Frettlöh 2001, 92f. – Vgl. auch Frettlöh 2007.

Die an Gen 28,11 (»Und Jakob kam an einen bestimmten Ort«, jenen nämlich, an welchem ihn die Traumvision von der Himmelsleiter ereilen wird) sich entzündende Frage, ob Gott der Ort seiner Welt sei oder die Welt der Ort Gottes, wird in Rückgriff auf Ex 33,21 zugunsten des ersteren entschieden. Der Vers steht in merkwürdiger Kontradiktion zu der vorausgehenden Stelle Ex 33,11. Heißt es dort: *»Der HERR und Mose redeten miteinander von Angesicht zu Angesicht zu Angesicht, wie einer mit seinem Freund spricht«*, so findet sich die für Mose behauptete Gottesintimität nur wenige Zeilen später konterkariert durch die Erfahrung schneidender Distanz: *»Was begehrst du mein Angesicht zu sehen?! Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.«* (Gen 33,20) Die Stellen paralysieren sich wechselseitig. Als Ausweg aus dieser Aporie bietet der anschließende Vers 21 folgende Lösung:

»Siehe, da ist ein Ort bei mir [*hinē māqōm 'iti* (הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי)], stell dich da auf den Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht [aber] kann niemand schauen.« (Gen 33,21–23)

»Ein Ort bei mir« (מָקוֹם אִתִּי) – aus dieser merkwürdigen Formulierung zieht das in *Bereschit Rabba* überlieferte Lehrgespräch die Schlussfolgerung, dass Gott in dieser Welt nicht hier und da einen Ort habe, sondern Gott selbst »Ort der Welt« sei. Zur Bestärkung des Arguments wird eine Analogie herbeigezogen, nämlich aus dem den Pentateuch abschließenden Mose-Segen (Dt 33,27), wo davon die Rede ist, dass Gott der Welt als Ganzer in sich eine Wohnstatt gibt: *»Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten tragen sie die Arme des Ewigen«* (מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם וּמִתַּחַת זְרֹעֹת עוֹלָם)[29], wobei der zwischen Genitivus subjectivus und objectivus schwankende Sinn von מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם (»eine Wohnung / eine Zuflucht des Gottes der Urzeit«[30]) in Rückgriff auf den Psalm 90 vereindeutigt wird: »O Herr, du warst uns Wohnung von Geschlecht zu Geschlecht« (אֲדֹנָי מָעוֹן אַתָּה הָיִיתָ לָּנוּ בְּדֹר וָדֹר [Ps 90,1bc]) – »Du bist uns Zuflucht für und für«, übersetzt (den

[29] Revidierte Einheitsübersetzung von 2017.

[30] Die revidierte Lutherübersetzung von 1984 bietet »Zuflucht ist beim alten Gott und unter den ewigen Armen«; Buber-Rosenzweig übersetzen »Schirmburg ist der Gott des Ursprungs, / ringsunten der ewige Arme.«

Sinn ins Präsentische hebend) die revidierte Lutherübersetzung.[31] Mit andern Worten: Nicht die Welt ist Zuflucht Gottes (Wie auch? Denn immer, wenn Gott Zuflucht bei den Menschen sucht, wird sie ihm verwehrt [Joh 1,11; Lk 2,7c], so die Überzeugung der biblischen Tradition); sondern Gott ist Zuflucht, Wohnung, Ruheplatz (Ps 23; 42,1f.5f.) der Welt. Oder in Rückgriff auf die rabbinische Benennung Gottes als *māqōm*: Nicht wir verorten Gott; nicht wir gewähren Ihm, dem Heiligen, Raum, sich zu versichtbaren; sondern Gott gewährt uns Raum in sich. Mit andern Worten: Nichts geschieht außerhalb Gottes, denn Gott ist der Raum, in welchem die Welt erscheint und sein kann. Was bedeuten diese reichlich enigmatisch anmutenden Formulierungen im Blick auf unsere Frage hinsichtlich einer topologischen Erfahrbarkeit Gottes?

4. Theologische Landschaftsbegehung: Der dreifaltige Gott als universaler Atem- und Lebensraum der Welt

Zunächst ein paar unsystematische Beobachtungen aus unserer Gebetssprache: »*Wer unterm Schutz des Höchsten steht / im Schatten des Allmächt'gen geht*«, so beginnt eine vielgesungene Liedvertonung des 91. Psalms.[32] Das Lied legt nahe, man könne sich »*in*« Gottes »Schutz« hüllen, man könne Zuflucht finden »*unter* seinen Schwingen«, sich bergen »*im* Schatten seiner Flügel«. Die ornithologische Metaphorik des Adlers, der seine Jungen hütet, der Henne, die ihre Küken beschützt, ist ja fester Bestandteil der alt- wie der neutestamentlichen Überlieferung.[33] – In einem anderen, ähnlich vielgesungenen Lied (einer Nachdichtung des Psalms 138) wird noch steiler behauptet, man könne den Namen Gottes geradewegs »bewohnen«: »*Dein Name, Herr, ist unser Hort*«[34]; und weiter:

[31] Und noch einmal genauer, deshalb aber auch sperriger, Buber-Rosenzweig:
»Mein Herr,
du bist, du Hag uns gewesen
in Geschlecht um Geschlecht.«

[32] Gotteslob 2013, Nr. 423; Gotteslob 1975, Nr. 291. – Text und Melodie um 1537 von Michael Vehe OP (1485–1535).

[33] Ex 19,4; Dt 32,11; Mt 23,37b par ← Jes 37,5; vgl. auch Offb 12,14.

[34] Gotteslob 2013, Nr. 143; Gotteslob 1975, Nr. 264. Lied »Mein ganzes Herz erhebet dich.« Melodie: Guillaume Franc (Genfer Psalter von 1551); Text: Matthias Jorrissen (1798 in dessen Revision des Genfer Liedpsalters).

»Du hast auf mein Gebet gemerkt / und mich gestärkt, mein Herz gestillet«[35]. Der Beter ist still bei Gott, »wie das Kind still ist an der Mutter Brust.« (Ps 131,2) Allseits umschlossen ist er von Gott (Ps 139,5); schon vorgeburtlich war er *in Gott* (Ps 139,13.15f.) – ein unthematisches, präreflexives Fühlwissen, das (wie Martin Buber in Rückgriff auf die jüdische Mystik sagt) mit der Geburt zwar verloren gegangen ist, als Sehnsuchtswissen dem Menschen aber zeitlebens eingeschrieben bleibt.[36] Die zitierten Psalmtexte und -lieder scheinen auf genau dieses »Wissen« Bezug zu nehmen. Die Evokation der Nähe Gottes mit Hilfe theriomorpher, nutritiver oder uteraler Bilder ruft den utopischen Zustand des Ineinsfalls von Geborgenheit und Freiheit herbei, der all seiner Utopik zum Trotz gerade nicht a-topisch ist, d.h. ortlos. Im Gegenteil: Im Sinne der zitierten Psalmtexte und -lieder scheint das gelingende Gebet eine Art Resonanzatmosphäre zu eröffnen, eine Aura der Gastfreiheit, in welche der Beter sich aufgenommen und bewillkommnet weiß. Nicht nur »strahlt« Gottes Name »an allem Ort« und macht dadurch das Leben hell[37]; jener Strahl, jener Glanz, jenes warme Licht, das der göttliche Name um sich verbreitet, wird zur Wohnstätte dessen, der sich betenderweise »in Gott« beheimatet und birgt.

Von diesen Überlegungen herkommend, gewinnt nun auch die rabbinische Diskussion im Midrasch *Bereschit Rabba* noch einmal eine präzise-

---

[35] Ebd. Str. 2.

[36] Buber 1962, 94f.: »[D]er Lebenshorizont des werdenden Wesens [erscheint] in einzigartiger Weise in den des tragenden eingezeichnet und doch auch wieder nicht eingezeichnet [...]; denn es ruht nicht im Schoß der Menschenmutter allein. Diese Verbundenheit ist so welthaft, daß es wie das unvollkommene Ablesen einer urzeitlichen Inschrift anmutet, wenn es in der jüdischen Mythensprache heißt, im Mutterleib wisse der Mensch das All, in der Geburt vergesse er es.« »Jedes werdende Menschenkind ruht, wie alles werdende Wesen, im Schoß der großen Mutter: der ungeschieden vorgestaltigen Urwelt. Von ihr [...] löst es sich ins persönliche Leben, und nur noch in den dunkeln Stunden, da wir diesem entgleiten – das widerfährt freilich auch dem Gesunden Nacht um Nacht –, sind wir ihr wieder nah.« Und so bleibt, schreibt Buber weiter, diese archetypische, vorzeitliche Urverbundenheit auch dem erwachsenen Menschen »als geheimes Wunschbild eingetan. Nicht als ob seine Sehnsucht ein Zurückverlangen meinte, wie jene wähnen, die im Geist [...] einen Parasiten der Natur sehen« – Buber spielt hier auf Schopenhauer und Freud an. »Sondern die Sehnsucht geht nach der wechselhaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahrhaften Du.«

[37] Lied »Mein ganzes Herz erhebet dich«, Gotteslob 2013, Nr. 143, Str. 1 / 1975, Nr. 264, Str. 1.

re Kontur. Es ließe sich nämlich fragen, ob die Rede von Gott als weltbeherbergendem Raum nicht trinitätstheologisch begriffen werden könnte. Gerade die Trinitätstheologie (und zwar in Gestalt der immanenten Trinität) ist ja in besonderer Weise geeignet, Gott als Raum zu denken: Der ewige »Vater« als »Quelle und Ursprung der ganzen Gottheit« (*fons et origo totius divinitatis*)[38] »zeugt« bzw. »gebiert« von Ewigkeit her sein ewig »sohnliches« Wort (*ex patre natus ante omnia saecula*)[39], welches – einem ewigen Strom vergleichbar – sich in einem ewigen Reflux an ihn zurückwortet. Dieses wechselseitige Geschehen von liebender Selbstauswortung des »Vaters« an das andere seiner selbst, den »Sohn«, und liebender Rückwortung des »Sohnes« an das andere seiner selbst, den »Vater«, eröffnet einen ewigen universalen Resonanzraum, der seinerseits im strengen Sinn des Wortes als »Gott« bezeichnet werden muss: Heiliger Geist (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*).[40] In diesen göttlichen Resonanzraum ist seit jeher hineingenommen, was nicht Gott ist und doch aus Gott ist: Schöpfung! Mit andern Worten: Es gibt nichts, was nicht immer schon in Gott wäre – selbst Sünde und Tod geschehen, so wird man sagen müssen,

---

38 Symbolum der 6. Synode von Toledo (DH 490). – Vgl. dazu Hainthaler 2010.

39 Das nizäno-konstantinopolitianische Symbolum spricht von der unvordenklichen »Geburt« des »Sohnes« aus dem »Vater«: »et ex patre *natum* ante omnia saecula«. Steiler noch die Formulierung der 11. Synode von Toledo im Jahre 675. Da heißt es vom Sohn, dass er im Verhältnis zum Vater »neque de aliqua alia substantia, sed *de Patris utero*, id est, de substantia [...] *genitus vel natus* esse credendus est« (DH 526). – Moltmann, 1981, 211 folgert daraus: »Wie immer es nach dieser Konzilserklärung mit der Gynäkologie des Vaters bestellt sein mag, der Sinn dieser zweigeschlechtlichen Aussagen ist die radikale Absage an den patriarchalischen Monotheismus. [...] Die christliche Trinitätslehre stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff dar, ohne zu matriarchalischen Vorstellungen überzuwechseln.«

40 So in Anschluss an das 6. Toledense (s.o. Anm. 38) Panikkar 1993, 92. – Traditionell kommen dem Heiligen Geist als der personalisierten Gemeinschaft von Vater und Sohn trinitarische Appellationen wie die folgenden zu: »vinculum unitatis«, »vinculum« oder »coniunctio amoris«, »osculum caritatis« etc. (Augustinus, De Trin. V, 15,16). Als Metaphern, die die dreifaltige Wirklichkeit Gottes in die Schöpfungs- und Erlösungsgeschichte überführten, wären (in Anlehnung an die rabbinische Gottesbenennung »māqōm«) womöglich dann aber auch Formulierungen wie »Raum«, »Ortung« oder »Horizont« denkbar: »sphaera amoris«, »locus caritatis«, »universum amicitiae«, »spatium dilectionis«, »circulus finiens bonitatis«, »inclinatio liberalitatis« etc.

auf eine gewisse Weise »in« Gott[41], ohne dass ihnen deswegen das letzte Wort überlassen bliebe. Denn so wenig biblischem Zeugnis zufolge in Gott Sünde und Tod sein kann (Gott ist das Gegenteil von Sünde und Tod, nämlich unvordenkliches Licht und ewiges Leben), so sehr müssen Sünde und Tod, sollen sie ihre Macht verlieren, vom dreifaltigen Leben der Gottheit unterfangen und solcherart zunichte werden (vgl. 1Kor 15,54c–55).

Man sieht, wie herkommend vom Christusereignis und seinen trinitarischen Implikationen die traditionellen Gottesvorstellungen von Griechen- und Judentum in ein neues Gravitationsfeld geraten. Gott umfasst alles: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir«, sagt Paulus in seiner Rede auf dem Areopag, einen hellenistischen Stoiker zitierend (Apg 17,28). Und doch steht Gott uns gegenüber, er lässt sich ansprechen: »Vater unser im Himmel [...]« (Mt 6,9 par). Anscheinend ist Gott beides: Umfassender Geist der Liebe, der als *māqōm* kein Außen hat, den Menschen vielmehr überwölbt und unterfängt und ihm darin inniglicher ist, als dieser sich selber je zu sein vermag[42] (Gott Heiliger Geist als unvordenklicher Atemraum der Liebe von Vater und Sohn); zugleich steht derselbe Gott als ewiger »Vater« in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen gegenüber[43], fordert jeden einzelnen zu seiner eigenen, selbstverantworteten Freiheit heraus, befreit ihn in Christus zu dieser[44] und ermöglicht sie ihm.[45] In genau diesem paradoxen Welt- und Selbstverhältnis erweist sich der biblische Gott als größer als alles, was Menschen gemeinhin für groß halten. Und darin erweist er seine den Menschen auf-richtende Macht, die darin besteht, sich umschließen zu lassen von dem, was im Vergleich zu Ihm klein und unansehnlich ist: nämlich vom Menschen. Und so gewinnt der Mensch Schönheit, Würde und Größe. Indem

---

[41] Vgl. Balthasar 1980, 300–302.

[42] Vgl. Ps 139; Sir 43,27; 1Kor 2,10. – »et *interior intimo meo et superior summo meo*« wird Augustinus diese Dialektik bezeichnen: Conf. III 6,11. Vgl. dazu die bei Przywara 1934 aufgeführten Augustinuszitate: 195 (Nr. 125); 200 (Nr. 138); 225–232 (bes. Nr. 190).

[43] Vgl. Lk 15,11–31; 10,25–37.

[44] Vgl. Joh 8,11.

[45] Zu der hier angetönten Dialektik von Monismus und Personalismus (»Gott ist zugleich persönlich und alles«), die auf einen trinitarischen Pan-en-theismus hinausläuft, vgl. Strasser 2002, 94.107f.191.

der sein »Wort« ewig »zeugende« bzw. »gebärende« »Vater«[46] den Menschen in Christus ansieht, gewinnt der Mensch Ansehen. Indem Er, der trinitarische Weltengrund und Weltenhorizont, in Christus den Menschen trägt, wird dieser sich erträglich, weshalb gilt: *»Vom Größten nicht bezwungen zu werden und doch vom Kleinsten sich umschließen zu lassen: das ist göttlich.«*[47]

Selbstverständlich soll mit den hier vorgetragenen Überlegungen nicht insinuiert werden, die Rabbinen im Palästina des 5. Jahrhunderts hätten sich stillschweigend von den auf christlicher Seite allenthalben kursierenden trinitätstheologischen Streitigkeiten inspirieren lassen.[48] Es soll vielmehr – rein innerchristlich – darauf hingewiesen werden, dass den Christen in Gestalt einer theologischen Intuition der rabbinischen Schriftinterpretation ein Instrumentarium in die Hand gegeben ist, sich den eigenen trinitarischen Glauben verständlicher zu machen. Ob jüdische Gläubige im Blick auf ihr eigenes Bekenntnis mit dieser Interpretation etwas anfangen können, bleibt ihnen überlassen. Gleichwohl ist das systematische Anliegen, das die Trinitätstheologie reflektiert, eines, das auch jüdischen (und muslimischen) Gläubigen nicht unbekannt ist: Wie soll es denkbar sein, dass der biblischem Bekenntnis zufolge transzendente Gott, der jenseits von Raum und Zeit ist, sich als Er selbst in Raum und Zeit gegenwärtig macht? Wie kann Gott immanent *werden* und zugleich seine Transzendenz wahren? Auf dieses Paradox versucht die Trinitätstheologie zu antworten, indem sie eine innere Differenziertheit in Gott postuliert. Gottes innere Beziehungsvielfalt (die immanente Trinität) wird verstanden als Bedingung der Möglichkeit geschichtlicher Selbstoffenbarung Gottes. Im anderen seiner selbst, dem ewigen Wort, ist dem »Vater« die Möglichkeit gegeben, sich »als er selbst« vernehmbar zu machen, ohne dass er seiner Transzendenz verlustig ginge. Mit andern Worten: In einer topologischen

[46] S.o. Anm. 38. – Dazu auch Meister Eckhart 1985: Der ewige Vater »gebiert« sein ewiges Wort auf höchst mütterliche Weise (161 [Predigt 2: Intravit Jesus in quoddam castellum]).

[47] Hölderlin in Anschluss an Ignatius von Loyola: »Non coerceri a maximo, sed tamen contineri a minimo divinum est.« (vgl. Rahner 1947).

[48] Gleichwohl sind die wechselseitigen Beeinflussungen von Juden- und Christentum (und zwar im Sinne von identitätsstiftenden Abstoßungen wie faszinationsgeleiteten Annäherungen) bis ins Hochmittelalter häufiger anzutreffen als dies eine kontroverstheologische Beschreibung der jeweiligen Konfessionsprofile über die längste Zeit hin wahrhaben wollte (vgl. dazu Yuval 2007; Boyarin 2007).

Trinitätslehre artikuliert sich »die Sehnsucht, daß die radikale Transzendenz Gottes *nicht* das letzte Wort behalte, daß das Utopische sich vielmehr auflösen möge, daß Gott sich [...] orten lasse unter uns, daß er sein Innenleben öffne, [...] es nach außen kehre«[49], auf dass die Welt werde, woraufhin sie berufen ist: ein Reich, durch das hindurch wir »Ihn erkennen, wie Er ist« (1 Joh 3,1f.). Gott, seit jeher Raum und Wohnstatt der Welt, kehrt sich wider sich selbst (vgl. Hos 11,8), um »Wohnstatt zu nehmen unter den Menschen« (vgl. Ex 29,45; Ez 37,27; Offb 21,3) – das ist die eigentliche theologische (und soteriologische) Intention einer topologisch ausbuchstabierten Trinitätslehre.

Angeld einer solchen »Wohnstatt für uns« (hebr. *mā'ōn* [vgl. Ps 90,1]) »unter uns« (Ex 29,45; Dt 12,11; Offb 21,3) war den frühen Christen neben dem vom Tode auferweckten Christus die Erfahrung des Heiligen Geistes. Man wird sich die Geisterfahrung in den frühchristlichen Gemeinden Syriens und Kleinasiens überhaupt nach Art einer quasi-räumlichen bzw. »halbdinglich-halbpersonalen«[50] Resonanz-Atmosphäre vorstellen müssen: Gerechtigkeit, Liebe, Freude, Friede, Freimut (Parrhesia) im Geist (Röm 14,17; Gal 5,22f.).[51] Und so erstaunt es nicht, dass die frühen Christen nicht vor allem »zum Geist« beteten (die Personalisierung des Heiligen Geistes und seine Gleichrangigstellung mit Vater und Sohn ist das Ergebnis dogmatischer Streitigkeiten im 4. Jhdt.[52]), sondern »in ihm«[53]. Im Neuen Testament wird, wie es scheint, der Geist überhaupt weniger als distinkte personale Macht, denn als eine räumliche Atmosphäre geschildert, die man geradezu bewohnen kann (Gal 5,25; Eph

[49] Frettlöh 2005, 228.

[50] Schmitz 1969, 508–519; 1977, 13–43; 2014, 79.

[51] Vgl. Theißen 2007, 164–188.412–419.

[52] Man verspürte aufgrund charismatischer Exzesse in manchen kleinasiatischen Gemeinden kirchenamtlicherseits das Bedürfnis, die Rolle des Heiligen Geistes theologisch genauer zu fassen. Das Konzil von Konstantinopel 381 nahm sich dieser Aufgabe an und definierte gegen die sog. Pneumatomachen, der »Heilige[.] Geist, der mächtig und lebenspendend ist, [gehe] aus dem Vater hervor« und werde »mit dem Vater und dem Sohn mitangebet und mitverherrlicht [...].« (Zitat: Wohlmuth 1998, 24; vgl. Congar 1982, 81–92.) Damit war gegenüber eher fluiden Auffassungen, die im Heiligen Geist eine Art energetisches Kraftfeld oder eine unpersönliche Dynamis sahen, die substantiale Personalität des Geistes dogmatisch definiert. Die lebendige Wirkkraft des Geistes hingegen geriet – zumindest in der westlichen Tradition – damit zunehmend ins Hintertreffen (vgl. dazu Schüle 2004, 62–79).

[53] Joh 4,24; 1Kor 14,15; Eph 6,18; Jud 20 u.ö. – Dazu näherhin Congar 1982, 52.

2,22), so wie man *in der Wahrheit* (3 Joh 4), *in der Freude* (Mt 25,21.23), in der Gerechtigkeit (Jes 61,10) wohnen kann – alles euphorisierende Wirkungen des Geistes, die dem Menschen eine Bleibe, einen Ruheort, eine Wohnstatt bieten. Analog heißt es im Ersten Johannesbrief: »Wer *in* der Liebe bleibt (ἐν τῇ ἀγάπῃ), bleibt *in* Gott (ἐν τῷ θεῷ), und Gott bleibt in ihm (ἐν αὐτῷ).« (1Joh 4,16) – Damit sind wir an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückgekehrt: Gott als Raum und Ortung der Welt: *mākōm* (מָקוֹם). Anscheinend kann man *in* Gott sein und ihn bewohnen, so wie Gott seinerseits Wohnstatt nehmen kann *in* mir und den vielen anderen und dadurch werden lässt, was seit Paulus »Kirche« heißt: ein Leib aus vielen Gliedern (1 Kor 12,1–28), zusammengehalten durch den einen »Geist Christi, der in uns wohnt« (Röm 8,9.11). – Wie wörtlich hat man die Wörtlichkeit solcher Metaphorik zu nehmen?

5. Hermeneutische Sackgassen: Gottesbilder, ins Bildlose entmythologisiert, sind leer; Gottesbilder, wörtlich genommen, sind hochgefährlich

Mit der zuletzt gestellten Frage kehren wir von den pneumatologischen Höhenflügen der frühen Christen zurück in die Lebenswirklichkeit derer, die – mit allen Wassern moderner Religionskritik gewaschen – verstehen wollen, was das heißen soll: in Gott zu leben, sich in ihm beherbergen, unter seinem Schirm und Schutz sein, Zuflucht finden bei ihm.

Die Frage stellen wir nicht zuletzt deshalb, weil die rabbinische Benennung Gottes als *māqōm* ihren geschichtlichen Anhalt in den alttestamentlichen Landverheißungen hat: »Der Ort [מָקוֹם], den der Herr, euer Gott erwählt, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse«, ist nicht zu trennen vom »Land (אֶרֶץ), das euch der Herr, euer Gott, zum Erbe austeilen wird [מַנְחִיל אֶתְכֶם]«, auf dass ihr endlich »in Ruhe leben« und »sicher wohnen werdet« (Dt 12,10f.). So eindrucksvoll die biblische Konkretwerdung der göttlichen Zusage auch ist (»Seht, ich übergebe euch das Land [...]« [Dt 1,8; 2–3]), so problematisch ist sie nicht selten. Auch dem friedvollsten Wohnen in Gott geht, sobald sich dieses Ruhen politisch-geographisch konkretisiert, ein gewaltsamer Gründungsakt voraus:

»Ich gebe die Einwohner des Landes in deine Hand; ich lasse vor dir Panik ausbrechen; sie wird die Hiwiter, Kanaaniter und Hetiter vor dir hertreiben. [...] Ich setze deine Landesgrenzen fest vom Roten Meer bis zum Philistermeer, von der Wüste bis zum Strom.« (Ex 23,27–29.31)

(Nebenbei bemerkt, zieht ein solcher göttlicher Gründungsakt unzählige weitere Gewaltakte nach sich, denn das einmal eroberte Land muss natürlich immer wieder neu verteidigt werden.)

Die Überführung göttlicher Verheißung in geschichtliche Erfüllung bleibt problematisch; denn theologischer Universalismus und prophetischer Erwählungspartikularismus geraten sich dabei ins Gehege.[54] Der Gott Israels, der als der Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 1; Jes 40,12–31) der Gott *aller* Menschen ist (Jes 43,9f.), bevorzugt ein winziges Volk, zieht es eifersüchtig den anderen Völkern vor (vgl. Jes 41,14; 43,1; 44,21). Nicht nur sind, wo solche Bevorzugungsverhältnisse geschichtlich konkret werden, die Konflikte vorprogrammiert (vgl. Dt 2–3; Jes 43,3f.; 45,14–17); das eigentlich Problematische ist, dass die Konflikte darüber hinaus mit der Aura des Providentiellen versehen werden.[55] Wenn »in Gott wohnen« gleichbedeutend ist mit der geschichtlichen Verwirklichung göttlicher Landzusage (Dt 1,8), dann läuft – wie etwa Simone Weil formuliert – die theologische Topologie providentieller Landverheißung Gefahr, zur idolatrischen Topokratie zu degenerieren. Die Ablehnung der Götzenherrschaft der Gojim (vgl. Jes 44,9–20), zentrales Markenzeichen Israels, wird kompensiert durch eine nicht minder problematische »Vergötzung des Landes«[56].

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Wo die Zusage, »in Ruhe und Sicherheit werdet ihr wohnen in dem Land, das der Herr, euer Gott, euch gibt« (Dt 12,10), keinen Anhalt in der geschichtlichen Wirklichkeit findet, weil ja jede geschichtliche Realisierung immer wieder nur neuen Unfrie-

---

[54] Werblowsky 1993.

[55] Zur Problematik einer Dekonstruktion der einem jedem Rechtsakt zugrundeliegenden Gründungsgewalt und der mystischen Aura, die solche Gründungsgewalt umgibt, vgl. Derrida 1990 bzw. 1991.

[56] Weil 1997, 197. – Dass dies im gegenwärtigen Israel-Palästina-Konflikt zu praktisch unlösbaren Konflikten führt, ist bekannt. Man lernt daraus u.a., dass es einer historisch-kritischen Lektüre der entsprechenden alttestamentlichen Texte bedarf, um den Konflikt wenigstens auf der religiös-ideologischen Ebene zu entschärfen. Die deuteronomistischen Landverheißungstexte sind definitiv nicht nach Art neuzeitlicher Katasterauszüge zu lesen.

den schafft und sich insofern als theotopischer Irrweg erweist, da liegt es nahe, die topologischen Verheißungen eines Landes bzw. eines Ruheortes, da man *in Gott* lebt, vollständig zu universalisieren und zu eschatologisieren. Damit läuft man freilich Gefahr, sie ihres geschichtlichen Bedeutungsgehaltes hier und jetzt zu berauben:

»Am Ende der Tage wird es geschehen:
Der Berg des Hauses des HERRN steht fest als höchster der Berge;
er überragt alle Hügel.
Zu ihm strömen Völker.
Viele Nationen gehen und sagen:
Auf, wir ziehen hinauf zum Berg des HERRN
und zum Haus des Gottes Jakobs.
Er unterweise uns in seinen Wegen,
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.
Denn von Zion zieht Weisung aus
und das Wort des HERRN von Jerusalem.
Er wird Recht schaffen zwischen vielen Völkern
und mächtige Nationen zurechtweisen bis in die Ferne.
Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden
und ihre Lanzen zu Winzermessern.
Sie erheben nicht mehr das Schwert, Nation gegen Nation,
und sie erlernen nicht mehr den Krieg.
Und ein jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf.
Ja, der Mund des HERRN der Heerscharen hat gesprochen.«

(Mi 4,1–4 / Jes 2,2–5)

Ein solcher Text formuliert in seiner Universalität eine politische Utopie. Gerade deshalb darf er nicht a-topisch sein, wenn die Referentialität seines Sinngehalts sich nicht ins Irreale verflüchtigen soll. Wie aber, so lautet unsere letzte Frage, wäre die Referentialität jener utopischen Realität dann zu fassen?

6. Metaphorologischer Kompass: Das Himmlische Jerusalem in uns über uns als trinitarische Allotopie

Womöglich kann uns auch hier der Rückgriff auf eine theologische Topologie weiterhelfen. Fassen lässt sich jenes paradoxe *Wohnen-Gottes-unter-*

uns-in-uns-über-uns nur im Sinne einer trinitarischen Allotopie. Im Gegensatz zur Utopie (kein Ort! nirgends!) fasst der Begriff »Allotopie« die Welt als einen Ander-Ort. Es ist vollständig klar, dass es solche Orte empirisch nicht gibt; sie sind auf keiner Landkarte verzeichnet und kein satellitengesteuertes Navigationssystem weist uns den Weg zu ihnen, und doch können sie realer sein als alles, was sich denken lässt. Wie das?

Nun, »Ander-Orte« sind (vergleichbar dem die ganze Schöpfung umspannenden Atemraum des dreifaltigen Gottes) imaginierte Orte. Das heißt aber nicht, dass sie deswegen irreale Orte wären. Eher schon könnte man sie als »überreale«, im wörtlichen Sinn als »sur-reale« Orte bezeichnen. Sie leben in unserer Imagination, stimulieren sie, treiben sie an. Sie sind nicht von dieser Welt, so wie ja auch der dreifaltige Gott nicht von dieser Welt ist. Gott ist keine Tatsache, so wie Nußschokolade, Füllfederhalter oder das Uno-Flüchtlingshilfswerk Tatsachen sind. Tatsachen sind, weil endlich, nicht nur fragwürdig; sie sind immer auch latent gewalttätig. Wo diese Tatsache ist, kann jene andere nicht sein; Tatsachen verdrängen einander. Tatsachen haben Täter zur Ursache. Mit gutem Grund heißt es bei Ernst Bloch: »Kein irdisches Paradies ist ohne den Schatten, den sein Eingang noch wirft.«[57] Um Frieden zu schaffen, muss man den Krieg bekämpfen. Kampf ermüdet. Kampf macht wie oft aggressiv, Bertolt Brecht erinnert in einem seiner berühmtesten Gedichte daran:

»Auch der Haß gegen die Niedrigkeit
Verzerrt die Züge.
Auch der Zorn über das Unrecht
Macht die Stimme heiser. Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.«[58]

Aber damit nicht genug. Irdische Paradiese, weil tatsächliche Paradiese, erschöpfen sich. Sie werden langweilig. Dagegen kennen Allotopien den Erschöpfungstod nicht. Sie hören nicht auf, zu denken zu geben. Mehr noch: Sie geben nicht nur zu denken; sie geben zu träumen, zu dichten, zu singen und zu sagen. Ihre Realität besteht darin, dass sie nicht greifbar sind und doch die Welt verwandeln. Allotopien können gewaltige, hinreißende, entzückende Orte sein, Ineinsfall von ekstatischer Lebendigkeit

[57] Bloch 1985, Bd. 1, 348.

[58] »An die Nachgeborenen« [1939], in: Brecht 1975, 321.

und lebendiger Stille, Schabbat Schalom und Schalom Schabbat ineins: »Wohlgerüche, die kein Wind verweht; Speisen, deren keine Sattheit satt wird; ein Glück vereinter Liebe, dem ein Überdruß nicht folgt«, sagt Augustinus[59]; »O daß mein Sinn ein Abgrund wär / und meine Seel ein weites Meer, / daß ich dich möchte fassen«, Paul Gerhardt.[60]

Allotopie schlechthin ist das Himmlische Jerusalem, wie es in den beiden Schlusskapiteln der Offenbarung des Johannes geschildert ist: eine Wirklichkeit, die es nicht gibt und die es doch nicht *nicht* geben kann, soll das Leben einen Sinn haben, der über unsere selbstfabrizierten Sinnstiftungen hinausgeht:

»Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.« (Offb 21,1–4)

Das Wohnen Gottes unter den Menschen wird hier nach Art einer innigliche Einwohnung beschrieben, einer hochzeitlichen *Perichorese* bzw. *circum-insessio (-incessio)* – beides trinitätstheologische Begriffe: *»Bereit, wie eine zur Hochzeitsnacht geschmückte Braut.«* Aber wer spielt hier welche Rolle? Wer ist Braut? Wer Bräutigam? – Bräutlich ist ohne Zweifel das Neue Jerusalem, das, herkommend von Gott, sich auf die Erde niedersenkt. Sollte also die Erde mitsamt dem alten adamitischen Menschen der Bräutigam sein? Und Gott die Braut, die sich dem Menschen hingibt? Eine solche Bildsemantik wäre überaus gewagt; sie gliche einer »Sprengmetaphorik«, die alle gewohnten Zusammenhänge hinter sich ließe, um das Nicht-Sagbare, das gesagt werden muss, aber in der alten Sprache nicht gesagt werden kann, zu sagen.[61] Freilich: der Gedanke einer unio

[59] Augustinus, Conf. X 6,8.

[60] Paul Gerhardt: Ich steh' an deiner Krippen hier [1653], in: Evangelisches Gesangbuch 2015, Nr. 37, Strophe 4.

[61] Zum Begriff »Sprengmetaphorik« und seiner Zentralstellung in einer philosophischen Metaphorologie vgl. Blumenberg 1976, 43. Zum Ganzen auch Blumenberg 1997.

mystica, die den Tod überwindet und damit alles Leid, das mit der Endlichkeit des Lebens einhergeht, ist ja auch mehr als gewagt. Deshalb ruft sie nach einer Bildsemantik, die, an vertraute Erfahrungszusammenhänge anknüpfend, nach Art einer Sprungschanze ins Ander-Wo führen kann, in die Allotopie gelingenden Lebens:

»Die Stadt ist erfüllt von der Herrlichkeit Gottes. Sie glänzt wie ein kostbarer Edelstein, wie ein kristallklarer Jaspis. [...] Ihre Mauer ist aus Jaspis gebaut und die Stadt ist aus reinem Gold, wie aus reinem Glas. Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit edlen Steinen aller Art geschmückt; der erste Grundstein ist ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalzedon, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sardion, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst. Die zwölf Tore sind zwölf Perlen; jedes der Tore besteht aus einer einzigen Perle. Die Straße der Stadt ist aus reinem Gold, wie aus klarem Glas. Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm.« (Offb 21,11.18–22)

Die hier vorgestellte Vision ist eine einzige atemberaubende Katachrese. Im Vergleich zu den realen Weltverhältnissen ist das Himmlische Jerusalem so anders, dass es noch nicht einmal mehr heilig ist. Die Differenz zwischen Tempel und Welt, *fanum* und *pro-fanum*, Gott und Mensch ist aufgehoben: »Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt [...].«

Um sich einen realen Eindruck der hier herbeigerufenen Bildzusammenhänge zu verschaffen, reicht es nicht aus, die in diesem visionären Text unterschwellig antönenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhänge zu analysieren.[62] So sehr das alles nötig ist, so sehr muss man, um zu begreifen, was uns hier zugemutet wird, die unvergleichliche Alterität des Himmlischen Jerusalem mit den schlechten Realverhältnissen in Beziehung zu setzen. Tut man dies, dann fällt auf, dass das Himmlische Jerusalem vor allem eines ist: schön! Schönheit ist nichts, was man produzieren kann. *La beauté n'est pas faisable*. Werbegesichter mögen interessant sein oder attraktiv; schön im echten Sinn des Wortes sind sie nie. Denn Schönheit ist eine die Welt verklärende Kraft; sie überschreitet uns auf den Ingrund aller Wirklichkeit; sie überschreitet

[62] Türcke 2009, 100–145. Kritisch weiterinterpretierend dazu Negel 2013, 649–748, bes. 689–715.

uns auf den allotopischen Gott – innerste Beziehungswirklichkeit der Welt. Und damit führt sie uns zu uns selbst.

Wie kann man jener Schönheit, wie die Johannesoffenbarung sie uns ausmalt, ansichtig werden?

Es gibt hierzu ein unwiderlegliches Propädeutikum: der Besuch im Mineralogischen Kabinett. Wer sich jemals einen langen Nachmittag in das strahlende Dunkelviolett einer drei Meter hohen Amethyst-Druse begeben, das flirrende Grün eines Chrysopras kennengelernt, seinen Blick in das irisierende Blau eines Saphir getaucht hat; wer die unendlich kristalline Struktur eines Chalzedon nachzeichnen kann; das satte, grünblau geäderte Rot eines Jaspis oder das leuchtende Goldgelb eines Chrysolith geschmeckt hat – der weiß, warum das Himmlische Jerusalem aus jenen Edelsteinen erbaut ist, die die Schönheit aller Edelsteine dieser Welt zusammenbringt und sie darin noch einmal überstrahlt. Hochzeitlichkeit, wie die Johannesoffenbarung sie im Bild des Himmlischen Jerusalem beschreibt, hat eben elementar mit Schönheit zu tun, und Schönheit mit Freude. Wer Freude erlebt, spürt unwillkürlich, dass es gut ist, zu leben. Gut lebt, wer weiß, dass er gewollt ist. Gewollt ist, wer sich geliebt weiß und lieben kann. Wenn also, was die Frömmigkeitssprache »Liebe Gottes« nennt, sich nicht in frommer Redensart erschöpft, sondern allotopische Wirklichkeit ist, Ander-Ort, dann ist das Wohnen Gottes unter den Menschen als sur-reale Wirklichkeit die wirkliche Wirklichkeit unseres Lebens. Zwar leben wir in dieser Wirklichkeit nicht; wir sind, wie der Hebräerbrief schreibt, »Fremde und Gäste auf Erden«, wir sind fern der »besseren Heimat« [πατρὶς κρείττων] (Hebr 11,13c–14.16a), die wir suchen. Aber wie sollten wir von dieser Heimat wissen, wenn sie uns als Signatur des Ewigen nicht längst schon eingeschrieben wäre? Eben deshalb, so der Autor der Johannesoffenbarung, ist das Himmlische Jerusalem – gerade weil es als trinitarische Allotopie unerschöpfliches Beziehungsgeschehen ist – keine Illusion; es ist Durchbruch dessen, was in jeder lebendigen Freundschaft und in jeder wirklichen Liebe unter Menschen jetzt schon am Werk ist.[63] Denn wenn gilt, dass »keinem von uns Gott fern ist«, wir vielmehr immer schon »in ihm leben und sind« (Apg 17,27f.) – was, nebenbei bemerkt, eine trinitätstheologisch auszubuchstabierende Pneumatologie erheischt –, zugleich aber ebenso gilt, dass Gott uns gegenübersteht, weil Er

[63] Negel 2020, 469–488.

sich in Christus als Vater ansprechbar gemacht hat (Mt 6,9 parr),[64] dann gilt auch, dass das Himmlische Jerusalem zuletzt nur als pan-en-theistische Allotopie begriffen werden kann: Gottes *Wohnen-unter-uns*[65] ist zugleich ein *Wohnen-Gottes-in-uns*[66] und *-über-uns*.[67] Es ist das sehnsüchtige Rufen um Ankunft dieses Jerusalem heute und hier (»Komm, Herr Jesus! Maranatha!«), das zeigt, woraus diese Allotopie erbaut ist: aus Liedern und Gebeten.[68] Lieder und Gebete sind das Stärkste, was dem religiösen Menschen zur Verfügung steht. In ihnen streckt er sich aus nach dem, was das ihm Kostbarste ist. Das ihm Kostbarste ist die allotopische Gegenwart Gottes *in-uns-über-uns-unter-uns*. (»Ich in dir und du in mir«, dichtet Mechthild von Magdeburg, die große Mystikerin des Himmlischen Jerusalem.[69]) Und eben deshalb ist dieser Ander-Ort, obgleich er so fern ist, den Betern so nah; ist ihnen so unendlich solid und so unendlich zart und diaphan zugleich; ist, was es nicht gibt: Trinitarische Allotopie. In ihr gründet die Welt und in ihr findet sie zu ihrer Vollendung. *»Ach, wär'n wir doch in ihr!«*

---

64 Vgl. dazu oben (Anm. 45) die entsprechende Formulierung von Strasser 2002.

65 »Sie werden sein Angesicht schauen und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben. Es wird keine Nacht mehr geben und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.« (Offb 22,5f.)

66 Erinnert sei an den schönen Merkvers des Angelus Silesius [Johann Scheffler]: »Halt ein! Wo willst du hin? Der Himmel ist in dir. / Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.«

67 Erinnert sei an das berühmte Jerusalem-Lied von Johann Matthäus Meyfart: »Jerusalem, du hochgebaute Stadt, / wollt Gott, ich wär' in dir [...]« [1626], in: Evangelisches Gesangbuch 2015, Nr. 150.

68 Man muss sich streng vor Augen halten, dass die neutestamentliche und frühkirchliche »Trinitätstheologie« Gebetssprache ist; man betet trinitarisch, und deswegen beginnt man irgendwann auch begrifflich auf das zu reflektieren, was man da betet: *lex orandi – lex credendi*! Dasselbe gilt für ihre Schöpfungslehre und Eschatologie. – Vgl. dazu näherhin Bader 2003.

69 Mechthild von Magdeburg 1995, VII 55 (= S. 327f.).

Literatur

Bader, Günter

2003 בונה ירושלם יהוה – ÆDIFICANS HIERUSALEM DOMINUS. Über die Weise der Herabkunft der himmlischen Stadt in der Apokalypse, in: Moog-Grünewald, Maria / Olejniczak-Lobsien, Verena (Hg.): Apokalypse. Der Anfang im Ende (Neues Forum für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 16), Heidelberg, 1–13.

Balthasar, Hans Urs von

1980 Theodramatik. Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln.

Bieberstein, Klaus

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

2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.

Bloch, Ernst

1985 Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde., Frankfurt a.M.

Blumenberg, Hans

1976 Die Legitimität der Neuzeit. Teil 4: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a.M.

1997 Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M.

Boyarin, Daniel

2007 Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia.

Brecht, Bertolt

1975 An die Nachgeborenen, in: Werke in fünf Bänden. Bd. 3: Gedichte, 2. Auflage, Berlin u.a., 318–321.

Buber, Martin

1962 Ich und Du, in: Werke. Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München, 77–170.

Cassirer, Ernst

1994 Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: Cassirer, Ernst, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 8. Auflage, Darmstadt, 71–158.

Congar, Yves

1982 Der Heilige Geist, Freiburg i.Br. u.a.

Derrida, Jacques

1990 Force de loi. Le ›fondement mystique de l'autorité‹, Paris.

1991 Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M.

Drewermann, Eugen

1981 Strukturen des Bösen. Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner theologische Studien 4), 3. Auflage, Paderborn u.a.

Eliade, Mircea

1986 Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt a.M.

Evangelisch-lutherische Landeskirche in Thüringen

2015 Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, 5. Auflage, München.

Frettlöh, Magdalene L.

2001 Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqōm*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: Frettlöh, Magdalene L. / Döhling, Jan-Dirk (Hg.): Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh, 86–124.

2005 Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Weth, Rudolf (Hg.): Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn, 197–232.

2007 Gott als Raum der Welt. Die dreieinige Gottheit als pure Beziehungsräumlichkeit, Hamburg; http://www.frauenwerk.nordkirche.de/docs/frettlh_gott_als_raum_der_welt_vortrag_hh_2007.pdf [02.07.2020].

(Erz-)Bischöfe Deutschland und Österreich / Bistümer Bozen-Brixen
1975 (Hg.) Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch.
2013 (Hg.) Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch.

Grimm, Michael Alban
2007 Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie (Jerusalemer Theologisches Forum 11), Münster.

Hainthaler, Theresa
2010 God the Father in the Symbols of Toledo. Fons et origo totius divinitatis, in: International Journal of Orthodox Theology 1.1, 125–136.

Hofmann, Johann Baptist
1950 Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. Teil 2, München.

Kant, Immanuel
1983 Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in 10 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt.

Kluge, Friedrich
1999 Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Elmar Seebold, 23., erw. Auflage, Berlin u.a.

Mann, Thomas
1986 Wie Abraham Gott entdeckte, in: Mann, Thomas, Joseph und seine Brüder. Teil 2: Joseph in Ägypten, Frankfurt a.M., 425–435.

Mechthild von Magdeburg
1995 Das fließende Licht der Gottheit. Mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt (Die Musik in Geschichte und Gegenwart 1,11), 2., neubearb. Auflage, Stuttgart-Bad Cannstadt.

Meister Eckhart
1985 Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. von Josef Quint, 6. Auflage, München.

Menge, Hermann
1987 Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie, 26. Auflage, Berlin u.a.

Moltmann, Jürgen
1981 Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?, in: Concilium 17.3, 209–213.

Negel, Joachim

2013 Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie (Jerusalemer Theologisches Forum 26), Münster.

2014 Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument (Religion – Geschichte – Gesellschaft 51), Münster u.a.

2020 Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform, Freiburg i.Br.

Otto, Walter F.

1961 Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 3. Auflage, Darmstadt.

Panikkar, Raimon

1993 Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München.

Przywara, Erich

1934 Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig.

Rahner, Hugo

1947 Die Grabschrift des Loyola, in: Stimmen der Zeit 72, 321–337.

Schaeffler, Richard

1982 Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Qaestiones Disputatae 94), Freiburg i.Br u.a.

1995 Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. u.a.

2004 Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg i.Br. u.a.

Schmitz, Hermann

1969 System der Philosophie. Bd. 3, Teil 2: Der Gefühlsraum, Bonn.

1977 System der Philosophie. Bd. 3, Teil 4: Das Göttliche und der Raum, Bonn.

2014 Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 4. Auflage, Freiburg i.Br.

Schüle, Andreas

2004 Gottes Geist in geistloser Zeit, in: Theologische Zeitschrift 60, 62–79.

Seebold, Elmar

1991 Der Himmel, der Tag und die Götter bei den Indogermanen, in: Historische Sprachforschung 104.1, 29–45.

Stock, Alex

2004 Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte, Paderborn u.a.

Strasser, Peter

2002 Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens), Graz u.a.

Theißen, Gerd

2007 Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh.

Türcke, Christoph

2009 Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments, Springe.

Usener, Hermann

1948 Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 3. Auflage, Frankfurt a.M.

Van der Leeuw, Gerardus

1956 Phänomenologie der Religion, 2. Auflage, Tübingen.

Weil, Simone

1997 Cahiers. Aufzeichnungen. Bd. 4, hg. und übers. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München.

Werblowsky, R. J. Zwi

1993 Die Landverheißung – oder – Über die Universalisierbarkeit partikularer Aussagen, in: Hahn, Ferdinand / Hossfeld, Frank-Leo / Jorissen, Hans / Neuwirth, Angelika (Hg.): Zion – Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (Bonner Biblische Beiträge 90), Bodenheim, 329–334.

Werfel, Franz

1987 Jeremias. Höret die Stimme. Roman, Frankfurt a.M.

Wohlmuth, Josef

1998 (Hg.) Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, 2. Auflage, Paderborn u.a.

Wolf, Ursula

1985 Einleitung, in: Wolf, Ursula (Hg.): Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt a.M., 9–41.

Wünsche, August

1881 Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig.

Yuval, Israel Jacob

2007 Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen.

Zimmermann, Thomas

1984 Art. Name III. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 384–387.

Affinities between the Imagery in the Utrecht Psalter and Late Antique Galilean Synagogue Mosaics

Pamela Berger

This essay will highlight the iconographic and stylistic affinities between the Utrecht Psalter and the recently uncovered synagogue mosaics of Late Roman Galilee. The varied iconographic motifs as well as the »Hellenistic« style of these synagogue mosaics support the notion that a rich artistic milieu existed among the Jews who lived in the Galilee at that time. I will argue that such a milieu could, logically, have given rise to manuscript illustration as well as to the many figurative synagogue mosaics that have now been uncovered. I hypothesize that in such a milieu an illustrated Hebrew manuscript of the Psalms could have been created, a manuscript that would then have served as the ultimate model for the Utrecht Psalter, arguably the most brilliant work of art from the Carolingian period.[1]

The Utrecht Psalter was produced between 816 and 835 at the abbey of Hautvillers near Reims, France. The illustrations have long been appreciated as having been executed in a style reminiscent of Hellenistic art.[2] They are, for the most part, literal renditions of the words of the psalms. However, in numerous places the Latin text does not accord with the images. It is this discrepancy that propelled me to study the Utrecht Psalter images in relation to the Latin text and then to the original Hebrew version of the psalms. The results of that study are set down in my book *Hebrew Psalms and the Utrecht Psalter: Veiled Origins*.

---

1 Cf. Utrecht Psalter Annotated Edition, MS 32; Dufrenne 1987; Koehler 1994; Van der Horst 1996; Utrecht Psalter, 22–84.

2 Cf. Van der Horst 1996; Utrecht Psalter, 44–49.

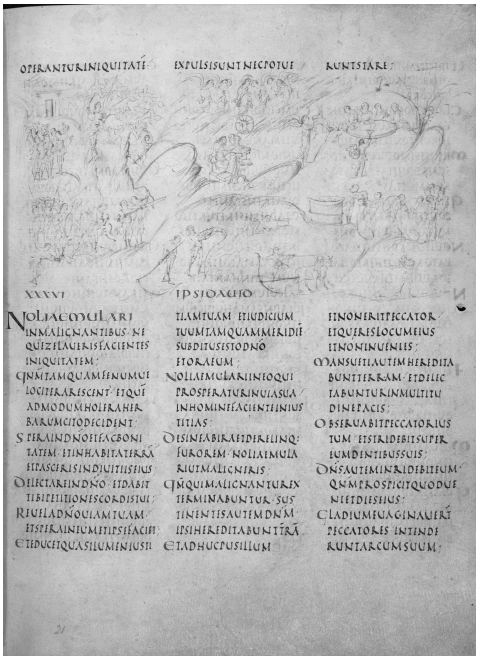

Fig. 1: Psalm 36–37, fol. 21r. Utrecht Psalter (Utrecht University Library. MS 32)

How could the Hebrew words of the Psalms, rather than the accompanying Latin Gallican text, have been the basis for the illustrations in the Utrecht Psalter? Two decades ago Koert Van der Horst observed that the Carolingian artists who executed the Utrecht Psalter were not copying their images from an illustrated book of psalms. The images had arrived at Hautvillers drawn on loose sheets. The fact that the images were not accompanying the psalm text explains why the artists initially placed the first couple of images in the wrong place vis-à-via the Latin text. The artist had to erase the first few images he had set down and add another folio for the drawing accompanying Psalm 1.[3] Given this anomaly, I surmised

[3] Cf. Van der Horst 1996, 43–44.48–9. Van der Horst shows that the draftsman began his work with a mistake and placed the drawing for Psalm 1 in the space intended for Psalm 2. Then he placed the drawings for Psalm 2 and 3 in the spaces intended for 3 and 4. The three drawings had to be erased and replaced with the correct ones.

that if the images did not accompany the Latin text of the Psalter, they could have originally illustrated a different text. What I demonstrated in my book is that the text that the psalm images originally reflected was an illustrated Hebrew book of psalms.

One of the ways I demonstrate this is by showing when the Psalter image accords only with the Hebrew, and not with the Latin text at all. An example of this can be found in the illustration to Psalm 36/37, fol. 21r (Fig. 1).

The Hebrew text of this psalm presents us with the idea that the righteous will succeed and the evildoers will fail and be »cut down«. Verse 2 tells us that »Like grass [the evildoers] will be swiftly cut down [*ymmalu*]«[4]. The root of this verb is *mem, vav, lamed*, and the word literally means »to circumcise«. It can also mean »to cut off like grass«[5]. The Targum gives us the metaphor that the evil-doers will be »cleared«, again a notion that is related to grass being cleared away.[6] The *Midrash* likewise corroborates the metaphor of the cut grass. »For they [the wicked] shall soon be cut down like the grass.«[7]

At the center of the image on fol. 21r is the illustration that correspond to this verse (Fig. 1a).

One man sharpens his scythe while another is about to sweep his beneath the grass. The use of the word in verse 2 to mean »will be cut« accords only with the Hebrew text. The Latin words referring to the grass describe it as »withering«, »drying up«, and »dying« (*arescere*, »to dry up« or »to wither«; *decider*, »to fall down« or »to die«): *Quoniam tamquam foenum velociter arescent, et quemadmodum olera herbarum cito decident.* »For they shall shortly wither away as grass, and as the green herbs shall quickly fall.« The idea of grasses »withering« (not »being cut«) is expressed in the commentaries of the church fathers as well.[8] Thus, since it is only the Hebrew text that gives us the notion of grass being cut, it is more likely that the visual metaphor of the harvesters using scythes to

---

One result of this error was that Psalm 1 had to be inserted as a single leaf.

4 Schapiro/Mykoff/Rubin 1998, 63.

5 Brown 2008, 4135.

6 Cf. Stec 2004, 79.

7 Braude 1959.

8 Augustine 2005, Expo. Ps. 37, para 3; Cassiodorus 1990, Exp. Ps. 1:358; Cf. Theodoret 2000, Commentary, 101: 222.

»cut down« the grass/evildoers derived from a model dependent on a Hebrew text rather than on the Latin.

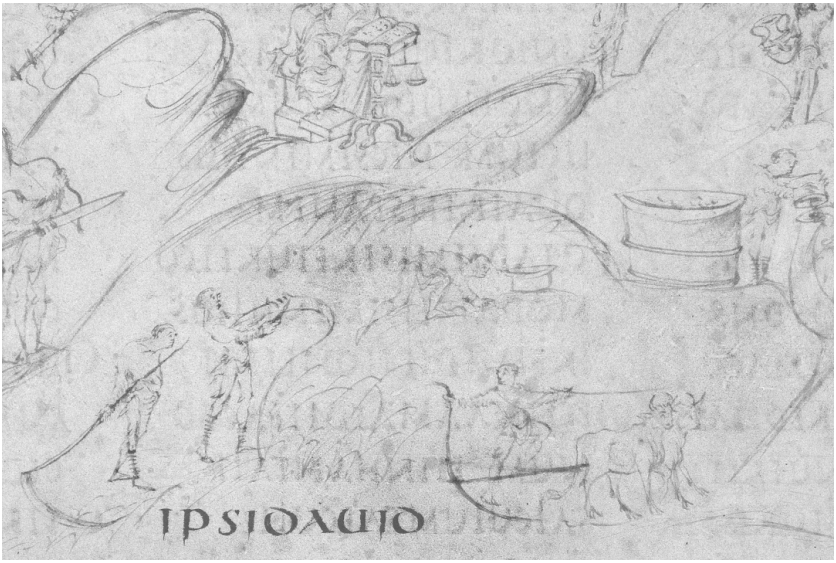

Fig. 1a: Psalm 36–37, fol. 21r (detail)

The Biblical Hebrew text, however, was not the only source relied on by the artists who illustrated the hypothetical Hebrew Psalm Book. Sometimes a motif in the imagery is illuminated by the *Targum*, the Midrash, or the Talmud. On occasion, it is the iconography displayed in various works of Jewish art that served as a model for the imagery and thus provides clues to the original meaning of an illustration. As an example of the relationship between Jewish art and the motifs in a possible Hebrew illustrated Book of Psalms, I will focus on one psalm, 67/68 on folio 37 verso, which I analyze in my book (Fig. 2 and 2a).

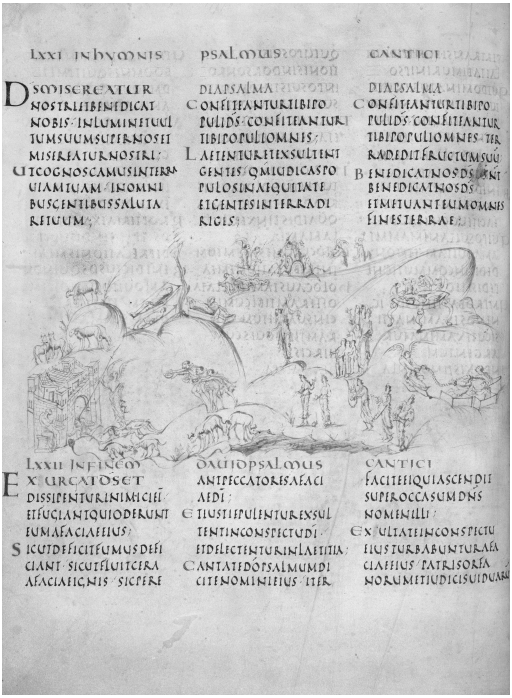

Fig. 2: Psalm 67–68, fol. 37v. Utrecht Psalter (Utrecht University Library. MS 32)

Psalm 67 (Latin version), 68 (Hebrew version) presents us with a variety of motifs spread across the page. Each motif corresponds to a verse or verses in the text. In the center is David, the one who will sing this song (verse 1). He stands upon a little hill and stretches his arm up toward a figure riding in a chariot drawn by four horses and flanked by angels. The charioteer's face is characterized by an angry scowl, and he holds what may be a torch in his right hand. Until the publication of my book, the fig

Fig. 2a: Psalm 67–68, fol. 37v (detail)

ure was identified as Christ.[9] However, a problem presents itself when one realizes that the charioteer has no halo as Christ does in the other illustrations in the Utrecht Psalter. Furthermore, in only one instance in late antique or medieval art do we find a possible Christ figure riding a chariot: that is the so-called Christos-Helios mosaic beneath in the tomb of the Julii under the Vatican.[10] So if this charioteer was not originally meant to be Christ, what figure could he have been based on? I will argue that there was indeed such a charioteer in the model (the loose sheets), and that he must have been very much like the figure that appears in nine Galilean late antique synagogue mosaics, and thus could have been present in a Jewish source.

It is clear that the figure in the chariot reflects four of the verses of the Psalm: »Let God arise« (verse 2); »Extol Him Who rides upon *'aravot* (verse 5b), *'aravot* being translated as »the clouds«, »the skies« »the seventh heaven« »sunset«;[11] »The chariot of God is twice ten thousand« (verse 18); Chant hymns »to Him who rides the ancient highest heavens«

[9] Cf. DeWald 1934; Koehler 1994, 105. See also »Utrecht Psalter Annotated Edition«; The patristic sources reference a chariot-riding or ascending Christ in their commentaries: Augustine 2005, Expo. Ps. 68:18 para. 4 and para. 21; Theodoret 2000, 386f.; Ewald 1964, 50; Eusebius 1857, PG, vol. 23, col. 701.

[10] Cf. Kessler/Zacharias 2000, 166f. One other exception may be a mosaic copied in a seventeenth-century watercolor. The watercolor is discussed in Kessler/Zacharias 2000.

(verse 34a). The art-historical material reviewed below as well as the Hebrew text and the Midrash all support the idea that a rider in a chariot drawn by four horses could have been present in a Jewish model. At least nine Galilean synagogue floor mosaics display just such an image, one reflective of the Greco-Roman sun god or Helios.[12] As mentioned above, Galilee is the place where, I believe, a late antique illustrated Hebrew book of psalms might have been created, a book that could have served as the model for the Utrecht Psalter images. I will argue that the motif of the chariot-riding sun god in the mosaic pavements could have inspired the representation of the chariot rider in the model for this illustration.

So far, the earliest example of a Helios mosaic discovered in a synagogue is at Hammat Tiberias, dated to the fourth century. Beth Alpha, created in the sixth century, is more simplified and abstract. In the Sepphoris synagogue (early fifth century) the motif of the sun god is rather complicated, for instead of the human form of Helios, the sun itself is pictured riding in the chariot.[13] The newly-discovered Huqoq sun god has yet to be fully published, but in that mosaic as well, a chariot was driven by four horses and is placed against a celestial background.[14]

The chariot rider at the top of the Utrecht drawing can be compared to the images of Helios in these synagogue mosaics. As at Hammat Tiberias the Utrecht driver is positioned more or less frontally, looking toward our left, and raising his right hand.[15] In both images the rider wears a cloak. The Hammat chariot and horses are almost completely destroyed, but at Sepphoris, Beth Alpha, and Huqoq four horses with prancing legs are depicted much as they are in the Utrecht image.[16] As in the Psalter, the chariot at Sepphoris is pictured from the front and moves toward the viewer,

---

[11] Berlin/Brettler 2014, 1265–1435. Cf. Berlin/Brettler 2014, 1340, note 5b; Schapiro/Mykoff/Rubin 1998, 120, note 68:5; Feuer 1985, vol. 1, 827, note 5. For the root of 'avarot as »the place of the sunset« see Brown et al. 2008, 787, #6164. Hereafter BDB.

[12] Cf. Magness 2019, 61–131; Magness 2018, 106, note 59 for the most up to date list of the sun god formula on synagogue floors; see also 106–108, figures 41–42.

[13] Cf. Talgam 2014, 264–319, for illustrations of the mosaics of Hammat Tiberias, Sepphoris, Beth Alpha, and fragments of Susiya and Huseifa.

[14] Cf. Magness 2014, Figs. 41–42.

[15] Cf. Talgam 2014, 265 and 271.

[16] Cf. Talgam 2014, 286, for Sepphoris; Talgam 2014, 299, for Beth Alpha; Magness 2014, 108, for Huqoq.

though the horses are shown more or less in profile. And, in both the mosaic and the manuscript, the horses seem to be prancing on their hind legs while their front legs are raised up. The lines at the bottom of the inner circle surrounding the sun at Sepphoris have been interpreted as the sea, so the chariot can be imagined as coming out of the waters and climbing up into heaven. In Beth Alpha the charioteer rides in the sky. The Utrecht chariot is also shown in the sky, coming up from behind the clouds. At Sepphoris, Beth Alpha and Huqoq celestial symbols surround the central sun symbol or the sun god figure.

Scholars have offered many possible interpretations of the meaning of the visual figure of this chariot-rider.[17] Some have given him a mystical interpretation; others have seen him as an affirmation of God's power in nature or history. Some view him as just an aesthetically pleasing image with no particular religious meaning. Other interpretations include seeing Helios as representing the celestial as opposed to the earthly realm. He is viewed as influenced by Hellenized Judaism as opposed to a rabbinically-dominated Judaism. It has also been proposed that he represents a minor deity. Among the suggestions, however, and most controversially, is that the figure is a symbol of God Himself. Indeed, in late antique Galilee some Jews might have thought of the divine »form« as being akin to the sun in a chariot.[18] In 2 Kings 23:11 we read that the king »took away the horses that the kings of Judah had given to the sun, at the entrance of the house of the Lord [...]; and he burned the chariots of the sun with fire«. There are grounds to suspect that in post-biblical Judaism, contradictory notions about the »shape« of God existed, for anthropomorphic allusions to various parts of God's »form« are present in rabbinic literature as well as in the Bible.[19] Among the forms imagined by the rabbis for the Deity is the sun.

To be sure, in late antiquity, or in other periods, Jews made no actual physical objects or statues to worship.[20] On the contrary, they would condemn the worship of such physical object. Leviticus 19:4 warns: »Turn ye not unto the idols, nor make to yourselves molten gods«, a sentiment cor-

[17] Cf. Levine 2003, 92f., 247–251; Levine 2013, 319–322; Weiss 2005, 231–235; Smith 1996, 268–295; Goodman 2003, 135; Talgam 2014, 268–295.

[18] Cf. Goodman 2003, 133–139.

[19] Cf. ibid., 136–138.

[20] Cf. Urbach 1959, 149–165, esp. 157–159.

roborated by Deuteronomy 27:15: »Cursed be the man that makes a graven or molten image.« A physical object, however, is not the same as a mosaic or a drawing. And we know that by the third century, there was a certain tolerance for paintings, even on the walls of a synagogue such as Dura Europos, where the hand of God appears several times. The Galilean synagogue mosaics featuring the sun god represent a similar acceptance. That attitude could have given rise to a drawing of the chariot-riding Helios in an illustrated Hebrew version of Psalms just as well as in a mosaic pavement. Hence, the Hebrew text and the rabbinic commentary lend support to the proposal that the sage advising those preparing the hypothetical late antique model of the Utrecht Psalter could have suggested the motif of the chariot-rider as a visual analogue for the figure described in the verses of this psalm.

Verse 5b amplifies the image of God »arising« in verse 2. It portrays Him riding into the »place of the sunset«. »Extol Him Who rides in *'aravot*.«[21] In rabbinic literature *'avarot* is used as the name of the seventh heaven, and some modern biblical scholars have arrived at a similar understanding of the word.[22] So one reading of 5b could be, Extol Him Who rides »in the clouds« or »in the seventh heaven«[23]. Then 5b continues: »*YAH* [the Lord] is His Name; Exult in His presence.« So in the text of the psalm and in the rabbinic interpretations, the figure riding in the place of the sunset is indeed understood as the Lord.

The midrashic commentary elaborates on the anthropomorphic imagery of the Lord riding in the sky. A commentary on verse 5 reads, »*Extol Him that rideth upon the skies* (verse 68:5). Like a man riding a horse and guiding it over the plain, the Holy One, blessed be He, rides upon the skies. As Moses said, ›*He who rideth upon the sky is thy help*.‹«[24] The commentary then cites Deuteronomy 33:26, but does not quote the text, which actually reads: »There is none like God, riding through the heavens to help you, through the skies in His Majesty.« Hence the rabbis who wrote the Midrash demonstrate that metaphorically, they viewed the Lord anthropomorphically, like a »man« riding a horse in the sky. The metaphor of God riding upon the clouds is found elsewhere in Jewish Scripture. For

[21] Cf. Brown 2008, 787.

[22] Cf. Stec 2004, 129, note 4.

[23] Cf. Schapiro/Mykoff/Rubin 1998, 120 note 68:5; Stec 2004, 129.

[24] Midr. Teh., Ps. 68, sect 3; Braude 1959, 539.

instance, in Isaiah 19:1 we find, »Mounted on a swift cloud, the Lord will come to Egypt.« And Psalm 18:10 reads, »He bent the sky and came down, thick cloud beneath His feet.«

The God who rides the sky is explicitly envisioned in a chariot in verse 18: »The chariot of God is twice ten thousand, thousands of *shin'an*.« The word is unclear, but Jewish commentators have suggested that ›*shin'an*‹ are angels.[25] In the Targum the image evoked in verse 18 is also understood as angels: »The chariots of God are twice ten thousand of blazing fire; two thousand angels lead them.«[26] Though angels flanking an image of Jesus or of God's hand are common in the Utrecht Psalter, the four angels flanking the chariot rider depicted in this illustration accord well with the tradition expressed in the Midrash and Targum. Hence, I propose that a late antique model coming from a Jewish milieu could very well have depicted a representation of a chariot-riding figure flanked by angels. I conclude that such a motif was what the ninth-century artist saw in his model. It was not his intent to draw the image of Christ at the top of this illustration.

In the upper left are four figures reclining in sarcophagi. To what words in the Hebrew text could they refer? DeWald points out that verse 7 of the Latin Vulgate and the Gallican text of the Utrecht Psalter can be translated as, God »bringeth out them [...] that dwell in sepulchers«, a phrase that is not present in the Hebrew.[27] I suggest, however, that the figures in the sarcophagi were indeed present in a Jewish model, for they can be illuminated by the *Targum*, the Midrash, and the Talmud. They reflect the Aramaic or the Midrashic commentary on verses 9–11 of the Hebrew text: »The earth roared – even the heavens dripped [rain] before the Presence of God. This is Sinai – before the Presence of God (verse 9).« The presence of God at Sinai had overawed the Children of Israel; their bodies had grown limp and lifeless.[28] Then, according to the translation of the Targum, God »sent down the dew of revival upon them«[29]. »You [God] restored your revival [life] in it.«[30] This is understood to mean that God

[25] Midr. Teh., Ps. 68, sect.10; Braude 1959, 544f.
[26] Stec 2004, 131; see also Gruber 2007, 457, note 62.
[27] Cf. DeWald 1934, 31.
[28] Cf. Feuer 1985, 832, vol. 1, note 10.
[29] Stec 2004, 129.
[30] Ibid., 130, note 14.

sent down upon the Israelites »the dew of revival«, by which He restored life, a fitting analogue for figures rising from sarcophagi. The Midrash expounds on verse 9–10 in a similar manner: *The earth trembled* (Ps. 68:9) and at once all the living in the Land of Israel died: But the dead came to life as the Holy One, blessed be He, dropped the dew of resurrection on them, for the verse goes on to say *The heavens also dropped [dew] at the presence of God* (Ps 68:9).[31] The »dew of life« is referenced further on in the Midrash when the sages elaborate on a phrase in 68:10:

»*A bounteous rain* (Ps. 68:10). When the ministering angels saw that the breath of life had flown out of the children of Israel, they asked the Holy One, blessed be He: ›To whom wilt Thou give the Torah, to the dead or to the quick?‹ At once the Holy One, blessed be He, waved out rains of life over the children of Israel so that they should receive the Torah with abounding spirit.«[32]

The Talmud also refers to the »resurrection« motif when commenting on verse 10 that says, »A generous [bounteous] rain did You lavish [pour out], O God.« The Talmudic reference is:

»R. Joshua b. Levi also said: At every word which went forth from the mouth of the Holy One, blessed be He, the souls of Israel departed, for it is said, My soul went forth when he spake [sic]. But since their souls departed at the first word, how could they receive the second word? – He brought down the dew with which He will resurrect the dead and revived them, as it is said, ›Thou, O God, didst send a plentiful rain, Thou didst confirm thine inheritance, when it was weary.‹«[33]

If one looks closely at those lying in the sarcophagi, it is apparent that the figure on the far left appears deceased and shrouded; next to him is one whose head is no longer wound in a shroud. The two tombs on the right hold men who have awakened and are beginning to move upward; they were dead but the »generous rains« revived them. That »awakening« is the interpretation suggested by the Targum, the Midrash and the Talmud. The Latin text, which includes the word »sepulcher«, need not have been the inspiration for the motif of the men gradually awakening in their tombs. It could have been a Jewish model informed by the Jewish commentary. This is one example of an alternative interpretation of a motif, an interpretation dependent on the Jewish texts. The rest of the motifs in

[31] Midr. Teh. Ps. 68, Sect. 5; cf. Braude 1959, 540.

[32] Ibid.

[33] Babylonian Talmud 1935, Book 3, 88b, lines 25f.

the illustration are consonant with both the Latin and the Hebrew versions of the psalm.

The charioteer in the chariot drawn by horses in a celestial environment is one example of a Jewish art historical source. The image of the four sepulchers can be explained by Jewish textual source even though they are not mentioned in the psalm itself. There are also a number of instances where there is no Latin reference at all that can explain an image. Such an instance can be found in the upper right corner of the illustrations to Psalm 1, where four serpents emanate from the devil's head and a snake twines around each leg.[34]

Fig. 3, Psalm 1, fol. 1v. Utrecht Psalter (Utrecht University Library. MS 32)

[34] Cf. Utrecht Psalter Annotated Edition.

Fig. 3a, Psalm 1, fol. 1v (detail)

The devil is positioned to the right of the enthroned »wicked« man, whose counsel the »happy« man does not follow (verse 1) (Fig. 3a). In his right hand the devil grasps two serpents that rise toward the head of the wicked man. In his left hand he holds more snakes. This group is related to verse 1. It illustrates the fact that the blessed man »walked not in the counsel of the wicked, nor stood in the path of the sinful, nor sat in the seat of scorners«. [underlining mine] Those are the evil ones whose ways the blessed man shunned. In the Latin text the last phrase tells us that the blessed man does not sit »*in cathedra pestilentiae*«, »in the seat of pestilence«, and scholars have seen the snake-wielding figure as a personification of that pestilence.[35] The Hebrew text does not use the word »pestilence« here. It rather employs the term for scorners, *letsim*. Thus the meaning in the Hebrew is that the blessed man does not sit »in the seat of scorners«[36]. Nowhere in the Hebrew psalm itself serpents are mentioned; nor does the Latin text refer to them. It is the Midrash that connects the serpent with the wicked man who sat in the seat of the scorners:

»Adam said: ›If I had not walked in the counsel of the serpent, how blessed I would have been! [...] If I had not stood in the way of the serpent, how blessed I would have been! [...] If I had not sat in the seat of the serpent, a seat of scorn, how blessed I would have been!‹«

[35] Cf. DeWald 1934, 4; Utrecht Psalter Annotated Edition, fol. 1v. This online edition uses that standard Vulgate translation. I have consulted the Gallican text in the Utrecht Psalter as well, and I have noted any differences that relate to this study.

[36] Cf. Brown 2008, #539, #3887 and #3944.

And this section of the Midrash concludes: »It follows from this that the serpent was a scoffer [or a ›scorner‹].«[37] So it is the Midrash that confirms that one of the attributes of the wicked man – that he sits in the »seat of the scorner« – is illustrated by the presence of the serpents, for the Midrash names the serpent as a scoffer/scorner.[38] A few sentences further the Midrash once again equates the serpent with the wicked. »*Not so the wicked* (Ps 1:4) – that is the serpent.«[39] [underlining mine] So, the »wicked« is once again the »serpent«. The Latin text uses the word »*pestilentiae*«, i.e. »pestilence, plague«. It does not use the word for »serpent«. Nor do any of the church fathers connect the serpent with the wicked or with the scorners.[40] The Midrash, however, offers a convincing explanation of why we find the serpents in conjunction with the wicked man who, unlike the blessed man, is a scorner, and »sits in the seat of the scornful«.[41]

The above are three examples of many others that show how the Jewish sources accord more precisely with the imagery in the Utrecht Psalter than does the Latin text or the writings of the church fathers. The examples of the primacy of Jewish textual and visual sources that I discuss in

[37] Midr. The., Ps. 1, sect. 9; cf. Braude 2008, 12f.

[38] The Hebrew word for scoffer/scorner in the Midrash is »letsan« and its root (l-w-ṣ) is the same as the root for »letsim«, the term used in verse 1 for »scorner«.

[39] Midr. Teh., Ps. 1, sect. 9; cf. Braude 2008, 13.

[40] Cf. Blaising/Hardin 2008; Ancient Christian Writers 1990, Commentary 3–6; Basil of Caearea 1963, 156–163; Cassiodorus 1990, Psalms 48 and 48; Theodoret 2000, Psalm 48.
The church fathers commenting on the use of the word »pestilentiae« generally assume it means a disease, or a harmful doctrine. Augustine references the serpent as having beguiled the »man of earth«, i.e. Adam and his wife. He does not connect it with the scoffer/scorner (cf. Augustine 2005, En. Ps.; Psalm 1). Basil of Caesarea also calls pestilence a disease or an evil, but he does not mention serpents (cf. Basil 1963, 156–163). None of the other church fathers associate the wicked man with the serpent (cf. Cassiodorus 1990, 48f.; Theodoret 2000, 48).

[41] In addition to the images discussed above, the Utrecht Psalter and the synagogue mosaics also share motifs of river gods, earth mother goddesses, basilicas and circular planned classical architectural structures, and small sun gods in the sky counterbalancing moon goddesses wearing crescent headgear. Nearly every picture has figures wearing typical antique garb. The armor on the soldiers, however, has been shown to be Carolingian. There are also personifications such as Mercy, Anger, Kindness, etc. the kinds of figures typical of a Greco-Roman repertoire, a repertoire common in late antique Galilee.

my book strongly suggest that the loose sheets that were copied at Hautvillers ultimately relied on an illustrated Hebrew manuscript of the psalms.

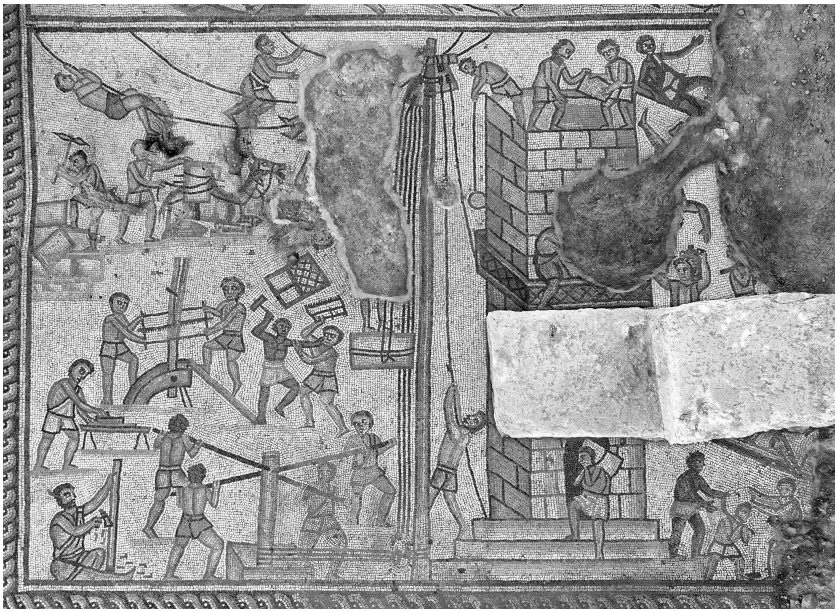

Fig. 4, Magness, Huqoq synagogue mosaic panel of the building of the Tower of Babel.

Where could such a late antique Jewish manuscript have originated? I believe it is most likely that the ultimate model for the Utrecht Psalter was created in Roman Palestine, and specifically in the Galilee. With the spectacular discoveries over the past few years of the mosaic panels at Khirbet Wadi Hamam and Huqoq we are now presented with proof that the Jews of late antique Palestine were familiar with a rich repertoire of imagery from the Bible, the Commentary, the Targum, and indeed from secular imagery. Mosaic panels depicting the »Building of the Tower of Babel« (Fig. 4), Jonah and the Big Fish, the Drowning of Pharaohs Soldiers, Noah's Ark, and scenes relating to Samson have been uncovered in the

synagogue mosaics of the Galilee.[42] There are also »secular« scenes, such as the panel of the Commander and the Priest that decorates the floor of the Huqoq synagogue.[43]

In addition to the iconographic similarity existing between the Galilean mosaics and the imagery of the Utrecht Psalter, a stylistic affinity is also apparent. For the purposes of this essay, I will highlight that aspect of the style that relates to the spatial organization of the compositions. I will be discussing the style as it appears mainly in the illustration to Psalm 67/68 (Fig. 2). However, all the illustrated folios can be consulted at the Utrecht Psalter website.[44] Huqoq and Wadi Hamam have mosaic panels that are set in rectangular compositions (Fig. 4). Such compositions characterize nearly all the images of the Utrecht Psalter as well. The figures in these rectangular composition in both the psalter and the mosaic panels are strewn throughout the surface with no diminution in size to convey distance. For instance, in the Huqoq »Building of the Tower of Babel« the individuals, object or groups of figures are placed over the whole surface of the rectangular panel (Fig. 4). In the mosaics a line or lines indicating the »landscape« often support the figures or groups. The same is true for the psalter, as in the illustration to Psalm 67/68 (Figs. 2 and 2a). The figure of David appears on a hillock, as do the four tombs on the left. The table of the righteous on the right hovers above lines meant to indicate the ground. In the mosaics the figures are organized so that they are supported by ground lines often composed of three or four rows of tesserae of a light yellow or beige color. As in the psalter they also give the impression that the groups or figures are supported by small »hillocks«. Small or medium-sized hills form little shaded »platforms« upon which the figures or structures sit, stand, or even »dance«, just as with the mosaics. These compositional ground lines or »platforms« in the mosaics mean that the rectangular mosaics can be best seen from only one point of view, a quality that naturally characterizes the images in the manuscript as well.

In addition, in both the mosaics and the psalter three-quarter views abound and sometimes a full view of a figure's back is present. Active poses are displayed. See for instance the climbing, battling and scraping

[42] Cf. Leibner/Miller 2010, 238–263; Magness 2014, 61–131.

[43] Cf. Magness 2014, 93–95.

[44] Cf. Utrecht Psalter Annotated Edition, University of Utrecht Library; see: http://psalter.library.uu.nl/page?p=0.

activities of the builders in the Huqoq Tower of Babel scene (Fig. 4). We have a similar level of active engagement displayed in many of the scenes of the Utrecht Psalter. See the gesturing, bowing, groveling, pulling figures on fol. 37v (Fig. 2 and 2a). In both the mosaic and the psalter, though the proportions of the parts of the body are generally accurate, the figures are arbitrarily sized. In both the mosaic and the psalter, some figures have dark lines around them. In general, however, there is some attention to interior modelling. See, for instance, the brief modeling on the figures battling in the center of the Huqoq mosaic, and the modeling on the tunics of the instrumentalists in the lower right of the psalter illustration (Fig. 2). The individual objects likewise reveal a certain attention to three-dimensionality, as in the shading of the tower in the Huqoq panel or the emblematic city of Jerusalem with its buildings in the lower left of the psalter folio (Fig. 2) or the throne in the upper fight of fol. 1v of Psalm 1 (Fig. 3a). This lingering presence of certain modelling techniques shows that some aspects of the Hellenistic style had not been forgotten by either the late antique mosaicists or the manuscript illustrators.

One of the questions I raise in my book is, what could the relationship have been between the artist drawing images to accompany a late antique illustrated Hebrew Book of Psalms and the artists responsible for creating the mosaics? It is important to understand that these mosaics, crafted in tesserae, were dependent on underdrawings. After the first rough layer of plaster was laid down on the floor, a simplified drawing of the images was created. Then, when the first coat was dry, and on finer plaster, a more refined drawing was done, one that indicated the appropriate colors of the figures and objects. Thus, the artists who created those underdrawings had to be skilled craftsmen. And indeed, as is evident in the mosaic panels, many of them were. The figures they created were often »Hellenistic« in style, with well modeled forms harmoniously proportioned, and figures making energetic gestures, as do the two women below David (Fig. 2 and 2a).

I have argued that the Utrecht Psalter has strong affinities with the Galilean synagogue mosaics. They both exhibit certain stylistic elements that evoke »Hellenistic« art and they both display iconographic motifs consonant with Jewish art, the Hebrew or Aramaic texts, or with the Jewish commentaries. Both have compositions that spread out the figures and objects, and supports them on hillocks. The imagery of the synagogue

mosaics and the psalter neglects to take account of recession, or of the naturalistic sizes of the figures, objects, and structures. All of this points to the strong possibility that the synagogue mosaic panels reflect the compositions in a late-antique illustrated Hebrew manuscript of the Psalms. These newly discovered mosaics provide strong evidence for an analogous art form on parchment being present in late antique Galilee. The full argument for the affinity between late antique Galilean mosaic panels and the images in the Utrecht Psalter is laid out in my book, *Hebrew Psalms and the Utrecht Psalter: Veiled Origins*.

Bibliography

Ancient Christian Writers

1990 Cassiodorus. Explanation of the Psalms. Vols. 1–2, New York.

Basil of Caesarea

1963 A Psalm of the Lot of the Just Man: Homily 10, On Psalm 1, in: Way, Agnes C., Exegetic Homilies. The Fathers of the Church, Washington, D.C.

Berger, Pamela

2020 Hebrew Psalms and the Utrecht Psalter: Veiled Origins, Pennsylvania.

Berlin, Adele / Brettler, Marc Zvi

2014 Psalms: Introduction and Annotations, in: Berlin, Adele / Brettler, Marc Zvi (Eds.): The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation. 2nd ed., Oxford, 1265–1435.

Blaising, Craig A. / Hardin Carmen S.

2008 Psalms 1–50. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament. Vol. 7, Downers Grove.

Braude, William G.

1959 The Midrash on Psalms. Vols. 1–2, New Haven.

Brown, Francis

2008 The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.

DeWald, Ernest T.

1934 The Illustrations of the Utrecht Psalter, Princeton.

Dufrenne, Suzy

1978 Les illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien, Paris.

Epstein, Isidore

1935–1952 Babylonian Talmud. Vol. 1–36, London.

Eusebius

1857 Commentari in Psalmos (PG 23), Paris.

2008 Commentary on the Psalms 13:1–4, in: Blaising, Craig A. / Hardin Carmen S. (Eds.): Psalms 1–50. Old Testament Vol. 7, Downer's Grove.

Ewald, Marie Liguori

1964 The Homilies of Saint Jerome. Vol. 1, Washington, D.C.

Feuer, Avrohom Chaim

1985 Tehillim: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources. 2 Vols., Brooklyn.

Goodman, Martin

2003 The Jewish Image of God in Late Antiquity, in: Kalmin, Richard L. / Schwartz, Seth (Eds.): Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire, Leuven, 133–45.

Gruber, Mayer I.

2007 Rashi's Commentary on Psalms. Philadelphia.

Kessler, Herbert / Zacharias, Johanna

2000 Rome 1300. On the Path of the Pilgrim. New Haven.

Koehler, Wilhelm / Muetherich, Florentine

1994 Die karolingischen Miniaturen 6. Die Schule von Reims, Berlin.

Leibner, Uzi / Miller, Shulamit

2010 Appendix. A Figural Mosaic in the Synagogue, in: Khirbet, Wadi Hamam: Journal of Roman Archaeology 23, 238–263.

Levine, Lee

2003 Contextualizing Jewish Art, in: Kalmin, Richard L. / Schwartz, Seth (Eds.): Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire, Leuven, 91–131.

2013 Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art, New Haven.

Magness, Jodi

2018 The Huqoq Excavation Project: 2014–2017, Interim Report, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 380, 61–131.

Magness, Jodi et al.

2019 Inside the Huqoq Synagogue, in: Biblical Archaeology Review 45.3, 24–38.

Schapiro, Moshe / Mykoff, M.H. / Rubin, Gavriel

1998 The Living Nach. Sacred Writings. Vol. 3. A New Translation based on Traditional Jewish Sources: Psalms, Proverbs, Job, Five Megilloth, Daniel, Ezra, Nehemiah, Chronicles, New York.

Schaff, Philip

2005 Augustine. Exposition on the Book of Psalms.

Smith, Morton

1996 Studies in the Cult of Yahweh, Leiden.

Stec, David M.

2004 The Targum of Psalms, Collegeville.

Talgam, Rina

2014 Mosaics of Faith. Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land, Jerusalem.

Theodoret of Cyrus

2000 Commentary on the Psalms, 1–72, Washington, D.C.

Urbach, E. E.

1959 The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of the Archaeological and Historical Facts, in: Israel Exploration Journal 9, 149–65.

»Utrecht Psalter Annotated Edition«. Utrecht University Library, MS 32, online: http://psalter.library.uu.nl/ and http://psalter.library.uu.nl/page?p=0.

Van der Horst, Koert

1996 The Utrecht Psalter: Picturing the Psalms of David, in: Van der Horst, Koert / Noel, William / Wüstefeld, W.C.M. (Eds.): The Utrecht Psalter in Medieval Art, Tuurdijk, 22–84.

Weiss, Ze'ev

2005 Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message Through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts, Jerusalem.

Figures

Fig. 1: Psalm 36–37, fol. 21r. Utrecht Psalter, Utrecht University Library. MS 32.

Fig. 1a: Psalm 36–37, fol. 21r (detail).

Fig. 2: Psalm 67–68, fol. 37v. Utrecht Psalter, Utrecht University Library. MS 32.

Fig. 2a: Psalm 67–68, fol. 37v (detail).

Fig. 3: Psalm 1, fol. 1v. Utrecht Psalter, Utrecht University Library. MS 32.

Fig. 3a: Psalm 1, fol. 1v (detail).

Fig. 4: Magness, Huqoq synagogue mosaic panel of the building of the Tower of Babel.

»Gott« in der unendlichen Semiose

Ottmar Fuchs

1. Gott: ein ewiges Dahinter

In seinem Vortrag »Die spirituellen Quellen des Islam« auf dem gleichnamigen Symposion am 02.12.2016 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz hat Prof. Dr. Dževad Karahasan die Geschichte des Sufi-Mystikers Abu Said aus dem 11. Jahrhundert erzählt:

»Als Scheich Abu Saìd, einer der berühmtesten Sufis des elften Jahrhunderts, einmal nach Tus kam, strömten in Erwartung seiner Predigt so viele Gläubige ins Derwischkloster, dass kein Platz mehr blieb. ›Gott möge es vergeben‹, rief der Platzanweiser: ›Jeder soll von da, wo er ist, einen Schritt näher kommen.‹ Da beendete der Scheich die Versammlung, bevor sie begonnen hatte. ›Alles, was ich sagen wollte und sämtliche Propheten gesagt haben, hat der Platzanweiser bereits gesagt‹, gab er zur Erklärung, bevor er sich umwandte und das Derwischkloster verließ: ›Jeder soll von da, wo er ist, einen Schritt näher kommen.‹«[1]

Dieses »Kommt einen Schritt näher« ist in keiner Weise zugriffig gedacht, als hätte man mit diesem Schritt einen besseren Durchblick, jedenfalls keinen, der dem Geheimnis sein Geheimnis nähme, allenfalls so, dass man besser durchblickt auf die Unendlichkeit des Geheimnisses. Diese Einsicht lässt die Tiefe des Mihrab in der Moschee besser erahnen. Eine Nische in der Mauer, erleuchtet durch ein Licht, eine Lichtnische also, endet nicht mit dieser Mauer, sondern öffnet sie nach hinten und nach außen und lässt dahinter einen Schritt und viele Schritte weitergehen. Denn hinter der Mauer: da ist die Stadt, die die Moschee umgibt, dahinter ist Gottes Welt, und der Blick geht weiter und endet im Zentrum der muslimischen Welt, in Mekka. Hier kommt zuerst ein Vorhang und auch hier wieder ein Dahinter, der Schwarze Stein der Kaaba, die Abwesenheit von jeder Farbe, die Freiheit von jeder Festlegung. Hier dann

[1] Kermani 2011, 902.

kommt die Grenze der Welt in den Blick, die Grenze zwischen Welt und der Unendlichkeit der anderen Welt und der Unendlichkeit Gottes.

Der ganze Weg ist, im christlichen Sprachspiel formuliert, die schier unendliche Welt der Doxologie, der Anerkennung Gottes und seines Gottseins, die darin besteht, ihn immer nochmals »dahinter«, darüber, darunter, darinnen größer und weiter sein zu lassen als gedacht, bebildert und erfahren. Die Gebetsnische, der Mihrab, öffnet die Moschee auf die Umgebung, auf die ganze Welt und auf die göttliche Welt dahinter. Irgendwo, wo es für uns nicht mehr weitergeht, im Tod, beginnt die Unendlichkeit Gottes. Ein muslimisch gläubiger Mensch ist deswegen immer ein Suchender, auch über die eigene Moschee, über die eigene Ordnung und Semantik des Glaubens, die eigene Offenbarung hinaus, auf die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit Gottes zu. Der Hanif, der gottsuchende Mensch, bleibt auch und gerade als Rechtgläubiger auf der Suche, und das bedeutet zugleich, dass er damit nie ans Ziel und ans Ende kommt.

Es ist ein permanenter Ikonoklasmus, ein Zerbrechen von Bildern, Wänden, Abschlüssen, ein Öffnen im Gang zu immer wieder neuen Bildern, in der Dynamik einer unendlichen Semiose[2] und Eikonose. Kein Zeichen, kein Bild, keine Grenze darf sich dieser Dynamik fixierend entgegenstellen, als hätte sie in einem Zeichen, an einer Grenze das Ziel schon erreicht. Es geht immer nur einen und dann vielleicht noch einen Schritt näher. Wie in dieser Geschichte: Die Ameise ist auf dem Weg nach Mekka. Alle sagen zu ihr: Das wirst du nie schaffen! Und die Ameise antwortet, dass ihr das völlig klar sei. Und sie sagt: »Ich will auf dem richtigen Weg sterben!«

Derart ist der Mihrab ein Zeichen, das sich selber loslässt. Die Tür ist real zu, aber in ihrer mythischen Symbolisierung ist sie nur scheinbar zu, dahinter ist sie sperrangelweit offen: in das unerschöpfliche Geheimnis Gottes hinein und in die inhaltliche Qualität dieser Unendlichkeit, nämlich unerschöpflicher Liebe.[3] Dieses Geheimnis ist das ewige Außen der Schöpfung, auf das sich das Innen bezieht. Es gibt in den Religionen geheimnisvolle Türen zwischen Innen und Außen: der Mihrab zum Beispiel, oder auch Christus, wenn er sagt: »Ich bin die Tür. Wenn jemand durch mich eintritt, wird sie/er gerettet werden« (Joh 10,9). Und auch Christus kann nicht festgehalten werden: Noli me tangere!

---

[2] Vgl. Eco 1972, 437–442.

[3] Vgl. Ott 1959, 33.

2. Zeichen entdecken – Zeichen setzen

Für die Zeichenlehre des Zweiten Vatikanums wäre dieser Gedanke genauer ins Auge zu fassen. Hans-Joachim Sander hat zur Bestimmung dessen, was in der Pastoralkonstitution mit der Entdeckung der Zeichen gemeint sei, methodisch konsequent ein Außen des Konzils bemüht, um seine programmatische Valenz zu explizieren:[4] nämlich eine ganz bestimmte philosophische Zeichentheorie. Im Sinne der pragmatizistischen Semiotiktheorie von Charles S. Peirce konstituiert sich ein Zeichen dadurch, dass zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innen und Außen eine Verbindung hergestellt wird, die das Zeichen konstituiert. So gewinnt die materiale Wirklichkeit eines Tisches erst durch ein Außen seiner selbst, hier dem vorliegenden Sprachsystem und dem darin angebotenen Wort »Tisch«, den Charakter einer zeichenrelevanten Wirklichkeit. Zugleich eröffnet dieses Zeichen einen Handlungsraum, in dem die materiale Wirklichkeit, die Tisch genannt wird, auch als Tisch behandelt wird. In dieser Behandlung ist dann erst überprüfbar, ob es sich tatsächlich um einen »Tisch« handelt.

An diesem kleinen Beispiel zu der Trias von Bezeichnetem (Signifikat), Bezeichnendem (Signifikant) und Zeichen lässt sich verdeutlichen, wozu die Semiotik dient. Das Entscheidende ist, dass mit diesem Konzept auch das Handeln in die Wahrnehmungstheorie von Zeichen einbezogen ist. Gerade darin liegt die pragmatizistische Pointe in der Semiotik: Zeichen sind Handlungsrelationen, insofern sich das Handeln über Zeichen und das Zeichen über Handeln ereignen.

Wenn in *Gaudium et spes* Nr. 1 davon die Rede ist, dass Trauer und Freude der Menschen auch Trauer und Freude der Jüngerinnen und Jünger Christi sind, wenn dann eine besondere Wahrnehmungskonzentration bezüglich der Armen hinzugefügt wird, und wenn selbstverständlich vom Gesamttext her ein entsprechendes Handeln der Solidarität (vgl. Nr. 3) unerlässlich ist, dann erschließt sich darin die integrale Bedeutung der angesprochenen Wahrnehmung, insofern sich der Begriff der Wahrnehmung auf alle vier Anteile dieses Prozesses bezieht: Nämlich in der Wirklichkeit Zeichen wahrzunehmen, sich vom Zeichen her die Wahrnehmung mitkonstituieren zu lassen, sie aus einer ganz bestimmten (Außen-)Perspektive wahrzunehmen, und jenes Handeln wahrzunehmen

[4] Vgl. Sander 2005, 581–869.

(im Sinne von Projektieren und Durchführen), das die Wirklichkeitsbasis des Zeichens möglicherweise so verändert, dass ein neues Zeichen entsteht.

Verbindet sich die Zeichenwahrnehmung im engeren Sinne (bezüglich der ersten drei Prozessanteile) mit der Pragmatik des vierten Anteils, dann öffnet sich dieser Prozess auf semiotische Transformationsprozesse hin, die sowohl das Bezeichnete wie auch das Bezeichnende zu verändern vermögen. Der Prozess öffnet sich für die Semiose[5] und gewinnt dadurch eine verändernde und geschichtliche Dynamik. Weder kann die Rezeption sich in einer unbeteiligten empirischen Analyse erschöpfen, noch kann sie in distanzloser Symbiose mit den Vorgängen bzw. mit Personen aufgehen. Die Bemühung um den Zeichenwert von Wirklichkeit schließt beides aus. Derart enthält der Wahrnehmungsbegriff die Wahrnehmung des Erkennens und des Handelns gleichermaßen (ganz im Sinne des englischen Wortes »realize«).

Der anvisierte Zeichenprozess eröffnet also einen handlungsbezogenen Bewährungsprozess, der sich selbst auf der Ebene der Zeichen bewegt, insofern er darin zu einer neuen zeichenkreierenden Konstellation von Innen und Außen und umgekehrt führt.[6] Im Handeln kann der Zeichenwert verändert werden: Wenn beispielsweise ein sozialer Arbeitskreis in einer Pfarrgemeinde eine ganz bestimmte Not wahrnimmt, dann erfährt er diese Realität als für die eigene christliche Verantwortung signifikant. Zugleich setzt er ein signifikantes positives Zeichen christlicher Botschaft in die Welt hinein. In dem Maß, in dem sich die dem Zeichen zugrunde liegende Wirklichkeit auf Grund des eigenen Handelns zum Besseren verändert, vermag dieser Arbeitskreis nicht nur ein Zeichen zu setzen, insofern christliche Existenz auf Not reagiert, sondern auch insofern sie sich so engagiert, dass sich das Zeichen insgesamt verändert: Es wird ein Zeichen für die helfende und befreiende Signifikanz der christlichen Botschaft an diesem Ort (sowohl nach innen in die Kirche hinein wie auch nach außen in die Stadt bzw. in das Dorf hinein).

So werden im Prozess der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit beispielsweise Handlungszusammenhänge im Außen der Kirche entdeckt, die für die Aktivierung des Innen ausschlaggebend sind, wie etwa die Handlungswirklichkeiten von Menschen, die sich in bestimmten Organi-

[5] Vgl. Sander 2002, 27–40.
[6] Vgl. Peirce 1965, 53–58.

sationen weltweit für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen. Oder es geschehen akute Ereignisse, die mit unaufschiebbarer Brisanz Theologie und Kirche herausfordern, wie etwa die Corona-Epidemie im Jahr 2020. Wenn Theologie und Kirche sich nicht auf dieses Außen ihrer selbst hin entwerfen, bleiben sie immer unter dem Niveau ihrer Identitätsbestimmung eines in dieser Weise neu zu fassenden missionarischen Weltbezugs, wie er programmatisch in *Gaudium et spes* Nr. 1 formuliert wurde.

3. Im Zeichen das Zeichen loslassen

Soweit, so gut! All dies ereignet sich im real-möglichen Raum dieser Welt und ihrer Gegebenheiten. Was über diese Gegebenheiten hinausgeht, wird der entsprechenden Aktivität der Menschen subsumiert, hier vor allem ihrer mythischen und religiösen Phantasie. Im Anschluss an die Theorie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer[7] formuliert Klaus Bieberstein:

> »So ermöglicht mythisches Denken eine in anderen Formen der Weltzuwendung und Welterklärung unmögliche Verräumlichung und Verzeitlichung von an sich Unräumlichem und Unzeitlichem in ein Gesamtbild der Welt…«[8]

Die mythisch-religiösen symbolischen Formen zeichnen den mythischen Raum, der sich »hinter« der sinnlichen Realität auftut, und geben ihm eine Bedeutungsqualität. Man darf dabei nicht übersehen, dass Cassirer empirische oder vernunftorientierte symbolische Formen nicht über die mythischen symbolischen Formen stellt, sondern dass er, unter Verzicht auf solche durch Vernunftpriorisierung geprägten Aufklärungsvorstellungen, die mythischen Symbolformen als eine eigenständige und gleichwertige zeichenprägende Wahrnehmungsform ansieht.

Der religiöse Glaube erscheint dabei immer noch als Aktivität des Menschen. Aber, und dies ist nun entscheidend: In dieser Aktivität setzt sich das mythische Denken selbst so voraus, dass seine ansonsten »unmöglichen« symbolischen Formen eine wenn auch unbegreifliche Wirklichkeit anzeigen. Selbstverständlich ist Subjekt aller Produktion von symbolischen Formen immer der Mensch, aber im mythischen Denken öff-

[7] Vgl. Cassirer 1964, 1923–1929.
[8] Bieberstein 2018, 42.

net der Mensch die Tür zu einer Welt, die sich der Mensch als eine Wirklichkeit vorstellt, die ihm gegenüber ein »unmögliches« Geheimnis zum Vorschein bringt, ohne dieses Geheimnis zu zerstören, sondern die es vielmehr, wenn es sich nicht um Fundamentalismen handelt, in die Unendlichkeit hinein immer größer sein lässt als alle symbolischen Formen überhaupt. Theologisch geht es hier nicht nur um die religiösen Semantiken, um ihre Offenbarungen und Traditionen, sondern darum, dass Gott auch diesen Semantiken gegenüber ein Geheimnis bleibt. Dieses Geheimnis ist nur noch als solches in Symbolen erahnbar, die diese Unerschöpflichkeit, die eigentlich nicht darstellbar ist, paradoxerweise als integralen Bestandteil des Glaubens aufnehmen lassen. Es sind paradoxerweise symbolische Formen, in denen eben diese mythischen symbolischen Formen losgelassen und an Gott selbst abgegeben werden. Auf der Ebene der Gottesbeziehung bzw. der Spiritualität handelt es sich, im christlichen Bereich, um die Doxologie, um die Anbetung, um die Anerkennung jenes Gottes, dessen Unendlichkeit unendlich weit über die Unendlichkeit des Universums hinausgeht.

In der christlichen Theologie ist der Geheimnischarakter Gottes (mysterium stricte dictum) das zentrale Dogma überhaupt![9] Karl Rahner hat diesen Geheimnischarakter Gottes in besonderer Weise erörtert und ins theologische und spirituelle Bewusstsein gehoben.[10] Wenn ich richtig sehe, hat dieser zentrale Aspekt der christlichen Religion in der Zeichenlehre des Zweiten Vatikanums nur eine marginale Bedeutung, manchmal denkt man: eigentlich keine. Diese Lücke lässt das Modell der »Zeichen der Zeit« leicht als Leistung des Menschen und damit theologisch als pelagianisch erleben.[11] In der Mitte steht vielmehr die große Semiotik der Glaubens in Wort und Tat (besonders der Menschen), dass sie aber aufschwimmt wie kleine Inseln im Meer der Unaussprechlichkeit Gottes, wird wenig oder gar nicht mitgedacht. Die Doxologie ist aber gerade jene Semiose, die nicht nur permanent Zeichen und neue Zeichen aus sich heraussetzt, sondern die immer wieder neue Zeichen des Zeichenabgebens und des Gott-Überlassens generiert. Es handelt sich um so etwas wie eine Semiotisierung des Vorstellungsraumes des ersten Gebots, um

[9] Vgl. Ott 1959; zum mysterium stricte dictum vgl. Ott 1959, 26–27.
[10] Vgl. Fuchs 2005, 268–285.
[11] Vgl. Fuchs 2007, 39–58.

die Begehbarkeit der Nichtbegehbarkeit der Transzendenz in dieser Erinnerungslandschaft.[12]

Darin setzt sich der Mensch ein göttliches Gegenüber ins Recht, das alle Vergöttlichung des Menschen (gegenüber Mensch, Kreatur und Natur, auch gegenüber götzenhaften Gottesvorstellungen) außer Kraft setzt. Denn wehe, der Mensch bezieht diese Dynamik des »noch mehr« incurviert auf sich selbst und seine Macht- und Herrschsucht. Wieder einmal bekommt dann ein Shakespeare-Zitat recht: »The greatest is behind.«[13] Die beiden Herrschaftsgebiete, die Macbeth jetzt schon hat, öffnen den Blick auf noch viel mehr und noch wichtigere Königskronen. Hier zeigt sich die Ambivalenz dieses Noch-mehr und Noch-größer, nämlich, wenn sie nicht auf Gott hin zugesprochen, sondern von der Herrschsucht des Menschen selbst beansprucht wird. Während die Doxologie immer mit einer Selbstrelativierung im Angesicht Gottes zu tun hat, bringt das egozentrische Mehr und Größer immer Krieg, Leid und Tod in die Welt.

4. Grundlos und absolut

Die ontologische Differenz zwischen Mensch und Gott ist radikal, nichts ist letztlich über Gott wissbar, der Riss zwischen Schöpfer und Kreatur ist selber unendlich. Mit dieser »Erfahrung« der Nichterfahrung Gottes zerreißt es die mythische symbolische Form, in der das Symbol die Sache ist. Denn nun löst sich das Symbol radikal von der »Sache« (also von Gott) und entlässt es in die unendliche Ferne. Und Cassirer, der als Neukantianer gilt (der allerdings anders als Kant analog zu dessen Kategorien auch die symbolischen Formen als kulturell bewegliche Zugänge zur sinnlichen Wirklichkeit begreift), kommt hier über fast ein Jahrhundert hinweg mit einem anderen Philosophen in Berührung, nämlich mit dem französischen Philosophen Quentin Meillassoux, der die Kant'sche Erkenntnistheorie aus den Angeln hebt.

Meillassoux beginnt seine Überlegungen zum »spekulativen Realismus« im Buch »Nach der Endlichkeit« mit der Einsicht, dass die Naturwissenschaft, dass vor allem die Mathematik einen Kosmos zu beschrei-

[12] Vgl. Bieberstein 2007, 3–40.
[13] Macbeth, Akt 1 Szene 3 Vers 122f.

ben vermag, der menschenleer ist, mit dem keine menschliche Erfahrung zu korrelieren ist.[14] Es gibt also eine denkbare Wirklichkeit außerhalb unserer Beziehungszusammenhänge. Meillassoux verfolgt das Anliegen, die Beobachterunabhängigkeit, wie sie im mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich erfolgreich ist, auch im Bereich der Philosophie zu rekonstruieren und kommt so zu einem neuen, nämlich spekulativen Realismus, insofern auch das für real angesehen wird, was außerhalb menschlicher Korrelationen gedacht werden kann. Damit lässt er auch im philosophischen Bereich die Frage nach dem Absoluten zu: als die Frage nach jenem Denkbaren, das außerhalb der Kant'schen Erkenntnistheorie, das heißt außerhalb der Korrelation von Kategorien mit unserer Wahrnehmung gedacht werden kann.[15] Dies läuft darauf hinaus,

»dass wir begreifen müssen, wie das Denken zum Absoluten gelangen kann: zu einem Sein, das so sehr ungebunden (Grundbedeutung von absolutus), so sehr getrennt vom Denken ist, dass es sich uns als nicht-relativ zu uns zeigt – fähig zu existieren, ob wir existieren oder nicht«[16].

Wer hier allerdings eine religiöse Öffnung erwartet, sieht sich enttäuscht: Meillassoux versteht seine Spekulation nämlich weder metaphysisch noch absolutistisch.[17] Denn er unterscheidet scharf zwischen dem Absoluten und dem Metaphysischen. Während Metaphysik einen letzten Grund sucht, der verhindert, dass alles im Abgrund versinkt, vertritt er die »Abwesenheit eines höchsten Gesetzes, das fähig wäre, was auch immer vor seinem Untergang zu bewahren.«[18] Das Absolute basiert »also auf der letzten Notwendigkeit, nicht notwendig zu sein.«[19]

Damit dringt die Philosophie mit ihrem Denken in den meist religiös besetzten Bereich des Unverfügbaren ein und rekonstruiert ihn areligiös.

»Nicht mehr über Fragen lachen oder sie belächeln: ›Woher kommen wir?‹, ›Warum existieren wir?‹, sondern über die bemerkenswerte Tatsache brüten, dass die Antworten ›Aus nichts‹, ›Wegen nichts‹ tatsächlich Antworten sind [...] Es gibt keine Mysterien mehr [...] weil es keinen Grund mehr gibt«.[20]

---

14 Meillassoux 2008, 45.
15 Vgl. ebd., 17.165ff.
16 Ebd., 47.
17 Vgl. ebd., 54.
18 Ebd., 79.
19 Schüßler 2015, 361–378, bes. 372.
20 Meillassoux 2008, 148.

So präsentiert Meillassoux »eine neue Ontologie, indem die Unvorhersehbarkeit zum einzigen wird, mit dem man noch wirklich rechnen kann.«[21]

Dieser ontologische Satz vom Absoluten als dem Grundlosen alles Seienden gibt diesem Absoluten gleichwohl Anteil an bisherigen Qualifikationen Gottes und überträgt die in den Religionen göttlich gedachte Allmacht, Unbegreiflichkeit, Unvorhersehbarkeit und Unabhängigkeit[22] auf diese Grundlosigkeit:

»eine Allmacht, die aber ohne Norm ist, blind, der anderen göttlichen Vollkommenheiten beraubt und autonom geworden. Eine Macht ohne Güte, ohne Weisheit, unfähig, dem Denken die Wahrhaftigkeit seiner klaren Ideen zu garantieren.«[23]

Dieses Absolute ist, wie Meillassoux selbst sagt, ein Desaster und für alle, die sich mehr erhofften, eine Enttäuschung und Ernüchterung.[24] Es ist ein Absolutes, das keine Intentionen hat, weder der Güte und der Rettung noch des Hasses und der Vernichtung, wobei es sich de facto als permanenter Untergang auswirkt.

Damit dekonstruiert Meillassoux Philosophien wie die von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas als metaphysische religionsähnliche Diskurse, weil sie einen *notwendigen* Grund außerhalb des Seins andenken. Sein Denken geht dabei so weit, dass es den Glauben an die Kausalität aufgibt (auch gegenüber den Erfahrungen der Sinne und auch gegenüber religiöser Spekulation) und zu dem Ergebnis kommt, dass die »Abwesenheit des Grundes die letztmögliche Beschaffenheit des Seienden ist und nur sein kann.«[25]

Manche Eigenschaften, die Meillassoux für die Grundlosigkeit des Seins findet, könnten auch für die Liebe beansprucht werden. Es gibt so etwas wie eine Verwechselbarkeit beider Grundlosigkeiten und ich habe das Gefühl, dass die Membrane zwischen beidem, zwischen dem Nichts und der Liebe, durchaus sehr dünn sein kann. An Grundlosigkeit stehen sie sich gegenseitig in nichts nach: das nihilistische Chaos und das Chaos der Liebe, einer Liebe, die in ihrem Herzen aus unberechenbarer Freiheit heraus aufbricht, weil sie betroffenenunabhängig die Betroffenen trifft.

21 Schüßler 2015, 372.
22 Vgl. ebd., 372–323.
23 Meillassoux 2008, 92.
24 Vgl. ebd., 92.101.
25 Ebd., 78.

Der Pfeil des Amor ist ein eindrückliches mythologisches Bild für dieses passive Getroffen- bzw. Verwundet-werden. Meillassoux würde entgegnen, dass bei aller Grundlosigkeit der Liebe doch ein intentionaler Grund vorhanden wäre. Doch gerade dies bestreitet Lévinas entschieden.[26]

Auch auf dieser Basis einer metaphysischen Aussage kann es eine Annäherung an das Nichts geben, das aber nicht als Katastrophe auferlegt ist, sondern als letztmöglicher Akt der Liebe, die sich von jedem Erwartungszugriff und Benutzbarkeitsdenken ablöst und sich selbst, im Sinne von Jacques Derrida als reine Gabe[27] in die Unergründlichkeit des Absoluten hinein begreift und damit diesem Absoluten selbst eine analoge weil absolut unendliche Dimension der reinen Gabe zuschreibt. Es ist eine komplexe Dialektik, die zwar mit Kausalitäten beginnt, die sie aber im Horizont eines unendlich vertrauenswürdigen Gottes wieder auflöst und abgibt, weil in diesem Vertrauen kein Zugriff mehr nötig ist.[28] Diese Abgabe von Gründen und Bedingungen an die Unendlichkeit des Absoluten, so dass man nichts mehr in der Hand hat, ist selbst ein Akt der Hingabe an ein »Nichts«, die als Liebe zu identifizieren wäre. Der spirituelle Akt, in dem das geschieht, ist die Doxologie. Substantielle Annäherungen gibt es allenfalls in der Mystik der Liebe, die ihren Grund in sich selbst hat und von den Grenzen der Bedingungen befreit. Es ist der Raum, wo es keine Wenn-dann-Strukturen mehr gibt. Christus steht für diesen Raum der Gnade. Deswegen ist er die Tür in die Ewigkeit diese Raumes hinein.

5. Die doxologische Semiose

Im Lobpreis Gottes reicht die relative Eindeutigkeit des in der Bibel offenbarten »guten« Gottes in sein Geheimnis hinein, nämlich, dass es nicht ein Geheimnis des Bösen und zum Bösen ist, sondern ein Geheimnis unendlicher Versöhnung und Liebe. Die Rettung ist längst in Gott beschlossen, auch wenn ihre Erfüllung wartet, sie wird sich mit Sicherheit im Tode und in die neue Welt hinein ereignen. Das unendliche Geheimnis Gottes, das in der Doxologie in seiner Allmacht gepriesen wird, ist keine

[26] Vgl. Lévinas 1989, 23ff.29ff.
[27] Vgl. Fuchs 2013, 369–399, bes. 371–375.
[28] Vgl. Fuchs 2006, 297–322, bes. 304–309.

Black-Box, sondern eine white box. Die Richtung dieses Geheimnisses ist in der religiösen Offenbarung geoffenbart (und das war notwendig, denn die Auskunft menschlicher Erfahrungen ist zwiespältig, und könnte – bzw. tut es heutzutage auch vielfältig – eher in der Vermutung münden, dass Gott selbst der Satan, der Zerstörer und der Böse sei): nämlich dass es ein Gott sei, der durch die schlimmsten Erfahrungen hindurch dann immer doch, und wenn auch erst »am Ende«, die Menschen rettet und ihnen unendliche Versöhnung und Liebe schenkt.

Gerade die Unendlichkeit dieser Liebe im unfassbaren Geheimnis Gottes ist es, die einen nochmals eigenen theologischen Index präzisiert, nämlich die über die im eigenen Bereich geglaubte Gottespräsenz unerschöpflich hinausreichende Unbegrenztheit genau dieses Gottes. Es ist paradoxerweise nötig, einen »Begriff« von diesem »Darüber-Hinaus« zu entwickeln. Die Doxologie ist dessen Gebetsvollzug. Darin werden die eigene Identität und Offenbarung auf den geheimnisvollen, verborgenen und unendlichen Gott bezogen, der unverfügbar mehr ist als alles, was geoffenbart ist. Letzteres ist wie eine Insel im Meer göttlicher Unendlichkeit, unverrechenbar, nur in der Doxologie zu preisen. Es geht um das erste Gebot: Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst nirgendwo andere Götter neben mir haben, weder in Gesellschaft noch in Kirche, weder in deinen eigenen Erfahrungen noch in deinem eigenen Leiden. Nichts Diesseitiges ist Gott gegenüber zu vergöttlichen und ihm gegenüber absolut zu setzen. Gott allein ist »absolut« (vgl. Gen 20,23).

In der Doxologie ist kein Wenn-Dann-Spiel mit Gott mehr möglich, und es ist auch absolut unnötig. Denn wenn die biblische Spiritualität nicht ins Leere läuft, sondern wenn sie tatsächlich die inhaltliche Richtung dieses Geheimnisses offenbart, nämlich, dass Gott im tiefsten Abgrund seines Geheimnisses zugleich die tiefste Liebe und Rettung ist, dann braucht es keine Zugriffe mehr. Zugriffe und Geschäfte gibt es immer nur in ressourcenbegrenzten Kontexten. Bei Gott, an Ressourcen unbegrenzt, aber gibt es keine Bedingungen. Genau diese Entgrenzung bringt die Doxologie in den Blick.[29] Die Doxologie setzt voraus, dass Gott retten kann, was selbstverständlich klingt, weil der Gottesbegriff per se Allmacht voraussetzt, und dass Gott retten will, was weniger selbstverständlich voraussetzt, dass Gott gut ist.

[29] Vgl. Leddy 2002.

Die Doxologie preist die biblische Offenbarung als die Spitze vom Eisberg, als die authentische Botschaft eines Gottes, der unendlich viel mehr in allen Welten und darüber hinaus ist, als was uns diesbezüglich gegeben ist. So paradox es klingt: in den symbolischen Formen des Lobpreises Gottes strecken wir uns auf die Nichtbenennbarkeit Gottes aus, auf seine radikale Transzendenz gegenüber Menschheit und Welt, wir feiern gewissermaßen die »Kategorie« seiner Nichtkategorialität. Damit wird das Eindeutigkeitsprofil der Offenbarung nicht aufgelöst, aber die Gläubigen werden daran erinnert und lassen sich in der Doxologie daran erinnern, dass man auch mit der Offenbarung Gott niemals »im Griff« haben kann, mit keinem Wenn-Dann, auch nicht in den subtilsten Formen intellektuell-theologischer Überlegungen und auch nicht in den subtilsten Formen der Spiritualität. Letztlich ist alles an ihn abzugeben, wie im Tod ohnehin alles abzugeben ist. Aus dieser Perspektive ist das Sterben in seiner radikalsten Erfahrung menschlicher Ohnmacht zugleich die schärfste »Begehung« doxologischer Hingabe.

Die Einstellung, im Bezug auf Gott kein zugriffiges Wissen haben zu können, wie sie die negative Theologie vor allem im Anschluss an Nicolaus Cusanus als »docta ignorantia«, als gelehrtes »Nichtwissen« herausstellt, wird in der Doxologie spirituell vollzogen, nämlich als gebetete »ignorantia«, als gebetetes Nichtwissen, dessen Negativität nichts Negatives im Sinne des Bösen oder Schädlichen ist, sondern auf ihrer Rückseite den Raum des unendlichen Gottes eröffnet, der allein über unsere Wirklichkeiten hinaus Hoffnung schenkt. Denn nicht nur das theologische Denken, sondern auch das Beten kann sich immer wieder in der Versuchung befinden, das in der Offenbarung geschenkte »positive« Glaubenswissen als positivistischen Zugriff auf das Geheimnis Gottes misszuverstehen. Der schärfste Gegensatz zum religiösen Fundamentalismus jeglicher Art ist die Doxologie.

6. Doxologische Basis der Religionen

In ihrem Glauben gehen die Religionen davon aus, dass »Gott größer ist als der Mensch«,[30] dass er gegenüber den Menschen ein unendliches Ge-

[30] Vgl. Lehmann 1999.

heimnis ist, auf das die Menschen keinen Zugriff haben, weder magisch noch rational.[31] Auch in seinen Offenbarungen bleibt Gott dieses Geheimnis weit und unendlich über das hinaus, was in Tora, Bibel oder Koran geoffenbart wurde. Im christlichen IV. Laterankonzil wird dies so formuliert: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«[32] Bereits in der Tradition der Väter ist Gott unfassbar, unumschrieben, unermesslich, unendlich, unaussprechbar, unbegreiflich.[33]

Bedingung dafür ist, dass sich die Menschen und auch die Religionen nicht an Gottes Stelle setzen, sondern durch ihre Offenbarungen und Gottesdienste hindurch einen spezifischen Weg zu diesem Geheimnis eröffnen. Dabei können sie immer noch davon sprechen, dass sie jeweils anderen Religionen oder Konfessionen gegenüber ein »Mehr« an Wahrheit haben, aber sie können niemals anderen Menschen und Religionen absprechen, dass auch ihr Leben im Geheimnis Gottes wurzelt und dass dieser geheimnisvolle Gott zu ihnen eine vom eigenen Bereich her nicht einsehbare und kontrollierbare Beziehung hat. Denn vom Geheimnis Gottes her ist die Welt und sind alle Menschen geschaffen.

Der Gottesbezug wäre dann ein Mahnsymbol dafür, dass weder religiöse noch politische noch ideologische Mächte an die Stelle Gottes rücken und sich selber vergöttlichen, um anderen ihre Lebens- und Denkweisen aufzuzwingen. Es wäre eine Mahnung gegen »falsche Absolutsetzungen« von Macht und Herrschaft,[34] wenn nur Gott die Absolutheit gehört. Die Absolutheit bleibt in Gott dem Menschen entzogen und unverfügbar. Vom Geheimnis Gottes her strahlt somit aus dem doxologischen Herzen der Religion eine spezifische Macht- und Herrschaftskritik gegenüber Religion, Staat und Gesellschaft aus.

Derart kann Gottes universales Geheimnis ein differenztragender Verbindungsbegriff aller Menschen, Völker und Religionen sein, unbeschadet des scharfen Eindeutigkeitsprofils zwischen Humanität und Inhumanität, was ja destruktive Religionsanteile ausschließt: Denn im unbegreiflichen Geheimnis der unendlichen Versöhnungsmacht Gottes sind auch

[31] Vgl. Fuchs 2005, 268–285.
[32] Denzinger 1991, 361–362.
[33] Vgl. Ott 1959, 44.
[34] Vgl. Lehmann 1999.

die Täter, ohne ihre Schuld zu schmälern, sondern in der Wucht schärfster Anklage angesichts der Opfer, dieser dann unverhüllten Liebe Gottes ausgesetzt, mit der Hoffnung, dass sie sich darin zum eigenen Schmerz über den zugefügten Schmerz erlösen lassen. Die Religionen brauchen keine Hölle, um dem Schlimmsten gerecht zu werden.[35]

Nach der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums sind alle Menschen zum Volk Gottes berufen, in welchen Religionen sie sich auch immer befinden: Warum sollten sie dann nicht nur nebeneinander, sondern auch miteinander beten dürfen? Jedenfalls in die Richtung des unendlichen Geheimnisses Gottes, auf das sich die Religionen im je eigenen Bereich beziehen, wenn sie denn Gott über die geglaubte Gottesbenennbarkeit hinaus in unerschöpflicher Unbegrenztheit Gott sein lassen. Wenn die Religionen daran glauben, dass Gott »hinter« der eigenen Offenbarungssemantik der unendliche und ewig geheimnisvolle Gott ist, dann beziehen sie sich in dieser Geheimniswurzel auf den »selben« Gott. Die Mystik-Anteile der Religionen öffnen sich für die »Erfahrung« dieses Mysteriums.

Es gibt innerhalb der Spiritualität, im Lobpreis des unendlichen und geheimnisvollen Gottes, eine Dynamik, die die Symbolisierungen immer mehr verlässt und am Ende nur noch schweigend Gott anzubeten vermag, in seiner unendlichen Nichtbegrifflichkeit, in seinem Ganz-Anderssein. Dies ermöglicht ein unabschließbares Kommen und Gehen der vorläufig einholbaren und dann immer wieder neu fliehenden Benennbarkeit Gottes, bis zu der Erfahrung Gottes als reiner Gabe in seinem Angesicht am Ende der Zeiten. Zwar ist auch in der Religion die reine Gabe nicht möglich. Immer ist Gabe, auch die letzte Hingabe mit einem, wenn auch leisesten Wenn-dann in der Hoffnung darüber hinaus verbunden,[36] aber ein schrittweises »immer mehr« in die Unendlichkeit der Gabe hinein kann in der Religion begonnen werden, ohne dass die lebensdienlichen Vorstufen dazu missachtet werden müssten.

Je mehr die Religionen in ihren Gläubigen aus einer solchen offenen Gottesbeziehung heraus miteinander umgehen, desto mehr könnten sie ihre Religionen um ihre fundamentalistischen Ambivalenzen und destruktiven Anteile bringen.

---

[35] Vgl. Fuchs 2018.

[36] Vgl. Derrida 1993.

Christentum, Judentum und Islam glauben von ihren Offenbarungen her, dass die inhaltliche Richtung dieses Geheimnisses göttliche und damit ewige und unbegrenzte Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist. Die Unendlichkeit ist in ihrer Qualität unendliche Liebe. Auch im Bereich der Bestimmbarkeit Gottes gibt es also bei aller Differenz zwischen den Religionen auch Überlappungen, wie die Anrede des barmherzigen Gottes, die sich die drei monotheistischen Religionen gemeinsam leisten können. So wären, z.B. in kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und caritativen Einrichtungen, neue Rituale, auch mit neuen gemeinsamen Texten, zu erfinden, worin sich die Gläubigen unterschiedlicher Religionen wiederfinden können.[37]

Entscheidend wird also sein, ob man sich in den Religionen und Konfessionen auf einen darüber hinausgehenden unendlichen Gottesbezug einigen kann, der auch die anderen Religionen und Konfessionen trägt, einschließlich der beidseitigen Differenzen und Schattenseiten, und von daher die Solidarität aller miteinander im Geheimnis Gottes grundlegt.

7. Verkappte oder offene Religion?

Carl Christian Bly prägte 1924 den polemischen Begriff der »verkappten Religionen«, die »dahinter« schauen:[38] Echte »Religion sagt: Der letzte Sinn deines Daseins liegt *jenseits* deines Lebens, liegt *über* deinem Leben [...] Verkappte Religion sagt:

»*Hinter* deinem gewöhnlichen Leben und *hinter* der gewöhnlichen Welt liegt etwas bisher Verborgenes, etwas zwar seit langem Geahntes, aber für uns nie Verwirklichtes, eine noch nie realisierte Möglichkeit, der wir beikommen können und jetzt beikommen wollen und beizukommen gerade im Begriff sind. Der Anhänger der verkappten Religion glaubt an etwas hinter der Welt. Man kann ihn [...] Hinterweltler nennen.«[39]

Bly lässt keine Vermittlung zwischen der echten und der verkappten Religion zu. Doch liegt der entscheidende Unterschied nicht im Akt des Dahintersehens, denn auch die Jenseitsvorstellung echter Religionen kann

[37] Vgl. Fuchs 2009, 262–272.
[38] Vgl. Bly 1988, 30.
[39] Ebd.

formal als Dahintersehen aufgefasst werden, sondern in der gegensätzlichen Funktion. Und hier ist der Kriteriologie Blys beizupflichten: Verkapptes Dahintersehen

»zielt auf die irrationale Bestätigung der eigenen Enge und Engstirnigkeit. Dem Hinterweltler dienen alle Dinge nur zur Bestätigung seiner Monomanie. [...] Dem Hinterweltler schrumpft die Welt ein. Er findet in allem und jedem Ding nur noch die Bestätigung seiner eigenen Meinung. Das Ding selbst ergreift ihn nicht mehr. Er kann nicht mehr ergriffen werden; soweit ihn die Dinge noch angehen, sind sie ihm nichts als Schlüssel zur Hinterwelt. Man kann das beinahe experimentell nachweisen. Man spreche einmal mit einem Menschen, dem etwa der Antisemitismus zur verkappten Religion geworden ist, über das Salzfass auf dem Esstisch. Sein besessener, nach Bestätigungen hungernder Geist wird nach zwei Sätzen bei der These angekommen sein, dass schon die alten Juden beim Salzhandel aus Phönizien betrogen hätten oder dass der Prozentsatz jüdischer Angestellter in den staatlichen Salinen natürlich viel zu hoch sei. Er ist positiv unfähig geworden, ein Salzfass zu sehen. Er erblickt es nicht mehr in seiner Nüchternheit oder in seiner Schönheit, als Salzbehälter oder als Behälter von Streit und Tränen, als Gradmesser der ehelichen Liebe, als Anzeiger der Reinlichkeit im Haushalt oder als Mittel, frische Weinflecken aus dem Tischtuch zu entfernen. Er sieht darin nur noch etwas, was ein anderer auch bei regster Phantasie in dem Salzfasse nicht finden kann: den Juden.«[40]

So treten an die Stelle des Geheimnisses die Ideologie und die Magie, der Unverfügbarkeit Gottes der menschliche Zugriff, der Unberechenbarkeit der Sehnsucht die Sucht nach einer kalkulierbar-effektiven Religion. Auf dem Weg zur Transzendenz bleiben diese Angebote auf halbem Wege stehen und blockieren dadurch den Transzendenzbezug überhaupt, weil sie vorschnell vorgaukeln, das Ziel erreicht zu haben. Es handelt sich um »Religionen« mit Rätseln (die von Menschen gelöst werden können), nicht um Religionen mit Geheimnis. Nicht Angleichung an eine quasireligiöse Erlebnisaktivität wird damit fällig, sondern Überbietung, zum Teil auch Widersetzung. Verkappte Religionen sind es, weil sie das Dahinter mit der unersättlichen Egomanie des Menschen besetzen. Und damit ist das Transzendenzverlangen insgesamt schon gestillt. Das Anormale wird gesucht, um das Normale vibrierbar erlebbar zu haben. Wie bei jeder Sucht wird etwas Natürliches und Normales durch den Suchtstoff erlebnisreicher: das Schlucken durch Spirituosen, das Atmen durch Nikotin,

[40] Bly 1988, 33.

der Schlaf durch Schlafmittel, die Phantasie durch Drogen. Der Mensch transzendiert sich auf sich selbst zu und verwechselt das mit Religion, tut es auch mit jener religiösen Inbrunst, als stünde er Gott selbst und seinem Geheimnis gegenüber. Und alles ist letztlich darauf hingerichtet: dass es Erlebnisdichte, Gesundheit, Erfolg und langes Leben bringt, denn dafür leistet man sich ja den emotionalen Aufwand.

Die Doxologie dagegen erkennt Gott grundlos an (denn mit Grund wäre es bedingungsvoller Dank), so unmöglich, wie der französische Philosoph Jean-Luc Marion[41] Gott denkt. Wir *müssen* Gott nicht erfahren, damit er existiert. Er existiert. Wir müssen seine Liebe nicht erleben, damit Gott liebt: er liebt in jedem Fall. Die Auferstehung Jesu macht *nachträglich* deutlich, dass Gottes Liebe, kontrafaktisch zur Verlassenheitserfahrung im Kreuzesschrei, »objektiv« weiterbestand. Diese »Verobjektivierung« der Liebe Gottes sichert die Liebe Gottes nicht durch uns, sondern außerhalb von uns. Darin besteht Gottes Absolutheit. »Denn Gott an sich geht über die Existenz hinaus«.[42]

Das haben Atheismus und Doxologie gemeinsam, beide erwarten keinen Nutzen von Gott. Man kann sich von Gott abwenden, weil er nutzlos ist und der Glaube ebenfalls, weil man es ausprobiert hat und es nichts gebracht hat.[43] Eine solche Intention wäre doxologiefern, weil sie einen Gott über seinen Nutzen hinaus wenig in den Blick zu nehmen vermag. Gotteslob und Anbetung bilden den spirituellen Erfahrungsraum eines Gottes, der in keinem Erfahrungs-, Interessen-, und Intentionenbezug aufgeht.[44] Es geht diesbezüglich um eine nackte Doxologie. Um das Vertrauensverhältnis zu einem Gott, der uns zwar in Christus Freunde und Freundinnen nennt (vgl. Joh 15,15), der aber ansonsten die Situation seiner Freunde und Freundinnen nicht verbessert, von dessen Freundschaft man nichts hat, jedenfalls nicht mehr als andere Menschen.

Die Doxologie macht diesen Erfahrungsmangel nicht zum Maßstab Gottes selbst, sondern lässt Gott nochmals unendlich größer sein als unsere diesbezüglichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, und zwar in die Dynamik seiner Güte, Solidarität und Erlösung hinein. Teresa von Avila trifft ins Schwarze: »Wir sollten also, Schwestern, bei den verborgenen

[41] Vgl. Marion 2012, 19 Sp. 2.
[42] Ebd., 18 Sp. 4.
[43] Vgl. Fuchs 2014, 307–326.
[44] Vgl. Bechmann 2007, 39–77.

Dingen Gottes nicht nach Gründen suchen, um sie zu verstehen.«[45] Es ist die Paradoxie einer doxologischen Sprache, die das Antworthafte verliert und gleichwohl oder gerade deswegen (weil es keine oder nur unzulängliche, unbefriedigende Antworten gibt) über die Räume der Verzweiflung hinaus weitere Räume eröffnet oder zumindest erahnen lässt.[46]

Theologisch handelt es sich in dieser absolut negierten Bedingungshaftigkeit, in dieser durch nichts (sei es durch Denkschlüssigkeit, sei es durch Ethik, sei es durch Spiritualität usw.) erleistbaren und erleistnotwendigen Unbedingtheit im Gottes(un)verständnis um reine Gnade, reine Gegebenheit vor aller Gegebenheit. Wo der Tod alle menschlichen Bedingungsleistungen zerbricht, ist der radikalste Ort, wo sich diese Gegebenheit des Unmöglichen und Grundlosen als rettende Möglichkeit erweist. In diesem Sinn, sagt Frère Luc: »Der Tod ist Gott.«[47] Helmut Merklein schreibt: »... wie denn auch der Tod die einzige Möglichkeit ist, um ganz in die Nähe Gottes zu gelangen.«[48] Und so weiß ich, dass wir angesichts vieler, denen nie geholfen wird, kein Anrecht auf Hilfe haben. Weil Gott diese Welt unergründlicherweise so gewollt hat. Dafür ist er nicht zu entschuldigen. Aber auch: Gott muss mir nicht nutzbar sein, um existieren zu dürfen.

Das diesseitige Anvertrauen an diese Unbedingtheit wird im Tod »ratifiziert«, indem das erzwungene Loslassen in den letzten Akt des eigenen Loslassens mündet, nicht ins Leere hinein, sondern in eine unendliche Verbindung von Leben und Liebe – so hoffen die Gläubigen. Die unendliche Semiose ereignet sich dann in der Unendlichkeit Gottes selbst.[49]

---

45 Teresa von Avila 1577, 135.

46 Vgl. Fuchs 2016, 222–225.

47 Diesen Hinweis auf das Zitat von Frère Luc, einem der Patres, die von islamischen Fundamentalisten in Algerien getötet wurden, verdanke ich dem Vortrag »Freiheitsräume – Bindungsräume«, den Ruth Fehling auf dem Symposion zum Thema »Freiheit und Theologie« in Vierzehnheiligen (13.–15.07.2012) gehalten hat.

48 Merklein 1998.

49 Vgl. Ott 2007.

Literatur

Bechmann, Ulrike

2007 Das Lied der Weisheit, in: Bieberstein, Klaus: Weisheit im Leiden, 39–77, Stuttgart.

Bieberstein, Klaus

2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 22, 3–40.

2018 Jerusalem. Geschichte einer Sinnlandschaft, Manuskriptfassung vom 12. August 2018.

Bly, Carl Christian

1988 Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, Nördlingen.

Cassirer, Ernst

1964 Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Berlin.

Denzinger, Heinrich / Hünermann,Peter

1991 Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg.

Derrida, Jacques

1993 Falschgeld. Zeit geben I, München.

Eco, Umberto

1972 Einführung in die Semiotik, München.

Fuchs, Ottmar

2005 Die Pastoral im Horizont der »unverbrauchbaren Transzendenz Gottes«, in: Theologische Quartalschrift 185.4, 268–285.

2006 Was »bringt« Gott für das diesseitige und jenseitige Leben? Spirituelle und kirchliche Aspekte der ökonomischen Symbolisierung der Gottesbeziehung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 21, 297–322.

2007 Die Sakramentalität des presbyteralen Amtes als Quelle von Gnade und Freiheit, in: Hartmann, Richard (Hg.): In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk, Ostfildern, 39–58.

2009 Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis, in: Theologische Quartalschrift 189.4, 262–272.

2013 Gott(esglaube) als Gabe, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 27, 369–399.

2014 »Wir haben Dich ausprobiert, o Gott!« Im »Land aus Worten« des palästinensischen Dichters Mahmud Darwisch, in: Theologische Quartalschrift 194.4, 307–326.

2016 Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt 3, 222–225, Ostfildern.

2018 Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg.

Kermani, Navid

2011 Dein Name. Roman, München.

Leddy, Mary Jo

2002 Radical Gratitude, New York.

Lehmann, Karl

1999 »Gott ist größer als der Mensch« (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 20), Bonn.

Lévinas, Emmanuel

1987 Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München.

Marion, Jean-Luc

2012 Jenseits von Frage und Antwort, in: Zur Debatte 42.7, 17–19.

Meillassoux, Quentin

2008 Nach der Endlichkeit, Zürich Berlin.

Merklein, Helmut

1998 Studien zu Jesus und Paulus II., VIII, Tübingen.

Ott, Ludwig

1959 Grundriss der Katholischen Dogmatik, Freiburg.

Peirce, Charles Sanders

1965 Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, Baden-Baden.

Sander, Hans-Joachim

2002 Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: Theologische Quartalschrift 182, 27–40.

2005 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg, 581–869.

Schüßler, Michael

2015 Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, in: Theologische Quartalschrift 195.4, 361–378.

Teresa von Avila

1577 Die innere Burg, Zürich.

Personalisierungen:
Zur Semiotik von Herrschaftsansprüchen

»Aus Saba komme ich mit sicherer Kunde …«

Der Weg der Königin von Saba im Koran (Q 27,15–44)

Ulrike Bechmann

1. Einleitung

1.1. Hinführung

Die legendäre Schilderung des Besuches der Königin von Saba bei Salomo (1 Kön 10,1–15) löste eine sich weit verzweigende Rezeption aus. Kunst, Musik, Literatur, Auslegungen in jüdischer, christlicher (inbesonders äthiopischer) wie islamischer Tradition bieten ihre je eigenen Varianten dieses Stoffes.[1] Der Koran fügt in der als mittelmekkanisch[2] zugeordneten Sure mit dem Namen »Die Ameisen« (Q 27,15–44) eine weitere Variante der vielfältig rezipierten biblischen Kernerzählung hinzu, mit einer später sich daraus ebenso weit verzweigenden Rezeption. Bilqīs[3] heißt die Königin in der muslimischen Tradition.

Mit der Erzählung über die Königin von Saba eröffnet der Koran einen Textraum, der horizontal von Saba bis Salomos textlich unbestimmtem Aufenthaltsort reicht, aber vertikal bis in den Himmel zu Gott. In diesem Raum spielt sich die legendenhafte Geschichte ab, hier entwickeln sich die Konstellationen zwischen der Herrscherin von Saba, Salomo und Gott und den weiteren Figuren, die das Geschehen bevölkern und mit steuern: Tiere, Menschen, Dschinnen. Selbst wenn man die Textsorte »Märchen« dafür in Anspruch nehmen will, heißt es nicht, dass es um das Erzählen

---

1 Vgl. Pritchard 1974; Beyer 1987; Daum 1988; Lassner 1993; Elias 2009, 57–74; Kleinert 2015; Graphè 2002.

2 Vgl. Neuwirth 2010, 321–327.360–373, auch das Berliner Projekt corpus coranicum, vgl. www.corpuscoranicum.de.

3 Vgl. Stiegner 1979; Lassner 2001; Havemann 2003, 122–141; Baert 2004, 243–304; Nünlist 2015, 464–506.

um des Erzählens willen geht. Die Geschichte hat ein klares Ziel, das sie durch narrative Mittel erreicht: Figuren und ihre Interaktionen, Dialoge, Monologe, und auktorial erzählte Textstücke entwickeln das Geschehen. In dieser Geschichte wird die Frage nach der eigentlichen Herrschaft gestellt, die nur Gott zukommt. Diese gilt es zu erkennen und anzuerkennen, die Königin von Saba dient dabei als Protagonistin. Wie diese mit Salomo auf eine Stufe gestellt und wie Salomo die Unterwerfung der großen Herrscherin unter die Herrschaft Gottes erreicht, soll im Folgenden durch eine literarische Analyse des Dramas gezeigt werden.

Der Koran verbindet eine mit märchenhaften Motiven versetzte Bekehrungsgeschichte mit eigener Formation und mit eigener Botschaft. Es wäre verkannt, diese mythischen Elemente als »orientalische Fabulierkunst« einzuordnen und deshalb nicht ernst zu nehmen.[4] Sie dienen als literarische Elemente dem Ziel der Geschichte. Die koranische Geschichte weist gerade in den mythischen Anteilen viele intertextuelle Bezüge zu den jüdischen (Midrasch-)Traditionen um Salomo auf. Salomo gewinnt schon in rabbinischer Zeit nicht nur legendäre, sondern auch legendenhafte Züge, von denen sich einige in Q 27 wiederfinden. Schon dort herrscht Salomo über Vögel, Wind und Dschinnen mit von Gott verliehener weisheitlicher Macht. Diese koranische und muslimische Traditionsliteratur beeinflusste dann wieder die jüdische und christliche Weitererzählung von Salomos Taten. Versteht man mit Angelika Neuwirth die Spätantike als Denkraum[5], dann überraschen diese Verbindungen nicht.

»Spätantike lässt sich – etwas überspitzt ausgedrückt – als ein ›Resonanzraum‹ verstehen, als ein Raum der ›Relektüre‹ von antiken, kanonisch erachteten Texten, sei es der hebräischen Bibel in den Targumim und später durch die Rabbinen, der griechischen Philosophie durch die Kirchenväter oder sei es der altarabischen Poesie durch die Dichter der Wende zum Islam.«[6]

Das Motiv der sich Salomos Weisheit unterwerfenden, deshalb den einen Gott anerkennenden, sagenhaft reichen, weisen Königin aus dem fernen Saba übersteht nicht nur die Jahrhunderte der Traditionsbildung, sondern wird in diesem Denkraum produktiv für immer neue Fortführungen.

---

4 Vgl. Nünlist 2015.

5 Vgl. Schmidt 2016; Holum 2011; Nünlist 2015, 459.

6 Neuwirth 2017a, 18.

Exkurs: Saba und die Sabäer im Koran

Die Erzählung in 1 Kön 10,1 nimmt schon bei der Herkunftsangabe »Königin von Saba« Bezug auf den Süden der Arabischen Halbinsel. Der Name Sabäer ist politisch auf einen Stamm bezogen.[7] Viele Texte zeugen im frühen 1. Jh. von einem letztlich einheitlichen Kulturraum Ostafrika und Südarabien mit wechselhafter Geschichte und dem Weihrauchhandel auf der berühmte Weihrauchstraße, die bis zum Mittelmeerraum und zum Zweistromland führte.[8]

»Das inschriftliche Material aus dem antiken Südarabien umfasst mehr als 10.000 Texte (davon mehr als die Hälfte in sabäischer Sprache), die einen Zeitraum von eineinhalb Jahrtausenden abdecken: vom frühen 1. Jahrtausend v. Chr. bis in die 2. Hälfte des 6. Jh.s n. Chr.«[9]

Weit in die Arabische Halbinsel dehnten die Sabäer ihr Einflussgebiet in spätsabäischer Zeit im 4.–6. Jh. n. Chr. aus. Der Bruch des berühmten Staudamms von Marib im 6. Jh. steht am Ende eines wohl längeren Prozesses des Niedergangs. 575 n. Chr. besetzten persische Truppen das Land, 630 n. Chr. gehörte der Süden zum Einflussgebiet islamischer Stammesverbände. Dennoch lebten das Sabäische, die Stammeskultur und die kulturelle Prägung weiter. Religiös herrschte schon seit dem 4. Jh. n. Chr. ein monotheistisches Bekenntnis, zunächst durch die Ḥimyar eingeführt mit jüdischen Zügen, dann christlich abgelöst durch die äthiopischen Einflüsse bis zur Entstehung des Islam. Die Sabäer im Süden der Arabischen Halbinsel sind also als bekannt vorauszusetzen, das Wissen um sie gehört zum kulturellen Gedächtnis der Region und damit des Korans. Dies kann aber hier nur angedeutet bleiben. Die sichtbaren Zeugnisse mancher verlassener Städte, die Inschriften, das kulturelle Gedächtnis des Dammbruchs stehen im Hintergrund der Straflegende im Koran (Q 34,15–21). »Die Sabäer« heißt die Überschrift über Q 34, in der ein Dammbruch als Strafe für Undankbarkeit (V. 17) interpretiert wird. Das spielt aber in Q 27 keine Rolle.

---

7 Vgl. Stein 2014; Beeston 1995, 663–665; Schiettecatte 2016.

8 Vgl. Hübner 1996, 5–17, Franke et al. 2011.

9 Stein 2014, dort auch die Ausdifferenzierungen der sabäischen Stämme.

1.2. Der Anfang der Geschichte um die Königin von Saba

Gehören die Verse Q 27,15–19 zur Geschichte der Königin von Saba dazu oder sind sie als eigenständiger Vorspann zur Erzählung um die Königin von Saba in V. 20 sehen? Denn der Text kann auch für sich stehen.

V. 15: Überschrift über den ganzen Abschnitt bis einschließlich V. 44.

V. 16: David und Salomo lobpreisen Gott wegen ihres bevorzugten Wissens.

V. 17–19: Die Explikation dieses besonderen Wissens:

- V. 17: Das Heer Salomos kommt zum Tal der Ameisen.
- V. 18: Eine Ameise warnt die anderen.
- V. 19: Salomo versteht sie und lächelt. Salomo spricht ein dreiteiliges Gebet:
  - Bitte um Ansporn für Dank für Gnade
  - Bitte um Rechtleitung zu frommen (*ṣlḥ*) Taten
  - Bitte um Aufnahme in die Schar frommer (*ṣlḥ*) Knechte

Verschiedene kataphorische Elemente verknüpfen diese Ouvertüre mit dem Folgetext V. 20–44, so dass man sie als zusammengehörig betrachten kann: Salomo versteht die Sprache der Tiere, was in V. 20–44 vorausgesetzt wird; die Musterung der Vögel (V. 20) ergibt sich erst aus der Aufstellung des Heeres; die Bitte um Rechtleitung für fromme Taten verweist auf die fromme Tat, die Königin von Saba zur Verehrung des einzigen Gottes zu bringen.

Salomo betet musterhaft mit Dank und der Bitte, Gott möge auch weiterhin den Betenden gnädig rechtleiten. Die Weisheit Salomos erschöpft sich eben nicht im besonderen Wissen, sondern im Wissen um Gottes Rechtleitung – eine Erkenntnis, die Salomo in V. 43 nochmals ins Wort bringt.

1.3. Die koranische Erzählung von der Königin von Saba[10]

15 David und Salomo haben wir Wissen verliehen.
Sie sprachen: »Lobpreis sei Gott, der uns bevorzugt hat vor vielen seiner Knechte!«

16 Und Salomo beerbte David. Er sprach:
»Ihr Menschen! Der Vögel Sprache wurde uns gelehrt! Ja, von allen Dingen wurde uns verliehen.
Siehe, das ist fürwahr die klare Huld.«

17 Die Heerscharen Salomos, aus Dschinnen, Vögeln, Menschen, wurden versammelt und aufgestellt in Reih und Glied,

18 bis sie in das Tal der Ameisen kamen.
Da sprach eine Ameise: »Ameisen! Geht hinein in eure Wohnungen, auf dass euch Salomo und seine Heerscharen nicht zertreten,
ohne es zu bemerken!«

19 Da lächelte er heiter über ihre Worte und sprach:
»Mein Herr, sporne mich an, dir zu danken für die Gnade,
die du mir und meinen Eltern gewährt hast,
und Frommes zu tun, woran du Wohlgefallen findest.
Nimm mich auf durch dein Erbarmen in deiner frommen Knechte Schar.«

20 Er musterte die Vögel und sprach:
»Warum kann ich den Wiedehopf nicht sehen?
Zählt er vielleicht zu den Abwesenden?

21 Ich werde ihn in aller Strenge strafen oder gar töten,
es sei denn, dass er eine klare Vollmacht bringt.«

22 Er aber blieb nicht lange fern und sprach:
»Erfahren habe ich, was du nicht erfahren hast.
Aus Saba komme ich zu dir mit sicherer Kunde.

23 Siehe, dort fand ich eine Frau, die Königin über sie ist.
Von allen Dingen wurde ihr gegeben,
und sie besitzt einen großartigen Thron.

24 Ich fand heraus, dass sie und ihr Volk die Sonne und nicht Gott anbeten.
Satan betörte sie mit ihren Werken und hielt sie ab vom Weg.
So waren sie nicht rechtgeleitet.

---

[10] Die Übersetzung stammt aus Bobzin 2010.

25 Dass sie nicht vor Gott niederfallen,
der das Verborgene in den Himmeln und auf Erden zutage bringt
und der weiß, was ihr verbergt und was ihr offenlegt?

26 Gott. Kein Gott ist außer ihm.
Er ist der Herr des großen Throns.«

27 Er sprach: »Wir werden sehen, ob du die Wahrheit sprachst oder ein Lügner warst.

28 Geh hin mit diesem Brief von mir, und wirf ihnen den zu!
Dann ziehe dich zurück von ihnen, und sieh, was sie erwidern!«

29 Sie sprach: »Ihr Edlen! Mir wurde ein ehrenvoller Brief zugeworfen.

30 Siehe, er ist von Salomo und lautet:
»Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

31 Erhebt euch nicht gegen mich, und kommt als Gottergebene zu mir!«

32 Sie sprach: »Ihr Ältesten! Gebt mir in meiner Sache einen Rat!
Ich habe noch nie etwas entschieden, ehe ihr zugegen wart.«

33 Sie sprachen: »Wir haben Macht und große Schlagkraft.
Bei dir liegt die Befehlsgewalt, sieh zu, was du befehlen willst!«

34 Sie sprach: »Siehe, wenn Könige in eine Stadt eindringen,
dann stürzen sie sie ins Verderben und machen ihre Oberschicht zu Unterworfenen.
Genauso werden sie es tun.

35 Doch ich werde ein Geschenk zu ihnen senden,
dann sehe ich, womit die Abgesandten wiederkommen.«

36 Und als er zu Salomo kam, sprach der:
»Wollt ihr mich etwa mit Geld überhäufen?
Was Gott mir gab, ist besser als das, was er euch gab.
Vielmehr sollt ihr euch selbst an dem Geschenk von euch erfreuen.

37 Kehre zurück zu ihnen!
Wir werden ganz gewiss mit Heerscharen zu ihnen kommen,
gegen die sie nichts vermögen,
und sie aus ihrer Stadt vertreiben als Unterworfene, Erniedrigte.«

38 Er sprach: »Ihr Ältesten! Wer von euch kann mir ihren Thron herbringen, ehe sie als Gottergebene zu mir kommen?«

39 Ein Starker aus dem Kreis der Dschinne sprach:
»Ich werde ihn dir bringen, noch eh du dich von deinem Platz erhebst. Siehe, ich bin stark genug dafür und zuverlässig.«

40 Es sprach derjenige, der Wissen aus dem Buch besaß:
»Ich bringe ihn dir sofort!«
Als er ihn bei sich stehen sah, sprach er:
»Das hier gehört zur Huld meines Herrn,
mich zu erproben, ob ich dankbar oder undankbar bin.
Wer dankbar ist, tut sich das selbst zugute, doch wer undankbar ist – siehe,
mein Herr ist auf keinen angewiesen, edelmütig.«

41 Er sprach: »Macht ihren Thron für sie unkenntlich!
Wir wollen sehen, ob sie rechtgeleitet ist
oder zu denen gehört, die sich nicht rechtleiten lassen.«

42 Als sie kam, wurde gesagt: »Ist so dein Thron?«
Sie sprach: »Als ob er es wäre!«
»Schon vor ihr wurde uns Wissen gebracht, und wir waren Gottergebene.

43 Abgehalten hat sie das, was sie an Gottes statt verehrte. Siehe, sie gehörte zu einem Volk Ungläubiger.«

44 Es wurde zu ihr gesagt: »Tritt ein in den Palast!«
Als sie ihn sah, dachte sie, er sei ein Wasser, und entblößte ihre Beine.
Er sprach: »Es ist nur ein Palast, mit Glas vertäfelt.«
Sie sprach: »Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt.
Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner.«

2. Semiotische Grundstruktur von Q 27,15–44

2.1. Die Analysekategorien: Das Aktantenmodell

Die gesamte Erzählung lässt sich hier nicht in der vollen Tiefe analysieren. Im Folgenden liegt ein spezifischer Fokus auf den Beziehungskonstellationen in der Textwelt, die anhand der Erzählfiguren entwickelt wird. Wie Propp[11] anhand russischer Zaubermärchen gezeigt hat, lässt sich in vielen verschiedenen Erzählungen eine Grundstruktur analysieren. In der Semiotik entwickelte Algirdas Julien Greimas 1966[12] ein von ihm so genanntes *Aktantenmodell* zur Beschreibung elementarer Handlungsbeziehungen in narrativen Texten, die die Textwelt und ihre erwünschten Werte erzählbar macht und so konstituiert. Das Aktantenmodell expliziert die

[11] Vgl. Propp 1975.

[12] Vgl. Greimas 1966. Auf die komplexe Weiterführung des semiotischen Ansatzes kann hier nicht eingegangen werden.

Sprechakttheorie und wendet sie auf Erzähltexte an. Es führt die Variablen der einzelnen Textfiguren und Konstellationen auf die ihnen eigene Grundstruktur zurück. Nur in Kürze sei es hier erinnert: Sechs Aktanten, die jeweils paarweise zueinander in Beziehung stehen, bilden die Tiefenstruktur ab, die im Text durch verschiedenste Figuren repräsentiert sein können. Das sind ein Subjekt, das ein Objekt erreichen will (formal formuliert, inhaltlich kann das eine Prinzessin wie eine erwünschte Haltung sein). Diesem Subjekt stehen Gegner/Opponenten entgegen, es hat aber auch Helfer/Adjuvanten. Schließlich bekommt das Subjekt das begehrte Objekt vom Sender, es wird damit selbst zum Empfänger.[13] Dieses Modell konturiert das Herz fiktionaler Texte, auch einer märchen- oder legendenhaften Erzählung. Als literarisches Stilmittel verlangsamen Dialoge das Erzähltempo und machen die erzählte Zeit fast identisch mit der Erzählzeit.[14] Diese Dehnung der Zeit weist auf die inhaltlichen Schwerpunkte hin, weniger Wichtiges überbrückt eine geraffte Erzählung.

Die Literaturwissenschaft versteht den Sinn eines Textes als Interaktion vorgegebener Zeichen und ihrer jeweiligen Aufführung im Akt des Lesens. Jeder Akt des Lesens erzeugt ein neues Verständnis. Sein eigenes Interesse gegenüber den Lesenden sichert ein Text durch seine Strukturen, Strategien der Leselenkungen durch den impliziten Autor und andere literarische Mittel der Narration. Semantische Leerstellen öffnen den Text für die Interaktion mit den Lesenden, sie bieten die Offenheit, die eine Kommunikation – hier das Lesen – erfordert und so immer neue Bedeutungen provozieren kann.

2.2. Die Aktanten und ihre Handlungsräume

Die Analyse des Aktantenmodells mit den aus dem Text realisierten Positionen wird hier schon im Ergebnis dargestellt, um eine Doppelung zu vermeiden. Entscheidend ist, dass die Position des Adressanten/Senders frei bleibt, und die Positionen der Eintragungen des Adressaten und Subjekts ihren Platz wechseln. Bei der Beschreibung kommen auch die inhaltlichen Aspekte und die Bezüge zu den anderen Positionen zum Tragen. Dabei wird nur die Zentralperspektive des Textes erfasst. Man könnte

[13] Vgl. Wulff 2012.
[14] Vgl. Lahn et al. 2016, 145–147.

für jede Figurenperspektive und jede Teilszene auch ein eigenes Aktantenmodell entwerfen, dies sprengte aber bei weitem den Rahmen. Ausführliche Analysen zu den einzelnen Aktanten schließen sich der Übersicht an.

Sender/Adressant	Objekt	Empfänger/Adressat
	Königin von Saba	Gott
	Unterwerfung unter Gottes Herrschaft Glaube an den einen Gott	(Salomo)

Helfer	Subjekt	Gegner/Opponent
Wiedehopf	Salomo	Thron
Dschinn	(Gott)	Satan
Vögel		Berater der Königin
Weiser/Starker		

2.2.1. Subjekt = Salomo/Suleiman

So ausführlich die Bibel über Salomos Aufstieg, Herrschaft und Weisheit zu erzählen weiß, so knapp ist rein vom Umfang her die Erwähnung Suleimans (Salomos) im Koran. Der Name[15] steht meist zusammen mit David als dessen Nachkomme als Prophet, aber vor allem als Weiser, dem besondere Fähigkeiten gegeben sind.[16] Dies bestätigt auch Q 27,15: »Wir haben David und Salomo Wissen gewährt.« Diese eher weisheitlichen Züge reichen ins Mythische und nehmen biblische, jüdisch-rabbinische und apokryphe Motive aus der Salomotradition intertextuell auf. Dieses Wissen gibt ihm nicht nur Weisheit, sondern auch die Macht über Men-

[15] Salomo kommt außer in Q 27 noch vor in Q 2,102; 4,163; 6,84; 21,78–82; 34,12–14; 38,30–40.

[16] Ghaffar nennt die Rezeption von David und Salomo eine negative Intertextualität, weil entscheidende Kennzeichen (Tempelbau, Messiastradition etc.) fehlen, vgl. Ghaffar 2020, 75–110.

schen, über den Wind, über Tiere, Dschinnen und Satane (vgl. Q 38,30–40). Salomo spricht die Sprache der Vögel und versteht Ameisen. Dies alles kommt in der ausführlichen Erzählung in Q 27,15–44 zum Tragen, während Salomo sonst relativ kurz erwähnt ist. Salomo dirigiert Tiere, droht mit Überwältigung von Saba, initiiert diplomatische Beziehungen, besitzt einen Glaspalast und versucht so, die Königin von Saba zur Anerkennung des einzigen Gottes zu bringen. Inwieweit Salomo eigenständig oder in Stellvertretung für Gott (ohne konkreten Auftrag) handelt, klärt die Position von Sender und Adressat.

2.2.2. Objekt = Die Königin von Saba und ihr Glaubensweg

Anfang und Ende sind entscheidend für literarische Texte. Das Aktantenmodell hebt als zentrales Agens das Objekt heraus: Das erwünschte Ziel ist die Bekehrung der Königin von Saba, es ist der Schlusssatz V. 44. Dass sie mit ihrem Volk von Satan nicht rechtgeleitet ist, berichtet der Wiedehopf (V. 24) und setzt damit die Geschichte in Bewegung. Die textliche Kohäsion von V. 24 und V. 44 ist so gegeben, die dazwischenliegende Erzählung schildert in den einzelnen Episoden die »Irrungen und Wirrungen«, bis die Königin von Saba den einzigen Gott anerkennt. Das »Objekt« ist also die Anerkennung Gottes durch die Königin von Saba. Sie tritt zunächst nur indirekt durch die Rede des Wiedehopfs auf. Dessen Schilderung enthält ein Element, das auch Salomo zu eigen ist. Ganz parallel heißt es für beide: »Von allen Dingen wurde ihr gegeben…« nur unterschieden durch das Personalpronomen.[17] Hierin steht sie mit Salomo auf einer Stufe! Was beide unterscheidet: Sie besitzt einen großartigen Thron (*ʿaršun ʿaẓīmun* V. 23). Dafür ist ihm (wie man bereits weiß) etwas anderes gegeben: besonderes Wissen – er kann die Sprache der Vögel und Ameisen sprechen – und Macht über Menschen, Dschinnen und Tiere. Dieser Unterschied wird wichtig, denn ihr Thron steht im Folgenden für die Frage nach der wahren Herrschaft. Wissen und Weisheit werden dem großartigen Thron als Unterscheidungsmerkmal gegenübergestellt.

[17] Salomo: *wa-ʾūtīnā min kulli šaiʾin* (V. 16); die Königin: *wa-ʾūtiyat min kulli šaiʾin* (V. 23). Zur Umschrift vgl. corpuscoranicum.de.

2.2.3. Adjuvanten und Opponenten

Adjuvanten: Salomo erhält Unterstützung durch Tiere und Dschinnen. Der Wiedehopf, der zunächst im Heer von Salomo vermisst wird (V. 20f.), ist es, der Salomo überhaupt die Kunde der Königin von Saba bringt. Mit seinem langen Bericht über die Sonnenanbetung in Saba aufgrund des Einflusses von Satan initiiert der Wiedehopf das Geschehen. Seine Rede endet mit einem ausführlichen Gotteslob und dem Bekenntnis, Gott sei »der Herr des großen Thrones« (V. 26). Der Wiedehopf überbrückt die Entfernung nach Saba mehrfach und agiert dabei als diplomatischer Kurier: Von Saba zu Salomo (V. 22), mit dem Brief zurück nach Saba (V. 28), wo die Königin den Inhalt des Briefs gegenüber ihrem Ältestenrat zitiert; dann mit ihrer Antwort und ihren Geschenken wieder zu Salomo (das wird vorausgesetzt), mit Salomos Drohung wieder nach Saba (V. 37).

Weiterhin treten als Adjuvanten ein Starker aus dem Kreis der Dschinnen (V. 38) und einer, der »das Wissen aus dem Buch« (V. 40) besitzt, auf. Letzterer bringt – wunderhaft – in einem Augenblick den Thron aus Saba zu Salomo.

Opponenten: Zunächst erscheint Satan als Hauptgegner, denn er »betörte sie mit ihren Werken und hielt sie ab vom Weg« (V. 24). Von dieser Fehlleitung aus ergibt sich ihre Sonnenverehrung. Aus der Zentralperspektive des Textes gehört zu den Hauptopponenten der Thron der Königin von Saba, er wird zum Ort der Auseinandersetzung (siehe Kap. 3.1.). Aber auch die Berater und Ältesten der Königin sind, obgleich von ihrer offiziellen Stellung her als Helfer ausgewiesen, als Opponenten einzubeziehen. Sie wollen sich auf einen Kampf mit Salomo einlassen, doch die Königin folgt ihrem falschen Rat nicht. Die Erzählung verändert ihren Aktantenwert radikal!

2.2.4. Der Adressat

Das erstrebte Objekt, die Verehrung des einzigen Gottes, zielt letztlich auf einen Adressaten: Gott. Gott wird direkt angesprochen in V. 19 durch Salomo, der um Rechtleitung bittet. Seine Anrede *rabbi* (mein Herr) kommt als direkte Anrede wieder in V. 44 durch die Königin von Saba. *rabbi* könnte sich zwar auch auf Salomo beziehen, doch der Folgesatz macht klar, dass es eine Gottesanrede ist, in der die Königin Gott ihren

Frevel »gegen mich selbst« und dann Gott als den »Herr[n] der Weltbewohner« bekennt[18] – ebenso mit *rabb*. Diese schillernde Semiose von Salomo und Gott als Adressat aller Aktionen zieht sich durch den Text. Was Salomo versucht, tut er als Prophet – in einem Auftrag, den er sich selbst stellt. Insofern scheint es gerechtfertigt, Gott als ersten Adressaten, Salomo aber in Klammern als vorgeblichen Adressaten einzutragen. Diese Positionen Gott – Salomo drehen sich im Subjekt um. Handlungssubjekt ist Salomo, aber er handelt, wie V. 44 klarlegt, letztlich an Gottes statt bzw. in Gottes Interesse. Und so wird Salomo hier eingetragen, Gott aber in Klammern gesetzt.

2.2.5. Der Sender als semantische Leerstelle

Leer bleibt in dieser Analyse die Position des Senders. Die Alternative wäre, hier verschiedene Sender einzutragen. Vom Objekt her, der Rechtleitung der Königin von Saba, würde sich Gott als Sender nahelegen. Jedoch greift auf der Textebene Gott nicht handelnd in das Geschehen ein. Gott ist bis auf V. 15 nie Subjekt in der Erzählung. Nur in V. 15a – wenn man V. 15 als Überschrift über die ganze Szene bis V. 44 verstehen will – spricht Gott: »David und Salomo haben wir Wissen verliehen«. Dies beleuchtet alles Folgende, Gott greift aber nicht mehr ein. Vielmehr wird Gott Empfänger des Lobpreises.

Textlich kämen als Sender die Adjuvanten oder die als Subjekt Eingetragenen in Frage. Es ist der Wiedehopf, der offensichtlich ohne Auftrag das Land Saba erkundet. Salomo agiert ohne expliziten Auftrag von Gott, sondern ergreift von sich aus die Initiative und schöpft alle ihm gegebenen Mittel aus (Diplomatie, die Sprache der Vögel, Befehl über Dschinnen, Weisheit), um zum Ziel zu kommen.

Doch ohne direkten Auftrag bleibt die Position des Senders textlich (Text wäre hier im engen Sinn nur Q 27,15–44) eine semantische Leerstelle, die es seitens der Lesenden zu füllen gilt. Eine solche semantische Leerstelle ist eine Textstrategie, die die Lesenden zur Ergänzung drängt. Sie bietet einen Einstieg in die Geschichte und damit die Übernahme einer Rolle an, sie involviert die Lesenden in die Erzählung. Werden auf der narrativen Ebene Stellvertreter angeboten wie der Wiedehopf und Salomo,

[18] *Rabb al-'alamin* kommt in den mittelmekkanischen Suren auf, vgl. Neuwirth 2017a, 58–61.

so reicht das nicht für die Rezeption als persuasiven Text. Wer aus muslimischer Perspektive liest, könnte hier das Wissen der koranischen Textwelt eintragen: Das Wissen um Sure 27 insgesamt, um den Koran als Wort Gottes oder ganz außertextlich: das Wissen (bzw. der Glaube) um Gott als alleinigen Gott. Damit könnten die Hörenden/Lesenden in die Sehnsuchtswelt einsteigen, der Geschichte und ihren Spannungen mit ihren Abbrüchen folgen und bangen, ob die Rechtleitung der Königin gelingt. Bei der Senderposition müsste dann eigentlich Gott eingetragen werden – der Text legt es allerdings darauf an, dass dies nur seitens der Lesenden geschieht.

Aber damit auch nichtgläubige Menschen diese Position füllen können, führt der Text Gott immer wieder als Objekt des Lobpreises ein. Gott wird besprochen. Wie ein roter Faden zieht sich die Referenz auf Gottes Handlungen, sein Lobpreis, Dank und Bitte durch die Erzählung: in V. 15.16.19.24.30.31.36.38.40.42.44. Die »Besprechung« Gottes kommt in verschiedenen Variationen aus dem Mund des Wiedehopfs (V. 24) und Salomos, die Gott loben, ihn ansprechen, die Situation von Gott her deuten, von Gott erzählen, Gottes Epitheta nennen, also Bekenntnisse sprechen. Der Wiedehopf stellt der Verehrung der Sonne die Verehrung des einzigen Gottes, Satans Verführung Gottes Rechtleitung gegenüber. Ohne Gott als »Auftraggeber« wird er zum Ziel der Verehrung und damit indirekt zum Sender. Es liegt nun an den Lesenden, diesen Schluss zu ziehen.

Dies heißt nicht, dass die semantische Position des Senders die einzige Identifikationsmöglichkeit bietet. Wer als nicht-muslimische Person hört oder liest, muss nicht Gott automatisch hier eintragen. Die Leerstelle impliziert auch, dass man den Text ohne »Sehnsucht«, sondern z.B. nur mit bloßem Interesse, neutral oder sogar mit Ablehnung lesen kann. Dann bleibt die semantische Stelle des Senders leer. Es ist durchaus möglich, sich mit einer anderen Figur aus der Erzählung zu identifizieren und die Geschichte anders zu hören, auch wenn die Textlenkung dies zu verhindern sucht.

3. Raumbewegungen und Orte

3.1. Der Thron als Ort für den Herrschaftsraum

Ohne Zweifel spielt der Thron in der Auseinandersetzung eine wichtige Rolle. Die auffallende Häufigkeit des Lexems (V. 23.26.38.41.42) und der Thron als zentrales Objekt in V. 38–42 zeigen schon sprachlich an, dass der Thron nicht einfach als ausschmückendes Beiwerk dient, sondern als Objekt, dessen Vergleichgültigung und Bewegung im Raum die Überwindung des Unglaubens der Königin durch Salomo symbolisiert.

Die Herrschaftssymbolik eines Throns für Könige wie für Gottheiten darf hier vorausgesetzt werden. Auf einem Thron Platz nehmen steht stellvertretend für Herrschaft schon im Alten Orient.[19] Nach jüdisch-rabbinischer Überzeugung ist Gottes »Thron der Herrlichkeit« vor der Welt geschaffen, er besitzt große Bedeutung in der frühjüdischen Eschatologie wie Kosmologie,[20] deren intertextuelle Verbindung zum Koran unübersehbar ist. Der Thron ist im Buch der Offenbarung das Zentrum von Raum und Zeit.[21]

Dabei konkurriert in der Sure aber nicht der Thron Salomos mit dem Thron der Königin, was ein wichtiges Indiz für den Adressanten ist. Salomo und die Königin von Saba dienen als Protagonisten zweier Glaubenssysteme. Beiden wurde »von allem gegeben«. Der Unterschied: Während Salomo die Sprache der Vögel gegeben ist (V. 16), besitzt sie einen großartigen Thron (*ʿaršun ʿaẓīmun* V. 23). Salomos besonderes Wissen steht einem besonderen Thron gegenüber.

Doch es gibt einen »Rivalen« in Bezug auf den Thron. Der Wiedehopf beendet seinen Bericht aus Saba mit dem Gottesnamen: »Herr des großen Thrones« (*rabbu l-ʿarši l-ʿaẓīmi* V. 26). Der Koran verwendet die gleiche Terminologie für den göttlichen Thron wie für den Thron der Königin von Saba.

Auch wenn dies im Text nicht als direkte Konkurrenz (Thron vs. Thron) formuliert ist, so spricht der Wiedehopf die fehlende Anerkennung der Herrschaft Gottes an (V. 24). Salomo tritt ohne Thron nicht in diese Konkurrenz zu Gott ein. Gott ist deshalb im Aktantenmodell der

[19] Vgl. Cornelius 2018.
[20] Vgl. Ego 1993, 318–333; Schreiner 2012, 32–45.
[21] Vgl. Gallusz 2014, 286.

Adressat, nicht etwa Salomo, denn Gott als Herrscher der Welt gilt der einzig richtige Glaube, und diese Herrschaft symbolisiert der Thron. Salomo als Prophet Gottes steht zwar auch für diesen Glauben, aber als jemand, der die Menschen rechtleiten und zu Gott bringen soll. Salomo ist demnach nur eine (menschliche) Variante im Feld des Adressaten. Der Thron der Königin gehört demnach unter die Opponenten an erster Stelle.

Nach dieser ersten Konstellation entfaltet sich Salomos Versuch, per Brief durch den Boten Wiedehopf die Königin zur Anerkennung Gottes zu bringen. Es entspinnt sich ein Hin und Her, das nicht wirklich zum gewünschten Ergebnis führt.

In V. 38 beginnt eine neue Szene mit dem Thron der Königin von Saba im Zentrum. Entgegen der vorhergehenden Ankündigung fällt Salomo nicht in Saba ein, sondern fordert seine Untergebenen auf, ihren Thron zu ihm zu bringen. Schneller als »ein Starker aus den Dschinn« (V. 39) ist einer, der »Wissen aus dem Buch« besitzt und den Thron vor Salomo sofort entstehen lässt, eine interessante Konkurrenz, die auch sonst aufgezeigt wird (siehe Kap. 3.4).

Salomo interpretiert dies als Huld und Aufforderung zur Dankbarkeit (V. 40), die einzig richtige Antwort auf Gottes Zuwendung. Mit V. 41f. stellt Salomo die Königin vor ein Rätsel um ihren Thron. Das literarische Rätselmotiv taucht schon in 1 Kön 10,1 auf, dort allerdings stellt die Königin von Saba Salomo mit Rätseln auf die Probe. Rätsel und ihre Lösung gehören zum Weisheitstopos im Alten Orient schlechthin. Targum Sheni[22] etwa, ein Text mit sehr naher Beziehung zu Q 27,15–44, schildert ausführlich zahlreiche Rätsel der Königin von Saba an Salomo. Die Rätsel und ihre Lösung begründen jeweils die Weisheit der Beteiligten und ihre Über- oder Unterlegenheit.

Hier aber prüft Salomo die Königin. Dass hier nicht ein wirkliches Rätsel gestellt wird, zeigt die Begründung Salomos. Hier signalisiert die Antwort auf die Frage nicht überlegene Weisheit, sondern Glaube oder Unglaube. Der Ausgangspunkt, nicht rechtgeleitet zu sein (*fa-hum lā yahtadūna* V. 24), kulminiert in dem Test, ob die Königin jetzt rechtgeleitet sei:

[22] Targum Sheni ist eine Auslegung zum Estherbuch, datiert je nachdem zwischen dem 4. und 11. Jh. n. Chr., meist aber Ende des 7., Anfang des 8. Jhs., was es in die Nähe des Korans bringt, vgl. Komlosh 2007, 513–515; Ego 1996; Nünlist 2015, 459; Fontaine 1997, 216–233; Kleinert 2015, 68–85.

nanẓur a-tahtadī am takūnu mina'lladhīna lā yahtadūna (V. 41). Diese Frage nach der Rechtleitung bildet die Kohäsion zum Anfang. Die Haltung zum Thron wird darüber entscheiden.

Erkennt die Königin den unkenntlich gemachten Thron? Ihre Antwort (V. 42) verfolgt eine interessante Strategie. Sie lässt sich erneut (vgl. V. 35) nicht auf die suggerierte Alternative Ja oder Nein ein, die eine Falle wäre. Ja: Sie erhöbe Anspruch auf den Thron. Nein: Sie verneinte ihre Macht und Stellung. Beide Lösungen bleiben unbefriedigend, und so findet sie einen dritten Weg: »Als ob er es wäre.« Das ist eine semantisch offene Antwort.

Die Königin von Saba nimmt den Thron nicht mehr in Anspruch, setzt sich nicht auf den Thron. Aber auch Salomo okkupiert nicht ihren Thron – sozusagen als Triumph über sie, als neuer Herrscher ihres Machtbereichs. Es geht nicht um Salomo, es geht um Gottes Macht. Nur ihm kommt der Thron als Ort der Herrschaft zu. So steht ihr Verzicht auf den Thron (nicht auf die weltliche Herrschaft) für das, was angestrebt wird: Die wahre Herrschaft Gottes als Schöpfer der Welt anzuerkennen, weil nur diese Anerkennung und Dankbarkeit für die von ihm gegebenen Gaben zur Rechtleitung führen. Nun ist klar, wer *allein* auf einem Thron sitzen kann: Nur Gott ist »Herr des großen Thrones«. Der Thron der Königin von Saba gehört insofern auch zu den Opponenten der Grundstruktur der Erzählung, zu der sich weitere Varianten gesellen.

Der Antwort der Königin folgt eine Rede. »Schon vor ihr wurde uns Wissen gebracht ...«. Erneut steht Wissen gegen Herrschaft, parallelisiert als Gottergebenheit vs. Unglauben (V. 42/43). Salomo bezeichnet sich als Muslim (*wa-kunnā muslimīna* V. 42), während sie ihm als Ungläubige (*kānat min qaumin kāfirīna* V. 43) gegenübersteht. *Kāfir – Muslim* bringt noch einmal das Hauptthema ins Wort und nimmt die Analyse des Wiedehopfs von V. 23 wieder auf. Dies verknüpft die Feststellung mit der Forderung in V. 31: Die Königin von Saba solle *wa-'tūni muslimīn* zu Salomo kommen, in Anerkennung von Gottes Herrschaft. Als Höhepunkt schließt das Bekenntnis der Königin: »Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner« (V. 44).

3.2. Der Glaspalast (V. 44) – Ort des Bekenntnisses

Vom Thron führt die nächste Szene zum Glaspalast (V. 44), den die Königin von Saba für Wasser hält, weshalb sie ihre Beine entblößt. Davon erzählt auch Targum Sheni. Eine Motivverwandtschaft legt sich nahe, je nach Datierung von Targum Sheni in unterschiedliche Richtungen der Rezeption. Im Targum sieht Salomo die haarigen Beine der Königin. Dieses dort diskreditierende Motiv, das in den jüdischen Traditionen ausgebaut wird, fehlt im Koran.[23]

Woher kommt die Vorstellung eines Palasts (*ṣarḥ*) mit gläsernem Boden wie tiefes Wasser (*luǧǧatan*)? Beide Begriffe gibt es selten im Koran, jedesmal mit Unglauben verbunden. Pharao will einen *ṣarḥ* bauen lassen, um zum Himmel zu steigen (Q 28,38; 40,36), wie *luǧǧiyin*, abgrundtiefes Wasser, sind die Handlungen der Ungläubigen (Q 24,40).[24] Wird der Unglaube nochmals durch die Terminologie vor dem letzten Schritt, dem Bekenntnis zum Glauben, betont?

Ein Kristall wie Wasser liegt auch früher schon bei Thronvisionen Gottes vor. Ohne die Nähe oder gar Abhängigkeit von Q 27,44 zu Offb 4,6 zu behaupten, evoziert die kleine Szene doch eine Erinnerung, dass vor dem himmlischen Thron Gottes »etwas wie ein gläsernes Meer gleich Kristall« (Offb 4,6) ist. Der Vergleichspartikel macht deutlich, dass es kein Meer, aber auch kein Kristall ist. Die Forschung hat vielfach den Rückbezug auf die Thronvision in Ez 1,22 festgehalten, was sich auch in den Rezeptionen findet.[25]

Textstrategisch folgt vor dem letzten Schritt noch einmal die Kennzeichnung beider Hauptfiguren als gläubig/ungläubig (V. 42.43). Ob und weshalb der Glaspalast die Königin umgestimmt habe, darüber ist vielfach spekuliert worden. Man kann aber nicht hier aus dem Text aussteigen und über das Innenleben der Königin entscheiden.[26] Einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Missverständnis des Glases als Wasser und Salomos Antwort stellt die Erzählung nicht her. Die Szene ist aber in der Abfolge der letzte Schritt der schrittweisen räumlichen Annäherung der Königin von Saba an Salomo, eine Bewegung im Raum, die parallel

[23] Vgl. Lassner 1993.
[24] Diesen Hinweis verdanke ich Kollegen Karl Prenner.
[25] Vgl. Böttrich 1995, 5–15; Ego 1993, 318–333; Ebner 2011, 100–131.
[26] Vgl. Mir 2011.

zur inhaltlichen Übereinstimmung geführt wird. Diese räumliche *und* inhaltliche Übereinstimmung entspricht der gleichen Ebene, auf der beide durch die Gaben von Gott sind: Als Herrscher/Herrscherin (jetzt beide ohne Thron) ergeben sie sich dem einen Gott.

3.3. Der Weg zum Glauben: Von der Ferne ganz nah

Die Textstrategie führt den Weg der Königin von Saba vom Unglauben zum Glauben, von der fernen nicht-rechtgeleiteten Königin von Saba zur nahen rechtgeleiteten Königin in Etappen zu Salomo. Die Überwindung des Raumes wird parallelisiert mit dem Weg des Glaubens, die Ferne von Saba entspricht der Ferne vom Glauben, die Nähe zu Salomo der Übereinstimmung des Glaubens. Wie aber kommen Salomo und die Königin zusammen?

Am Anfang der Erzählung herrschen Salomo und die Königin von Saba jeweils in ganz unterschiedlichen Gebieten. Der Text insinuiert eine große Distanz. Nur der Wiedehopf überwindet diese Distanz und bringt »sichere Kunde«, was andeutet, dass es um etwas ganz Fernes, wenig Bekanntes geht. Auch wenn Saba sicher bei den Hörenden Wissen evoziert, hier geht es narratologisch um einen Ort, ein Reich, dessen Existenz und Inneres bisher Salomo nicht bekannt war. Die Erzählung führt zeitlich weit zurück und imaginiert Fremde und Unkenntnis über Saba. Salomo selbst bleibt textlich weitgehend ortlos[27]. Man darf hier das Wissen der Gemeinde aus den *Isrāʾīliyyāt*, den sogenannten Israelerzählungen, voraussetzen, dass Salomo in Jerusalem zu lokalisieren ist. Hier ist aber nicht Jerusalem entscheidend, sondern die Entfernung zwischen Salomo und der Königin von Saba.[28]

In 1 Kön 10 wird dem Kommen der Königin narrativ keine besondere Bedeutung zugewiesen, implizit wird eine Kamelkarawane, die die Distanz überbrückt, insinuiert, da diese kostbare Geschenke tragen kann (1 Kön 10,2). Anders in Q 27,15–44. Die Überwindung des Raums zwischen Saba und Salomo erhält narrativ einen hohen Stellenwert, ja strukturiert die Erzählung in der Sure selbst und spielt für die Bekehrung eine

[27] Ausnahme ist das »Tal der Ameisen« (V. 18), vorgeblich eine Ortsbestimmung, aber gleichzeitig keine konkrete Angabe.

[28] Vgl. Lassner 1993, 42–46.

wichtige Rolle. Mit Spannung verfolgt man die vergeblichen Versuche: Salomo versucht es mit dem diplomatischen Mittel einer Einladung. Dann will die Königin mit Geschenken ihn besänftigen. Salomo droht, mit einem Heer zu kommen. Salomo benötigt schließlich die Macht der Dschinnen, die zunächst den Thron bringen, bis schließlich die Königin vor ihm steht. Am Ende, dem Höhepunkt, steht nichts mehr zwischen der Königin und Salomo, die direkte, persönliche Begegnung und ein Gespräch sind möglich. Auf das Bekenntnis der Königin läuft die Erzählung zu: »Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt. Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner.« (V. 44). Beide sind im Glauben vereint. Die überwundene räumliche Trennung verweist auch auf die überwundene Trennung der Königin von Gott. Der horizontalen Überwindung des Raums entspricht die vertikale. Die Beziehung zwischen der Königin und dem Herrn des Thrones glückt, sie ist nicht mehr von Gott getrennt.

Geht es um die Semiotisierung des Raumes, kann man Saba als bekannt voraussetzen. Q 34,15–21 spielt auf Sabas Niedergang an, der als Zeichen der Strafe verstanden wird. Q 27 dagegen greift auf das kulturelle Gedächtnis der mythischen, märchenhaften Erzählungen um die Königin von Saba zurück. Die reale Macht Sabas bildet nur eine Folie, auf der sich solch eine mythische Erzählung in intertextueller Anlehnung an die vielfältigen Traditionen entfalten und eigenständig entwickeln kann.

3.4. Die »Verzauberung«[29]: Kriegszorn (König) vs. Besonnenheit (Königin)

Krieg und Verhandlungen sind zwischen König und Königin aufgeteilt, so dass man eine mitlaufende Auseinandersetzung um Genderrollen sehen kann. Über der Auseinandersetzung zwischen Salomo und der Königin von Saba schwebt die Kriegsgefahr. Seine Heerscharen aus Dschinnen, Vögeln und Menschen verknüpfen die V. 16–19 mit dem Folgenden. Er stellt seine Heerscharen auf (V. 17), er marschiert mit diesen ins Tal der Ameisen (V. 18), er mustert die Vögel (V. 20), er will den Wiedehopf strafen oder töten (V. 21), Salomo fordert Unterwerfung (V. 31), sein Brief wird von der Königin von Saba als kriegerische Drohung interpretiert (V. 34), er droht, als er Geschenke erhält, mit einem Heer, das alles zer-

[29] Vgl. Neuwirth 2017b.

stört (V. 37). Auch auf der Seite der Königin sind es ihre männlichen Berater, die für den Krieg optieren. Der Ältestenrat verweist auf die Schlagkraft Sabas (V. 33).

Sie jedoch widerspricht, obwohl sie gleichzeitig betont, sie habe noch nie gegen ihren Rat gehandelt (V. 32). Eine kriegerische Auseinandersetzung bringe nur Tod, Unterwerfung und Verderben. Die Königin weicht der direkten Konfrontation aus, indem sie weder Salomos Geheiß der Unterwerfung folgt, aber auch nicht den Kampf zulässt. Ihre dritte Lösung ist, Geschenke zu schicken. Man kann dies auch als »Bestechung« sehen, wie Salomo das interpretiert. Aber der Austausch von Geschenken, freiwillig oder gezwungen als Tribut, gehört zu den ältesten Formen politischer Beziehungen.

Interessanterweise lässt sie sich auf keine der scheinbar unumgänglichen Alternativen ein. Ja wäre die sofortige Unterwerfung, Nein würde den von ihr beschriebenen Untergang provozieren. Wie bei dem Rätsel um den Thron bietet sie mit den Geschenken eine dritte Lösung und vermeidet so Gewalt, mit der Salomo droht (V. 37). Die Königin von Saba handelt gegen ihre Ratsversammlung und gegen Salomo widerständig, eigenständig, anders.

In der altarabischen Poesie werden Dichter in ihrer rhetorischen Kraft mit Dschinnen und der Sprache der Tiere in Verbindung gebracht, was auch auf den weisen Salomos zutrifft. Angelika Neuwirth hat auf das Dichtermotiv und -Ethos hingewiesen, wonach Kampf, Todesmut und Zerstörungswut, *djahl*, zu den herausragenden Eigenschaften der altarabischen Poesie, insbesondere in der Form der Qasida, gehören. Dem steht aber, auch schon in der altarabischen Qasida, ein zweites Motiv entgegen, das der Besonnenheit *ḥilm*. In Q 27 verteilen sich die beiden Ideale: *djahl* auf die männlichen Protagonisten, Salomo und die männlichen Ratgeber. Das erklärt vielleicht die martialisch anmutende Sprache, die ganz unangemessen scheint. Die Königin von Saba dagegen legt *ḥilm* an den Tag, eine Strategie, die letztlich die Oberhand behält. Letztlich bestätigen dies sogar die Dschinnen: Der Dschinn, der das Wissen aus dem Buch« hat (V. 40), bringt den Thron, nicht der Starke!

Eine zweite Umwertung arabisch-beduinischer Werte bzw. gesellschaftlicher Strukturen lässt sich hier feststellen. Nicht nur, dass das Ethos des Kriegszorns durch Besonnenheit ersetzt wird, auch die Bedeutsamkeit der Ältesten als oberstes Beratungsgremium wird gleich mit in

Frage gestellt. Zunächst formuliert die Königin deren absolute Entscheidungsmacht, um dann genau das Gegenteil zu tun. Diese Depotenzierung des Ältestenrats als höchster Instanz, die auch absolute Loyalität einfordert, eröffnet eine mögliche Veränderung von gesellschaftlichen Strukturen. Diese provozierende Umkehrung der Werte durch eine Frau, wenn auch der Königin von Saba, platziert diese in der literarischen Form der märchenhaften Erzählung in einer längst vergangenen Vergangenheit. Doch die Rechtleitung, zu der die Königin von Saba findet, beweist den Erfolg ihrer Strategie. Dies untermauert die Notwendigkeit, eine neue Loyalität zu leben, die sich an der Solidarität der Glaubenden, nicht mehr des Stammes ausrichtet und durchaus verlangt, letztere zugunsten der Glaubensgemeinschaft zu verlassen.

Legt man wie Angelika Neuwirth als Vergleichsfolie die poetischen Werte an die narrative Erzählung Q 27 an, dann kann man auch hier eine Umwertung der arabisch-beduinischen Werte erkennen.[30] Im Streit zwischen *djahl* und *ḥilm* überzeugt Letzteres. Gewalt führt nicht zur Bekehrung und Verehrung des einzigen Gottes. Und die Solidarität der Glaubenden steht höher als die Loyalität zum Stamm, wenn dieser nicht dem Glauben an den einen Gott folgen sollte.[31]

4. Ausblick

Wie bei jedem literarisch gestalteten Text erweist die genaue Analyse die wirkliche Tiefe. Auch diese Erzählung ist noch nicht voll ausgelotet. Die weiteren Schritte der Analyse sollten über die Erzählung hinaus den Kontext der Sure, den Kontext Koran, den Kontext der Zeit und die intertextuellen wie lebensweltlichen Referenzen und die Pragmatik des Textes für die jeweiligen Lesenden analysieren. Dies kann hier nur angedeutet, aber nicht entfaltet werden.

Die koranische Erzählung um die Königin von Saba hat viele märchenhaft anmutende Erzählmotive. Sprechende Ameisen, die sich vor Salomos Heer retten, Vögel, die Kunde bringen, Salomo, der Heere befehligt, Dschinnen, die in Konkurrenz treten, um einen Thron zu bewegen, eine

[30] Vgl. Neuwirth 2014, 213–217.
[31] Vgl. ebd., 201–227.

sagenumwobene reiche Königin mit ihrem Ältestenrat, die schließlich in einem Glaspalast ihre Beine entblößt [...] »Wir erzählen dir aufs Schönste [...]« (Q 12,3) gilt nicht nur für die Josephsgeschichte, sondern zumindest auch für die Geschichte, wie die Königin von Saba zur Rechtleitung findet. Sie knüpft an die hoch geschätzte Dicht- und Erzählkunst der Zeit an. Der Tiefenstruktur dieses »Märchens« liegt ein sehr feines theologisches Konzept mit vielen Facetten zugrunde, die Rezitation erhöht noch einmal die Besonderheit. Die Königin von Saba gewinnt an Eigenständigkeit, ihr Weg zum Glauben geschieht nicht durch Gewalt, die, angedroht durch Salomo, weder zum Einsatz kommt noch zum Ziel führt. Die Weisheit behält letztlich die Oberhand, die in der Erkenntnis gipfelt, dass Gott der Herrscher über die Welt ist – und sonst niemand. Das begrenzt die Machtansprüche weltlicher Herrscher. Gottes Wirken und Sein entfalten die Reden der Protagonisten – und tragen damit zur Verkündigung bei. Gott ist schön, betitelte Navid Kermani[32] seine Arbeit zur Ästhetik des Korans. Dies trifft auch für die schöne Geschichte der Königin von Saba zu.

Literatur

Baert, Barbara

2004 The Wood, the Water, and the Foot or, How the Queen of Sheba Met up with the True Cross. With Special Emphasis on Northern European Iconography, in: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 16, 243–304.

Beeston, Alfred Felix Landon

1995 Art. Saba, in: The Encyclopedia of Islam 2, 8, 663–665.

Beyer, Rolf

1987 Die Königin von Saba. Engel und Dämon – der Mythos einer Frau, Bergisch-Gladbach.

Bobzin, Hartmut

2010 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. Kalligraphien von Shahid Alam, München.

[32] Vgl. Kermani 2011.

Böttrich, Christfried

1995 Das gläserne Meer in Apk 4,6/15,2, in: Biblische Notizen 80, 5–15.

Cornelius, Izak

2018 Art. Thron, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33387/ [14.04.2020]

Daum, Werner

1988 (Hg.) Die Königin von Saba. Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland, Stuttgart.

Ebner, Martin

2011 Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, Bernhard (Hg.): Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Stuttgarter Bibelstudien 225), Stuttgart, 100–131.

Ego, Beate

1993 Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Elemente eines aggadischen Motivs, in: Philolenko, Marc (Hg.): Le Trône de Dieu (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69), Tübingen, 318–333.

1996 Targum Scheni zu Ester. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung, Tübingen.

Elias, Jamal J.

2009 Power, Prophecy, and Propriety. The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba, in: Journal of Qur'anic Studies 11, 57–74.

Fontaine, Carole

1997 More Queenly Proverb Performance. The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni, in: Barré, Michael L. (Hg.): Wisdom, You are My Sister. FS Roland E. Murphy (Catholic biblical quarterly – Monograph Series 29), Washington, 216–233.

Franke, Ute / Gierlichs, Joachim

2011 (Hg.) Roads to Arabia – Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien, Berlin.

Gallusz, Laszlo

2014 The Throne Motif in the Book of Revelation (Library of New Testament Studies 487), London u.a.

Ghaffar, Zishan

2020 Q 27:15–44 – Die eschatologische Herrschergestalt und der gläubige Herrscher. Salomo, Königin von Saba und Alexander, in: Ghaffar, Zishan: Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn, 75–110.

Graphè

2002 Graphè 11: Themenband Die Königin von Saba, vgl. www.univ-artois.fr/graphe; online: www.univ-artois.fr/graphe/ [13.06.2020]

Greimas, Algirdas Julien

1966 Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig u.a.

Havemann, Axel

2003 Die ›Königin von Saba‹ in der religiösen und kulturellen Tradition des Islam und des Christentums in Äthiopien, in: Der Islam 80, 122–141.

Holum, Kenneth G. / Lapin, Hayim

2011 (Hg.) Shaping the Middle East. Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition 400–800 C.E. (Studies and Texts in Jewish History and Culture 20), Bethesda (Mld).

Hübner, Ulrich

1996 Frühe Araber im vorhellenistischen Palästina, in: Christiana Albertina 43, 5–17.

Jeenah, Na'eem

2004 Bilqis. A Qur'ānic Model for Leadership, in: Journal of Semitic Studies 13, 47–58.

Kermani, Navid

2011 Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Korans, München.

Kleinert, Ulfrid

2015 Das Rätsel der Königin von Saba. Geschichte und Mythos, Darmstadt.

Komlosh, Yehuda

2007 Art. Targum Sheni, in: Berenbaum, Michael / Skolnik, Fred (Hg.): Encyclopaedia Judaica 2nd ed., Bd. 19, 513–515; online: https://link.gale.com/apps/doc/CX2587519598/GVRL?u=ubgraz&sid=GVRL&xid=63c0b879 [15.04.2020]

Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph

2016 Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart.

Lassner, Jacob

1993 Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago.

Lassner, Jacob

2001 Art. Bilqīs, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.): Encyclopaedia of the Qur'ān, Washington DC; http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00049 [14.04.2020]

Mir, Mustansir

2011 The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27:44. A Problem Examined, in: Journal of Qur'anic Studies 9, 43–56.

Neuwirth, Angelika

2010 Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin.

2014 Eine »religiöse Mutation in der Spätantike«: Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen, in: Renger, Almut-Barbara / Toral-Niehoff, Isabel (Hg.): Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel (Berlin Studies of the Ancient World 29), Berlin, 201–227.

2017a Der Koran. Bd. 2.1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk. ›Biblisierung‹ des Altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin.

2017b Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i.Br. u.a.

Nünlist, Tobias

2015 Dämonenglaube im Islam. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500) (Studies in the History and Culture of the Middle East 28), Berlin.

Pritchard, James Bennett

1974 (Hg.) Solomon and Sheba, London.

Propp, Vladimir

1975 Morphologie des Märchens, Frankfurt.

Schiettecatte, Jérémie

2016 Art. Sabeans, in: The Encyclopedia of Ancient History. Wiley Online Library; https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah30170 [13.06.2020]

Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika

2016 (Hg.) Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran (Episteme in Bewegung 5), Wiesbaden.

Schreiner, Stefan

2012 Das Sabbatgebot im Koran, in: Eißler, Friedmann / Morgenstern, Matthias (Hg.): Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen, 32–45.

Stein, Peter

2014 Art. Saba, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25250/ [13.06.2020]

Stiegner, Roswitha Germana

1979 Die ›Königin von Saba‹ in ihren Namen. Beitrag zur vergleichenden semitischen Sagenkunde und zur Erforschung des Entwicklungsganges der Sage (Dissertationen der Universität Graz 44), Graz.

Wulff, Hans Jürgen

2012 Art. Aktantenmodell, in: Lexikon der Filmbegriffe; online: filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=7186 [14.04.2020]

Lokale Herrschaft

Die Figur von Johannes (Hyrkan) im Ersten Makkabäerbuch

Barbara Schmitz

Johannes Hyrkan (135–105 v. Chr.) gehört zu den wichtigsten Herrschergestalten der Hasmonäer, die als lokale Dynastie im 2. und 1. Jh. v. Chr. in Judäa Macht ausgeübt haben.[1] Seine dreißigjährige Regentschaft hat Judäa geprägt und war eine der längsten der ca. neun Jahrzehnte währenden Hasmonäerherrschaft.

Die Quellen zu Johannes Hyrkan stammen maßgeblich von Josephus (Bell. 1,55–69; Ant. 13,230–200),[2] auch aus der rabbinischen Literatur[3] und aus dem Ersten Makkabäerbuch, das bis zu Johannes' Vater Simon eine der wichtigsten Quellen für die Makkabäer/Hasmonäer ist, aber nur vergleichsweise knapp von Johannes (Hyrkan)[4] berichtet.

Das ist gerade auch deswegen auffallend, weil sich mit dem erfolgreichen und machtvollen Johannes Hyrkan historisch ein sehr grundlegendes Problem verbindet, nämlich die Frage nach der Machtlegitimation der sich etablierenden Dynastie im Übergang von der ersten zur zweiten Generation.

Für die makkabäische Familie dürfte sich spätestens seit Simon das Problem der Herrschaftskontinuität abgezeichnet haben: Nach den ersten von Judas angeführten Aufständen ist die Revolte nach Judas' Tod durch

---

1 Zu Johannes Hyrkan siehe Sievers 1990, 135–156; VanderKam 2004, 285–312; Regev 2013; Atkinson 2016, 47–79; Atkinson 2018, 32–64; Ehling 2008; zur Datierung von Johannes Hyrkan siehe Atkinson 2016, 53.

2 Vgl. Gruen 2016, 222–234.

3 Vgl. hierzu Noam 2018, 59–116.

4 »Hyrkan« ist der Beiname von Johannes, den Josephus, nicht aber das Erste Makkabäerbuch überliefert; daher findet sich der Name »Hyrkan« in diesem Beitrag, wenn vom Ersten Makkabäerbuch die Rede ist, nur in Klammern. Zur Herkunft des Beinamens vgl. Atkinson 2018, 47–52.

Jonathan fortgesetzt worden, dem es gelungen war, die zentrale Machtposition des Hohepriesters zu besetzen. Nach seinem Tod (142 v. Chr.) hat Simon das Amt des Hohepriesters übernommen (142–135 v. Chr.).

Vor dem Hintergrund, dass die Makkabäer/Hasmonäer zwar dem durchaus prominenten Priestergeschlecht Joarib (1 Makk 2,1) entstammen, aber umstritten ist, ob sich dieses tatsächlich auf zadokidische Herkunft zurückführen lässt, was die Ausübung hohepriesterlicher Ämter rechtfertigen würde, scheint die Frage nach der Machtlegitimation der Makkabäer ein durchaus virulentes Problem der makkabäischen Familie zu sein.[5] Dass Judas, Jonathan und Simon das Hohepriesteramt übernommen haben, war bereits ein Akt gegen die Tradition, weil das Amt eigentlich nur den Mitgliedern der zadokidischen Familie vorbehalten sein sollte. Diese ohnehin prekäre Machtlegitimation verschärfte sich zudem, als sich die Frage nach der Nachfolge Simons als dem letzten, verbliebenen Makkabäerbruder stellte: Was tun, wenn sich ein Ende des letzten Bruders, der sich noch durch sein Engagement in der im Ersten Makkabäerbuch präsentierten Auseinandersetzung mit den Seleukiden rechtfertigen konnte, abzeichnet? Wie konnte die Macht der makkabäischen Familie in Judäa nach Simon gesichert werden? Die dynastische Erbfolge, wie sie für ein (erbliches) Königtum typisch wäre, war gerade kein etablierter Vorgang für die makkabäische Familie, weil sie sich ja gerade nicht auf eine Familientradition in der Verteilung der Ämter berufen konnte. Dass Johannes auf seinen Vater im Amt des Hohepriesters gefolgt ist, ist somit keineswegs selbstverständlich – im Gegenteil: Zu der Frage der Legitimität der Übernahme des Hohepriesteramts durch die Makkabäer gesellt sich damit das zweite Problem, wie die Macht in Judäa von der ersten in zweiter Generation überführt werden kann und ob dann damit eine (neue) Dynastie in Judäa, die weder davidischer noch zadokidischer Herkunft ist, etabliert werden kann.

Vor diesem Hintergrund der historischen Bedeutung von Johannes Hyrkan ist die Kürze seiner Darstellung im Ersten Makkabäerbuch auffallend. Daher wird die Präsentation der Figur[6] von Johannes im Ersten

[5] Vgl. Babota 2014, 269–284. Siehe auch Hunt 2006. Anders Regev 2013, 121.

[6] In diesem Beitrag werden mit dem Terminus »Figur« ausschließlich die in literarischen Texten auftretenden Figuren bezeichnet, während der Begriff »Person« verwendet wird, wenn von der historischen Person gesprochen wird. Diese Unterscheidung ist sowohl für narrative als auch für historische Untersuchungen zen-

Makkabäerbuch im Mittelpunkt der folgenden Untersuchungen stehen, um zu fragen, wie das Erste Makkabäerbuch die hasmonäisch-dynastische Herrschaft im heiklen Moment des Generationenwechsels narrativ inszeniert.

1. Das Erste Makkabäerbuch: Struktur und Aufbau

Das Erste Makkabäerbuch ist eine Erzählung über drei Brüder: Es schildert, wie Judas, genannt der Makkabäer (1 Makk 3,1–9,22), Jonathan (1 Makk 9,23–12,53) und schließlich Simon (1 Makk 13,1–16,24) sich von Widerstandskämpfern zu machtvollen Herrschern über Judäa entwickeln und wie sie durch ihren ›Marsch durch die Institutionen‹ ihre Macht in Judäa zunehmend institutionell verankert haben.

In der narrativen Konstruktion schaltet das Erste Makkabäerbuch der Erzählung über die drei Brüder eine doppelte Exposition vor, in dem zuerst der weltgeschichtliche Hintergrund von Alexander dem Großen bis Antiochus IV. Epiphanes (1 Makk 1,1–64) und in dem sodann die umwälzenden Ereignisse in Judäa im 2. Jh. v. Chr. mit der Figur des Vaters, Mattatias, verbunden werden (1 Makk 2,1–70). Im Gegensatz zu dieser 134 Verse langen und elaborierten Erzähleinleitung (1 Makk 1,1–64; 2,1–70) ist das Erzählende denkbar kurz: In lediglich zwei Versen wird darüber informiert, dass nach Simons Tod dessen Sohn Johannes die Macht übernommen habe (1 Makk 16,23–24); damit schließt das Erste Makkabäerbuch.

Damit ergibt sich ein deutliches Ungleichgewicht zwischen Anfang und Ende der Erzählung, das erklärungsbedürftig ist. Ist das Ende des Ersten Makkabäerbuchs, das so unscheinbar zu sein scheint, tatsächlich unwichtig oder verbirgt sich hinter dem vermeintlich Unscheinbaren eine für die Gesamtkonzeption der Erzählung zentrale Erzählabsicht? Schließlich sind Anfang und Ende von Erzählungen keine ›unschuldigen‹ Orte, sondern erweisen sich immer wieder als die bevorzugten Räume, an denen sich das, worum es in der Erzählung ›eigentlich‹ geht, aufgezeigt wird. In Erzählanfängen wird nicht selten die Perspektive, unter der die

tral, um zu markieren, ob beispielsweise von der historischen Person Johannes Hyrkan oder von der im Ersten Makkabäerbuch präsentierten Figur »Johannes« die Rede ist.

folgende Erzählung gelesen werden soll, deutlich, während am Ende einer Erzählung oftmals der von der Erzählung als ›gut‹ bewertete Zustand steht, mit dem ein Äquilibrium erreicht und die Erzählung abgeschlossen wird. Daher sind Anfang und Ende einer Erzählung – narratologisch betrachtet – die Räume, in denen die Erzählstimme am deutlichsten zum Ausdruck kommt.[7] Vor diesem narratologischen Fragehorizont wird im Folgenden die Figur des Johannes (Hyrkan) im Ersten Makkabäerbuch analysiert und untersucht, welche Rolle und Funktion ihr in der Erzählung zukommt.

2. Anfang und Ende vom Ersten Makkabäerbuch: Die Inszenierung einer Familiengeschichte

Im Ersten Makkabäerbuch wird in der Exposition der Stammvater Mattatias eingeführt (1 Makk 2). Die Figur des Mattatias begegnet in den antiken Quellen – und das ist bemerkenswert – ausschließlich im Ersten Makkabäerbuch.[8] Das Zweite Makkabäerbuch hingegen kennt die Figur von Mattatias nicht.[9]

Dadurch, dass das Erste Makkabäerbuch die Handlung nicht mit Judas, sondern mit Mattatias beginnen lässt, präsentiert die Erzählung die Makkabäer von Anfang an als Familie.[10] Mattatias wird gleich zu Beginn mit seinen fünf Söhnen vorgestellt (1 Makk 2,1–5), von denen zwei Söhne im Laufe der Erzählung sterben (Johannes in 1 Makk 9,36–38 und Eleazer

---

[7] Zur Erzählstimme siehe Nünning 1989, 64–83; Nünning 1997, 323–349; Schmitz 2008, 21–42; Igl 2018, 127–149.

[8] Freilich findet sich Mattatias auch bei Josephus, allerdings ist dies keine unabhängige Quelle, da Josephus bei der Darstellung der Makkabäer/Hasmonäer bis Ant. 13,218 das Erste Makkabäerbuch als Quelle nutzt.

[9] Damit unterscheidet sich die Darstellung im Ersten Makkabäerbuch grundlegend vom Zweiten Makkabäerbuch, in dem die Familie keine Rolle spielt: Während im Ersten Makkabäerbuch dem Vater Mattatias eine tragende und wichtige Rolle zuerkannt wird, findet er im Zweiten Makkabäerbuch gar keine Erwähnung, ebenso spielt der Herkunftsort Modëin keine Rolle, und die makkabäischen Brüder werden deutlich differenzierter, z.T. auch negativ geschildert, vgl. hierzu Schmitz 2018, 243–278.

[10] 1 Makk 13,28 ist die einzige Stelle im Ersten Makkabäerbuch, an der die Mutter genannt wird.

in 1 Makk 6,43–46). Die anderen drei Söhne, Judas, Jonathan und Simon, hingegen übernehmen nacheinander die Herrschaft über Judäa. Durch diese narrative Konstruktion verschiebt das Erste Makkabäerbuch die Generationenfolge: Während Judas und seine Brüder im Zweiten Makkabäerbuch als erste Generation erscheinen, präsentiert das Erste Makkabäerbuch durch die Einführung der Figur des Mattatias die Brüdergeneration als ›zweite‹ Generation. Damit etabliert das Erste Makkabäerbuch von Anfang an eine Vater-Sohn-Abfolge. Diese wird in der dem Mattatias in den Mund gelegten Abschiedsrede zudem explizit gemacht: Die Figur Mattatias lässt in seinem geschichtstheologischen Rückblick die Herrschaft ausübenden Ahnväter Revue passieren, in deren Reihe er sich und seine Söhne Judas und Simon einordnet und seinen Sohn Simon (nicht Judas!) zudem als »Vater« (πατήρ) bezeichnet (1 Makk 2,65). Mit dem Titel »Vater« wird somit bereits die dann ›dritte‹ Generation vorbereitet, um die Spur zu eröffnen, dass die Mehrgenerationenabfolge durch den Stammvater Mattatias bereits am Anfang der Erzählung als legitimiert erscheint.

Von Beginn an legt das Erste Makkabäerbuch größten Wert darauf, die Makkabäer als Familie zu zeigen und so zu inszenieren, so dass sie nicht (nur) einzeln als fähige Anführer erscheinen, sondern vielmehr insgesamt als eine (Herrscher-)Familie präsentiert werden. Dazu wird im Verlauf der Erzählung immer wieder der Zusammenhalt zwischen dem Vater und seinen Söhnen bzw. der Brüder[11] untereinander sowie die gegenseitige Unterstützung[12] der Brüder als Erfolgsgarantie betont.

Wenn es also zutrifft, dass das Erste Makkabäerbuch durch die Vorschaltung der Figur des Mattatias das makkabäische Narrativ zu einer Familiengeschichte verändert und bereits den Anfang als Vater-Sohn-Nachfolge schildert, dann stellt sich auch von der narrativen Konstruktion der Erzählung die Frage nach dem Ende des Ersten Makkabäerbuchs: Welche Funktion hat es, dass Johannes als nächster Herrscher aus der Familie der

---

[11] Vgl. 1 Makk 2,14.20.49.65–66; 3,42; 4,36; 5,10.17.65; 7,27; 8,20; 9,9–10.19.33.42; 10,15.74; 11,59; 13,3–5; 16,2–3.

[12] Vgl. 1 Makk 3,1.2; 9,29.31; 13,8.14–15; 14,17–18.26.29; 16,3.
Zudem zeugt die durch und durch hellenistische Grabstätte mit ihrem Monumentalbau, von dem das Erste Makkabäerbuch erzählt (1 Makk 13,25–30), von dem Willen, die eigene Familie als machtvolle Herrscher zu inszenieren; siehe hierzu Gruen 1998, 34.

Makkabäer erwähnt wird? Handelt es sich dabei lediglich um einen kurzen Abspann? Oder ist mit diesem Ende mehr verbunden?

3. Die Figur von Johannes (Hyrkan) im Ersten Makkabäerbuch

Johannes tritt als Figur im Ersten Makkabäerbuch an vier Stellen auf: Das erste Mal wird Johannes in 1 Makk 13,53 in einem Vers kurz erwähnt. Sodann finden sich am Ende des Ersten Makkabäerbuchs zwei Erzählsequenzen (1 Makk 15,38–16,10 und 1 Makk 16,11–22), in denen Johannes jeweils als handelnde Figur auftritt. Das letzte Mal begegnet Johannes in der kurzen Abschlussnotiz des Buches (1 Makk 16,22–23).[13]

3.1. Johannes in 1 Makk 13,53

Der erste Auftritt der Figur des Johannes in 1 Makk 13,53 am Anfang des dritten und letzten großen Abschnitts (1 Makk 13,1–16,24) des Ersten Makkabäerbuchs erzählt von der Herrschaft von Johannes Vater Simon.

Nachdem Simon, noch zu Lebzeiten seines inhaftierten Bruders Jonathan, zum (militärischen) Anführer (ἡγούμενος 1 Makk 13,8) vom Volk ernannt und dann als Hohepriester (1 Makk 13,36.42)[14] anerkannt worden ist, wird Johannes in 1 Makk 13,53 in die Erzählung als erwachsener Mann und fähiger Truppenanführer eingeführt:[15]

---

[13] Im Ersten Makkabäerbuch werden mehrere Kinder von Simon genannt, aber in der Erzählabfolge ist Johannes der erste Sohn von Simon, der erwähnt wird (1 Makk 13,53). Weitere Kinder von Simon werden erst später erwähnt, so Judas (1 Makk 16,2.14) und Mattatias (1 Makk 16,14); eine ungenannte Tochter kommt nur indirekt über ihren Mann, den Schwiegersohn von Simon, in der Erzählung vor (1 Makk 16,11.12). In 1 Makk 16,2 erfahren die Leserinnen und Leser, dass Judas und Johannes (in dieser Reihenfolge) die beiden älteren Söhne von Simon seien. Johannes scheint damit nicht der älteste, sondern der zweitgeborene Sohn zu sein.

[14] Vgl. auch 1 Makk 14,17 und 14,27.28.30.35.

[15] Vgl. zur anderen Bedeutung von ἡγούμενος im Zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 10,21 für Anführer des Volkes), Judas Makkabäus wird erst in 2 Makk 14,16.20 ἡγούμενος genannt.

1 Makk 13,53:

καὶ εἶδε Σίμων τὸν Ιωάννην υἱὸν αὐτοῦ ὅτι ἀνήρ ἐστι, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἡγούμενον τῶν δυνάμεων πασῶν, καὶ ᾤκει ἐν Γαζάροις.[16]

Simon aber erkannte, dass sein Sohn Johannes ein Mann (geworden) war, und setzte ihn zum Anführer aller Truppen ein, und er ließ sich in Geser nieder.[17]

Diese Einführung ist am Ende eines Erzählabschnitts platziert (1 Makk 13,43–53), der mit der Belagerung und Eroberung von Geser durch Simon begonnen hatte, in dem die Reinigung von Geser und Jerusalem erzählt wird und der mit dem Hinweis auf Johannes endet. Zwei Aspekte erweisen sich als zentral: Dies ist zum einen die Ernennung zum *Anführer* (ἡγούμενος) und zum anderen der Hinweis, dass Johannes ein *Mann* (ἀνήρ) geworden sei. Beide sind im Ersten Makkabäerbuch wichtige Leitworte.

Die auf den ersten Blick unscheinbare Notiz, dass Johannes zum Anführer (ἡγούμενος) ernannt worden sei, ist im Rahmen des Ersten Makkabäerbuchs von besonderer Bedeutung, weil bereits Simons Vorgänger Judas und Jonathan sich durch die Ernennung von Anführern ausgezeichnet haben: Judas (vgl. 1 Makk 3,55; 5,6.18) und Jonathan (vgl. 1 Makk 11,59.64) haben jeweils Anführer eingesetzt und insbesondere eigene Familienmitglieder mit militärischer Verantwortung betraut. Damit wird die Ernennung von Johannes durch Simon so dargestellt, als ob Simon hier der ›guten Tradition‹ seiner Brüder folge. Damit wird der erste Schritt zur Übernahme und Legitimation der Herrschaft durch Johannes getan.

Der in 1 Makk 13,53 gegebene Hinweis, dass Johannes ein »Mann« (ἀνήρ) geworden sei, weist damit nicht nur darauf hin, dass Johannes nun alt genug sei, um Verantwortung zu übernehmen, sondern nimmt vielmehr die im Ersten Makkabäerbuch wichtige Sinnlinie auf, die sich mit dem Lexem -ανδραγαθ- verbindet. Nach der Aufforderung des Mattatias an seine Söhne, stark und mannhaft zu sein (1 Makk 2,64), entfaltet das Erste Makkabäerbuch in der Episode über die Anführer Joseph und Azarias (1 Makk 5,55–63), was heldenhaftes bzw. nicht-heldenhaftes Verhalten sei. Diese Erzählsequenz thematisiert zu Beginn des Ersten Makkabäerbuchs, wie die Übernahme von Verantwortung *nicht* aussehen soll: Die beiden

[16] Der Text folgt der Göttinger Edition, Kappler 1990.

[17] Die Übersetzung folgt meist der Septuaginta Deutsch (LXX.D), Tilly 2016, 299–305.

Anführer Joseph und Azarias beschließen, sich wie Judas (vgl. 1 Makk 3,26 und 5,63) einen »Namen« durch militärische Erfolge machen zu wollen (1 Makk 5,57). Daher starten sie auf eigene Faust ein militärisches Manöver, erleiden aber eine herbe Niederlage mit hohen Verlusten (1 Makk 5,60), die die Erzählstimme folgendermaßen kommentiert:

1 Makk 5,61–62:

[61]καὶ ἐγενήθη τροπὴ μεγάλη ἐν τῷ λαῷ, ὅτι οὐκ ἤκουσαν Ἰούδου καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ οἰόμενοι ἀνδραγαθῆσαι·
[62]αὐτοὶ δὲ οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ισραηλ διὰ χειρὸς αὐτῶν.

[61]So erlitt das Volk eine große Niederlage, weil sie nicht auf Judas und seine Brüder hörten, sondern meinten, Heldentaten vollbringen zu können.
[62]Sie waren eben nicht aus dem Geschlecht jener Männer, durch die Israel Rettung zuteil wurde.

Als große Fehler der beiden Anführer gibt die Erzählstimme an, dass Joseph und Azarias sich durch eigenes mann- bzw. heldenhaftes Handeln (ἀνδραγαθέω) hätten hervortun wollen (1 Makk 5,61). Ihr Bestreben, sich als militärische Anführer und Helden erweisen zu wollen (ἀνδραγαθέω 1 Makk 5,61), endet – so erzählt es das Erste Makkabäerbuch – in der Katastrophe (vgl. 1 Makk 5,67), während Judas in der Szene als der »Mann/Held« (ὁ ἀνὴρ Ἰούδας) bezeichnet wird (1 Makk 5,63). Damit bilden sie ein negatives Gegenbild zu den erfolgreichen makkabäischen Brüdern, zumal Judas im Ersten Makkabäerbuch immer wieder als »Mann/Held« präsentiert: im Preislied auf Judas, das dem Judas-Teil der Erzählung vorgeschaltet ist (1 Makk 3,3: γίγας), sowie über das Lexem -ανδραγαθ- in 1 Makk 8,2 und in dem den Judas-Teil abschließenden Vers in 1 Makk 9,22. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird das Lexem -ανδραγαθ- sodann als Auszeichnung für Jonathan und seine Brüder in 1 Makk 10,15 und für Johannes in 1 Makk 16,23 erneut verwendet. Auf diese Weise weist das Erste Makkabäerbuch mit dem Lexem -ανδραγαθ- alle makkabäischen Führungsgestalten als ›helden- bzw. mannhafte‹, d.h. potente und durchsetzungsfähige und verständige (vgl. 1 Makk 2,65) Persönlichkeiten aus.

So weisen beide Stichworte »Anführer« (ἡγούμενος) und »Mann« (ἀνήρ) aus 1 Makk 13,53 zurück auf die Erzählsequenz über Joseph und Azarias (1 Makk 5,55–63).

Neben den beiden Leitworten, Anführer (ἡγούμενος) und dem Lexem -ανδραγαθ-, beinhaltet die Erzählung über Joseph und Azarias noch einen weiteren, für das Erste Makkabäerbuch zentralen Aspekt: Die Niederlage der selbsternannten ›Helden‹ Joseph und Azarias wird folgendermaßen begründet:

1 Makk 5,62:

αὐτοὶ δὲ οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ισραηλ διὰ χειρὸς αὐτῶν.	Sie waren eben nicht aus dem Geschlecht jener Männer, durch die Israel Rettung zuteil wurde.

Bei diesem Erzählstimmenkommentar handelt es sich um einen der zentralen Gedanken des Ersten Makkabäerbuchs, der an kaum einer Stelle so klar und explizit zum Ausdruck kommt wie in 1 Makk 5,62: Noch während der Zeit von Judas, der als erster Makkabäerbruder die Macht in Judäa übernommen hat, und lange bevor in der Erzählfolge die Frage nach der zweiten Generation ins Spiel kommt, wird bereits hier auf die Dynastie der Makkabäer/Hasmonäer als der einzig ›richtigen‹ und legitimen Herrscherfamilie verwiesen. Damit erweist sich 1 Makk 5,62 als eine der zentralen Stellen des Ersten Makkabäerbuchs, die das politische Schicksal Israels exklusiv an die Dynastie der Hasmonäer bindet, deren Legitimität sich wie die der hellenistischen Könige über militärische Erfolge und ihre Fähigkeit, Rettung (σωτηρία) zu bringen, erweist.[18]

Mit anderen Worten: Die zunächst recht unscheinbar erscheinende erste Erwähnung von Johannes (Hyrkan) in 1 Makk 13,53 erweist sich durch die intratextuellen Sinnlinien als eine geschickt inszenierte erste Erwähnung, durch die Johannes als Mitglied der einzig legitimen hasmonäischen Herrscherdynastie präsentiert wird.

3.2. Johannes in 1 Makk 15,38–16,10

Die weiteren Auftritte von Johannes sind alle in den letzten Kapiteln des Ersten Makkabäerbuchs zu finden: Johannes zieht von Geser hinauf, um seinen Vater Simon über die Aktivitäten des seleukidischen Epistrategen

[18] Gehrke 1982, 247–277; Wiemer 2017, 305–339. Zur Rezeption des Motivs in der jüdisch-hellenistischen Literatur Schmitz 2016, 721–736.

Kendebaios zu informieren (1 Makk 16,1 vgl. 15,38–41). Damit knüpft dieser Vers an die letzte Erwähnung von Johannes in 1 Makk 13,53 an, als Simon seinen Sohn Johannes in Geser als Anführer hinterlassen hatte. In 1 Makk 16,1 wird Johannes als ein pflichtgetreuer, zuverlässiger und seinem Vater treu ergebener Anführer präsentiert, der sofort informiert, wenn Gefahr droht.

Die Meldung über die Aktivitäten von Kendebaios wird in der erzählten Abfolge zum Anlass, dass Simon seine beiden älteren Söhne, Judas und Johannes, herbeiruft. Während die Leserinnen und Leser Johannes bereits kennen, tritt der Simonsohn Judas hier erstmals auf. Mit einer Rede wendet sich Simon an seine beiden Söhne:

1 Makk 16,2–3:

[2]Εγὼ καὶ οἱ ἀδελφοί μου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου ἐπολεμήσαμεν τοὺς πολέμους Ισραηλ ἀπὸ νεότητος ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, καὶ εὐοδώθη ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν ῥύσασθαι τὸν Ισραηλ πλεονάκις.
[3]νυνὶ δὲ γεγήρακα, καὶ ὑμεῖς δὲ ἐν τῷ ἐλέει ἱκανοί ἐστε ἐν τοῖς ἔτεσι· γίνεσθε ἀντ᾽ ἐμοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ μου καὶ ἐξελθόντες ὑπερμαχεῖτε ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἡμῶν, ἡ δὲ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ βοήθεια ἔτω μεθ᾽ ὑμῶν.

[2]Ich und meine Brüder und das Haus meines Vaters haben die Feinde Israels von Jugend an und bis zum heutigen Tag bekämpft, und durch uns ist es gelungen, Israel mehrfach zu bewahren.
[3]Jetzt aber bin ich alt, ihr jedoch seid durch die Gnade alt genug. Tretet an meine und meines Bruders Stelle und zieht aus und kämpft für unser Volk, und die Unterstützung durch den Himmel soll mit euch sein.

Simon betont in seiner Rede zunächst die Bedeutung der makkabäischen *Familie* für Israel (1 Makk 16,2). Die Formulierung »meine Brüder und das Haus meines Vaters« (οἱ ἀδελφοί μου ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου) wird im Ersten Makkabäerbuch hier das dritte und letzte Mal verwendet und weist auf 1 Makk 13,3 und 14,26 zurück. Das Erste Makkabäerbuch legt besonderen Wert darauf, Simon in der Reihe seiner Brüder zu präsentieren, mehr noch: Es präsentiert die makkabäische Familie als »Haus« (οἶκος) und vertritt damit implizit, aber doch deutlich hörbar dynastische Ansprüche.

Interessanterweise ist der Aufgabenbereich, der in der Simon-Rede umrissen wird, auf die Aufgabe des Kämpfens und Verteidigens, d.h. auf den militärischen bzw. politisch-militärischen Bereich beschränkt. Diese

Aufgabenumschreibung ist nicht neu, sondern findet sich in dieser Weise bereits bei Simon, der zuerst zum »Anführer« (ἡγούμενος, 1 Makk 13,1–11) und erst später (wohl vom seleukidischen König) zum Hohepriester ernannt wird. Der politisch-militärische Aufgabenbereich, der hier in der Simon-Rede betont wird, entspricht somit der Rolle des (militärischen) Anführers (ἡγούμενος), weniger aber genuin hohepriesterlichen Aufgaben.

In der Erzählsequenz sucht Simon dann nur noch die Fußsoldaten und Reiter aus (1 Makk 13,4a), alle folgenden Aktionen hingegen führen die beiden Brüder Judas und Johannes als handelnde Subjekte aus (1 Makk 16,4b–10). In ihrem erfolgreichen Feldzug erweisen sie sich – so jedenfalls die Erzählung – als tapfere Kämpfer und gute Anführer, die ihre Truppenführen – allerdings mit einem signifikanten Unterschied: Judas wird verwundet (1 Makk 16,9), Johannes hingegen kehrt unverwundet und »wohlbehalten« (μετὰ εἰρήνης) nach Judäa zurück (1 Makk 16,10).

Mit anderen Worten: Johannes erweist sich auch im Vergleich zu seinen Brüdern als erfolgreicher Anführer, der unverwundet und als Sieger aus den militärischen Auseinandersetzungen hervorgeht.

3.3. Johannes in 1 Makk 16,11–22

Die nächste Erzählsequenz berichtet nun erstmals von ernsthaften und sogar tödlichen Konflikten in der makkabäischen Familie. Diese Machtrivalitäten werden nicht auf der Ebene der Brüder angesiedelt, sondern werden so präsentiert, dass sie erst durch den reichen und stolzen Schwiegersohn Ptolemaios in der Familie aufgetreten seien, der plant, die Herrschaft an sich zu reißen und dafür Simon und seine Söhne zu töten (1 Makk 16,11.12). Allerdings ist 1 Makk 16,11–22 auch für die Makkabäer keine sonderlich schmeichelhafte Geschichte, denn die Ermordung von Simon und seinen Söhnen[19] gelingt dem Schwiegersohn nur, weil alle so betrunken gewesen seien, dass sie leicht hatten ermordet werden können (1 Makk 16,16).

In der Erzählung schickt der Schwiegersohn Ptolemaios nun Leute, um auch Johannes zu töten. Auf diese Weise wird in der Textwelt des Ersten Makkabäerbuchs Johannes als der letzte, überlebende Sohn Simons

[19] Dabei handelt es sich um Judas und Mattatias. Von letzterem ist im Ersten Makkabäerbuch hier erstmals die Rede.

präsentiert (1 Makk 16,19). Johannes überlebt im Folgenden nur, weil »irgendeiner« (τις) vorausläuft, um ihn zu warnen (1 Makk 16,21). Johannes wird aufgrund der Loyalität eines ihm treu Ergebenen gerettet, was Johannes seinerseits auszeichnet. Anstatt selbst getötet zu werden, tötet Johannes nun die, die ihm nach dem Leben trachten (1 Makk 16,22).

Von Ptolemaios ist im weiteren Verlauf der Erzählung nicht mehr die Rede. Über ihn und sein weiteres Geschick erfahren die Leserinnen und Leser nichts, vielmehr endet hier dieser Erzählstrang.

Spannend an diesem Erzählende ist, dass mit der Schwiegersohn-Erzählsequenz alle anderen Prätendenten für die Nachfolge von Simon ausgeschaltet sind (1 Makk 16,16), so dass dieses Problem für Johannes bereits gelöst ist.

Mit anderen Worten: Die letzte Erzählsequenz im Ersten Makkabäerbuch schildert, wie nur noch Johannes als Nachfolger übriggeblieben ist, dessen Herrschaftsübernahme deswegen als selbstverständlich präsentiert wird.[20] Nachdem Simon und seine Söhne getötet sind (1 Makk 16,16), erscheint Johannes als der einzige und einzig legitime Nachfolger.

3.4. Johannes in 1 Makk 16,23–24

Wie Johannes seine Herrschaft angetreten hat, darüber erfährt man im Ersten Makkabäerbuch nichts – im Gegenteil: Es folgen keine Erzählungen über Johannes, sondern in den letzten beiden Versen des Ersten Makkabäerbuchs wird nur summarisch auf die Herrschaft von Johannes geblickt – und zwar mit Formulierungen, die den biblisch informierten Leserinnen und Lesern bekannt erscheinen:

1 Makk 16,23–24:

[23]Καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ιωάννου
καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ
καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτοῦ, ὧν ἠνδραγάθησε,
καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων, ὧν ᾠκοδόμησε,
καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ,

[23]Und die übrigen Erzählungen über Johannes und seine Kämpfe und seine Heldentaten, die er vollbrachte, und über den Bau der Mauern, die er errichtete,
und über seine Taten,

[20] Die Frage, was mit den Söhnen von Simons Bruder Jonathan geschehen ist, die Simon als Geisel in den Händen der Seleukiden gegeben hatte, übergeht das Erste Makkabäerbuch; diese Frage bleibt offen (1 Makk 13,16.19).

[24]ἰδοὺ ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ.	[24]diese sind im Tagebuch seines Hohepriesteramtes aufgeschrieben, seitdem er an der Stelle seines Vaters Hoherpriester geworden war.

Dieser Abschluss des Ersten Makkabäerbuchs ruft das Formular wach, mit dem in den Königsbüchern[21] jeder König eingeführt und abgeschlossen wird. Dazu gibt es stereotype Einführungs- und Schlussformeln. Aus der Schlussformel wird hier nur das erste Element,[22] der Hinweis auf ausführlichere Quellen, eingespielt: Im Rahmenformular der Königsbücher lautet die Formulierung üblicherweise, dass die Taten des Königs »im Buch der Chronik für die Könige von Juda/Israel« (ἐν βιβλίῳ λόγων τῶν ἡμερῶν τοῖς βασιλεῦσιν Ιουδα/Ισραηλ) aufgeschrieben seien (so z.B. in 1 Kön 14,29; 15,7.23.31^{LXX} u.ö.). Dadurch, dass die ersten Hasmonäer keine Könige sind, ist in 1 Makk 16,24 nur der Hinweis auf das »Buch des Hohepriesteramts« möglich, da Johannes lediglich Hoherpriester, nicht aber König ist.[23]

Im Ersten Makkabäerbuch ist es nicht das erste Mal, dass auf das Rahmenformular der Königsbücher angespielt wird, vielmehr endet bereits der Abschnitt über Judas in 1 Makk 9,22 mit einer ebenfalls an das Rahmenformular der Königsbücher anspielenden Diktion.[24] Mit der Einspielung des Rahmenformulars aus den Königsbüchern werden für Judas wie für Johannes Ansprüche erhoben, wie sie in der Literatur Israels nur den *Königen* Israels zukommen. Damit wird durch das Rahmenformular der

---

21 Vgl. ähnlich auch in den Chronikbüchern.

22 Die Schlussformel besteht aus vier Elementen: erstens dem Hinweis auf ausführlichere Quellen, zweitens der Nachricht des Todes, drittens der Nachricht über die Bestattung (nur bei den judäischen Königen) sowie viertens der Nennung des Nachfolgers.

23 Die Formulierung, dass die Taten »im Tagebuch seines Hohepriesteramtes« (ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ) aufgeschrieben seien, findet sich sonst an keiner Stelle in der Septuaginta.

24 1 Makk 9,22: »Die sonstigen Erzählungen über Judas und die Kämpfe und die Heldentaten, die er vollbrachte, und seine Größe sind nicht aufgezeichnet worden, denn sie waren zu zahlreich.« (καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰούδου καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν, ὧν ἐποίησε, καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη· πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα).

Anspruch der Makkabäer/Hasmonäer auf monarchisch verfasste Herrschaft deutlich zum Ausdruck gebracht.

Auffallend an der Verwendung des Königsformulars ist zudem die damit verbundene Zeitkonstruktion: In den Königsbüchern gehört der Hinweis auf die Quellen zu der Abschlussnotiz nach dem Tod eines Königs. Für Johannes (Hyrkan) heißt dies, dass hier ein großer Zeitsprung vorliegt, der von seinem Amtsantritt direkt zu seinem Tod springt und seine dreißigjährige Regentschaft überspringt. Hierin sehen viele den Grund,[25] das Erste Makkabäerbuch in seiner uns heute vorliegenden Form nach dem Tod von Johannes Hyrkan zu datieren.[26]

Aus der langen Regierungszeit von Johannes werden nur drei Aspekte genannt, die eine besondere Erwähnung im Rahmen des Formulars finden: seine Kämpfe, seine Heldentaten und sein Mauerbau (1 Makk 16,23). Damit folgt dieser Abschluss dem Rahmenformular einiger Könige in den Königsbüchern, in denen das Formular erweitert wird, um stichpunktartig einzelne Leistungen der jeweiligen Könige zu benennen (1 Kön 15,5.20; 2 Kön 10,34; 15,15.21.26^{LXX} etc.). Oft ist dies bei den Königen der Fall, von denen sonst nichts weiter berichtet wird.

Mit dem Hinweis auf die Kämpfe werden die militärischen Auseinandersetzungen aufgegriffen, die im Ersten Makkabäerbuch zum einen für alle makkabäischen Anführer bisher zentral waren. Zum anderen wird damit zugleich ein wesentliches Merkmal hellenistischer Könige aufgegriffen, die sich weniger dynastisch, vielmehr immer wieder persönlich als erfolgreich insbesondere durch Kriegsführung erweisen müssen. Damit wird hier, wie im ganzen Ersten Makkabäerbuch, explizit aber in den Rahmenformularen bei Judas und Johannes, deutlich gemacht, dass die Anführer aus dem Haus der Makkabäer die Fähigkeit zu einem guten Monarchen haben.

Ähnlich wie bei der Fähigkeit, im Krieg erfolgreich zu sein, ist auch das zweite Element, die Heldentaten (-ανδραγαθ-), ein Lexem, das das Erste Makkabäerbuch durchzieht. Es verbindet zudem die Schlussformel von Judas (1 Makk 9,22) mit der für Johannes (1 Makk 16,23).

---

[25] Vgl. z.B. Goldstein 1976, 62–64; Tilly 2015, 48; 306.

[26] Literarkritische Modelle zum Ersten Makkaberäbuch vertreten: Martola 1984; Williams 1999; Borchardt 2014.

Während die ersten beiden Aspekte, Kriege zu führen und Heldentaten zu begehen, gut im Ersten Makkabäerbuch eingebunden sind, kann der dritte Aspekt, der Mauerbau, im Ersten Makkabäerbuch nicht narrativ verortet werden. Zwar ist das Erste Makkabäerbuch durchzogen von Hinweisen auf die Verstärkung von Mauern in Jerusalem (1 Makk 4,60; 6,7; 9,50, 10,45; 12,36; 13,10; 14,37), von einem Mauerbau durch Johannes wird jedoch nur hier berichtet.[27] Johannes reiht sich allenfalls in die Tradition seiner Familie, die Mauern in Jerusalem zu verstärken, ein.

Mit anderen Worten: Durch die Aufnahme von Elementen aus dem Rahmenformular der Königsbücher wird der Anspruch der Makkabäer bzw. Hasmonäer auf königliche Herrschaft im Ersten Makkabäerbuch angedeutet.

4. Fazit

Das Erste Makkabäerbuch legt um den Erzählkorpus (1 Makk 3,1–16,22) einen narrativen Anfang und ein narratives Ende, in dem es die Brüdergeschichte zu einer Familienerzählung über drei Generationen eingebunden erweitert.

Das kurze Ende der Erzählung offenbart – und diese These sei hier vertreten – eine der wichtigsten Erzählanliegen des Ersten Makkabäerbuchs: die Frage der Macht für Johannes nach dem Tod von Simon und damit die Legitimation der Hasmonäer als Dynastie. Damit ist das Erste Makkabäerbuch mehr als ›nur‹ eine prohasmonäische Schrift, sondern hat vielmehr das sehr spezifische Erzählanliegen, die Nachfolge nach Simon narrativ zu inszenieren und den Wandel der Makkabäer von Revoltierenden zur Herrscherdynastie zu legitimieren. Dies geschieht genau in dem kritischen Moment des Generationswechsels von der Generation der machtausübenden Brüder Judas, Jonathan und Simon zu Johannes, dem Sohn Simons.

Dadurch, dass das Erste Makkabäerbuch die Auseinandersetzungen in Judäa im 2. Jh. v. Chr. zu einem Familien- und Dynastienarrativ macht, wirkt der Übergang zu der (im Ersten Makkabäerbuch präsentierten ›drit-

[27] Dieser Hinweis könnte mit Ant. 13,247 und Diod 34,1,5 in Beziehung stehen, wo von der Zerstörung der Stadtmauern von Jerusalem durch Antiochus VII Sidetes berichtet wird.

ten‹) Generation von Johannes (Hyrkan) als geradezu selbstverständlich.[28] Dass das Erste Makkabäerbuch Johannes' Herrschaft dann mit Elementen aus dem Königsformular der Königsbücher präsentiert, zeigt den eigentlichen Anspruch, nämlich den Anspruch auf Königsherrschaft. Damit ist Johannes keineswegs nur eine Randfigur im Ersten Makkabäerbuch, sondern erscheint vielmehr als eine zentrale Randfigur der Erzählung.

Literatur

Atkinson, Kenneth

2016 A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond (Jewish and Christian Texts in 23), London u.a.

2018 The Hasmonean and their Neighbors. New Historical Reconstruction from the Dead Sea Scrolls and Classical Sources (Jewish and Christian Texts 27), London u.a.

Babota, Vasile

2014 The Institution of the Hasmonean High Priesthood (Journal for the study of the Old Testament: Supplement series 165), Leiden u.a.

Borchardt, Francis

2014 The Torah in 1 Maccabees. A Literary Critical Approach to the Text (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 19), Berlin u.a.

Ehling, Kay

2008 Untersuchung zur Geschichte der späten Seleukiden (164–63 v.Chr.). Vom Tod des Antiochos IV. bis zur Einrichtung der Provinz Syria unter Pompeius (Historia Einzelschriften 196), Stuttgart.

[28] Dies ist zudem durch die Art und Weise vorbereitet worden, wie Simon im Ersten Makkabäerbuch präsentiert wird: In der fingierten Memorialschrift (1 Makk 14,27–46), die von der Ernennung Simons zum Herrscher durch das Volk berichtet, wird er nicht nur zum »Anführer« (ἡγούμενος) und Hohepriester eingesetzt, wie dies 1 Makk 13,1–11 und 1 Makk 13,36.42 entsprechen würde, sondern darüber hinaus zum »Anführer« (ἡγούμενος) und Hohepriester *»auf ewig«* (εἰς τὸν αἰῶνα 1 Makk 14,41). Nach der Memorialschrift willigt Simon in das als Bitte des Volkes inszenierte Machtangebot ein, wobei in der abschließenden Notiz die Ämter Simons als »Hohepriester und Heerführer (στρατηγός) und Fürst der Juden (ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων)« noch einmal verändert und erweitert werden (1 Makk 14,47).

Gehrke, Hans-Joachim

1982 Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie, in: Archiv für Kulturgeschichte 64.2, 247–278.

Goldstein, Jonathan A.

1976 I Maccabees. A new Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 41), New York.

Gruen, Erich Stephen

1998 Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition, Berkeley (CA) u.a.

2016 The Hasmoneans in Josephus, in: Chapman, Honora Howell / Rodgers, Zuleika (Hg.): A Companion to Josephus (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden (MA), 222–234.

Hunt, Alice

2006 Missing Priests: The Zadokites in Tradition and History (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies, 452), New York u.a.

Igl, Natalia

2018 Erzähler und Erzählstimme, in: Huber, Martin / Schmid, Wolf (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen (Grundthemen der Literaturwissenschaft), Berlin, 127–149.

Kappler, Werner

1990 Maccabaei Maccabaeorum libri I–IV. Bd. 1: Maccabaeorum liber I (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 9,1), 3. Auflage, Göttingen.

Martola, Nils

1984 Capture and Liberation: A Study in the Composition of the First Book of Maccabees (Acta Academiae Aboensis 63.1), Åbo.

Noam, Vered

2018 Shifting Images of the Hasmoneans. Second Temple Legends and their Reception in Josephus and Rabbinic Literature, Oxford.

Nünning, Ansgar

1989 Grundzüge eines kommunikationstheoretischen Modells der erzählerischen Vermittlung. Die Funktion der Erzählinstanz in den Romanen George Eliots, Trier.

1997 Die Funktionen von Erzählinstanzen. Analysekategorien und Modelle zur Beschreibung des Erzählverhaltens, in: Literatur in Wissenschaft und Unterricht 30.4, 323–349.

Regev, Eyal

2013 The Hasmoneans. Ideology, Archeology, Identity (Journal of Ancient Judaism. Supplements 10), Göttingen.

Schmitz, Barbara

2008 Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (Forschungen zum Alten Testament 60), Tübingen.

2016 Tradition und (Er)Neuerung. Die Rede von Gott in jüdisch-hellenistischer Literatur, in: Theologische Literaturzeitung 141.7, 721–736.

2018 Judas Makkabäus. Die Inszenierung einer literarischen Figur und die Perspektiven der Erzählstimme im Zweiten Makkabäerbuch, in: Müllner, Ilse / Schmitz, Barbara (Hg.): Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie (Stuttgarter biblische Beiträge 75), Stuttgart, 243–278.

Sievers, Joseph

1990 The Hasmoneans and their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcan I (South Florida Studies in the History of Judaism 6), Atlanta.

Tilly, Michael

2015 1 Makkabäer (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br. u.a.

2016 Makkabaion I / Das erste Buch der Makkabäer, in: Kreuzer, Siegfried (Hg.): Handbuch zur Septuaginta (LXX.H 1), Gütersloh, 299–305.

VanderKam, James C.

2004 From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile, Minneapolis.

Wiemer, Hans-Ulrich

2017 Siegen oder untergehen? Die hellenistische Monarchie in der neueren Forschung, in: Rebenich, Stefan (Hg.): Monarchische Herrschaft im Altertum (Schriften des Historischen Kollege 94), Berlin u.a., 305–339.

Williams, David Salter

1999 The Structure of 1 Maccabees (Catholic Biblical Quarterly 31), Washington.

Zwischen der Welt der Hebräischen Bibel und dem Hellenismus

Beobachtungen zur Identitätskonstruktion in 2 Makkabäer 7

Johannes Schnocks

1. Einführung

Die Martyriumserzählung 2 Makk 7 ist ein Text mit einer vielfältigen Karriere. Er ist ein prominentes Beispiel, wie fiktionale Literatur sich geradezu materialisieren kann, wenn wir auf die Verehrung der Makkabäergräber und -reliquien in Antiochia,[1] Rom und Köln[2] schauen. Die Märtyrer sind die einzigen alttestamentlichen Figuren, die auch in der Westkirche kontinuierlich seit der Antike als Heilige verehrt worden sind.[3] Das vierte Makkabäerbuch, das vermutlich im antiochenischen Umfeld der Verehrung der makkabäischen Märtyrer entstanden ist,[4] baut die Erzählung als Beispiel in eine philosophische Abhandlung ein, stattet sie mit noch mehr grausigen Details aus und bringt sie in das Format eines ganzen Buches.

Vielleicht wegen des deuterokanonischen Status von 2 Makk werden die Verbindungslinien, die dieser hellenistische Text zur Hebräischen Bibel aufweist, seltener in den Blick genommen. Das gilt auch für die hier zu findende Vorstellung einer Totenauferweckung. Klaus Bieberstein hat in diesem Zusammenhang mehrfach und zu Recht darauf hingewiesen,

---

1 Vgl. Hahn 2012.

2 Vgl. Collins 2012.

3 Vgl. Braulik 2007. Zumindest in der älteren Forschung wird hier der Grund gesehen, warum 2 Makk überhaupt in den Kanon gekommen ist; vgl. Habicht 1976, 233, Anm. 7a.

4 Vgl. Hiebert 2020, der festhält, dass 4 Makk besonders im Christentum rezipiert worden ist. Zur literarischen Rezeption von 2 Makk 7 im antiken und mittelalterlichen Judentum, die oft auch eine Auseinandersetzung mit einer christlichen Vereinnahmung und Umdeutung der Märtyrer ist, vgl. Joslyn-Siemiatkoski 2012.

dass »es bei der Ausformulierung des Auferstehungsgedankens nicht nur um eine – verständliche – Neugier nach dem Jenseits des Todes, sondern um die Einlösung der Gerechtigkeit ging«[5]. Das Verlangen nach Gerechtigkeit findet sich in vielen Bereichen des alttestamentlichen Kanons. Entsprechend hat Klaus Bieberstein mehrere Diskurse in der Hebräischen Bibel rekonstruiert, die sich mit unterschiedlichen theologischen Ansätzen an der Theodizeefrage abarbeiten:

»So wurde in frühhellenistischer Zeit im skizzierten vierten, eschatologischen Diskurs die Erwartung einer Auferweckung bestimmter Toten entwickelt, und dieses Insistieren auf einer Auferweckung bestimmter Toter entpuppt sich als die frühjüdische und frühchristliche Antwort auf die [...] Frage nach Gott angesichts persönlich unverschuldeten Leidens, die nicht in einer perspektivlosen Klage stehen bleibt, weil ohne die grundlegende Option eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen und einem Vertrauen auf einen gerechten Gott Leiden nicht lesbar und Handeln nicht möglich bliebe. Dieses Beharren auf einer Restitution unschuldig Leidender ist ein Postulat der Theodizee, um die Welt nicht einem chaotischen Gott (Ijob 9,24) und das Leben nicht der Absurdität zu überlassen.«[6]

In diesen Diskurszusammenhang mit der Hebräischen Bibel gehört auch 2 Makk 7. Dieser Beitrag möchte im Sinne einer knappen Skizze versuchen, diese Einbindung besser sichtbar zu machen. Dazu soll untersucht werden, wie die (religiöse) Identität der Märtyrer vor dem Hintergrund einer Anthropologie, wie wir sie in der Hebräischen Bibel finden, konstruiert wird.

2. Die Frage nach der Identität

Als Martyriumserzählung ist 2 Makk 7 zumindest auch ein Text über Individualität, über unvertretbar eigene Lebensentscheidungen vor dem Hintergrund einer religiös gefassten Identitätskonstruktion.

»Anthropologisch lässt sich Identität [...] nicht als eine vorauszusetzende Entität, sondern als das Ergebnis von reflexiven und sozialen Identifizierungspraktiken verstehen.«[7]

---

5 Bieberstein 1998, 15 mit Verweis auf Dan 12,2.13; 2 Makk 7,9.11.14.23.29.

6 Bieberstein 2011, 310. Vgl. zu Fragen einer Theologie der Auferstehung mit anderen Schwerpunktsetzungen auch Schnocks 2009.

7 Zirfas 2014, 567.

Dieser prozesshafte Ansatz eignet sich für die Anwendung auf einen narrativen Text wie 2 Makk 7, der uns – auch mit Rückblicken – ein Stück Lebensgeschichte erzählt. Der Zugang zur Identitätskonstruktion kann also hier nur ein biografischer sein: Als Menschen lernen wir beständig dazu und haben oft die Möglichkeit, uns selbst und unseren Lebensweg zu verändern. Andererseits führen wir unser Leben mit dem Anspruch, uns selbst treu zu bleiben. Mit all unseren Entscheidungen legen wir unseren Lebensweg ein Stück weiter fest, und wenn wir unser Leben erzählen, dann versuchen wir, in diesem Lebensweg eine Richtung, einen Sinn zu entdecken. Wir wollen mit uns selbst identisch und auf diese Weise authentisch sein. Man denke nur an das so passend erfundene Luther-Diktum aus Worms: »Hier stehe ich und kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!«

Wenn man 2 Makk 7 liest, so bekommt man Zweifel, ob wirklich – wie das oft behauptet wird – »erst in modernen Gesellschaften die Fragen nach der eigenen Positionierung, dem eigenen Lebensentwurf und schließlich auch der eigenen religiösen Orientierung von breitenwirksamer Relevanz werden«[8]. Andererseits macht diese Sicht deutlich, dass auch die Frage, was überhaupt eine Person ausmacht, kulturell gebunden ist. Wenn wir uns antiken Texten mit der Frage nach individuellen Identitätskonstruktionen zuwenden, stellt sich daher die Frage nach dem hinter den Texten stehenden Personbegriff. An dieser Stelle müsste man prüfen, ob sich 2 Makk 7 eher von einer hellenistischen oder einer alttestamentlichen Anthropologie her verstehen lässt.[9] Beides ist denkbar und Einflüsse aus beiden Bereichen sind wahrscheinlich.[10] In diesem Beitrag beschrän-

---

[8] Altmeyer 2016, 2.1.

[9] Damit wird indirekt die kontrovers diskutierte Frage nach der Herkunft dieses Kapitels berührt. Habicht 1976, 171.233, Anm. 7 a vertritt, dass das Kapitel die Übersetzung einer hebräischen Vorlage und spätere Einfügung sei. Angesichts der zentralen konzeptionellen Bedeutung des Kapitels für 2 Makk ist es allerdings überzeugender, mit Schwartz 2008, 19–25, die Unterschiede des Kapitels dadurch zu erklären, dass der Autor (Epitomator) hier eine ihm bereits vorliegende Quelle benutzt habe. Die Frage nach den Beziehungen des ganzen Buchs zur Hebräischen Bibel ist zumindest in diesem Rahmen unabhängig von der Textgenese.

[10] Hier geht es letztlich um die kulturelle und religiöse Identität des Buchautors. Vgl. Schwartz 2008, 66: »there is no need to choose, with regard to specific topoi, between Jewish antecedents and Greek ones. True, our author was not a biblical author. But he was a Jewish author. Moreover, he was one of those happy people who

ke ich mich auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund einer alttestamentlichen Anthropologie und Theologie.

3. Konstellative Anthropologie und 2 Makk 7

Das anthropologische Konzept, um das es mir geht, ist von Bernd Janowski gerade auch in Anlehnung an ägyptische Konzepte entworfen und als »konstellativ« bezeichnet worden. Dabei werden für das Personverständnis die Ebenen der körperlichen und der sozialen Existenz eines Menschen zueinander in ein Entsprechungsverhältnis gesetzt: »Was sich auf der einen Ebene (Leibsphäre) als Krankheit vs. Gesundheit oder als Trauer vs. Freude zeigt, das wird auf der anderen Ebene (Sozialsphäre) als Schande vs. Ehre oder als Rechtsnot vs. Gerechtigkeit/Rechtfertigung erlebt. Diese Zusammenhänge lassen sich mit Hilfe des konstellativen Personbegriffs beschreiben und zwar in einem doppelten Sinn: einerseits wird der menschliche Körper als eine konstellative, d.h. aus einzelnen Teilen oder Gliedern zusammengesetzte Ganzheit gedacht; andererseits bedeutet menschliches Leben die Eingebundenheit in soziale Zusammenhänge oder Rollen.«[11]

Die Formulierung mach bereits deutlich, dass ein Mensch in diesem Konzept aus seiner gesellschaftlichen Eingebundenheit nicht einfach ausbrechen kann. Ein Blick in die Hebräische Bibel reicht allerdings, um zu verstehen, dass dies keinesfalls bedeutet, dass Menschen in diesem Verständnis durch den »Zwang« zur Rollenkonformität rein heteronom handeln würden. So verhält sich etwa in 2 Sam 21 Rizpa höchst unkonventionell und kommt damit gerade ihrer Rolle als Mutter und als Nebenfrau Sauls nach. Ähnlich könnte man das solidarische Verhalten Ruths oder die Rettungstat von Judith als ein kreatives und sehr selbstbewusstes Handeln deuten, das aber gerade ihre soziale Einbindung unterstreicht und die Differenz von Selbst- und Fremdwahrnehmung der jeweiligen Rollen offenlegen kann.

---

was able to express a synthesis between two identities in an way that approached an integrated whole. We term this synthesis ›Jewish-Hellenistic‹, but for our author it was simply ›Judaism‹, which was a legitimate and respected way to be Greek.«

[11] Janowski 2010, 67.

Die sieben Brüder in 2 Makk 7 werden auf eine Art hingerichtet, die im Sinne einer konstellativen Anthropologie den Tod bereits vorwegnimmt: sie werden zerstückelt und gebraten. Habicht erblickt hier eine »den Seleukiden fremde, vielmehr orientalische Art der Bestrafung« und leitet daraus einen Hinweis »auf eine nichtgriechische Vorlage«[12] ab. Robert Doran hat demgegenüber auf eine Reihe solcher Hinrichtungen unter Antiochus III verwiesen,[13] so dass man immerhin der Einschätzung nicht folgen wird, dass hier den Seleukiden etwas unterstellt wird, was ihnen fremd sei. Damit fällt die richtige Beobachtung, hier eher eine orientalische als eine westliche Hinrichtungsmethode vorzufinden, als Argument für einen ursprünglich hebräischen Textblock aus, weil es sich inhaltlich um eine Erinnerung an historische Praktiken der Seleukiden handeln kann. Doran kommentiert den Charakter der Folter: »The torture is dehumanizing: the first brother's tongue, by which humans communicate, and extremities are cut off, so that he is like a slab of meat when fried.«[14] Nach Schwartz steht eine solche Hinrichtung in »the best of Assyrian and Persian tradition«[15]. Diese Beobachtungen passen insofern in eine altorientalische Anthropologie, als wir es in dieser Vorstellungswelt mit einer besonders wirksamen vollkommenen Zerstörung eines Menschen zu tun haben.

4. Textanalysen

Auch erzählanalytisch ist es von großer Bedeutung, dass die Stellen, die für eine weitere Analyse zu unserer Fragestellung aufschlussreich sind, gerade die sind, an denen die Charaktere sprechen und so das Geschehen aus ihrer Perspektive interpretieren. Ich beginne mit der Grundsatzaussage des ersten Bruders: »Was willst du fragen und von uns erfahren? Wir sind nämlich eher bereit zu sterben als die hergebrachten (πάτριος) Gesetze zu übertreten.« (2 Makk 7,2)

Das zentrale Stichwort ist hier »hergebracht / heimisch / von den Vorfahren überkommen« πάτριος. Das Wort kommt dreimal in ExLXX in der

[12] Habicht 1976, 233f.
[13] Vgl. Doran 2012, 156.
[14] Ebd.
[15] Schwartz 2008, 302.

Übersetzung von בית אבות vor und wird je einmal in Judith und Tobit in vergleichbarer Weise benutzt. Dem stehen neun Belege in 2 Makk (davon sechs in diesem Kapitel), weitere neun in 3 und 4 Makk und einer im Sirach-Prolog gegenüber. In Kap. 7 geht es bei diesem Ausdruck dreimal um die Sprache (immer im Dativ: τῇ πατρίῳ φωνῇ), wodurch das Kapitel mit den Schlachtberichten 2 Makk 12,37; 15,29 verbunden ist, und dreimal – wie schon in 2 Makk 6,1 – um die hergebrachten Gesetze (πάτριοι νόμοι). Schwartz schreibt dazu: »Our author deploys here a typical Greek term: every city had its own πάτριοι νόμοι, and every reader of Greek knew how reprehensible it was to violate or suppress them.«[16]

Für unsere Frage ist die Verbindung von Muttersprache und Gesetzen durch den gemeinsamen Ausdruck wichtig. Mit beiden Dingen wird eine gesellschaftliche Größe aufgebaut. Die Brüder und die Mutter sind eher bereit zu sterben, als aus dieser Gemeinschaft herauszufallen. Vor dem Hintergrund einer konstellativen Anthropologie wird das verständlicher.

Eine neue Dimension bekommt die Situation mit den Worten, mit denen Mutter und Brüder sich beim Tod des ersten Bruders bestärken, ebenfalls zu sterben. Dabei wird mit einigen Worten aus Dtn 32 das einzige Mal im Buch aus dem Korpus der Hebräischen Bibel wörtlich zitiert:

> »Der Herr und Gott sieht (es) mit an und tröstet uns wahrhaftig, so wie Mose durch das ins Angesicht Zeugnis gebende Lied klargemacht hat: ›Und er wird seine Diener trösten‹« (2 Makk 7,6 mit Zitat von Dtn 32,36).

Der Vers ist schwer verständlich. Ein Problem ist, wie man das doppelte παρακαλέομαι übersetzt. Wenn Schwartz mit »to reconcile«[17] übersetzt, begreift er das Zitat als Bezugspunkt für die Stichwortaufnahme von καταλάσσω in 2 Makk 7,33; 8,29 und verbindet sie mit einer Stichwortkette von ἔλεος in 2 Makk 7,23.29; 8,5.27, durch welche die Heilswende des Buches in Kapitel 8 mit der Märtyrererzählung in Kapitel 7 im Sinne eines Versöhnungsgeschehens theologisch verknüpft wird.[18] Sachlich besteht hier sicher ein Zusammenhang. Es bleibt aber fraglich, ob an dieser Stelle »versöhnen« eine mögliche und kontextuell sinnvolle Übersetzung für

[16] Schwartz 2008, 275.
[17] Vgl. ebd., 296.302f.
[18] Vgl. Schnocks 2014, 154, Anm. 33.

παρακαλέομαι ist oder ob nicht mit Doran (»to console«[19]) »trösten« eine bessere Wahl ist.

Mit dem Zitat aus Dtn 32,36 wird eine Gerichtsszene aufgerufen. Der zitierten Zeile geht voran: »Denn richten wird der Herr sein Volk«. Gleichzeitig wird mit den folgenden Zeilen ein anderes Motiv aufgerufen: »Er sah nämlich, dass sie erlahmt (waren) und vergangen im Angriff und erschlafft.« (Dtn 32,36LXX) Das Motiv des auf die Menschen schauenden Gott wird in 2 Makk 7,6 an den Anfang des Verses gesetzt. Damit ergibt sich eine Konstellation, die sich auch in Ps 11; 33 findet:

4 »JHWH (ist) in seinem heiligen Tempel,
JHWH – im Himmel (ist) sein Thron, //
seine Augen werden schauen, /
seine Wimpern/Augen werden die Menschenkinder prüfen.
5 Einen Gerechten wird prüfen JHWH // und einen Frevler,
aber einen, der Gewalttat liebt, / hasste seine Seele. (Ps 11,4–5)

13 Vom Himmel blickte JHWH /
er sah alle Menschenkinder.
14 Vom Standort seines Sitzens schaute er /
auf alle Bewohner der Erde.
15 Der Bildende ihnen allesamt das Herz /
der Achtende auf alle ihre Werke.

[...]

18 Siehe, das Auge JHWHs [ist] auf den ihn fürchtenden /
für die wartenden auf seine Gunst/Liebe,
19 um zu befreien vom Tod ihr Leben (נפשׁ) /
und um sie lebendig zu erhalten in Hungersnot.« (Ps 33,13–15.18f.)

Bezieht man diesen Hintergrund mit ein, so deutet der Vers die Situation der Märtyrer folgendermaßen:

1. Zunächst wird durch den Bezug auf die Schrift deutlich, dass die Gemeinschaft, in der die Opfer leben, also Israel, eine direkte Verbindung zu Gott hat. Er ist gewissermaßen auch ein Teil ihres sozialen Netzwerks. Bisher wurde diese Gemeinschaft mit dem Adjektiv πάτριος »hergebracht/heimisch« eher formal markiert. Nun kommen als Inhalte der Gottesbezug, Mose und mit ihm die kanonische Literatur

[19] Vgl. Doran 2012, 145.

hinzu. Teil dieser Gemeinschaft zu sein, ist der kollektive Aspekt der Identität der Brüder und der Mutter.

2. Die Märtyrer sind zum Sterben bereit, weil sie sich gerade auch in ihrem Leiden in einer tragfähigen persönlichen Gottesbeziehung sehen. Hier geht es um die religiöse Identität.[20] Diese Selbstwahrnehmung geht nicht in der ethnischen Zugehörigkeit und damit in der kollektiven Identität allein auf, weil sie eine innerliche Zustimmung, ein aktives individuelles Bekenntnis voraussetzt. Terminologisch könnte man im Unterschied zum ersten Punkt sagen: die Märtyrer sind nicht nur Judäer, sondern Juden.

3. Die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, in das die Familie verstrickt ist, gibt ihnen die Möglichkeit, ihr persönliches Verhängnis als ambivalenten Teil eines größeren Zusammenhangs zu deuten. Dieser Aspekt wird im Laufe des Kapitels weiter entfaltet. Theologisch führt das dazu, dass Gott – wie übrigens auch in manchen Klagepsalmen – eine zweite Rolle zugewiesen wird. Er ist nicht nur der Gott Israels, der eine besondere Beziehung zu diesem seinem Volk hat, sondern eben auch der Schöpfer und Richter des ganzen Kosmos. Diese partikularen und universalen Perspektiven, die logisch im Grunde schwer vereinbar sind, werden schon in 2 Makk 6,12–17 über das Konzept der göttlichen Pädagogik miteinander ausgeglichen. Hier in 2 Makk 7,6 stellen die Märtyrer heraus, dass die aktuelle Not, der auch sie zum Opfer fallen werden, gerade dann, wenn sie mit Dtn 32 als göttliches Gericht gedeutet wird, nicht ausschließt, dass Gott sich seinen Dienern tröstend – und das bedeutet mit Blick auf die Fabel von 2 Makk letztlich dann auch im Sinne von Schwartz »versöhnend« – zuwendet. Vor dem biblischen Hintergrund ist es kein Widerspruch zur göttlichen Gerechtigkeit, wenn wie in Ps 11,5 auch die Gerechten geprüft werden. Dass Gott auf die Menschen sieht, hat nach Ps 33,15 einen Rückbezug zur Schöpfung, führt wie in der zweiten Hälfte von

[20] Mit Altmeyer 2016, 3.1, ist hier auf die Verflechtung individueller und kollektiver Dimension zu verweisen: »In der subjektiven, nach innen gerichteten Perspektive wäre dann von *Religiosität* zu sprechen (*Ich bin religiös* im individuellen Sinn), in der objektiven, nach außen gerichteten Perspektive von *Religion* (*Ich bin religiös* im sozial-kulturellen Sinn), wobei beide Perspektiven untrennbar miteinander verwoben sind.«

Dtn 32,36 zu Gottes Wahrnehmung der Not und mit Ps 33,19 letztlich zur Rettung derer, die auf ihn hoffen.

Diese Rettungshoffnung drückt sich beim Sterben des zweiten Bruders dann entsprechend in einer Auferstehungshoffnung aus:

»[9]Als er im letzten Atemzug war, sagte er: ›Du, Verbrecher, trennst uns zwar von jetzt an davon zu leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, in ein ewiges Wiederaufleben von Leben aufstehen lassen.‹«
(2 Makk 7,9)

Der Tod des dritten Bruders drückt den Zusammenhang von Lebenshingabe und Auferweckung in einer Form aus, die der konstellativen Anthropologie mit der Vorstellung vom Menschen als eines zusammengesetztem Ganzen wieder voll entspricht. Der Text lässt ihn den Folterknechten seine Hände entgegenstrecken und erklären: »Vom Himmel habe ich diese und wegen seiner Gesetze sehe ich über sie hinweg, aber ich hoffe, sie durch ihn wieder zu erhalten.« (2 Makk 7,11)

Wie im ägyptischen Osiris-Mythos bedeutet die Zerstückelung den Tod, wird aber hier wie dort nicht notwendig als irreversibel verstanden. So erwartet der Märtyrer, dass der Tod durch Gott wieder kompensiert werden kann – und zwar in einer Umkehrung seiner Hinrichtung. Begründet wird diese Hoffnung schöpfungstheologisch, so dass hier die Auferweckung als Neuschöpfung konzipiert wird.[21] Es ist dabei wichtig, dass das konstellative Modell vom Menschen ein ganzheitliches ist und ohne eine unsterbliche Seele auskommt. Anthropologisch ist das Konzept daher eher sparsam, was aber durch eine umso umfassendere Hoffnung auf theologischer Seite kompensiert wird. Gleichzeitig enthält die Aussage eine Hierachisierung der Wirklichkeit, die das Martyrium erklärt. Sie ist als persönliche Entscheidung formuliert, die sich aus der religiösen Identität des Opfers ergibt. Die Gesetze des Himmels werden hier in die individuelle Identität übernommen.

[21] Das verbindet 2 Makk 7 mit Ez 37,1–14. Auch wenn hier die Wiederbelebung der vertrockneten Gebeine auf der Ebene des Visionsbildes für die Restauration Israels steht, so wird hier sie doch anthropologisch und theologisch präzise als Neuschöpfung erzählt, was voraussetzt, dass man bereits perserzeitlich JHWH und die Toten in Beziehung setzen und dabei die Todesgrenze gedanklich überschreiten konnte. Vgl. Schnocks 2009, 255.

Van Henten definiert die narrativen Elemente eines jüdischen Märtyrertextes folgendermaßen:

»(1) The Greek or Roman authorities issue a decree; (2) this decree causes a loyalty conflict for the Jews, who must choose between obeying the commandment of the foreign government or remaining faithful to Jewish practices; (3) in the setting of a trial and/or tortures, the martyrs decide to remain faithful to their Jewish practices and identity; (4) the execution of the martyr is described.«[22]

In dieser Definition wird die Freiwilligkeit der Entscheidung betont. Das Martyrium ist nie eine Selbstverständlichkeit, die sich etwa aus dem Judentum zwangsläufig ergibt, sondern es bleibt auch in dieser Erzählung immer eine individuelle Entscheidung, ob das Überleben oder die Observanz der Gebote für die eigene Identität höher bewertet werden. Diese Sicht wird in der ersten Rede der Mutter zu ihren Söhnen noch weiter entfaltet:

»[22]Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib erschienen seid, und nicht ich habe euch den Atem (πνεῦμα) und das Leben gegeben, und den Anfangsgrund eines jeden habe nicht ich ausgebildet. [23]Daher gibt der Schöpfer der Welt, der die Entstehung des Menschen gestaltet und die Entstehung von allem erfindet, euch sowohl den Atem als auch das Leben wieder zurück mit Erbarmen, wie ihr jetzt über euch selbst hinwegseht wegen seiner Gesetze.« (2 Makk 7,22f.)

Auch hier ist wieder auffällig, wie das Werden der menschlichen Person konstellativ entfaltet wird. Dabei sehe ich keinen Anlass, πνεῦμα im Sinne eines dualistischen Menschenbildes verstehen zu müssen, und übersetze daher mit »Atem«. Interessant ist hier weiter, wie die universale Perspektive der gesamten Schöpfung mit der partikularen Perspektive der Gebote, denen sich ja gerade nicht alle Menschen unterwerfen, und dann noch einmal mit der sehr individuellen Ebene der Schwangerschaften der Mutter und der Schöpfung jedes Einzelnen verwoben ist. Wieder steht hier das Martyrium als eine individuelle Entscheidung für die Gesetze des Schöpfers am Ende.

Antiochus versucht dann den jüngsten Bruder in seine eigene soziale Sphäre zu ziehen. Hier stehen mehrere Aspekte zur Debatte. Einerseits wird das ganze Kapitel vom Thema der Hybris des Antiochus durchzogen, der erfolglos Gehorsam verlangt, während die Brüder bereitwillig im

[22] van Henten 2019, 1067.

Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes sterben. In Konkurrenz zu Gott hat der König trotz seiner Macht, auf unmenschliche Weise zu töten, bisher nur verloren. Er versucht es daher nun mit einer Demonstration seiner positiven Macht und stellt Teilhabe an Macht und Reichtum in Aussicht. Der Preis wird klar benannt: »wenn er abfalle von den hergebrachten/heimischen (Dingen)« (2 Makk 7,24)

Hier steht ἀπὸ τῶν πατρίων ohne folgendes Substantiv. Man kann dabei sicher an die νόμοι denken, aber gerade weil es bei den benachbarten Belegen von πάτριος in den Vv. 21.27 um die φωνή geht, und damit um eine Kommunikationsgemeinschaft, aus der Antiochus nach Ausweis von V.24 ausgeschlossen ist, lässt sich der Bezug nicht auf die Gesetze beschränken.[23] πάτριος steht hier umfassender für eine Gruppenidentität, die der junge Mann verlassen soll, um in eine andere menschliche Gemeinschaft zu wechseln.

In der folgenden Rede der Mutter wird dann entsprechend die menschliche Gemeinschaft der Familie stark gemacht. Die Mutter macht die leicht paradoxe Aussage, dass sie den Sohn, den sie ausgetragen, gestillt und großgezogen hat, im Falle des Martyriums zusammen mit seinen Brüdern von Gott zurückerhalten werde, während sie ihn – das wird nicht ausgesprochen, ergibt sich aber entsprechend – endgültig verlieren würde, wenn er sein Leben retten würde. Demgegenüber wird in V. 29 Antiochus als »Henker« demaskiert. Von Gott ist hier nun in einem umfassenderen Sinn als zuvor von dem machtvollen Schöpfergott die Rede, der entsprechend in der Lage ist, das Unrecht, das durch die Hinrichtung der Brüder geschieht, durch seine Schöpfermacht auszugleichen.

5. Fazit

1. Es wurde deutlich, dass Vorstellungen einer konstellativen Anthropologie in 2 Makk 7 eingesetzt werden. Das betrifft für die Leibsphäre die Hinrichtungsart, aber auch Vorstellungen der Menschenschöpfung. Vielleicht noch deutlicher wird auf der sozialen Ebene damit gearbeitet, dass die Zugehörigkeit zur Familie, zur Sprachgemeinschaft und zu denen, die die Gesetze beachten, die Identität der Brüder stärker

[23] So auch Schwartz 2008, 297, der mit »ancestral ways« übersetzt.

prägt als das Verlangen nach Leben – und beim jüngsten Bruder auch nach Macht und Reichtum.

2. Die Entscheidung zum Martyrium ist immer eine freie Entscheidung der ganzen Person. Selbst beim jüngsten Bruder ist die Aufforderung zum Martyrium von der Mutter als Bitte um Mitleid formuliert und nicht etwa mit der Androhung von göttlichen Strafen verbunden. Das ist nur erklärbar, wenn man den Weg ins Martyrium als Ausdruck der individuellen Identität einer Person begreift, die sich selbst und damit der Einbindung in der eigenen Gemeinschaft treu bleiben will.

3. Die Beobachtungen verweisen einerseits auf eine altorientalische – oder wohl besser: biblische – Kultur, die im Hintergrund des Textes steht. Gleichzeitig könnte alles, was hier gesagt wurde, für Juden in der Diaspora genau so gelten. Vielleicht ist sogar die Verbindung von φωνή und νόμοι über das Adjektiv πάτριος ein Hinweis darauf, dass es mehrere Wege geben kann, ein Leben nach der Überlieferung der Vorfahren zu führen.

4. Anthropologisch erweisen sich die hier formulierten Vorstellungen von einer Auferweckung der Toten als völlig vereinbar mit der Hebräischen Bibel. So gibt es keinen Hinweis auf einen Leib-Seele-Dualismus. Sie sind – etwa im Gegensatz zu Dan 12 – auch nicht eingebunden in ein eschatologisches Konzept, so dass man sich etwas irritiert fragt, für wann denn die Auferweckung erhofft wird. Diese Leerstelle verweist umso deutlicher darauf, dass es hier nicht um Jenseitsspekulation, sondern um eine theologische Aussage geht – nochmals: »Dieses Beharren auf einer Restitution unschuldig Leidender ist ein Postulat der Theodizee, um die Welt nicht einem chaotischen Gott (Ijob 9,24) und das Leben nicht der Absurdität zu überlassen.«[24]

[24] Bieberstein 2011, 310.

Literatur

Altmeyer, Stefan

2016 Art. Identität, religiöse, in: Zimmermann, Mirjam / Lindner, Heike (Hg.): Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex); https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100197/ [16.07.2020].

Bieberstein, Klaus

1998 Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament, in: Bieberstein, Sabine / Kosch, Daniel (Hg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. FS Hermann-Josef Venetz, Luzern, 3–16.

2011 Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferweckung von Toten. Noch einmal zum Problem der Theodizee, in: Gaß, Erasmus / Stipp, Hermann-Josef (Hg.): »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). FS Walter Groß (Herders Biblische Studien 62), Freiburg i.Br. u.a., 295–313.

Braulik, Georg

2007 Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung?, in: Theologie und Philosophie 82.1, 1–20.

Collins, David J.

2012 The Renaissance of the Maccabees. Old Testament Jews, German Humanists, and the Cult of the Saints in Early Modern Cologne, in: Signori, Gabriela (Hg.): Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 211–245.

Doran, Robert Michael

2012 2 Maccabees. A Critical Commentary (Hermeneia), Minneapolis (MN).

Habicht, Christian

1976 2. Makkabäerbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1,3), Gütersloh.

Hahn, Johannes

2012 The Veneration of the Maccabean Brothers in Fourth Century Antioch. Religious Competition, Martyrdom, and Innovation, in: Signori, Gabriela (Hg.): Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 79–104.

Hiebert, Robert J. V.

2020 10.4.1 Textual History of 4 Maccabees, in: Lange, Armin (Hg.): Textual History of the Bible, Bd. 2: The Deuterocanonical Scriptures, online: http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0210040100 [16.07.2020].

Janowski, Bernd

2010 Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Frevel, Christian (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Quaestiones Disputatae 237), Freiburg i.Br. u.a., 64–87.

Joslyn-Siemiatkoski, Daniel

2012 The Mother and Seven Sons in Late Antique and Medieval Ashkenazi Judaism. Narrative Transformation and Communal Identity, in: Signori, Gabriela (Hg.): Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 127–146.

Schnocks, Johannes

2009 Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Bonner Biblische Beiträge 158), Göttingen.

2014 Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 136), Neukirchen-Vluyn.

Schwartz, Daniel R.

2008 2 Maccabees (Commentaries on Early Jewish literature), Berlin u.a.

van Henten, Jan Willem

2019 Martyr, Martyrdom. III. Judaism. A. Second Temple and Hellenistic Judaism, in: Encyclopedia of the Bible and It's Reception 17, 1066–1070.

Zirfas, Jörg

2014 Identität, in: Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (Hg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie, Wiesbaden, 567–577.

Prophet und Erzbischof

Eine neue Interpretation des Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf

Michael Konkel

1. Ein Kreuzfahrer vom Rhein[1]

Schaut man vom Bonner Rheinufer aus auf das rechtsrheinische Beuel, wird der Blick schnell von einem romanischen Kirchbau gefangen, der bis heute das Umland überragt. Es handelt sich hierbei um die Doppelkirche St. Maria und St. Clemens in Schwarzrheindorf. Bekannt ist die Kirche vor allem ob des im Innern der Unterkirche erhaltenen romanischen Bildzyklus, der Szenen des Buches Ezechiel umfasst, welche das Gericht über die Stadt Jerusalem (Ez 1–11) und die Vision eines neuen Jerusalem (Ez 40–48) darstellen. Erbaut wurde die Kirche von einem Kreuzfahrer: Der Kölner Domprobst Arnold von Wied hatte den staufischen König Konrad III. (1094–1152) als dessen Reichskanzler auf dem zweiten Kreuzzug (1147–1149) begleitet.[2] Auf dem Besitz seiner Familie hatte Arnold schon vor seinem Aufbruch nach Jerusalem den Auftrag zum Bau einer Hauskapelle gegeben. Während der Zeit seiner Abwesenheit leitete seine Schwester Hadwig (1120–ca. 1172), ihrerseits Äbtissin von Gerresheim und Essen, die Bauarbeiten. Die Kirche wurde am 24. April 1151 feierlich eingeweiht. Dem vorausgegangen war die Wahl Arnolds zum Erzbischof

[1] Eines der prägendsten Erlebnisse meines Studiums war die Vorlesung zur Baugeschichte Jerusalems, die der damals noch nicht einmal promovierte Dozent Klaus Bieberstein im Studienjahr 1991/92 an der Dormition Abbey zum ersten Mal hielt. Die Vorlesung spannte einen Bogen, der von der Zeit des Alten Testaments immer wieder bis zu den Kreuzfahrern (und darüber hinaus) führte. Höhepunkt der Vorlesungsreihe war die etwa sechsstündige (!) Führung durch die Grabeskirche. Mit diesem kleinen Beitrag sei dem Jubilar ein Dankeschön dafür gesandt, wie er es verstand, seinen Studentinnen und Studenten die Stadt Jerusalem als »Erinnerungslandschaft« (K. Bieberstein) zu erschließen.

[2] Zur Vita Arnolds von Wied siehe Wolter 1973.

von Köln, nachdem sein Vorgänger Arnold I. (1138–1150) vom Papst seines Amtes enthoben worden war. Er nutzte die Gelegenheit, um die Weihe seiner Hauskapelle mit seiner Investitur in Köln zu verbinden. Bei der Weihe der Kirche war daher neben König Konrad III. nahezu die gesamte Führungselite des deutschen Reiches anwesend. Auf Schiffen fuhr man dann weiter nach Köln, wo Arnold im Dom vom König mit den Regalien des Erzbistums und des Herzogtums Lothringen investiert wurde.

Abb. 1

Nach nur fünf Jahren auf dem erzbischöflichen Stuhl starb Arnold II. völlig überraschend während des Osterfestes des Jahres 1156 an den Folgen eines Sturzes, den er sich bei einem Wettlauf in Xanten zuzog. Vermutlich handelte es sich hierbei weniger um sportlichen Übermut als um einen sog. Osterlauf, bei dem der Wettlauf der Jünger zum Grab durch Kleriker nachgestellt wurde.[3] Er wurde in der von ihm errichteten Kirche begraben. Mit dem Bau der Doppelkirche von Schwarzrheindorf gelang es Arnold freilich auf beeindruckende Weise, sich in das kulturelle Gedächtnis des Kölner Erzbistums einzuschreiben.

2. Die Kirche St. Maria und Clemens in Schwarzrheindorf

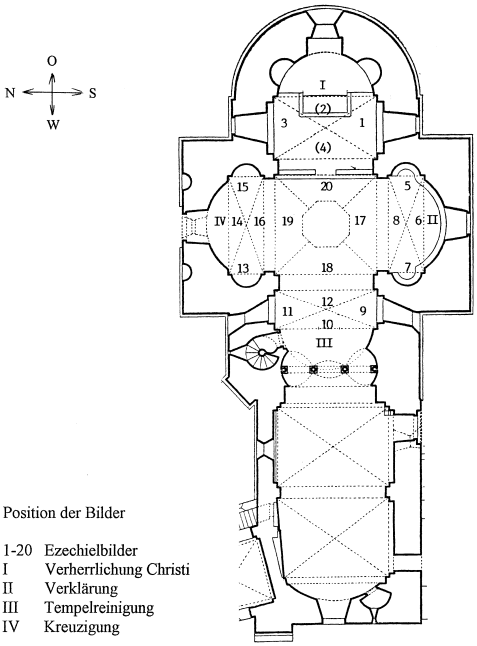

Abb. 2

[3] Vgl. Schütte 2010.

Die heutige Anlage (Abb. 2) entspricht nicht dem ursprünglichen Bau. Nach Arnolds Tod richtete seine Schwester Hadwig auf dem Burggelände ein Stift der Benediktinerinnen ein. Bereits um 1170 ließ sie daher die Kirche um einen Westflügel erweitern, wobei der ursprüngliche Eingang im Westen durch einen neuen Eingang an der Südseite ersetzt wurde. Auch der Turm wurde um ein Stockwerk erhöht und mit einem pyramidalen Dach versehen. Der heutige Spitzhelm des Turmes stammt aus dem 16. Jh.

Ursprünglich handelt es sich somit um einen Zentralbau. Durch den niedrigeren Turm dürfte er früher auch deutlich mehr als solcher gewirkt haben. Da er zweigeschossig ist, wird als direktes Vorbild in der Literatur die Aachener Pfalzkapelle Karls des Großen genannt.[4] Das Obergeschoss ist durch eine aufwändig gestaltete, ringsum laufende Zwerggalerie abgesetzt. Diese Bauform ist erstmalig am Dom zu Speyer belegt.[5]

Aufgrund der Anlage als Doppelkapelle ist der Bezug zum Aachener Vorbild unstrittig. Für die Zentralbauform als solche gilt dies freilich nicht per se. Bei genauerem Hinsehen ist der Bezug zu Aachen im Grundriss der Kirche auch deutlich weniger präsent als bei den älteren Parallelen des 10./11. Jhs.[6] Der Schwarzrheindorfer Zentralbau bildet kein Oktogon. Letzteres ist nur in der Öffnung der Vierung hin zur Oberkirche präsent. Der Grundriss hat vielmehr die Form eines griechischen Kreuzes. Der Ursprung des kreuzförmigen Zentralbaus liegt im Baptisterium.[7] Aber Schwarzrheindorf ist keine Taufkirche. Runde Zentralbauten wiederum wurzeln in den spätantiken Mausoleen wie beispielsweise das Helena-Mausoleum oder Santa Constanza in Rom (4. Jh.). Das Urbild des runden Zentralbaus im Kirchenbau[8] ist freilich die Rotunde der konstantinischen Grabeskirche (Anastasis) in Jerusalem (4. Jh.). Aber die Schwarzrheindorfer Doppelkapelle ist eben auch nicht als Rotunde gestaltet. Die für den Kölner Kirchenbau typischen Dreikonchen- bzw. Klee-

[4] Vgl. Verbeek 1953; Kunisch 1966.

[5] Vgl. Wittekind 2009, 10.

[6] Siehe die Übersichten bei Verbeek 1964; Verbeek 1967; Blumenthal 2001.

[7] Hierfür lässt sich auch eine direkte lokale Parallele nennen: Die oktogonale Piscina des östlich des heutigen Domchores gelegenen Kölner Baptisteriums aus dem 6. Jh. war von einem Gebäude mit kreuzförmigen Grundriss umschlossen.

[8] Als lokale Parallelen ist hier auf die Bonner Martinskirche (vor 1050) und St. Heribert in Deutz (1020) zu verweisen.

blattchöre (erstmals bei St. Maria im Kapitol) dürften im Hintergrund stehen,[9] aber die Form des griechischen Kreuzes von Schwarzrheindorf ist im Rheinland m.W. singulär.[10] Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die vermutlich um 1060 fertiggestellte Busdorfkirche in Paderborn (Abb. 3).[11]

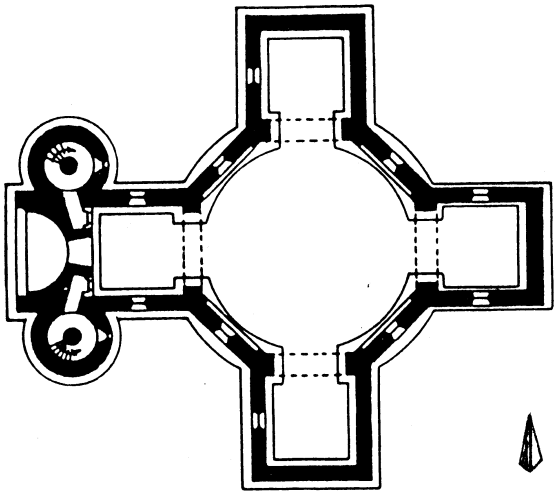

Abb. 3

[9] Vgl. Verbeek 1953, XXVI.

[10] Als nächste Parallele wird auf die Ulrichskapelle der Kaiserpfalz in Goslar verwiesen, die im Untergeschoss die Form eines griechischen Kreuzes hat, im Obergeschoss aber als Oktogon gestaltet ist (vgl. exemplarisch Verbeek 1953, XXII). Diese eigenwillige Gestaltung dürfte freilich auf zwei Baustufen zurückgehen: Am Beginn steht eine kreuzförmige eingeschossige Basilika (1. Hälfte des 12. Jhs.), die in der zweiten Jahrhunderthälfte um das zweite achteckige Geschoss ergänzt wurde (vgl. Haenchen 2000). Das Gesamtensemble wäre dann nicht nur jünger als Schwarzrheindorf, vor allem wird deutlich, dass für den Bezug auf Aachen auch hier das Oktogon obligatorisch ist. Als direkte Rezeption des Schwarzrheindorfer Baus dürfte wiederum die u.U. als Doppelkirche auf kreuzförmigem Grundriss angelegte Burgkapelle von Sayn aus der ersten Hälfte des 13. Jhs. einzuordnen sein (vgl. Liessem 1986).

[11] Vgl. Wesenberg 1949.

Bischof Meinwerk von Paderborn hatte im Jahr 1033 Abt Wino von Helmarshausen nach Jerusalem gesandt, um den Plan der Grabeskirche aufzuzeichnen. Entsprechend wurde die Busdorfkirche als Abbild der Jerusalemer Grabeskirche errichtet. Während jedoch die Jerusalemer Anastasis als kreisförmiger Zentralbau errichtet ist, handelt es sich bei der Busdorfkirche »um ein Oktogon, dem an vier Seiten in kreuzförmigem Sinne Räume über rechteckigem Grundriss angegliedert sind.«[12] Weshalb der Grundriss der Busdorfkirche von ihrem Vorbild derart deutlich abweicht, wird wohl kaum noch zu klären sein.[13] Entscheidend ist, dass sie als *ecclesia Hierosolimitana* intendiert war und so auch noch bis ins 12. Jh. bezeichnet wurde. Die Busdorfkirche ist ein Beleg dafür, dass ein auf einem griechischen Kreuz basierender Zentralbau als Nachbau der Jerusalemer Grabeskirche intendiert war. Entsprechend darf man vielleicht auch für die Schwarzrheindorfer Kirche annehmen, dass sie als Nachbau der Jerusalemer Anastasis geplant war. Immerhin ist zu beachten, dass sie vermutlich bereits von Beginn an als Grablege Arnolds und damit als ›Grabeskirche‹ gedacht war. In jedem Fall macht der Freskenzyklus im Innern der Kirche den Jerusalembezug explizit.

3. Der Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf

Die Fresken der Unterkirche könnten schon zur Einweihung der Kirche (1151) vollendet gewesen sein, in jedem Fall jedoch noch zu Lebzeiten Arnolds. Die der Oberkirche, welche Szenen aus der Apokalypse des Johannes zeigen, sind hingegen ein wenig jünger. Vermutlich stammen sie aus der Zeit der Westerweiterung der Kirche um 1170. Die Fresken verdanken ihre Erhaltung dem Umstand, dass sie im 17. Jh. und danach mehrfach

[12] Wesenberg 1949, 30.

[13] Ebd., 31f., vermutet, dass Wino in Jerusalem nur eine Ruine der konstantinischen Grabeskirche gesehen habe und sich stattdessen von byzantischen kreuzförmigen Zentralbauten habe inspirieren lassen, die er auf seiner Reise gesehen habe. Konkret denkt er an das kreuzförmige Oktogon von Nyssa. Wie tiefgreifend die Zerstörung der Grabeskirche durch Kalif Hakim im Jahr 1009 war, ist bis heute freilich nicht vollends geklärt. Dass beim Wiederaufbau unter Kaiser Konstantin Monomachus die Säulen der Rotunde halbiert und neu aufgestellt wurden, belegt eine substantielle Zerstörung. Dass die Rotunde als solche jedoch zur Zeit Winos nicht mehr erkennbar gewesen sein soll, scheint mir eher unwahrscheinlich.

übertüncht wurden. Erst Mitte des 19. Jhs. wurden sie wieder entdeckt und hernach mehrfach restauriert, wobei bei der ersten Restauration durch Christian Hohe (1798–1868) die Malereien zum Teil umfangreich konjiziert wurden. Bei nachfolgenden Restaurierungen wurde dies in Teilen wieder rückgängig gemacht. Die neuesten Untersuchungen haben allerdings bestätigt, dass das Gesamtprogramm in seiner Substanz original erhalten sein dürfte.[14]

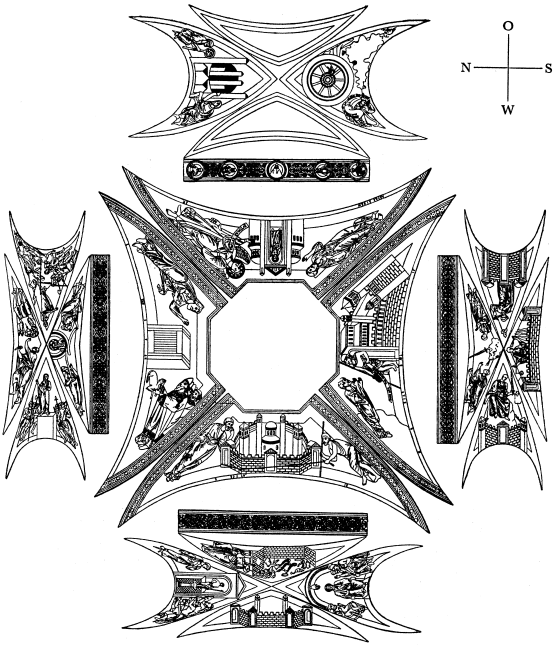

Abb. 4

Ich konzentriere mich im Folgenden auf eine knappe Beschreibung des Ezechielzyklus in der Unterkirche (vgl. Abb. 2 und 4).[15]

[14] Vgl. Hansmann/Hohmann 2002.

[15] Für eine ausführliche Beschreibung des Zyklus mit zahlreichen Fotos siehe Dohmen 1994.

Im *östlichen Kreuzgewölbe* sind Szenen aus Ez 1–4 dargestellt. In Bild (1) ist auf denkbar knappe Weise die sog. »Thronwagenvision«, welche das Ezechielbuch eröffnet, zusammengefasst. Dieser überaus schwer zu entschlüsselnde Text, der im orthodoxen Judentum erst ab dem dreißigsten Lebensjahr gelesen werden darf, beschreibt die Gestalt der »Herrlichkeit JHWHs«. Diese thront, von einem Strahlenkranz umgeben, auf einer durchsichtigen Platte (= dem Himmel), welche von vier Mischwesen getragen wird, an deren Seite sich wiederum ineinander verschachtelte Räder befinden. Ursprünglich dürfte das Ganze als Beschreibung des von Gott souverän gesteuerten Kosmos zu verstehen sein. Die Räder zusammen mit den Himmelsträgern repräsentieren das System des Bewegungsablaufes der Sterne und Planeten. Visuell ist das im Text Beschriebene nicht darstellbar. Bild (1) zeigt lediglich in der Mitte ein Rad, links unten eine Wolke und rechts den kauernden Propheten. Die Wolke greift den Beginn der Vision auf: »*et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens et splendor in circuitu eius*.« (Ez 1,4)[16] Der niedergeworfene Prophet hingegen findet sich am Ende der Vision: »*haec visio similitudinis gloriae Domini et vidi et cecidi in faciem meam et audivi vocem loquentis et dixit ad me*.« (Ez 2,1)

Bild (3) visualisiert die Zeichenhandlung von Ez 4,1–3:

»et tu fili hominis sume tibi laterem et pones eum coram te et describes in eo civitatem Hierusalem et ordinabis adversus eam obsidionem et aedificabis munitiones et conportabis aggerem et dabis contra eam castra et pones arietes in gyro et tu sume tibi sartaginem ferream et pones eam murum ferreum inter te et civitatem et obfirmabis faciem tuam ad eam et erit in obsidionem et circumdabis eam signum est domui Israhel.«

Der Prophet soll also den Umriss der Stadt Jerusalem in einen Ziegel ritzen und sodann die Belagerung der Stadt szenisch nachstellen. Im hebräischen Text soll er eine Eisenplatte als »eiserne Mauer« zwischen sich und der Stadt aufrichten. Die Vulgata macht jedoch aus der Mauer eine Pfanne (*sartago*). Dargestellt wird das Ganze, indem der Prophet gleich doppelt[17] vor dem Stadtmodell kniend dargestellt wird: Links hält er ein Spruchband in der Hand, dessen Text leider nicht mehr rekonstruiert

[16] Einige Züge der Darstellungen erschließen sich nur vor dem Hintergrund des Vulgatatextes, weshalb dieser im Folgenden zitiert sei und nicht, wie sonst üblich, eine deutsche Übersetzung des hebräischen Textes.

werden kann, rechts hält er eine Stielpfanne in der Hand. Der Prophet als Künder des Gerichts steht somit im Vordergrund.

Der östliche und der westliche Zwickel des östlichen Kreuzgewölbes sind heute leer. Vermutlich war östlich die Berufung des Propheten dargestellt und im Westen die Zeichenhandlung aus Ez 4,4–8, derzufolge der Prophet die Dauer des Exils durch Liegen auf der Seite szenisch nachstellen sollte.

Im *südlichen Kreuzgewölbe* ist, auf vier Szenen verteilt, die Zeichenhandlung Ez 5,1–3 dargestellt:

»et tu fili hominis sume tibi gladium acutum radentem pilos adsumes eum et duces per caput tuum et per barbam tuam et adsumes tibi stateram ponderis et dividis eos tertiam partem igni conbures in medio civitatis iuxta conpletionem dierum obsidionis et adsumens tertiam partem concides gladio in circuitu eius tertiam vero aliam disperges in ventum et gladium nudabo post eius et sumes inde parvum numerum et ligabis eos in summitate pallii tui.«

Bild (5) zeigt den Propheten inmitten der Stadt, wie er mit einem Schwert sein im Wind wehendes Haar schert; das Kahlscheren von Gegnern gehörte zur Praxis der assyrischen wie auch der babylonischen Kriegsmaschinerie. Der Prophet vollzieht an sich selbst, was die Truppen des babylonischen Königs an den Bewohnern Jerusalems vollziehen werden. Auf Bild (6) wiegt der kahlgeschorene Ezechiel die Haare auf einer Waage ab und wirft sodann ein Drittel in das Feuer der brennenden Stadt. Bild (7) zeigt ihn mit einem Schwert inmitten der Stadt. Bild (8) stellt ins Zentrum die Wolke als Zeichen der Gottespräsenz. Aus ihr kommen ein Schwert und ein Windstoß hervor. Der Prophet ist zweimal dargestellt: Links wirft er das letzte Drittel seiner Haare in den Wind, rechts »steht der Prophet ganz ruhig und versunken. Mit seinen Händen birgt er etwas in einem Stück seines Gewandes, aber er hält es so, als wolle er es in seinem Arm schützend aufheben.«[18] Während die ersten drei Handlungen die Vernichtung im Gericht durch Feuer, Schwert und Zerstreuung symbolisieren, symbolisiert die zuletzt genannte Handlung die Rettung eines Restes, welcher dem Gericht zu entgehen vermag. Zielte die Darstellung bisher auf das Gericht über Jerusalem und seine Bevölkerung, so ver-

[17] Die Figuren der Gesichter sind nahezu durchweg von Christian Hohe frei konjiziert. Entsprechend ist auf der heutigen Darstellung nicht erkennbar, dass zweimal derselbe Prophet dargestellt ist.

[18] Dohmen 1994, 42.

schiebt sich nun der Fokus hin zur Bewahrung eines Restes aus dem Gericht. Das ist umso bemerkenswerter, als in Ez 5,4 ein Teil dieses Restes dann selbst wieder dem Gericht überantwortet wird, was in den Darstellungen keine Entsprechung hat. Während somit im biblischen Text das Gericht im Vordergrund steht, ist es in der bildlichen Darstellung die Rettung.

Im *westlichen Kreuzgewölbe* ist Ez 8,1–11 dargestellt. Es handelt sich um den Beginn der ersten Tempelvision, in welcher der Prophet visionär nach Jerusalem versetzt wird, um dort im Tempel den Götzendienst des Volkes zu schauen. Bild (9) visualisiert Ez 8,1:

»et factum est in anno sexto in sexto mense in quinta mensis ego sedebam in domo mea et senes Iuda sedebant coram me et cecidit super me ibi manus Domini Dei.«

Der Prophet ist in der Mitte, sitzend und mit erhobener rechter Hand, dargestellt. Um ihn herum sitzen die Ältesten. Von oben ragt eine Hand in das Bild hinein. Es ist die Hand Gottes, welche den Propheten ergreift.

Bild (10) zeigt die Stadt Jerusalem, in die der Prophet visionär versetzt wird:

»et emissa similitudo manus adprehendit me in cincinno capitis mei et elevavit me spiritus inter terram et caelum et adduxit in Hierusalem in visione Dei.« (Ez 8,3)

»Das Bild wirkt in seinem heutigen Zustand recht leer mit der Stadtmauer und den Türmen. Auf alten Aufnahmen von der Aufdeckung der Gemälde sind jedoch noch Überreste einer von links nach rechts schwebenden Person über dem Mauerkranz zu erkennen. Dabei wird es sich wohl um den Propheten handeln, der ›zwischen Himmel und Erde‹ nach Jerusalem gebracht wird.«[19] Die Positionierung dieser Jerusalemdarstellung im äußersten Westen der Kirche etabliert eine semiotische Achse, die vom alten Jerusalem im Westen hin zum neuen Jerusalem im Osten der Kirche läuft.

Bild (11) zeigt die Geschehnisse am Nordtor (Ez 8,5f.):

»et dixit ad me fili hominis leva oculos tuos ad viam aquilonis et levavi oculos meos ad viam aquilonis et ecce ab aquilone portae altaris idolum zeli in ipso introitu.«

[19] Dohmen 1994, 51; vgl. Verbeek 1953, XXXXI.

Im Tor ist vor einem rechteckigen Altar eine Statue auf einem Sockel zu sehen. Dies entspricht dem im Text genannten »Eifersuchtsbild« (idolum zeli), das als Götterfigurine zu identifizieren sein dürfte, womit ein Verstoß gegen das Fremdgötter- und Bilderverbot im Bereich des Jerusalemer Tempels konstatiert wird. Während der biblische Text jedoch nur die Präsenz eines solchen Götterbildes im Bereich des Tempels konstatiert, geht die bildliche Darstellung einen Schritt weiter: Links sind fünf Repräsentanten des Volkes dargestellt, welche sich nicht nur anbetend vor der Statue niederwerfen, sondern dieser auch Opfertiere darbringen. Der Prophet steht rechts, »der angesichts der Greuel, die hier verübt werden, erschreckt die Hand auf sein Herz legt«[20].

Bild (12) stellt das in Ez 8,7–11 Beschriebene dar:

»et introduxit me ad ostium atrii et vidi et ecce foramen unum in pariete et dixit ad me fili hominis fode parietem et cum perfodissem parietem apparuit ostium unum et dixit ad me ingredere et vide abominationes pessimas quas isti faciunt hic et ingressus vidi et ecce omnis similitudo reptilium et animalium abominatio et universa idola domus Israhel depicta erant in paeriete in circuitu per totum et septuaginta viri de senioribus domus Israhel et Hiezonias filius Saphan stabat in medio eorum stnatium ante picturas et unusquisque habebat turibulum in manu sua et vapor nebulae de ture consurgebat.«

Der Prophet soll eine Wand im Bereich des Tempelvorhofs durchbrechen. Auf diese Weise wird der Blick frei auf einen Raum, dessen Wände mit Ritzzeichnungen von »Kriechtieren und Vieh, einem Gräuel und allen Mistgötzen des Hauses Israel« (Ez 8,10) bemalt sind. In diesem Raum sieht der Prophet siebzig der Ältesten Israels, die Weihrauch vor den Götzenbildern aufsteigen lassen. Bildlich ist das Ganze umgesetzt, indem links der Prophet dargestellt wird, wie er mit einer Spitzhacke ein Loch in die Mauer schlägt. Der Raum wird durch Mauern angedeutet, aber zugleich kann man gleichsam mit dem Propheten die führenden Repräsentanten des Volkes sehen, wie sie Weihrauchfässer vor diversen Reptilien schwenken.

Im *nördlichen Kreuzgewölbe* springt die Darstellung hin zu Ez 9 und dem Vollzug des Gerichts über Jerusalem. Bild (13) illustriert Ez 9,1–2:

»et clamavit in auribus meis voce magna dicens adpropinquaverunt visitationes urbis et unusquisque vas interfectionis habet in manu sua et ecce sex viri venie-

[20] Dohmen 1994, 55.

bant de via portae superioris quae respicit ad aquilonem et uniuscuiusque vas interitus in manu euis vir quoque unus in medio eorum vestitus lineis et atramentarium scriptoris ad renes euis et ingressi sunt et steterunt iuxta altare aereum.«

Entsprechend findet sich in der Mitte die rechteckige Darstellung eines Altares. Rechts und links davon stehen je drei mit Lanzen bewaffnete Männer. Auf dem Altar steht ein in Leinen gekleideter Mann. Die Darstellung ist ganz auf ihn hin konzentriert.

Bild (14) zeigt links erneut den in Leinen gekleideten Mann. In der linken Hand hält er ein Füllhorn, mit der rechten schreibt er mittels eines Griffels auf die Stirn von sechs Männern, die ihm ihre Hände flehend entgegenstrecken. Im Hintergrund steht Ez 9,4:

»et dixit Dominus ad eum transi per mediam civitatem in medio Hierusalem et signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus quae fiunt in medio eius.«

Der hebräische Buchstabe *taw* hat in der paläohebräischen Schrift die Form eines Kreuzes, weshalb schon bei den Kirchenvätern die Zeichnung der aus dem Gericht Geretteten mit dem *taw* auf die Heilswirkung des Kreuzestodes Christi bezogen wurde.

Bild (15) zeigt nun den Vollzug des Gerichts:

»et illis dixit audiente me transite per civitatem sequentes eum et percutite non parcat oculus vester neque misereamini senem adulescentem et virginem parvulum et mulieres interficite usque ad internicionem omnen autem super quem videritis thau ne occidatis.« (Ez 9,5)

Die sechs Männer schlagen mit Lanzen, Äxten und Schwertern erbarmungslos zu. Das Ganze beaufsichtigend steht über ihnen der in Leinen gekleidete Mann, der noch den Schreibgriffel in der Hand hat.

Bild (16) zeigt in der Mitte Christus in der Mandorla. Vor diesem niedergeworfen sind links der Prophet und rechts der Mann im Leinengewand dargestellt. Beide halten jeweils ein Spruchband in der Hand. Der Inhalt dieser Spruchbänder ist nicht erhalten, aber das Ganze dürfte sich zum einen auf die fürbittenden Worte des Propheten in Ez 9,8 beziehen:

»et caede conpleta remansi ego ruique super faciem meam et clamans aio heu heu heu Domine Deus ergone disperdes omnes reliquias Israhel effundens furorem tuum super Hierusalem.«

Zum anderen meldet der in Leinen gekleidete Mann den Vollzug der Rettung der mit dem Kreuz Gezeichneten: *»et ecce vir qui indutus erat lineis qui habebat atramentarium in dorso suo respondit verbum dicens feci sicut praecepisti mihi.«* (Ez 9,11) Die Fürbitte des Propheten und die Berichterstattung des Mannes entsprechen einander. Die mit dem Kreuz Gezeichneten sind dem Gericht entgangen.

Es zeigt sich, dass das nördliche Kreuzgewölbe die Thematik des gegenüberliegenden südlichen Kreuzgewölbes aufnimmt und fortführt: Vordergründig wird das Gericht über Jerusalem dargestellt. Die Darstellung zielt jedoch auf die Rettung eines Restes der mit dem Kreuz Gezeichneten aus dem Gericht.

In der Vierung sind Teile der zweiten Tempelvision (Ez 40–48) dargestellt. Hatte Ezechiel im ersten Buchteil visionär die Zerstörung der Stadt schauen müssen (Ez 8–11), so endet das Buch mit der großartigen, ebenfalls visionären Schau eines neuen Tempels und einer neuen Stadt.

Abb. 5

Bild (17) zeigt den Beginn der Vision:

»in visionibus Dei aduxit me in terram Israhel et dimisit me super montem excelsum nimis super quem erat quasi aedificium civitatis vergentis ad austrum et introduxit me illuc et ecce vir cuius erat species quasi species aeris et funiculus lineus in manu eius et calamus mensurae in manu eius stabat autem in porta et locutus est ad me idem vir fili hominis vide oculis tuis et auribus tuis audi et pone cor tuum in omnia quae ego ostendam tibi quia ut ostendatur tibi adductus es huc adnuntia omnia quae tu vides domui Israhel.« (Ez 40,2–4)

Entsprechend ist der Prophet rechts auf einem Berg stehend dargestellt. Links im Bild ist die neue Stadt zu sehen: Der Tempel ist als zweistöckiger Kirchbau dargestellt. Der »Mann aus Bronze«, der den Propheten durch den Tempel führen wird, steht im Tor mit Messstab und Schnur in seiner Hand. »Das Spruchband in der Hand des Mannes enthielt eine verkürzte Fassung von Ez 40,4 nach der Vulgata; der Text ist durch die früheren Restaurierungen verdorben, in diesem Zustand aber belassen worden.«[21]

Bild (18) zeigt die abschließende Vermessung des Tempelareals:

»cumque conplesset mensuras dominus interioris eduxit me per viam portae quae respiciebat ad viam orientalem [...] per quattuor ventos mensus est illud murum eius undique per circuitum longitudine quingentorum cubitorum et latitudine quingentorum cubitorum dividentem inter sanctuarium et vulgi locum.« (Ez 42,15–20)

Der Ezechiel führende Mann hat den Messstab in der Hand. Die Messschnur hat er um die Stadtmauer gelegt. Der Prophet, rechts im Bild, zeigt mit Zeige- und Mittelfinger auf seine Augen als Zeichen dafür, dass er aufmerksam alles beobachtet hat (vgl. Ez 40,4). Das Tempelgebäude in der Mitte der Stadt ist als Zentralbau gezeichnet – der Kirche von Schwarzrheindorf wie auch der Jerusalemer Anastasis entsprechend.

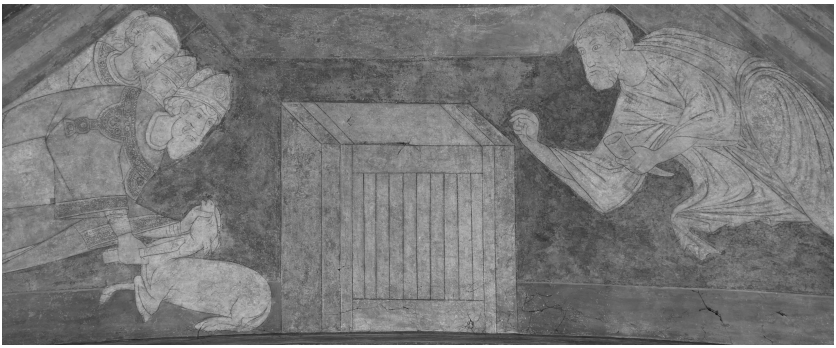

Abb. 6

[21] Hansmann/Hohmann 2002, 51.

Bild (19) zeigt die Weihe des Altares:

»et dixit ad me fili hominis haec dicit Dominus Deus hii sunt ritus altaris in quacumque die fuerit fabricatum ut offeratur super illud holocaustum et effundatur sanguis et dabis sacerdotibus Levitis qui sunt de semine Sadoch qui accedunt ad me ait Dominus Deus ut offerant mihi vitulum de armento pro peccato et adsumens de sanguine eius pones super quattuor cornua eius et super quattuor angulos crepidinis et super coronam in circuitu et mundabis illud et expiabis.« (Ez 43,18–20)

»In diesem Gewölbefeld sind nur noch geringe Spuren an mittelalterlicher Substanz festzustellen, am meisten noch beim Propheten Ezechiel.«[22] Der als Kubus dargestellte Altar wird links flankiert von Priestern, von denen einer das Opfertier schlachtet, und rechts vom Propheten, der aus einem Füllhorn das Blut des Opfertiers an den Altar appliziert. Der Prophet selbst vollzieht also den Blutritus am Altar und schlüpft damit in die Rolle eines Hohepriesters.

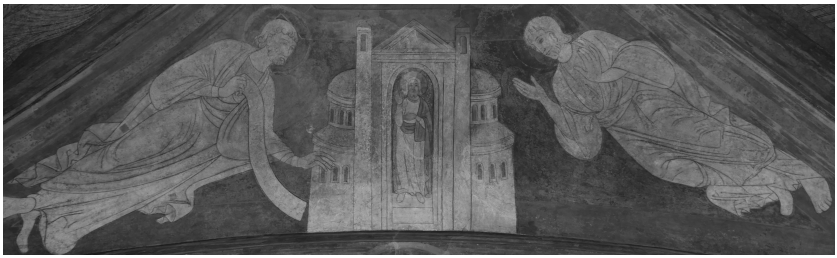

Abb. 7

Das im Osten der Vierung gelegene Bild (20) bildet den Schlusspunkt des Zyklus. Dargestellt ist die dauerhafte Schließung des Osttores gemäß Ez 44,1–2:

»et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris quae respiciebat ad orientem et erat clausa et dixit Dominus ad me porta haec clausa erit non aperietur et vir non transiet per eam quoniam Dominus Deus Israhel ingressus est per eam eritque clausa.«

[22] Hansmann/Hohmann 2002, 52.

Der im Tor stehende Christus ist vollständig neu gemalt. Das Tor wird flankiert vom Propheten und dem ihn führenden Mann. Der Prophet hält ein Spruchband in der Hand. Die Worte sind nicht mehr zu entziffern. Allerdings sind auf der Stirnleiste des Gurtbogens die Worte »Maria Sacra« als Rest einer Inschrift zu entziffern.[23] Bereits Ephräm der Syrer (2. Hälfte des 4. Jhs.) deutete die *porta clausa* auf die Jungfräulichkeit Mariens hin, was sich ab dem 5. Jh. als Standarddeutung durchsetzen konnte.[24] Maria selbst symbolisiert dann wieder die Kirche als Ort der fortdauernden Präsenz Gottes in der Welt. Während die Darstellungen in den Kreuzgewölben dem Literalsinn entsprechend auf die Zerstörung Jerusalems im 6. Jh. v. Chr. bezogen werden können, gilt dies nicht für die Darstellung des neuen Tempels in der Vierung: Durch den expliziten Hinweis auf die mariologische Interpretation wird deutlich gemacht, dass der neue Tempel nicht mit dem nach dem babylonischen Exil errichteten zweiten Tempel in Jerusalem zu identifizieren ist, sondern mit der *ecclesia*.

In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf die Architektur der Doppelkirche zurückzukommen. Der Bau basiert auf dem Quadrat als Grundprinzip, das exemplarisch in der Vierung verwirklicht ist. Misst man nun den Abstand der Vierungspfeiler, so ergibt sich durchgehend ein Maß von ziemlich exakt 520 cm. Von der Säulenreihe am Ende des westlichen Kreuzgewölbes bis zum Beginn der Ostapsis ergibt sich eine Länge von etwa 15 m. Da der ursprüngliche Eingang noch etwas weiter im Westen gelegen haben dürfte, sind entsprechend einige Dezimeter hinzuzufügen, um auf die Gesamtlänge des alten Baus zu kommen. Der Hauptraum des ursprünglichen Zentralbaus kann somit in drei Quadrate von jeweils gut 5 m Seitenlänge unterteilt werden.

Die Maße sind durchaus signifikant, und es erstaunt, dass sie in der Forschung bisher keinerlei Rolle spielen. Die sog. königliche Elle misst in altem Israel 52 cm. Die Übereinstimmung mit dem Vierungsquadrat ist frappant. Es misst also exakt 10 × 10 biblische Ellen, der gesamte Raum misst 30 × 10 Ellen. Das sind genau die Maße, die im Buch Exodus für die sog. »Stiftshütte« (so die Übersetzung Luthers) bzw. das »Zelt der Begegnung« gegeben werden, dessen himmlisches Urbild Mose auf dem Sinai schaut und das zu bauen den Israeliten aufgetragen wird: »Sie sollen mir

[23] Vgl. Verbeek 1953, XXXXIII; Hansmann/Hohmann 2002, 17.
[24] Vgl. Harmuth 1933, 53–67.

ein Heiligtum machen. Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen.« (Ex 25,8) Das Allerheiligste misst 10 × 10 Ellen, das gesamte Heiligtum 30 × 10 Ellen. Schon die Kirchenväter setzen die Beschreibung des Heiligtums im Buch Exodus in Beziehung zur Beschreibung des neuen Jerusalem in Apk 21,1–5:[25] »Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.« Die Kirche selbst ist dieses Zelt Gottes unter den Menschen, die selbst wieder ein Abbild der himmlischen *ecclesia* ist. Diese komplexe Relation wird in Schwarzrheindorf auf geradezu ingeniöse Weise visualisiert: in den Fresken der Vierung, welche den Ezechieltempel als Symbol der irdischen *ecclesia* darstellen, in den Maßen der Vierung, die dem Allerheiligsten des Zeltheiligtums entsprechen, und schließlich in der oktogonalen Vierungsöffnung, die den Blick des Betrachters zu den Fresken der Oberkirche mit ihrer Darstellung des himmlischen Jerusalem nach der Apokalypse des Johannes hinzieht.

Ich fasse zusammen: Der Zyklus ist von Osten her im Uhrzeigersinn zu lesen. Dargestellt sind in den Kreuzgewölben Szenen aus Ez 1–9. Sie haben einerseits das Gericht über Jerusalem und seine Bewohner zum Thema. Andererseits wird die Bewahrung eines Rests deutlich herausgestellt. Der Zyklus läuft auf die Darstellung in der Vierung zu. Zu sehen sind hier Szenen aus der großen Tempelvision (Ez 40–48): Der Prophet sieht das neue Jerusalem und weiht selbst den Altar ein. Zielpunkt ist die Darstellung der *porta clausa* mit dem nun dauerhaft in seiner *ecclesia* anwesenden Christus im Osten der Vierung. Die Vierung selbst hat die Maße des Allerheiligsten des von Mose am Sinai geschauten himmlischen Heiligtums. Die irdische *ecclesia* von Schwarzrheindorf bildet in ihren Maßen die himmlische *ecclesia* ab.

[25] Zur Auslegung von Ex 25–31 bei den Kirchenvätern s. Heither 2002, 188–203.

4. Wozu Ezechiel? – Zur Pragmatik des Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf

Wie kommt es zu dieser in der Kunstgeschichte einmaligen Komposition? Warum wählte Arnold II. diese doch eher abgelegenen Stellen des Ezechielbuches, um mit ihnen seine Hauskapelle zu schmücken?

Zunächst ist zu betonen, was dieser Zyklus nicht darstellt: Er ist keine *biblia pauperum*. Dafür sind die Darstellungen zu spezifisch. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall: Der Zyklus richtet sich an eine theologisch gebildete Oberschicht, die in der Lage war, die Bilder und ihre Botschaft zu entschlüsseln.[26]

Wilhelm Neuß konnte 1912 zeigen, dass im Hintergrund des Zyklus die Kommentierung des Ezechielbuches durch Rupert von Deutz (um 1070–1129) steht.[27] Dies ist zum einen wahrscheinlich, weil Arnolds Freund und theologischer Berater Abt Wibald von Stablo und Korvey ein Schüler des Rupert von Deutz war. Zum anderen aber ist es vor allem die Parallelität von Ruperts Kommentar und den Wandmalereien in Schwarzrheindorf: Rupert hat nicht das gesamte Ezechielbuch kommentiert, sondern nur die die Kapitel 1–11 und 40–44. Aus genau diesen Kapiteln speisen sich die Darstellungen des Schwarzrheindorfer Zyklus.

Rupert deutet das Ezechielbuch strikt typologisch bzw. allegorisch und christologisch. D.h. die Texte werden nicht dem Literalsinn entsprechend als Darstellung der Ereignisse rund um die Zerstörung Jerusalems am Beginn des 6. Jhs. v. Chr. verstanden, sondern als bildhafte Verkündigung des menschgewordenen Christus. Jedes einzelne Detail des alttestamentlichen Textes kann auf Christus und die Kirche bezogen werden. So ist die Schau des Thronwagens (Ez 1–2) für Rupert ein Bild des Wirkens Christi bis zur Herabkunft des Hl. Geistes, die weiteren Kapitel dann ein Bild für die Zeit der Apostel und der Kirche. Das Gericht über Israel (Ez 3–11) wird von ihm folgerichtig auf die Zerstörung des Tempels durch die Römer (70 n. Chr.) bezogen. Den neuen Tempel von Ez 40–48 identifiziert er mit dem himmlischen Jerusalem.

---

[26] So bereits Verbeek 1953, LIII.

[27] PL 167, 1419–1498. Die Ezechielkommentierung ist Teil von Ruperts Hauptwerk De Trinitate et operibus euis libri XLII. Eine Zusammenfassung des Kommentars bietet Neuß 1912, 114–131.

Neuß versteht nun den Ezechielzyklus als direkte Umsetzung von Ruperts allegorischer Interpretation: Der Zyklus stelle die vier Sakramente Christi (*incarnatio, passio, resurrectio und ascensio*) dar.[28] Dagegen sprechen freilich verschiedene Punkte. Zum einen ist in diesem Zusammenhang auf die neutestamentlichen Darstellungen zu sprechen zu kommen, welche den alttestamentlichen korrespondieren. Diese sind: in der Ostapsis Christus als Pantokrator (I), im südlichen Kreuzgewölbe die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor (II), im westlichen Kreuzgewölbe die Tempelreinigung (III) und schließlich im nördlichen Kreuzgewölbe die Kreuzigung (IV). Diese entsprechen gerade nicht den vier *sacramenta*. Hinzu kommt, dass bestimmte Spezifika der Auslegung Ruperts im Zyklus nicht erkennbar sind. So identifiziert er beispielsweise den Mann, der den Propheten durch das Areal des neuen Tempels führt, mit Christus.[29] Die Darstellungen (17), (18) und (20) in der Vierung aber machen eine Identifikation dieses Mannes mit Christus unmöglich.[30] Die Darstellungen im südlichen Kreuzgewölbe laufen auf die Bewahrung eines Restes zu, wohingegen der biblische Text auch noch diesen Rest dem Feuer überantwortet. Rupert identifiziert entsprechend die im Gewandzipfel eingebundenen Juden mit den in Unfreiheit unter den Christen lebenden Juden, von denen diejenigen, welche sich nicht zu Christus bekehren, dem Feuer der Hölle anheimfallen werden.[31] Der Zyklus als Ganzer setzt deutlich andere Akzente als Ruperts Ezechielauslegung. Das wird auch daran deutlich, dass mit der Altarweihe (Ez 43,13–27) ein Text visualisiert wird, der von Rupert nicht kommentiert wird. Ruperts Kommentierung dürfte bei der Ausgestaltung des Ezechielzyklus zweifellos im Hintergrund gestanden haben, der Zyklus geht aber nicht darin auf, als exakte Umsetzung der strikt christologischen Interpretation Ruperts verstanden zu werden.

Christoph Dohmen hat demgegenüber zeigen können, dass das

»Verstehen des Bildprogramms entscheidend vom Aufeinanderbeziehen der Einzelbilder lebt. [...] Dieses komplexe Bezugssystem, das in jedem Kreuzarm die Ezechielbilder mit einer neutestamentlichen Szene zusammenbindet, um sie

[28] Neuß 1912, 285–296.

[29] Kommentar zu Ez 40,1–4 (PL 167, 1463–1464).

[30] Laut Hansmann/Hohmann 2002, 49, zeigt sich in dieser Szene der »Mann mit der aufgerollten Schnur und der Messlatte [...] bis auf seine Kopfoberhälfte und seine Füsse auf neueren Ausputzungen weitgehend im Originalkolorit.«

[31] Kommentar zu Ez 5,3–4 (PL 167, 1450–1451).

dann gemeinsam zur Mitte hin geradezu in das neue Jerusalem hineinzuführen, macht für die Interpretation schon deutlich, daß hier nicht im engen typologischen Sinne Einzelmotive aus dem alten und neuen Testament aufeinanderbezogen werden, sondern daß wir eine dynamische Darstellung eines dramatischen Geschehens vor uns haben. Obgleich der äußere Bildkreis in vielfältiger Weise das Thema Gericht behandelt, geht das Ziel des ganzen Bildprogramms über das Gericht hinaus, wenn es die Fülle der Einzelbilder und Themen in das neue Jerusalem hineinbringt.«[32]

In seiner weiteren Interpretation schießt er aber m.E. über das Ziel hinaus:

»Die Dramatik des Geschehens liegt genau in der Fuge, die der Betrachter beim Übergang vom äußeren zum inneren Bildkreis zu überspringen hat. Dieser Übersprung vom Gericht zum Heil läßt sich in der Komposition von Schwarzrheindorf nur als Stunde des Erbarmens verstehen.«[33]

Die damit eröffnete eschatologische Perspektive ziele auf die »endzeitliche Versöhnung von Kirche und Synagoge«[34]. Dohmen folgert:

»Als Hauptthema des Ezechielzyklus kann man folglich ein wenig verkürzt die endzeitliche Versöhnung der beiden Gottesvölker von Juden und Christen im neuen Jerusalem angeben.«[35]

So sehr Dohmen recht zu geben ist, dass die Rettung eines Restes die Gerichtsthematik regelrecht überwölbt, so findet der Übergang vom Gericht zum Heil nicht in einem Sprung vom äußeren Bildkreis der Kreuzgewölbe zum inneren Bildkreis der Vierung statt. Während das südliche Kreuzgewölbe die Rettung eines Restes nur andeutet, wird im nördlichen Kreuzgewölbe explizit dargestellt, welcher Rest gerettet wird: Es sind die, welche mit dem Kreuz gezeichnet sind. Durch die direkte Verbindung dieser Ezechielszene (Bild 14) mit der Kreuzigung Christi (Bild IV) wird deutlich gemacht, dass die Rettung durch das Kreuz geschieht für die, welche sich zum Kreuz Christi bekennen. D.h., der Übergang vom Gericht zum Heil ist bereits im nördlichen Kreuzgewölbe dargestellt und geschieht nicht durch ein Erbarmen Gottes, das Teile des alten Gottesvolkes rettet und mit in das himmlische Jerusalem hineinführt. Aus dem Gericht

[32] Dohmen 1994, 93.
[33] Ebd.
[34] Ebd., 94.
[35] Ebd., 95.

werden vielmehr nur die errettet, welche mit dem Kreuz bezeichnet sind. Das alte Gottesvolk ist im Konzept des Bildzyklus hingegen vollständig dem Gericht verfallen.

Peter Kern hat zu Recht auf die Multidimensionalität des Bildzyklus hingewiesen und sieht im Zyklus eine »beeindruckende Illustration der Lehre vom vierfachen Schriftsinn«[36]. Dabei ist m.E. zu beachten, dass nicht jeweils der ganze Zyklus durchlaufend in einem Schriftsinn interpretiert werden kann. So kann die Darstellung des Gerichts über Jerusalem auf die Zerstörung Jerusalems durch die Truppen des babylonischen Königs Nebukadnezzar (587 v. Chr.) bezogen werden (*sensus litteralis*), aber auch – wie bei Rupert von Deutz im *sensus allegoricus* – auf die Zerstörung durch die Römer (70 n. Chr.), im *sensus anagogicus* auf ein weiteres (endzeitliches) Gericht über Jerusalem und schließlich in *sensus moralis* auf das Jüngste Gericht. Die Darstellung des neuen Tempels in der Vierung aber kann schwerlich auf den zweiten Tempel in Jerusalem bezogen werden, der nach dem Ende des Exils errichtet wurde. Hier ist eigentlich nur eine Identifikation mit der irdischen *ecclesia* möglich, da der Blick auf das himmlische Jerusalem von der Architektur durch die Öffnung der Vierung auf die Ausmalung der Oberkirche gelenkt wird. Mit Händen greifbar ist dies in der Positionierung der Grablege Arnolds im westlichen Kreuzgewölbe: Stellt man sich auf die Grabplatte, wandert der Blick zunächst zur Vierung mit der Darstellung des neuen Tempels (= der irdischen *ecclesia*), er wird dann aber regelrecht nach oben gezogen durch die oktogonale Öffnung der Vierung hin zur Darstellung des himmlischen Jerusalem, wo Arnold zusammen mit seiner Schwester Hadwig zu Füßen des Pantokrator dargestellt ist. Durch die Form der Doppelkirche wird die eschatologische Perspektive per se im Bereich der Oberkirche verortet, die Unterkirche aber ist in erster Linie Abbild der irdischen *ecclesia*, wodurch die Bedeutung des Bildzyklus für das Hier und Jetzt des Menschen noch einmal betont wird.

Damit stellt sich die Frage nach der Pragmatik des Zyklus noch einmal in verschärfter Form: Wozu greift der Zyklus die sehr spezifische Darstellung des Gerichts über Jerusalem im Ezechielbuch auf? Eine eindimensionale Beantwortung dieser Frage wird kaum möglich sein. M.E. erschließt sich die Pragmatik der Darstellungen von drei Momenten her:

[36] Kern 2003, 375.

1) Man wird bei der Beantwortung der Frage nach der Pragmatik der Darstellungen kaum an der Kreuzzugsthematik vorbeikommen. Hierbei ist weniger der zweite gescheiterte Kreuzzug (1147–1149) relevant, an dem Arnold von Wied im Gefolge Konrads III. teilgenommen hatte, vielmehr erschließt sich die Darstellung des Gerichts aus der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer etwa fünfzig Jahre zuvor (1099). Diese hatten in der Stadt ein Blutbad unter Juden und Muslimen angerichtet. »Nach Augenzeugenberichten lag der Geruch der Verwesung noch monatelang über der Stadt, die Kreuzfahrer aber hielten in der Grabeskirche feierlich Einzug.«[37] Sie verstanden sich als Vollstrecker des Gerichts an den Götzendienern zur Rettung der Christen im Hl. Land. Kaum eine andere Gerichtsprophetie des Alten Testaments war derart passgenau, um sie als Rechtfertigung des Massakers von 1099 zu instrumentalisieren, wie die von Ez 8–9. Gott sendet sechs Männer als seine Werkzeuge aus, die das Gericht ohne Gnade an denen vollziehen, die nicht mit dem Kreuz gezeichnet sind.

2) Das zweite politische Großthema des 12. Jhs. neben den Kreuzzügen ist der Investiturstreit. Seit dem 10. Jh. waren weltliche und geistliche Macht zunehmend in ein Konkurrenzverhältnis geraten. Höhepunkt dieser Entwicklung war der Gang Heinrichs IV. nach Canossa (1077). Mit dem Wormser Konkordat von 1122 war der Streit zugunsten der Kirche zu einem Ende gekommen. Auch die Macht des Kölner Erzbischofs hatte in diesen Auseinandersetzungen bedeutend zugenommen. Durch das Kölner Krönungsprivileg (1052) lag das Recht, den deutschen König zu krönen nun verbrieft beim Kölner Erzbischof. »So konnte künftig kein deutscher König mehr ohne die Mitwirkung des Kölner Erzbischofs gekrönt werden, dem damit für die Herrschaftsbegründung und -legitimation des Königs eine entscheidende Rolle zukam – ein politisches Pfund erster Güte.«[38] Vor diesem Hintergrund setzten die Kölner Erzbischöfe ab dem 11. Jh. eine gezielte Territorialpolitik in Gang, welche bis zum 13. Jh. in die Ausbildung des Kölner Kurstaats führte und der erst mit der Schlacht von Worringen (1288) Grenzen gesetzt wurden. Trotz seiner kurzen Amtszeit gelang es Arnold von Wied, sich fest in dieses Muster einer planmäßigen Territori-

[37] Bieberstein/Bloedhorn 1994, 203.
[38] Helbach/Oepen 2013, 43.

alpolitik einzuschreiben. Dieser Kölner Erzbischof begegnete dem König auf Augenhöhe.

Arnold hatte die Übernahme des Bischofsamtes von langer Hand geplant. Dass er sich nach seiner Wahl übermäßig sträubte, das Amt anzunehmen, lag wohl kaum in seiner Bescheidenheit begründet.

»Durch sein Weigern, das Amt ohne ausdrückliche Billigung durch König und Papst zu übernehmen, wollte er sich von vornherein die Hilfe und Unterstützung der beiden obersten Gewalten bei der Wiederaufrichtung und Festigung der schwer geschädigten Kölner Kirche sichern. Er wollte keinesfalls seine eigenen Mittel, falls diese überhaupt ausgereicht hätten, bei dem umfassenden Reorganisationswerk einsetzen. Arnolds widerstrebende Haltung verrät nicht nur seine auf Erneuerung und Mehrung der Kölner Privilegien gerichteten Absichten, sondern sie zeigt gleichzeitig, welch starke Stellung er bei seinen Wählern einnahm. Das Einverständnis von König und Papst mit seiner Erhebung hat Arnold wohl von Anfang an vorausgesetzt.«[39]

Meine These lautet, dass sich vor diesem Hintergrund das Bildprogramm von Schwarzrheindorf als Programm des Erzbischofs Arnold von Wied lesen lässt. Schaut man in dieser Hinsicht noch einmal auf den Ezechielzyklus, fällt Folgendes auf: Zunächst ist da die herausragende Präsenz des Propheten, der, den Zyklus beherrschend, in verschiedenen Rollen auftritt: als Künder des Gerichts, als Fürbitter und schließlich bei der Altarweihe auch als Priester. Der Prophet ist die entscheidende Mittlerinstanz zwischen Gott und Mensch. Hier wird nun die Ezechielauslegung Ruperts noch einmal relevant, denn Rupert identifiziert den Propheten mit den Aposteln.[40] Auf diese Weise führt ein direkter Weg vom Propheten hin zu dem in apostolischer Sukzession stehenden Erzbischof. Anders ausgedrückt: Ezechiel ist Arnold! Der Zyklus umreißt die Aufgaben des priesterlichen resp. bischöflichen Amtes. Umgekehrt gilt, dass die Figur des »Fürsten«, die in der Tempelvision Ezechiels mit dem königlichen Davididen der Heilszeit zu identifizieren ist, und dem im biblischen Text ein herausragender Platz in der neuen Heilsordnung zugewiesen wird (vgl. Ez 44,1–3), im Bildzyklus fehlt. Die weltlichen Repräsentanten des Gottesvolkes tauchen nur im Kontext der Gerichtsthematik auf.[41] Sollte der Bildzyklus bereits bei der Weihe der Kirche fertiggestellt gewesen sein, dann war

[39] Wolter 1973, 49.

[40] Kommentar zu Ez 10,2 (PL 167, 1461).

diese Feier, bei der nahezu sämtliche führenden Repräsentanten des Reiches anwesend waren, eine Demonstration der Machtansprüche des (designierten) Kölner Erzbischofs. Er und nicht der König ist die Institution, die zu Christus und damit zum Heil führt.

3) In den Auseinandersetzungen zwischen Arnolds Vorgänger Friedrich I. (1100–1131) und Kaiser Karl V. hatte ersterer »eine große Anzahl Tafelgüter an die benachbarten Dynasten zu Lehen ausgegeben, um seine kriegerischen Züge finanzieren zu können.«[42] Durch diesen Verlust war das Erzbistum zunehmend in finanzielle Schwierigkeiten geraten. Innerhalb kürzester Zeit gelang es Arnold, die Tafelgüter zurückzugewinnen. Darüber hinaus ging er entschieden gegen Fehden und jegliche Störungen des Landfriedens vor. Innerhalb eines Jahres gelang es ihm, die Finanzen des Erzstiftes zu konsolidieren und den Landfrieden im Erzbistum wiederherzustellen.[43] Damit machte er sich freilich nicht nur Freunde. »Die Maßnahmen, die Arnold II. zur Wiederaufrichtung der daniederliegenden erzbischöflichen Macht traf, waren von vorherein nicht geeignet, ihm die Sympathien des Adels zu verschaffen.«[44] Schaut man vor diesem Hintergrund auf den Bildzyklus von Schwarzrheindorf, fällt ein weiteres Moment auf. Als Gegenpart des Propheten werden bevorzugt hohe Repräsentanten des Volkes abgebildet: In (9) sitzt Ezechiel im Kreis der Ältesten, (12) zeigt wiederum die Ältesten beim Götzendienst, auch in (11) werden Repräsentanten des Volkes beim Götzendient abgebildet. Hier dürfte allerdings nicht ausschließlich die Führungselite im Blick sein, denn eine Figur hält eine Taube als Opfertier in der Hand. Das Taubenopfer aber gilt biblisch als Opfer der armen Leute, welche sich ein wertvolleres Opfertier nicht leisten können. Die Kritik hat somit in erster Linie die Füh-

[41] Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die Darstellung von insgesamt vier thronenden Königen in den Nischen des südlichen und nördlichen Querarms. Sie sind vermutlich auf die in Dan 7 dem Gericht verfallenen vier Weltreiche zu beziehen, die im Mittelalter mit den Reichen der Babylonier, der Meder, der Griechen und schließlich dem Römischen Reich identifiziert wurden (vgl. Kern 2003, 370). Durch das Konstrukt der *translatio imperii* verstanden sich die deutschen Kaiser in der Sukzession der Römischen Kaiser stehend. Auch dieses Reich ist, der Logik des Bildzyklus folgend, dem Gericht verfallen.

[42] Wolter 1973, 66.

[43] Siehe hierzu ebd., 53–78.

[44] Ebd., 131.

rungselite des Volkes im Blick, aber auch die einfachen Bürger. Im *sensus moralis* sind diese Verurteilungen des Götzendienstes auf das Individuum und seine persönliche Lebensführung hinauszulegen. Liest man den Bildzyklus jedoch als Programm des Erzbischofs, dann wird hier ein deutliches Signal an die weltliche Führungselite im Herrschaftsbereich Arnolds gesendet. Neben dem Adel dürfte auch die Kölner Bürgerschaft im Blick sein. Erzbischof Anno hatte 1074 nach der willkürlichen Beschlagnahme des Schiffes eines Kölner Kaufmanns durch einen Stollen in der Stadtmauer fliehen müssen. »Mit Truppen kehrte der Erzbischof dann in die Stadt zurück und hielt ein fürchterliches Strafgericht, bei dem einige Bürger in schrecklicher Weise geblendet wurden.«[45] Seither war das Verhältnis der Kölner Bürgerschaft zu ihrem Erzbischof angespannt, was auch unter seinem Vorgänger Arnold I. zu scharfen Konfrontationen geführt hatte. Ihren Höhepunkt fand die Entfremdung beider Parteien in der Gefangennahme des Erzbischofs Siegfried von Westerburg nach dessen Niederlage in der Schlacht von Worringen (1288) und dem daraus resultierenden Verlust der weltlichen Herrschaft über die Stadt. Arnold war noch nicht in einer derart prekären Situation. Er war der »unumstrittene Herr der Stadt Köln«[46]. Dass es in der kurzen Zeit seines Pontifikats zu keinerlei Zusammenstößen mit der Bürgerschaft kam, dürfte auch der klaren Botschaft zuzuschreiben sein, die er mit dem Bildzyklus von Schwarzrheindorf aussandte: Zur Not würde er wieder das Gericht an den Kölnern vollziehen wie einst sein Vorgänger Anno.

Das neue Selbstbewusstsein des Kölner Erzbischofs wurde auch auf anderer Ebene sichtbar: Auf den Denaren ersetzte Arnold II. erstmalig das Brustbild der Bischöfe durch das Bild des thronenden Erzbischofs. Auf der Rückseite der Denare erweiterte er das bis dahin übliche ›Sancta Colonia‹ durch die Worte ›Pacis Mater‹, worin sein Anliegen einer Sicherung des Landfriedens zum Ausdruck kam.[47] In seiner Hauskapelle wiederum demonstrierte er sein Machtbewusstsein durch die Architektur der Doppelkirche und ein hoch komplexes Bildprogramm. Der König bzw. Kaiser taucht in den Darstellungen nur noch in den verstecken Nischen der Querarme als Übergangsherrscher auf

[45] Helbach/Oepen 2013, 45.
[46] Wolter 1973, 129.
[47] Ebd., 128.

(s.o. Anm. 41). Der in der apostolischen Sukzession stehende Bischof ist der einzige Mittler zum Heil. Gegenüber dem Adel des Erzbistums wie auch gegenüber der Bürgerschaft der Stadt Köln wird eine deutliche Geste der Drohung in Szene gesetzt. Von den Büchern der drei großen Propheten eignete sich hierzu besonders das Ezechielbuch, denn Jesaja und Jeremia standen in direktem Konflikt mit den Königen Judas. Demgegenüber stand Ezechiel stets fest auf Seiten der davidischen Dynastie, mit dessen letzten König Jojachin Ezechiel zusammen ins Exil geführt worden war und seine Kritik richtete sich an die in Jerusalem verbliebene Führungselite des Volkes. Das Buch des Priesters und Propheten Ezechiel eignete sich somit in herausragender Weise, die Herrschaftsansprüche des Kölner Erzbischofs biblisch zu legitimieren.

Literatur

Bieberstein, Klaus

1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 100/1), Wiesbaden.

Blumenthal, Heinrich

2001 Die Doppelkirche in Schwarzrheindorf. Gedanken zur Erstellung des Bauwerks vor 850 Jahren, Siegburg.

Brandt, Hans Jürgen / Hengst, Karl

1986 Die Busdorfkirche St. Petrus und St. Andreas in Paderborn. 1036–1986, Paderborn.

Dohmen, Christoph

1994 Das neue Jerusalem. Der Ezechiel-Zyklus von Schwarzrheindorf, Bonn.

Friedrich, Verena

2019 Bonn-Schwarzrheindorf. Die Doppelkirche St. Maria und St. Clemens (Peda Kunstführer 1043), Passau.

Haenchen, Matthias

2000 Zum ursprünglichen Entwurf der Goslarer Pfalzkapelle St. Ulrich, in: Koldewey-Gesellschaft (Hg.): Bericht über die 40. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung, Stuttgart, 119–125.

Hansmann, Wilfried / Hohmann

2002 Jürgen, Die Gewölbe- und Wandmalereien in der Kirche zu Schwarzrheindorf. Konservierung – Restaurierung – neue Erkenntnisse, Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege 55, Worms.

Harmuth, K.

1933 Die verschlossene Pforte. Eine Untersuchung zu Ez 44,1–3 (Teildruck), Dissertation Breslau.

Heither, Theresia

2002 Schriftauslegung. Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 33/4), Stuttgart.

Helbach, Ulrich / Oepen, Joachim

2013 Kleine illustrierte Geschichte des Erzbistums Köln, Köln.

Kern, Peter

2003 Das Bildprogramm von Schwarzrheindorf, die Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die ›memoria‹ des Stifters Arnold von Wied, in: Deutsche Vierteljahresschrift 77, 354–379.

Kunisch, Johannes

1966 Konrad III., Arnold von Wied und der Kapellenbau von Schwarzrheindorf (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln 9), Düsseldorf.

Liessem, Udo

1986 Neue Bemerkungen zur Burgkapelle in Sayn – die Sicherung ihres Bestandes, in: Burgen und Schlösser 27, 37–39.

Neuss, Wilhelm

1912 Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung der Gemälde in der Kirche zu Schwarzrheindorf (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 1–2), Münster.

Schütte, Bernd

2010 Osterfeier und Jüngerlauf. Zum Tod Arnolds II. von Köln, in: Rheinische Vierteljahresblätter 74, 220–234.

Verbeek, Albert

1953 Schwarzrheindorf. Die Doppelkirche und ihre Wandgemälde, Düsseldorf.

1964 Zentralbauten in der Nachfolge der Aachener Pfalzkapelle, in: Böhner, Kurt u.a. (Hg.): Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textband II, Düsseldorf, 898–947.

1967 Die architektonische Nachfolge der Aachener Pfalzkapelle, in: Braunfels, Wolfgang / Schramm, Percy E. (Hg.): Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. IV, Das Nachleben, Düsseldorf, 113–156.

Wolter, Heinz

1973 Arnold von Wied, Kanzler Konrads III. und Erzbischof von Köln, Köln.

Wesenberg, Rudolf

1949 Wino von Helmarshausen und das kreuzförmige Oktogon, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 12, 30–40.

Wittekind, Susanne

2009 Kulturelle Kontexte der Kunst im hohen Mittelalter, in: Dies. (Hg.): Romanik, Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 2, München u.a.

Abbildungen

Abb. 1: Foto M. Konkel

Abb. 2: Dohmen 1994, 16.

Abb. 3: Brandt/Hengst 1986, 185, Abb. 53.

Abb. 4: Verbeek 1953, LXXVIII.

Abb. 5–7: Fotos M. Konkel

Ausgänge:
Zur Semiotik eschatologischer Urbanität

Bebilderung der Zukunft – Orientierung für die Gegenwart

Die Vision vom neuen Jerusalem Offb 21,1–22,5

Sabine Bieberstein

Klaus Bieberstein hat in seinen Forschungen in vielfältiger Weise und unter immer neuen Perspektiven gezeigt, welch zentrale Rolle Jerusalem in den Symbolsystemen von Judentum, Christentum und Islam seit jeher gespielt hat und spielt. Wie sehr Jerusalem als das Zentrum schlechthin galt, zeigt bereits biblisch die Vorstellung, dass Jerusalem am Nabel der Welt liege (Ez 38,11–12). Mittelalterliche Weltkarten weisen seit der Zeit des ersten Kreuzzugs bis ins 15. Jahrhundert Jerusalem als Mitte der Welt aus. Spätantike und mittelalterliche christliche, jüdische und islamische Texte suchen in Jerusalem, wenn auch an je unterschiedlichen Orten, den »Nabel« oder die »Mitte« der Welt.[1]

1. Jerusalem als vielfältig semiotisierte Landschaft

Aber noch mehr: Die Stadt wird biblisch und nachbiblisch in ihrem Zentrum wie in ihrer Peripherie mit verschiedenen, einander zum Teil überlagernden, zum Teil voneinander unabhängigen Vorstellungen, Erwartungen und Befürchtungen verbunden und beschriftet, so dass im Laufe der Jahrhunderte eine vielfältig semiotisierte Landschaft entstand. Biblische und nachbiblische Texte bezeugen eindrücklich die Entstehung einer eschatologischen Erinnerungslandschaft in spannungsvollem Gegenüber von Tempel im Zentrum – dessen Traditionen nachbiblisch im Felsendom und Ḥaram al-Šarīf aufgenommen und fortgeschrieben wurden –

[1] Vgl. mit Quellentexten, Abbildungen und weiterer Literatur Bieberstein 2012, 521–524; Bieberstein 2019, 117–120.

und den die Stadt umgebenden Tälern in der Peripherie bzw. dem der Stadt im Osten gegenüber liegenden Ölberg.[2] Während mit dem Tempel als Zentrum in der primären Codierung der ikonographischen Gestaltung des Baus Motive von Lebensfülle und Unverfügbarkeit des Lebens verbunden werden, in sekundärer Codierung in der Konzeption der Priesterschrift Sühne und Versöhnung (Lev 9) und in dtn-dtr Konzepten schließlich die Tora (Dtn 10,1–5; 31,9–13; 1 Kön 8,9.21)[3], ziehen in Opposition dazu die Täler in der Peripherie sowie der der Stadt gegenüber liegende Ölberg Themen des Todes und des Gerichts an sich.

Völlig anders geartet ist die in byzantinischer Zeit entstehende christliche Erinnerungslandschaft, die mittels Kirchenbauten im Takt mit den vier weichenstellenden ökumenischen Konzilien das christliche Bekenntnis verräumlichte. Demnach »lässt sich die Errichtung der wichtigsten Kirchenbauten Jerusalems im 4. und 5. Jh. zeitlich und thematisch mit den vier großen Konzilien 325, 381, 431 und 451 koordinieren und als Monumentalisierung des sich entwickelnden Credo in Stein interpretieren.«[4] Anknüpfend daran wurden seit byzantinischer Zeit die Orte und Wege der Passion Jesu zunächst in liturgischen Begehungen visualisiert und zunehmend in zahlreichen Kirchenbauten zum Gedenken an diese Passionstraditionen architektonisch monumentalisiert. Zwar verlagerten sich Teile der so entstehenden Kirchenlandschaft im Laufe der Jahrhunderte mehrmals, bis sie die noch heute existierende Form erhielt[5]; doch ist deutlich, wie in der jeweiligen konkreten Ausgestaltung die Traditionen verräumlicht und buchstäblich begehbar gemacht wurden.[6]

Diese Beschriftung der Landschaft lässt sich – auch dies hat Klaus Bieberstein vielfach gezeigt – vor dem Hintergrund mythischen Denkens verstehen. Dieses zeichnet sich nach Ernst Cassirer[7] durch einen spezifischen Umgang mit Raum und Zeit aus, nämlich »durch die Vergegenwärtigung an sich nichträumlicher und nichtzeitlicher Größen in Raum

[2] Vgl. Bieberstein 2001, 503–539; 2007, 9–20; 2016.

[3] Vgl. jüngst Bieberstein 2020, 10–13.

[4] Bieberstein 2007, 27. Vgl. zudem seine umfangreichen Quellenstudien, die ohne Namensnennung den Ausführungen von Küchler 2007 zugrunde liegen.

[5] Wobei bis in jüngste Zeit noch kleinere Verlagerungen zu beobachten sind, wie die erst im Jahr 2008 erfolgte Verlegung der 4. Kreuzwegstation zeigt.

[6] Vgl. Bieberstein 2007, 27–38.

[7] Cassirer 1925, 107–174.

und Zeit, denn es belegt Raum und Zeit mit an sich unräumlichen und unzeitlichen Motiven und vollzieht auf diese Weise eine Verzauberung der Welt, um Orientierung im Leben und Handeln zu vermitteln.«[8] So wurden in der Symbollandschaft Jerusalems unterschiedliche Narrative verräumlicht (und verzeitlicht) und im Laufe von Jahrhunderten immer wieder nachjustiert und weitergeschrieben.

2. Ein vielschichtig beschriftetes Bild wird weitergeschrieben

Wenn also die große Schlussvision der Johannesapokalypse das Bild einer neuen Stadt Jerusalem entwirft, schreibt sie ein bereits vielschichtig beschriftetes Palimpsest[9] weiter. Zwar griff die diesen Artikel einleitende Skizze zugegebenermaßen weit in nachbiblische Zeiten aus; doch lässt allein das genannte Stichwort des Jüngsten Gerichts ein vielfältiges bereits *biblisch* belegtes Vorstellungsrepertoire anklingen, das eng mit Jerusalem und seiner Topographie verbunden ist. Der Durchgang durch Offb 21,1–22,5 wird darüber hinaus eine Fülle weiterer bereits in biblischer und frühjüdischer Literatur mit Jerusalem verbundener Bilder sichtbar machen, wie die mit dem Tempel verbundene Erwartung von Fruchtbarkeit und Lebensfülle, die auch das umliegende Land in eine Paradieseslandschaft verwandelt (Ez 47,1–12; Hag; Joel 4,18; Sach 14,8), oder das für Jerusalem erwartete und mit Gottes Gegenwart verbundene endzeitliche Heil (bes. Jes 60–66).[10]

Nicht umsonst ist nach alledem das Neue, das die Offenbarung des Johannes an den Schluss ihrer Visionenreihe stellt, mit dem Namen Jerusalem verbunden.[11] Das »Jerusalem des kollektiven Gedächtnisses«[12] wird aufgenommen; doch macht der Text von Anfang an klar, dass es um einen absoluten Neueinsatz in einem neu eröffneten Raum geht. Bezugs-

[8] Bieberstein 2020, 9.

[9] Vgl. den Titel von Bieberstein 2013.

[10] Vgl. nur die Motivzusammenstellungen bei Söllner 1998; Lee 2001; Müller-Fieberg 2003.

[11] Diese Erkenntnis ist natürlich nicht neu. Auch Klaus Bieberstein hat die alttestamentlichen Motivlinien bereits bis zur Offenbarung des Johannes nachskizziert, vgl. zuletzt Bieberstein 2020.

[12] Labahn 2011, 139.

größe ist also nicht die reale Stadt mit ihrer textexternen Topographie; vielmehr wird in symbolischer Referenz auf Jerusalem verwiesen[13], indem Motive, die in der biblischen und frühjüdischen Literatur mit Jerusalem verbunden wurden, aufgenommen und im imaginierten neuen Jerusalem neu verräumlicht werden. Dabei bleiben konkret-urbane Aspekte der imaginierten Stadt durchaus erhalten, wenngleich in völlig neuen Dimensionen[14].

Die Vision des Neuen am Ende der Johannesoffenbarung ist eigentlich eine Doppelvision (Offb 21,1–8 / Offb 21,9–22,5).[15] Der erste Teil in Offb 21,1–8 setzt mit »καὶ εἶδον / und ich sah« ein und präsentiert das neue Jerusalem, die heilige Stadt, die zugleich als Frau, genauer als für ihren Mann geschmückte Braut beschrieben wird, wie sie »ἐκ τοῦ οὐρανοὺ ἀπὸ τοῦ θεοῦ / aus dem Himmel von Gott her« herabsteigt. Was dies zu bedeuten hat, erfährt der Seher in einer Audition (καὶ ἤκουσα / und ich hörte«, Offb 21,3) einer lauten Stimme vom Thron her, deren Ausführungen in Offb 21,5–6 durch drei weitere Redeeinleitungen strukturiert sind.

Nach diesem Hörbild setzt in Offb 21,9 der zweite Visionsteil mit dem Auftreten einer neuen Handlungsfigur ein: Einer der sieben Engel, die die sieben Schalen mit den sieben letzten Plagen ausgegossen hatten (Offb 15–16), »kommt« und »zeigt« dem Seher die aus dem Himmel herabgestiegene heilige Stadt Jerusalem. Dazu transferiert er ihn an einen neuen Ort, einen »großen und hohen Berg« (Offb 21,10), von wo aus er die neue Stadt in ihren riesigen Ausmaßen überblicken kann. In zwei Bildern – eingeleitet jeweils durch »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« – bekommt der Seher zunächst die heilige Stadt Jerusalem (Offb 21,10–27) und sodann den vom Thron Gottes und des Lammes ausgehenden Fluss mit »Wasser des Lebens« samt dem »Holz des Lebens« usw. (Offb 22,1–5) gezeigt.

Die beiden Teile der Doppelvision sind vor allem durch die beiden Visionseinleitungen mit ihren Umschreibungen des jeweiligen Visionsinhaltes aufeinander bezogen: Wird in 21,2 überschriftartig »die heilige Stadt, das neue Jerusalem [...] herabsteigend aus dem Himmel von Gott her« genannt, so heißt es in weitgehend paralleler Formulierung in 21,10

[13] Vgl. Huber 2017a, 156f.; 2017b, 126.

[14] Vgl. Söllner 1998, 257–259; Labahn 2011, 112.

[15] Alkier et al. 2015, 216 sprechen von »zwei, zumindest in Teilen parallelen Visionen«.

»die heilige Stadt Jerusalem, herabsteigend aus dem Himmel von Gott her«. Für dieses neue Jerusalem wird in 21,2 zugleich das Bild einer Frauenfigur ins Spiel gebracht, beschrieben als »Braut, geschmückt für ihren Mann«. Entsprechend steht zu Beginn des zweiten Visionsteils in 21,9 die Ankündigung des Engels, dass er dem Seher nun »die Braut, die Frau des Lammes« zeigen werde, die sich in 21,10 als die heilige Stadt Jerusalem entpuppt.

Innerhalb der so geschaffenen Doppelstruktur wird den beiden Visionen Raum gegeben, wobei sich der zweite Visionsteil als eine Entfaltung und Ausgestaltung des ersten lesen lässt, oder umgekehrt: der erste wie eine zusammenfassende Vorwegnahme des zweiten.[16]

3. Der erste Visionsteil (Offb 21,1–8)

3.1. Neue Räume, die Himmel und Erde verbinden

Offb 21,1 eröffnet mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde zuallererst einen ganz neuen Raum. Er ist weder eine Fortsetzung noch eine Neuauflage des Bisherigen. Vielmehr wird betont, dass das Bisherige – der erste Himmel, die erste Erde und explizit auch das Meer – vergangen sind. Es geht also um eine Neuschöpfung, einen absoluten Neuanfang, unabhängig von bislang existierenden Räumen.

Wenn nun das neue Jerusalem »aus dem Himmel von Gott her« herabsteigt, offenbar auf die neu geschaffene Erde, überschreitet die neue Stadt – beschrieben wie eine geschmückte Braut – die Grenze der beiden neu geschaffenen Bereiche von Himmel und Erde. Das neue Jerusalem, das hier wie in Jes 52,1 und Neh 11,1.18 als »heilige Stadt« bezeichnet wird, stammt direkt aus der Sphäre Gottes, der seinerseits im Himmel verortet wird, und nimmt nun seinen Ort auf der neu geschaffenen Erde ein. Berühren sich auf diese Weise verschiedene Welten?[17] »Bringt« das neue Jerusalem die himmlische Welt auf die Erde? Oder wird in diesem Neuentwurf die Trennung[18] zwischen einer himmlischen Sphäre, die Gott

[16] Vgl. Lichtenberger 2014, 259.

[17] Vgl. Alkier et al. 2015.

[18] Nach Labahn 2011, 139 wird die »Polarität von himnmlischer Herrschaft und Erde in der bisherigen erzählten Welt« aufgehoben.

zugeordnet wird, und einer irdischen aufgehoben, wenn das neue Jerusalem aus dem Himmel stammt und, wie Offb 21,3 zeigt, ganz von der Gegenwart Gottes – der »Präsenz des ganz Anderen«[19] – durchdrungen ist?

3.2. Kontinuität in der machtvollen Wirklichkeit Gottes

Bei allem, was hier so völlig neu geschaffen wird (vgl. auch Offb 21,5), gibt es doch zumindest auch eine Kontinuität: Diese liegt in Gott selbst. Verschiedene intratextuelle Bezüge zwischen Offb 21,1–8 und dem Beginn des Buches machen dies deutlich:

a) Wenn Gott in Offb 21,5 umschrieben wird als der auf dem Thron Sitzende, so wird damit ein Motiv weitergeschrieben, das seit Offb 1,4 (und dann v.a. Offb 4–5) durch das gesamte Buch zu verfolgen ist und einerseits als räumliche Kontinuität mitzudenken ist[20] und andererseits kontinuierliche Hinweise auf die stets vorhandene – machtvolle – Wirklichkeit Gottes ermöglicht.

b) In Offb 21,5–8 ergreift dieser auf dem Thron Sitzende dreimal das Wort. Er tut dies hier zum ersten Mal seit Offb 1,8, und ebenso wie er sich in Offb 1,8 als »Alpha und Omega« bezeichnet hatte, so auch in Offb 21,6.

c) Auch das »Kommen von Gott her« (Offb 21,2.10) lässt Offb 1,4.8 mit seinen Charakterisierungen Gottes anklingen, die höchst bedeutsame Vorzeichen vor das Buch setzen: Zweimal wird Gott hier als »der Seiende, der, der war und der Kommende« charakterisiert und damit mit den zeitlichen Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ausgestattet.

d) Mit der Charakterisierung Gottes als Alpha und Omega sowie als Pantokrator[21] in 1,8 kommt zur zeitlichen Dimension die räumliche hinzu, so dass auf diese Weise bereits am Anfang des Buches die allumfassende zeitliche und räumliche Macht Gottes konstatiert wird: »Es gibt

[19] Alkier et al. 2015, 224 Anm. 37; vgl. zu diesem Kommen von Gott her auch Huber 2017a, 155.

[20] Vgl. Huber 2017b, 117–119, der darüber hinaus auf gleichzeitig zu beobachtende Phänomene von (zumindest partieller) Zirkularität hinweist.

[21] Wieder aufgegriffen in Offb 21,22.

> im Diskursuniversum der Johannesapokalypse weder Zeiten noch Räume, die der Macht Gottes entzogen wären.«[22]

Dies gilt es während und in aller Dramatik des gesamten Buches im Bewusstsein zu behalten: Die Macht Gottes steht von Anfang an fest. Gottes Herrschaftsbereich wird als »Gegenwelt« zum irdischen Lebensraum konstruiert und stetig mitgedacht. Von hier aus übt Gott seine Macht aus und greift ordnend ein, so dass diese »Gegenwelt« sich als »eigentliche[n], für die Sinnbildung und Orientierungsleistung dieses Werkes entscheidende[n] ›Welt‹« entpuppt.[23] In der Vision am Ende des Buches wird jenes »Kommen« Gottes eingelöst und als immerwährende göttliche Gegenwart im neuen Jerusalem verstetigt.

3.3. Alttestamentliche und frühjüdische Motive werden weitergeschrieben

Wenn in Offb 21,1–8 ein neuer Himmel und eine neue Erde mit Heilserwartungen für Jerusalem verknüpft werden, wird damit eine Motivkombination aus Jes 65,17–25 aufgegriffen, wo ebenfalls ein von Gott neu geschaffener Himmel und eine neue Erde mit Jubel und Heil für Jerusalem verbunden werden, wobei hier weniger an eine Neuerschaffung, als vielmehr an eine Erneuerung des bestehenden Jerusalem gedacht sein dürfte. Und wie in Jes 65 der Jubel über Jerusalem verbunden ist mit dem Fehlen von Weinen und Klagen, von vergeblichem Mühen und verfrühtem Tod, so auch in Offb 21,4, wenn auch nicht in wörtlicher Aufnahme des Jesaja-Textes.[24]

Das neue Jerusalem, wie es im ersten Visionsteil vorgestellt wird, ist geprägt durch die Anwesenheit Gottes und eine enge Beziehung zwi-

---

[22] Alkier et al. 2015, 208; vgl. auch Huber 2017a, 154f.

[23] Labahn 2011, 111.

[24] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Vision einer trauernden Frau in 4 Esr 9,26–10,59 (entstanden wahrscheinlich um 100 n. Chr.), die sich vor den Augen des Sehers in eine prächtige Stadt mit gewaltigen Grundmauern verwandelt. Diese Transfiguration der Frau wird als verherrlichter Zion gedeutet und als »Stadt des Höchsten« bezeichnet. Der Seher wird aufgefordert, die Stadt zu betreten, um ihre Pracht anzusehen. Lichtenberger 2014, 260 liest diese Vision als Beleg für »die jüdische Tradition, dass das Neue Jerusalem bereits im Himmel bereitstehe, um als Ersatz für das verunreinigte oder zerstörte zu dienen (4 Esr 10,54).« (Anders Söllner 1998, 271–281).

schen Gott und den Menschen (Offb 21,3.7), durch die Abwesenheit von Tod, Trauer und Leid (Offb 21,4), dadurch, dass Gott »aus der Quelle des Wassers des Lebens« zu trinken gibt[25], und zwar umsonst, sowie durch den endgültigen Ausschluss all derer, die sich schuldig gemacht haben (Offb 21,8).

Wie sehr auch hierbei mit jedem Aspekt alttestamentliche und frühjüdische Motive aufgegriffen und weitergeschrieben werden, wurde beobachtet, seit die Johannesoffenbarung Gegenstand der Auslegung ist: So ist die Wende, die Sach 2,10–17 für das exilierte »Zion« verheißt, mit der Wiederinbesitznahme Judas und dem Wohnen Gottes inmitten der »Tochter Zion« verbunden (Sach 2,14)[26], und darüber hinaus würden sich »viele Völker« YHWH anschließen und zu »seinem Volk« werden (Sach 2,15). Ebenso nennt Offb 21,3 die Völker im Plural, die zu »seinen Völkern« werden.[27] Auch die Abwesenheit von Trauer, Leid und Tod in der erwarteten Heilszeit ist vielfach belegt.[28] Dass vom erwarteten neuen Tempel bzw. von Jerusalem selbst eine Quelle lebensspendenden Wassers ausgeht, verheißen Ez 47,1–12 und Sach 14,8, das Motiv des umsonst gegebenen Wassers begegnet in Jes 55,1.

Damit werden bereits in diesem ersten Visionsteil Motive mit der Heiligen Stadt verbunden, die in den prophetischen Verheißungen zum Teil mit der Stadt als solcher, vor allem aber mit dem Tempel verbunden sind. Wie sehr beides – Stadt und Tempel – nun in eins geht, macht bereits in Offb 21,3 die Kennzeichnung der neuen Stadt Jerusalem als »Zelt Gottes bei den Menschen« deutlich[29], eine Reminiszenz an das Zeltheiligtum des Exodus, das als Ort der Präsenz und Offenbarung YHWHs und ideales Modell des Tempels für das versprochene Land konzipiert ist. Wenn die neue Stadt als solche das Zelt Gottes bei den Menschen »ist«, wird damit implizit vorweggenommen, was in Offb 21,22 explizit gemacht wird: Dass es im neuen Jerusalem keinen Tempel mehr gibt, sondern Gott selbst und das Lamm als ihr Tempel fungieren. Neben dieser Motivik der Gegenwart

---

[25] Vgl. zu dieser Motivkombination bereits Offb 7,15–17.

[26] Vgl. auch Jer 31,33; Ez 37,27; Lev 26,12.

[27] Dass dies entgegen weiter Strecken der Auslegungsgeschichte nicht als »Antithese zum Judentum« zu verstehen ist, betont zu Recht Wengst 2010, 220. Vgl. bereits Müller-Fieberg 2003, 73f.

[28] Neben Jes 65,19 vgl. Jes 25,8; 35,10; 51,11; u.ö.

[29] In Offb 13,6 noch im »Himmel« lokalisiert; vgl. auch Offb 15,5.

Gottes, die mit Tempelmotivik verbunden ist, sind es vor allem Motive von Lebensfülle, die die Neue Stadt Jerusalem kennzeichnen – und damit ebenfalls Motive, die sowohl nach der Ikonographie des vorexilischen Tempels (1 Kön 6) als auch in dem von Ezechiel erwarteten künftigen Tempel (Ez 41,17–20) mit den von Keruben flankierten Lebensbäumen im Zentrum des Symbolsystems Jerusalems stehen sollten.[30]

4. Der zweite Visionsteil (Offb 21,9–22,5)

Der zweite Visionsteil wird in Offb 21,9f. mit dem Auftreten eines der sieben Schalenengel (vgl. Offb 15–16) eröffnet, der ankündigt, dem Seher »die Braut, die Frau des Lammes«, zu zeigen und ihn dazu auf einen »großen und hohen Berg« transferiert.

4.1. Ein Gegenbild zur Vision der »großen Hure« (Offb 17f.)

Mit diesen erzählerischen und sprachlichen Signalen wird zunächst die Vision in Offb 17 in Erinnerung gerufen, deren Einleitung parallel zu Offb 21,9f. gestaltet ist: Auch in Offb 17,1 tritt einer der Schalenengel – ist es der selbe wie in Offb 21,9? – auf, wendet sich mit der sprachlich identischen Wendung an den Seher (»δεῦρο, δείξω σοι / Komm! Ich werde dir zeigen [...]«) und transferiert ihn – wie in 21,10 »im Geist«[31] – an einen anderen Ort, in diesem Fall in die Wüste. Dort bekommt der Seher ebenfalls eine Frauenfigur gezeigt, die sich allerdings selbst nicht in der Wüste, sondern »an vielen Wassern« (Offb 17,1)[32] befindet. Berg und Wüste fungieren damit in bewusst angelegter Gegenüberstellung als Offenbarungsorte, von denen aus »gesehen« wird.[33] Die Frau, die der Seher von

[30] Bieberstein 2020, 10f. mit weiterer Literatur.

[31] Die Wendung ἐν πνεύματι begegnet noch in der Einleitung zur Christusvision (Offb 1,9f.) sowie der Einleitung zur Thronsaalvision (Offb 4,1f.). Während in Offb 17,1–3; 21,10 eine Ortsveränderung »im Geist« impliziert ist, wird dies in Offb 4,1f. nur angedeutet und in Offb 1,10 nicht entfaltet, vgl. Huber 2017a, 140–144; Sommer 2017, 476–479.

[32] Diese vielen Wasser sind wiederum von völlig anderer Qualität als das »Wasser des Lebens«, das die heilige Stadt Jerusalem durchfließt.

[33] Vgl. Huber 2017a, 144 und bereits Söllner 1998, 204.

der Wüste aus zu sehen bekommt, wird in größtmöglichem Kontrast zur »Braut, der Frau des Lammes« aus Offb 21,9 gezeichnet: als »große Hure« (ἡ πόρνη ἡ μεγάλη), die über und über mit kostbarsten Materialien geschmückt ist, welche allerdings ausnahmslos als Ausweis ihrer »Hurerei« (πορνεία) entlarvt werden. Diese Frau wird in Offb 17,5 als »Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde« identifiziert.

Mit den beiden Frauenfiguren stehen sich also Repräsentationsfiguren zweier Städte gegenüber: Auf der einen Seite das verlockend anzusehende Babylon, das seine Macht und Verführungskraft allerdings der widergöttlichen Macht verdankt und deshalb nach allen Regeln apokalyptischer Kunst negativ gezeichnet und folgerichtig dem völligen Untergang preisgegeben wird (Offb 18) – und auf der anderen Seite das neue Jerusalem, das als »Braut« und »Frau des Lammes« direkt von Gott her kommt und mit seiner nicht weniger kostbaren Ausstattung in unüberbietbarer Schönheit, ja, in der δόξα, dem »Glanz« Gottes selbst (Offb 21,11), erstrahlt. Sie ist das von Gott selbst stammende gute, reine, schöne und unvergängliche Gegenbild zur Hure und hat am Ende über die Äonen Bestand (Offb 22,5).

4.2. Das neue Jerusalem als architektonische Größe

Im Unterschied zum Bild der Hure, das sich erst in Offb 18 in das Bild der dem Gericht anheim gegebenen Stadt Babylon wandelt[34], wird das Bild der Braut in Offb 21 nicht weiter ausgestaltet. Vielmehr wandelt es sich bereits ab Offb 21,10 in das Bild der neuen Stadt Jerusalem, die als konkrete architektonische Größe präsentiert wird. Der Standpunkt des Sehers auf dem großen und hohen Berg ermöglicht im Folgenden den Blick auf die neue Stadt, die in primär räumlicher Hinsicht charakterisiert wird. Damit gestaltet der zweite Visionsteil gerade auch in räumlicher Konkretisierung aus, was der erste nur kurz skizziert hatte.

Diese Vision entfaltet sich zwei Bildern, die jeweils durch »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« eingeleitet werden und zunächst die heilige Stadt Jerusalem (Offb 21,10–27) und sodann den vom Thron Gottes und des

[34] Vgl. Huber 2017b, 125–127.

Lammes ausgehenden Fluss mit »Wasser des Lebens« samt dem »Holz des Lebens« usw. (Offb 22,1–5) in den Blick nehmen.

Dabei wird das erste Bild, das der heiligen Stadt Jerusalem, nochmals unter drei Perspektiven betrachtet: Offb 21,10–14 umreißen in einem ersten Schritt die Stadt mit ihrem Glanz, ihren Mauern, Toren und Grundsteinen. Offb 21,15 setzt mit der nochmaligen Erwähnung des Deuteengels neu ein und beschreibt als zweiten Schritt die Vermessung der Stadt (21,15–17) sowie ihre kostbaren Baumaterialien (21,18–21). Der Neueinsatz des dritten Schrittes in Offb 21,22 ist sprachlich herausgehoben durch die Formulierung »οὐκ εἶδον / nicht sah ich«, die dem Anfang der Vision (καὶ εἶδον / und ich sah Offb 21,1) entgegengesetzt ist. Gegenstand der Vision ist nun die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Stadt (21,22f.) und deren Auswirkungen auf die Menschen (21,24–27).

Das zweite Bild (Offb 22,1–5) schließt mit einer Vision der überfließenden – paradiesischen – Fülle (22,1f.) sowie der neuen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und dem Lamm (22,3–5) ab.

4.3. Beschriftungen der geschauten Stadt 1: Glanz Gottes und Zwölfzahl

Auch in diesem Visionsteil werden – wie bereits vielfach beobachtet[35] – alttestamentliche und frühjüdische Motive, vor allem Motive aus Jes 60–62 sowie aus der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) aufgenommen und weitergeschrieben:

Sowohl in Ez 40,2, als auch in Offb 21,10 wird der Seher auf einen hohen Berg gebracht, von wo aus er das Neue zu sehen bekommt.

Das erste, das nach Offb 21,11 die neue Stadt kennzeichnet, ist der »Glanz«, die »Herrlichkeit« (δόξα) Gottes. Diese δόξα Gottes hatte – als Ausdruck der Gegenwart Gottes – nach der ersten Tempelvision Ez 11,22f. (LXX) den Tempel verlassen, gegenüber der Stadt auf dem Ölberg Aufstellung genommen und damit die Stadt dem Untergang preisgegeben. Nach der zweiten Tempelvision sieht Ezechiel die δόξα Gottes in den neuen – in der Vision geschauten – Tempel wieder einziehen und dort wieder Wohnung nehmen, als Zeichen der neuen Gegenwart Gottes (Ez 43,1–5). Auch nach Jes 60,1–3 wird Jerusalem zweimal diese δόξα Gottes verhei-

[35] Vgl. zur Ezechielrezeption exemplarisch Oesch 1999; Hasitschka 2002; Müller-Fieberg 2003; Bachmann 2004; Kowalski 2004; 2013.

ßen und mit Gottes Gegenwart verbunden, und wie in Offb 21,24 werden auch hier Völker und Könige genannt, die im Lichtglanz der Stadt umhergehen.

Die Beschreibung der Mauer, die die Stadt nach Offb 21,12f. umgibt, mit ihren zwölf Toren, die die Namen der zwölf Stämme Israels tragen, nimmt Ez 48,30–35 auf und kombiniert diese Vision der neuen Stadt mit Jes 62,6, wonach auf den Mauern Jerusalems Wächter eingesetzt werden. Wird über die Namensgebung der Tore das neue Jerusalem ganz von Israel her definiert, so wird dies durch die zwölf Grundsteine der Mauer, die die »Namen der zwölf Apostel des Lammes« (Offb 21,14) tragen, zwar mit einer zentralen Größe des Christusglaubens verbunden; doch repräsentiert ja auch der Zwölferkreis, wie ihn die Evangelien verstehen, das endzeitlich wiederhergestellte Israel, so dass auch diese »Namen der zwölf Apostel des Lammes« auf Israel verweisen: »[D]as neue Jerusalem ist begrenzt und definiert durch das restituierte Zwölfstämmevolk Israel.«[36]

4.4. Beschriftungen der geschauten Stadt 2: Die Stadt als Allerheiligstes

Nach dieser Beschreibung des grundsätzlichen Charakters und der Außengrenzen der Stadt wird diese ab Offb 21,15 vermessen. Hierbei knüpft der Text an Ez 40–42 an, wo, ausgehend von der Mauer um den geschauten neuen Tempel, nach und nach der gesamte Tempelplatz ausgemessen wird. Bereits nach Offb 11,1 sollte der Seher Tempel und Altar im alten, irdischen Jerusalem vermessen. An dieser Stelle dient die Vermessung der Bewahrung und dem Schutz, während der nicht vermessene Vorhof des Tempels der Zerstörung durch »die Völker« preisgegeben wird.

Die Vermessung in Offb 21,16 bringt zunächst die quadratische Anlage der Stadt zum Vorschein, so wie nach Ez 40,47 der Tempelplatz als Quadrat von 100 Ellen Seitenlänge konzipiert ist und nach Ez 48,16 überdies die gesamte Stadt als Quadrat von 4500 Ellen Seitenlänge.[37] Offb 21,16 geht weit darüber hinaus[38]: Nicht nur stellt das neue Jerusalem mit

[36] Wengst 2010, 225.

[37] Ezechiels Tempelvision wird in einigen Qumranschriften aufgegriffen und weitergesponnen. Hier begegnet bereits eine Seitenlänge von 22 Stadien, vgl. Ebner 2011, 125f. mit weiterer Literatur.

[38] Nach Herodot, Historien I 178 war das antike Babylon als Quadrat mit 120 Stadien Seitenlänge angelegt. Womöglich ist die quadratische Anlage des neuen Jerusalem

seinen riesigen Ausmaßen von 12.000 Stadien, d.h. etwa 2.200 bis 2.400 km[39] Seitenlänge alles Bisherige in den Schatten. Darüber hinaus misst die Stadt auch unvorstellbare 12.000 Stadien in die Höhe. Damit hat sie die Form eines Kubus – ein Ausdruck der Vollkommenheit, und, entscheidend: Mit dieser Form nimmt sie die architektonische Gestalt des Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels nach 1 Kön 6,20 auf, dem Ort der Anwesenheit Gottes im Tempel, steigert dessen Größe aber ins schier Unermessliche. Die neue Stadt Jerusalem nimmt als Ganze die Form des Allerheiligsten an und verkörpert damit – wie sich dies bereits in Offb 21,3.11 angedeutet hatte – als solche den Ort der Anwesenheit Gottes.[40]

Alle genannten Maßangaben zur Ausdehnung der kubusförmigen Stadt samt ihrer Mauern sind ebenso von der Zwölfzahl dominiert wie schon die Beschreibung der Gesamtanlage der Stadt mit ihren zwölf Toren und Grundsteinen (Offb 21,12–14). Dadurch wird der oben bereits genannte Israelbezug ebenso weitergeführt und vertieft wie durch die Zuordnung von zwölf verschiedenen Edelsteinen zu den zwölf Grundsteinen der Stadt in Offb 21,19f. Auch wenn die aufgezählten Edelsteine etwas voneinander abweichen, dürfte dies dennoch an die zwölf Edelsteine auf dem Brustschild des Hohenpriesters erinnern, in die die Namen der zwölf Stämme Israels eingraviert sind (Ex 28,17–20; 39,10–13) und Gott bei jedem Eintritt des Hohepriesters in den Tempel an Israel erinnern (Ex 28,29; Sir 45,11).[41] Auch Jes 54,11f. sagt dem darnieder liegenden Jerusalem zu, dass Gott selbst für die Stadt Grundmauern und Fundamente aus Edelsteinen legen und auch ihre Mauern und Zinnen mit kostbaren Steinen ausstatten werde.

Überhaupt, so zeigt sich, kommen für diesen Ort der Anwesenheit Gottes nur die allerwertvollsten Materialien in Frage, die dazu in ihrer Reinform, ohne Beimischungen, und überdies in verschwenderischer Fülle verwendet werden. Neben den Edelsteinen und Perlen ist es reines

---

auch in dieser Hinsicht als Gegenbild und Überbietung »Babylons« konzipiert, vgl. Huber 2017b, 124 Anm. 30. Ebner 2011, 120–125 sieht die quadratische Anlage des neuen Jerusalem als Gegenbild und Überbietung des Idealplans einer römischen Stadt.

[39] Zu den Berechnungen vgl. Söllner 1998, 214f.

[40] Nach Söllner 1998, 214 wird dadurch die Stadt »zum Ausdruck höchst denkbarer Heiligkeit und intensivster Gottesnähe, sie erlangt quasi den Status einer ›Tempelstadt‹« (unter Verweis auf frühere Literatur).

[41] Vgl. Wengst 2010, 226–228; Ebner 2011, 128.

Gold, das mit reinem Glas verglichen wird. Diese beiden reinen und transparenten Materialien werden sogar gleich zweimal genannt: Sie eröffnen in Offb 21,18 die Beschreibung der kostbaren Baumaterialien und schließen sie in 21,21 ab. Im Unterschied zur kostbaren Ausstattung der großen Hure in Offb 17 ist die Pracht des neuen Jerusalem jedoch nicht der Ertrag von Ungerechtigkeit und »Hurerei«. Sie ist weder Selbstzweck, noch ist sie einigen wenigen Privilegierten vorbehalten. Vielmehr steht sie allen zur Verfügung, die diese Stadt bewohnen: Das sind nach 21,27 diejenigen, die im »Buch des Lebens des Lammes« verzeichnet sind. Explizit werden in 21,24 »die Völker« genannt, die in ihr wandeln, und im zweiten Teil des Parallelismus »die Könige der Erde«, die ihre »Herrlichkeit«, ihren »Glanz« (δόξα) in die Stadt bringen.

4.5. Beschriftungen der geschauten Stadt 3: Eine Stadt ohne Tempel

Die dritte Perspektive auf die Stadt beginnt in Offb 21,22 sprachlich herausgehoben mit einer Formulierung, die dem Anfang der Vision entgegengestellt wird: Hatte die Vision mit »καὶ εἶδον / und ich sah« eingesetzt, so heißt es nun: »οὐκ εἶδον / nicht sah ich«, die einzige derartige Formulierung im Text. In der Tat ist es ungewöhnlich[42], was hier »nicht gesehen« wird: ein Tempel. In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel. Dieses Nicht-Vorhandensein ist charakteristisch für die architektonische Ausgestaltung dieser Stadt.

So sehr die Vision des neuen Jerusalem in vielen Aspekten von Ezechiels zweiter Tempelvision inspiriert ist – an dieser Stelle verändert der Seher von Patmos ein entscheidendes Detail: Während bei Ezechiel der Tempel im Zentrum steht, zur Wahrung der Distinktion aber – zumindest nach der Schlussredaktion des Textes[43] – außerhalb der Stadt im Land der Priester liegt, die tempellose Stadt hingegen im Land des Volkes, verzichtet die Schlussvision der Apokalypse ganz auf den Tempel und

[42] Eine tempellose Stadt widerspricht einerseits gängigen griechisch-römischen wie auch zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen, vgl. Ebner 2011, 126f.; andererseits gibt es Hinweise darauf, dass solche Vorstellungen durchaus Parallelen in frühjüdischem Denken haben, vgl. Flusser 1988, 454–465, unter Verweis auf TanB Tezaveh 6 (zu Ex 27,20); ähnlich Söllner 1998, 35–42, unter Verweis auf äthHen 90; vgl. auch Lee 2001; Stevenson 2001.

[43] Vgl. zu Ez 40–48 bes. Konkel 2001.

stellt die Stadt ins Zentrum, die nun der Tempel *ist*. Denn wenn die gesamte Stadt als Ort der Anwesenheit Gottes gestaltet ist, braucht es keinen eigens ausgewiesenen Ort für Gott. Entsprechend wird das Fehlen des Tempels in Offb 21,22 damit begründet, dass Gott selbst und das Lamm ihr Tempel seien.

Diese unmittelbare Gottesgegenwart hat des Weiteren zur Folge, dass weder Sonne noch Mond noch ein anderes Licht zur Erleuchtung der Stadt mehr nötig sind, sondern dass Gott selbst und das Lamm mit ihrem Glanz für Helligkeit sorgen (Offb 21,23; 22,5). Für diesen Aspekt der Vision lässt sich ebenso wie für weitere Motive dieses Abschnitts Jes 60 als Prätext ausfindig machen. Nach Jes 60,19f. gehört es zu den Verheißungen für Zion, dass Gott selbst als ihr Licht (φῶς) und Glanz (δόξα) fungieren werde. Jes 60,11 sieht die Tore der Stadt bei Tag und Nacht geöffnet (vgl. Offb 21,25), damit die Völker und ihre Könige ihre Schätze bringen können (vgl. Offb 21,24.26).

4.6. Beschriftungen der geschauten Stadt 4: Lebensfülle

Das abschließende Bild der Vision wird in Offb 22,1 sprachlich durch ein erneutes »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« eröffnet. Nun ist die Szenerie verändert: Geschaut wird der kristallklare Strom des Wassers des Lebens, der vom »Thron Gottes und des Lammes« ausgeht und beidseitig vom »Holz des Lebens« umgeben ist, das Früchte in Fülle trägt und dessen Blätter der Heilung »der Völker« dienen. Mit dem »Thron Gottes und des Lammes« wird die Anwesenheit Gottes, die die neue Stadt insgesamt kennzeichnet, nun doch konkret verortet (vgl. auch Offb 22,3). Gott und das Lamm sind nicht nur Quelle des Lichts in der Stadt (Offb 21,23; 22,5), sondern ihr Thron ist zugleich Ursprung des Stromes von Wasser des Lebens. Dieses Bild knüpft noch einmal an Ez 47,1–12 an, wonach im (von Ezechiel geschauten) Tempel eine Wasserquelle entspringt, die sich als immer mächtiger werdender Strom durch das Kidrontal ins Tote Meer ergießt und dieses in ein fischreiches Gewässer verwandelt.[44] An den Ufern dieses Lebensstromes werden Bäume beschrieben, die monatlich Frucht tragen und deren Blätter als Heilmittel dienen.

[44] Literarisch fortgeführt in Joel 4,18; Sach 14,8; vgl. zu diesem Motiv Ego 2001.

Dieser Lebensstrom, der von fruchttragenden Bäumen mit heilenden Blättern umgeben ist, ist nach Offb 22,1f. nun offenbar innerhalb der neuen Stadt Jerusalem zu finden. Dass diese Bäume als »Holz des Lebens« (ξύλον ζωῆς) bezeichnet werden, schlägt einen Bogen zurück zum paradiesischen Garten in Gen 2,4b–3,24, wo das »Holz des Lebens« (ξύλον τῆς ζωῆς) am Ende allerdings dem Zugriff der Menschen entzogen wird, indem Keruben schützend davor postiert werden. Treffend wird hier ein zentraler Aspekt der *conditio humana* auf den Punkt gebracht: Das Leben steht nicht in der Verfügungsmacht des Menschen. Dagegen ist es nach äthHen 25,4f. ein Kennzeichen der Heilszeit, dass der Baum des Lebens samt seinen Früchten den Gerechten wieder übergeben wird. Dies gilt auch für das neue Jerusalem: Die Früchte des »Holzes des Lebens« sind nun samt den heilenden Blättern den Bewohner*innen der Stadt zugänglich.[45] Sie dürfen teilhaben an der Fülle des Lebens – so wie es bereits Offb 21,3 als Kennzeichen des neuen Jerusalem formuliert hatte: Der Tod wird nicht mehr sein.

Von der Fülle des Lebens, an der nun alle teilhaben können, zeugt auch das Wasser des Lebens, das bereits in Offb 21,6 von Gott selbst versprochen wurde[46] und nun in Gestalt des kristallklaren Stromes die Stadt durchfließt.

5. Bilanz

Es ist nicht die reale Stadt Jerusalem, die am Ende der Johannesapokalypse neu beschriftet wird. Diese war, als der Seher von Patmos sein Werk schrieb, zerstört und lag ebenso in Trümmern wie der Tempel (Offb 11,2), die Bevölkerung war ermordet, versklavt oder – wie vielleicht der Seher selbst – geflohen. Angesichts der erfahrenen Gewalt und angesichts einer Wirklichkeit, die – in Gestalt der gewaltvollen, sich aber als attraktiv und verführerisch gebärdenden römischen Herrschaft – als von widergöttlichen Mächten beherrscht erlebt wurde[47], braucht es etwas völlig Neues und Anderes. So entwirft die Johannesapokalypse eine neue Stadt, und sie

[45] Dies war bereits in Offb 2,7 denen, die siegen, zugesagt worden.

[46] Vgl. auch schon Offb 7,17 als Zusage an diejenigen, die in der Bedrängnis treu geblieben waren.

[47] Vgl. exemplarisch Schreiber 2013.

entwirft sie mit konkreten architektonischen Gegebenheiten und klaren, auf Harmonie bedachten räumlichen Strukturen.[48]

Zur Bebilderung der Stadt werden bekannte Verheißungsmotive aus der biblischen, vor allem prophetischen Literatur, sowie aus außerbiblischen frühjüdischen Schriften aufgegriffen, neu zusammengesetzt und in der imaginierten Stadt verräumlicht. Entscheidend ist dabei eine Veränderung: In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel. Vielmehr wird die gesamte Stadt als Ort der Gottesgegenwart verstanden, Gott selbst und das Lamm als ihr Tempel begriffen. Das hat Folgen: Denn während die Konzeption eines Tempels auf der Distinktion zwischen dem Heiligen und dem Profanen beruht, wird diese Trennung nun aufgehoben und das Heilige für alle zugänglich und bewohnbar gemacht – oder umgekehrt: Die gesamte Stadt ist Ort des Heiligen. Damit gehen auch die zentralen Werte, die nach gesellschaftlicher Übereinkunft im Tempel als dem Zentrum lokalisiert worden waren, auf die gesamte Stadt über. Hatte im Allerheiligsten des vorexilischen Tempels die Bundeslade gestanden (1 Kön 6,19), die in einer frühnachexilischen Bearbeitung als Behältnis für die beiden Tafeln des Dekaloges und somit als Repräsentation der Weisung Gottes interpretiert wurde, so hat nun alles, was dieser Weisung Gottes nicht entspricht, in der neuen Stadt keinen Ort mehr (21,8.27; 22,3). Hatte schon der vorexilische Tempel mit seinen Friesen von Blütenranken und Lebensbäumen, die von Keruben flankiert waren (1 Kön 6,29.32.35), die Fülle des Lebens repräsentiert, und war dies in der zweiten Tempelvision Ezechiels mit der vom Tempel ausgehenden Quelle, die das Land bis zum Toten Meer in eine Paradieseslandschaft verwandelt, aufgenommen und gesteigert worden, so ist all dies nun in der neuen Stadt Jerusalem zu finden. Damit werden die schon in der primären Codierung des Tempels eingeschriebenen Motive des Paradiesgartens in das neue Jerusalem übertragen (Gen 2,4b–3,24; äthHen 25,4f.) und die Fülle des Lebens, die dem verfügenden Zugriff des Menschen entzogen war, den Bewohner*innen wieder zugänglich gemacht. Und lässt sich im Verlauf der alttestamentlichen Literaturgeschichte eine zunehmende Zurückhaltung gegenüber allzu konkreten Vorstellungen von einer Gegenwart Gottes im Tempel und stattdessen eine schrittweise Entrückung Gottes in den »Himmel« beob-

[48] Vgl. Huber 2017b, 125.

achten[49], so wird nun Gott im vom Himmel herabgestiegenen neuen Jerusalem verortet und als in der Stadt und mitten unter den Menschen anwesend vorgestellt.

Offb 21,1–22,5 entwirft mit dem neuen Jerusalem einen konkreten Raum, bebildert ihn vor allem mit bislang mit dem Tempel verbundenen Motiven und projiziert diesen in zeitlicher Hinsicht als spiegelbildliche Wiederaufnahme des paradiesischen Uranfangs an das Ende der Geschichte. Was der Symbolgemeinschaft als zentral galt, wird verräumlicht und in die Landschaft – das imaginierte neue Jerusalem – gelegt, was in der eigenen, durch Bedrängnis geprägten Gegenwart schmerzlich vermisst wurde, was als bedroht und gefährdet, ja, als zerstört erfahren wurde, wird am Ende der Zeit als Fluchtpunkt der Geschichte eingezeichnet. Von daher entfaltet der Text sein orientierendes und stärkendes, vor allem aber kritisches Potential für die Gegenwart.

Literatur

Alkier, Stefan / Nicklas, Tobias

2015 Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes, in: Alkier, Stefan / Hieke, Thomas / Nicklas, Tobias (Hg.): Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 346), Tübingen, 205–226.

Bachmann, Michael

2004 Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f. und 21,15ff. auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: Sänger, Dieter (Hg.): Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (Biblisch-Theologische Studien 76), Neukirchen-Vluyn, 61–83.

Bieberstein, Klaus

2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 503–539.

[49] Vgl. Bieberstein 2014, 14–16; 2020, 13–16 mit einer umfassenden Literaturzusammenstellung.

2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Ebner, Martin (Hg.): Die Macht der Erinnerung (Jahrbuch für Biblische Theologie 22), 3–39.

2012 »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume« – Das Symbolsystem Jerusalems, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 41.5, 521–534.

2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS für Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.

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

2016 Mythical Space and Mythical Time. Jerusalem as the Site of the Last Judgement, in: Økland, Jorunn / de Vos, Jacobus Cornelis / Wenell, Karen (Hg.): Constructions of Space III. Biblical Spaciality and the Sacred (The library of Hebrew Bible / Old Testament studies 540), London u.a., 37–57.

2019 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.

2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: Zeitschrift für Neues Testament 23, 7–23.

Cassirer, Ernst

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

Ebner, Martin

2011 Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, Bernhard (Hg.): Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Stuttgarter Bibelstudien 225), Stuttgart, 100–131.

Ego, Beate

2001 Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 361–389.

Flusser, David

1988 No Temple in the City, in: Flusser, David, Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem, 454–465.

Hasitschka, Martin

2002 Vision vom kommenden Jerusalem (Offb 21,1–22,5). Die Offenbarung des Johannes als Beispiel für literarische Rezeption innerhalb der Bibel, in: Tschuggnall, Peter (Hg.): Religion – Literatur – Künste. Bd. 2: Ein Dialog (Im Kontext 14), Anif/Salzburg, 547–555.

Huber, Konrad

2017a Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Yarbro Collins, Adela (Hg.): New Perspectives on the Book of Revelation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 291), Leuven, 131–159.

2017b Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Protokolle zur Bibel 26.2, 115–135.

Konkel, Michael

2001 Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (Bonner biblische Beiträge 129), Berlin u.a.

Kowalski, Beate

2004 Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (Stuttgarter biblische Beiträge 52), Stuttgart.

2013 Endgericht und himmlisches Jerusalem. Eschatologie und Ekklesiologie in der Offenbarung des Johannes (Offb 20–21), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones disputatae 253), Freiburg i.Br. u.a., 231–258.

Küchler, Max

2007 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), Göttingen.

Labahn, Michael

2011 »Apokalyptische« Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: Labahn, Michael / Lehtipuu, Outi (Hg.): Imagery in the Book of Revelation (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 60), Leuven, 107–143.

Lee, Pilchan

2001 The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/129), Tübingen.

Lichtenberger, Hermann

2014 Die Apokalypse (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 23), Stuttgart.

Markschies, Christoph / Bobbe, Jan / Döhler, Marietheres / Heiser, Andreas / Hildebrandt, Henrik / Koch, Christoph / Rack-Teuteberg, Anna / Wasmuth, Jennifer

2012 Die Fragen des Bartholomäus, in: Markschies, Christoph / Schröter, Jens (Hg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1,1: Evangelien und Verwandtes, 7. Auflage, Tübingen, 702–850.

Müller-Fieberg, Rita

2003 Das »neue Jerusalem« – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (Bonner Biblische Beiträge 144), Berlin u.a.

Oesch, Josef

1999 Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1–22,5 auf alttestamentliche Prätexte, in: Protokolle zur Bibel 8.1, 41–74.

Schreiber, Stefan

2013 Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones disputatae 253), Freiburg i.Br. u.a., 74–106.

Söllner, Peter

1998 Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25), Tübingen.

Sommer, Michael

2017 »Show me the Way to Heaven?«. Der Leser und die Konstruktion der Raumstrukturen der Offenbarung des Johannes, in: Yarbro Collins, Adela (Hg.): New Perspectives on the Book of Revelation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 291), Leuven, 473–486.

Stevenson, Gregory

2001 Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 107), Berlin u.a.

Wengst, Klaus

2010 »Wie lange noch?« Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart.

Die Städte der Apokalypse – urbane Topographien von Gericht und Vollendung

Zum geschichtstheologischen Potenzial der *Johannes-Offenbarung* und ihrer spezifischen Raumkonstruktion

Jürgen Bründl

1. Raumprobleme

Die systematische Theologie des Christentums scheint nicht erst seit Beginn der Neuzeit temporale Kategorien zu privilegieren. Mit dem Raum tut sie sich dagegen notorisch schwer. An den Polen des Gott-Weltverhältnisses wird das gut sichtbar: Bereits Schleiermacher zeichnet Gott zwar mit räumlicher Omnipräsenz als einer Eigenschaft aus, die ihn von aller Kreatur unterscheidet. Deren universale Wirksamkeit belegt er jedoch zugleich mit einem Lokalisierungsverbot, das die göttliche Gegenwart nur abstrakt, was heißt: »vollkommen raumlos«[1] auffassen kann. Die A-Topik dieses Gottesbegriffs wirkt sich massiv auf den Realitätsbezug des Glaubens aus. Auf konfessionell katholischer Seite akzentuiert sie eine vermeintlich *theologische* Eigentlichkeit des kirchlichen Sendungsauftrags. Die Folge ist eine kritische Distanznahme von den mundanen Räumen, die das Handeln der Kirche mit der bemerkenswerten Unterscheidung »in«, aber nicht »von« der Welt, wie sie jüngst Papst Benedikt noch einmal aufgegriffen hat, unter die Maßgabe der »Entweltlichung« stellt.[2]

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass das Theorieangebot des so genannten »spatial turn«[3], der neben dem »iconic« und dem »post-

[1] Schleiermacher 1960, 273.

[2] Vgl. die Freiburger Rede Benedikts aus dem Jahr 2011, die in dem Sammelband von Erbacher (Hg.) 2012 dokumentiert und diskutiert wird.

[3] Wichtige Impulse gingen in diesem Zusammenhang u.a. von dem Soziologen Henri Lefebvre und dem Geographen Edward Soja aus. Während Lefebvre das Containermodell des Raumes durch ein konstruktivistisches und dreidimensionales

colonial turn« das wissenschaftliche Feld an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert Disziplinen-übergreifend beeinflusst, in der systematischen Theologie der Gegenwart noch vergleichsweise wenig Nachhall gefunden hat. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel: etwa Matthias Wüthrichs systematische Analysen zum *Raum Gottes* oder das Projekt einer *topologischen Dogmatik*, dessen ersten Band Hans-Joachim Sander 2019 veröffentlicht hat.[4]

Die Privilegierung des Temporalen, welche den europäischen Mainstream der theologischen Versuche, Gott zum Thema des Denkens und Handelns zu machen, beherrscht, bietet durchaus Vorteile: Heil als Geschichte bzw. die Welt vor Gott als *Heilsgeschichte* zu konturieren, kann sich in der christlichen Theologie auf eine starke Tradition berufen, die von der origenischen Apokatastase-Lehre über die Weltzeitalter-Spekulationen des Joachim von Fiore bis zu den frühneuzeitlichen Täuferbewegungen reicht. Von ihrer säkular-philosophischen Nachgeschichte bei Hegel und Marx ganz zu schweigen. Die Plausibilität des heilsgeschichtlichen Konzepts gründet darin, dass sein Zeitbezug die Veränderbarkeit der Welt in den Fokus rückt. Einmal mehr, einmal weniger operationalisierbar stellt sich hier die Überwindung des Bösen durch das Gute, im letzten durch Gott in der Form eines Herrschaftsdiskurses dar, der sich v.a. auf die Machtfrage konzentriert. Das entsprechende Raumkonzept ist imperial angelegt und privilegiert in der Regel das eine Zentrum vor den Peripherien, die es zu kultivieren gilt. Von daher trägt die Pragmatik des heilsgeschichtlichen Konzepts unverkennbar hegemoniale Züge. Als selbstverständlich oder »natürlich« berücksichtigt ihre hierarchische Konstruktion die *zentrale* Ortslage, die umliegenden Gebiete spielen dagegen die Rolle von Verfügungsraum. Die christlichen Narrative der Heilsge-

Konzept von Raumerfahrung, Raumverständnis und Lebensraum ersetzte (vgl. Lefebvre 2008), wurde Soja v.a. durch seine »Thirdspace«-Theorie bekannt (vgl. Soja 1996), die im Bereich der »postcolonial studies« über den Begriff des »hybriden« Raumes kultur- bzw. herrschaftskritisch weiterentwickelt wurde (vgl. Bhabha 2011). Im deutschsprachigen Raum ist auch auf die Martina Löws wegweisende *Raumsoziologie* hinzuweisen (vgl. Löw 2019). Die an meinem Lehrstuhl entstandene Dissertation von Fabian Brand *Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen* entfaltet den christlichen Gottesbegriff raumtheoretisch im Rekurs auf die genannten Autoren als perichoretische Beziehungswirklichkeit, die Leben in seiner Vielfalt Raum verschafft (vgl. Brand 2021).

4 Vgl. Wüthrich 2015; Sander 2019.

schichte gehorchen dieser herrschaftlichen Logik gerade dann, wenn sie die eschatologische Durchsetzung des göttlichen Heils als kontrafaktische Hoffnungsperspektive gegen die tatsächliche erfahrene Ohnmacht der Gläubigen aufrichten. Daran wird deutlich: Der Zeithorizont für die Vollendung ist *dehnbar*. D.h. die Bewährung der gläubigen Wahrheitsansprüche lässt sich ohne weiteres auf die Zukunft verschieben. Und das ist auch notwendig, da machtbasierte Heilspragmatiken an den komplexen Unheilssituationen der Gegenwart stets zu scheitern drohen. Mit den Worten von Sander:

»Die Zeit, die Macht als Gestaltungsspielraum eröffnet, wirkt sich räumlich aus, so dass gerade in dem, wie Menschen Macht auszuüben glauben, die Gefahr erhöht wird, an den Räumen zu scheitern, in denen sie agieren.«[5]

Die Hoffnung auf Gottes *letztes* Gericht kann dann zwar vor Verzweiflung schützen und die Vorläufigkeit der Geschichte in die Sicherung fragmentarischer Handlungsmöglichkeiten ummünzen. Im konkreten Lebensweltbezug wirkt sich die Orientierung der Heilsgewissheit des Glaubens auf die eschatologische Zukunft aber eher fatal aus. Das absolute Futur des göttlichen Endgerichts hat in den *aktuellen* Notlagen oft nichts zu bieten außer Ressentiments. Und wer sich damit zufriedengibt, büßt seine Glaubwürdigkeit bei den leidenden Menschen ein.

Sander sieht dieses Problem sehr genau und setzt die Wahrheitsprüfung der Theologie deshalb einer kategorialen Umorientierung aus. An die Stelle der zeitlichen Perspektive der Vorherrschaft stellt er eine Politik des Raumes. »Glaubensbehauptungen benötigen Raum, um Gravitation ausüben zu können. Wenn sie keinen Lebensraum gestalten können, dann können sie nicht überzeugend sein.«[6] Die *topologische* Ausrichtung seiner Dogmatik will den theologischen Aussagen also dadurch Gewicht verleihen, dass sie den christlichen Glauben an dessen spezifischen Raumproduktionen behaftet. Für deren Charakteristik greift Sander auf den dreifach dimensionierten Raumbegriff zurück, mit dem Henri Lefebvre die marxistische Kritik des kapitalistischen Zeitregimes um eine entsprechende soziopolitische Theorie des Raumes ergänzt hat. Insofern Lefebvre die Raumerfahrung, die mit dem physischen Erleben eines jeweiligen Gebiets – z.B. auf einer Wanderung – einhergeht, mit den unter-

[5] Sander 2019, 30.
[6] Ebd., 49.

schiedlichen Karten seiner schematischen Erschließung in Beziehung setzt, kann er Raum als dritte Wirklichkeit einer komplexen gesellschaftlichen Konstruktion, d.h. als vielfältig bewohnten Lebensraum der Menschen erfassen.

Theologisch bedeutet dieses innovative Raumkonzept, dass die gläubige Heilsgewissheit angesichts der prekären Lagen der Geschichte ihre Plausibilität nicht einfach mit dem Verweis auf das Ende der Zeit retten kann. Denn selbst wenn die Vollendungshoffnung zurecht auf das *endgültige* Heilshandeln Gottes setzen sollte, bleibt der eschatologische Wahrheitsanspruch ohne Anhalt im mundanen Gebiet *utopisch* und das heißt: *ortlos* im Sinn von weltfremd. Stattdessen hat Theologie die Hoffnung des Glaubens raumbezogen zu validieren. Sie benötigt Analyseverfahren, die in der Lage sind, das faktische Unheil der Welt an den totbringenden »Plätzen« der Gegenwart aufzusuchen. Um dem Leben gerade hier neu »Raum« geben zu können, müssen diese Plätze als »Orte«, an denen Gerechtigkeit und v.a. Ungerechtigkeit geschieht, d.h. im Blick auf die Beziehungen und Machtverhältnisse, die sie strukturieren, *kartographiert* werden.[7]

Den unmittelbar befreienden Akzent der Politiken, die aus der genannten Spannung von Platz und Ortung Lebensraum konstruieren, hebt Edward Soja aus dem Blickwinkel des Stadtgeographen hervor:

> »Wenn wir annehmen, dass der Raum gesellschaftlich erschaffen wird, dann erkennen wir, dass wir ihn ändern können. [...] Produzieren wir einen Raum, der sich negativ auswirkt, der ungerecht ist und uns unterdrückt, dann können wir ihn ebenso gut auch ändern.«[8]

Da jedoch die konkreten Ortslagen den Vollmachtsanspruch nicht nur der menschlichen Herrschaftsmacht v.a. *konterkarieren*, nötigen sie allen Konstruktionen von Lebensraum einen signifikanten Ohnmachtsakzent, sozusagen einen *subversiven* Zug auf, den Sander über Michel Foucaults Begriff der »Heterotopie«, also des »Anders-Ortes« zur Geltung bringt. Nicht Durchsetzung des Heils wann auch immer, sondern Relativierung der eigenen Position und daraus möglicherweise folgende Standortwech-

---

[7] Zu der Trias von Platz, Ort und Lebensraum als Übersetzung der Terminologie des ersten, zweiten und dritten Raums bei Lefebvre vgl. Sander 2019, 48 und ausführlich Soja 2009, 250–256.

[8] Soja 2009, 255.

sel bzw. innovative Verhaltensänderungen rücken hier in den Fokus.[9] Sander versteht die von Lefebvre und Soja erkannte soziopolitische Plastizität in einem herrschaftskritischen Sinn und verknüpft ihre Bedeutung deshalb nicht mit der temporalen Machtperspektive der Eschatologie, sondern mit den *apokalyptischen* Potenzialen des Glaubens.

Ähnlich wie die systematische Bezugnahme auf den Raum fristet auch die Apokalyptik in den westliche Erste-Welt-Theologien unserer Spätmoderne bestenfalls ein Nischendasein. Die eschatologische Formatierung der theologischen Systembildung hat den strategischen Zugriff auf die geschichtlichen Lebensräume zwar nicht gänzlich aufgegeben, aber die Notlagen und bedenklicher noch die Rechte der peripheren Dritt-, Viert- und weiterer subalterner Weltkontexte jedenfalls zu bereitwillig in den Hintergrund gerückt. In den biblischen Schriften verhält sich das noch nicht so. Mit der *Offenbarung des Johannes* kennt der christliche Kanon einen Text, der dezidiert apokalyptischen Zuschnitt besitzt, der gerade die Unterdrückten und Ohnmächtigen zu trösten und gerade die sie befreiende Wahrheit der Geschichte ans Licht zu bringen beabsichtigt. Worin gründet die topologische Bedeutung dieser widerständigen Offenbarungsform? Dazu ein zweiter Punkt.

2. Apokalyptik, Konturen einer verfemten Gattung

Der Faszination zum Trotz, die apokalyptische Enthüllungen nach einer langen Textgeschichte auch im 20. und 21. Jh. unvermindert auslösen, herrscht in ihrer gattungstheoretischen Einschätzung ein bemerkenswert negatives Urteil vor. Dass die Abwertung des Offenbarungsformats der Apokalypse mit einer eklatanten Leerstelle beim Raumbezug bzw. mit der Bevorzugung temporaler Kategorialisierungen des menschlichen Weltverhältnisses zu tun hat, zeigt sehr deutlich ein Aufsatz von Ulrich Körtner aus den 80iger Jahren des letzten Jahrhunderts, der sich dem Phänomen der Apokalyptik unter der existenzphilosophischen Maßgabe der ihr eigentümlichen Zeitauffassung nähert. Apokalypsen enthüllen – so Körtner – »Wirklichkeit im Untergang«[10]. Sie werden aus der existenziellen

[9] Vgl. Sander 2019, 48f.
[10] Körtner 1989, 34.

Krisenerfahrung geboren, die das Bewusstsein von der Endlichkeit des irdischen Lebens als alles entscheidender Offenbarung mit sich führt. Ihre Wahrheitszumutung unterliegt allerdings einer spezifischen Deutung: Eingesperrt in eine dem Tod verfallene Welt überwältigt die eigene Vergänglichkeit hier das menschliche Subjekt so sehr, dass es die eigene Existenz nur mehr als unausweichliches Verhängnis auslegen kann. Der je und je bevorstehende Tod konfrontiert den Menschen mit einer Ohnmacht, die keine positiven Möglichkeiten zur Gestaltung des Lebens übriglässt. In Anlehnung an die psychiatrische Deutung der Daseinsanalytik Heideggers durch Caspar Kulenkampff verleiht das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis nach Körtner einer »sackgassenartigen Weltstruktur« Ausdruck, welche die Ressourcen menschlicher Resilienz derart schwächt, dass die Angst vor der Welt jede konstruktive Handlungsoption suspendiert.[11] An ihrer Stelle bietet sie die verzweifelt-selbstwidersprüchliche Hoffnung auf ein Ende, das keinen Ausweg, keine Erlösung verspricht, sondern lediglich die Welt als Ganze verneint. Apokalyptische Glaubensvorstellungen, die diese Hermeneutik des Endes mit einem göttlichen Gericht verbinden, setzen seine Wirklichkeit zwangsläufig als katastrophale Abrechnung in Szene. Deren entscheidendes Merkmal bleibt nach Körtner *zeitlich* ausgerichtet: In der Fixierung auf den Untergang agiert eine existenzielle Angstreaktion ihre destruktive Kraft aus, weil sie die gegenwärtige Erfahrung der tödlichen Enge des Weltverhältnisses nicht bearbeitet, sondern das menschliche Dasein vielmehr grundsätzlich verloren gibt, d.h. bei Körtner: von seinem essenziellen Zukunftsbezug abschneidet:

> »Das besondere Zeitverständnis der Apokalyptik besteht darin, dass die Zukunft, welche die Gegenwart trägt, in Frage gestellt ist. Die apokalyptische Zeiterfahrung ist eine paradoxe Erfahrung von Zukunft, paradox deshalb, weil in ihr die prinzipiell offene Zukunft als geschlossene erscheint.«[12]

Von Raumverhältnissen spricht Körtners Charakteristik dagegen kaum. Höchstens die Metaphorik des Öffnens und Abschließens, insbesondere in der Rede von der »Weltenge«, weist noch auf eine zur Zeiterfahrung komplementäre räumliche Dimension menschlicher Existenz hin. Diese Vernachlässigung des Raumes hat unter anderem zur Folge, dass Körtner

[11] Vgl. Körtner 1989. 45f.
[12] Ebd., 48.

sowohl die Erkenntnisleistung wie die Trostfunktion der apokalyptischen Szenarien ausschließlich im Blick auf ihre Angstbesetzung zum Thema machen kann. Seiner Ansicht nach bieten sie ein neurotisches, wenn nicht paranoides Strategem der Gegenwartsdeutung, dessen Validität er zutiefst in Frage stellt. Eine solche Deutung findet zweifellos Anhalt an den Schreckensbildern, welche die Apokalypsen des Glaubens und deren säkulare Fortschreibung in den Distopyien der zeitgenössischen Literatur entwerfen. Vielleicht erklärt gerade dieser Charakterzug einer *horror fiction* das große Misstrauen, das dem apokalyptischen Format in der systematischen Theologie entgegenschlägt. Körtners Deutung bleibt dennoch einseitig. Denn die Offenbarungsfunktion der Apokalypse lässt sich nicht darauf reduzieren, dass sie Angst als fehlgeleitete existenzielle Grundstimmung identifiziert. Abgesehen davon, dass der daseinsphilosophische Horizont kaum den angemessenen Verständnisrahmen für einen antiken Text wie die Johannesapokalypse bilden kann, geht in ihm der entscheidend subversive Aspekt, die Standortnahme der Offenbarung in der realen Geschichte der Opfer und Unterdrückten nahezu gänzlich verloren. Der hermeneutische Hinweis auf das Bewusstsein existenzieller Endlichkeit reicht nicht hin, um die Eigenart der apokalyptischen Thematisierung von Ohnmacht in ihrer umfassenden Bedeutung zu erhellen. Deren herausragenden Stellenwert erkennt Körtner sehr wohl, kann ihn jedoch nur im Rahmen der gleichermaßen basalen wie abstrakten Endlichkeitserfahrung des menschlichen Daseinsverständnisses würdigen.

Den Enthüllungen der Apokalyptik geht es hingegen nicht vorrangig um eine existenziale Angststruktur. Die strukturelle Einsicht, auf die ihre Analyse zielt, beansprucht die *objektiven* Zusammenhänge der Welt-Geschichte aufzudecken. In ihnen sucht sie die Antwort auf die Fragen der Menschen nach der Wahrheit einer Wirklichkeit, welche die Armen v.a. durch Unrecht und Gewalt geprägt wahrnehmen und an deren Gerechtigkeit sie verzweifeln. Die Wirklichkeit der Ohnmacht, von der die apokalyptische Offenbarung ihren Ausgang nimmt, muss deshalb die realgeschichtlichen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse der Welt zum primordialen Gegenstand wählen, d.h. sie muss die Enthüllung der Wahrheit historisch und gesellschaftlich lokalisieren, *verräumlichen* im buchstäblichen Sinn dieses Wortes. Nur dann kann sowohl das analytische Kritik- wie das pastorale Trostpotenzial in Erscheinung treten, das die Apokalyptik in den Rang eines Offenbarungsmediums erhebt.

Wer Offb 1,1 vor diesem Hintergrund als Überschrift der Johannesapokalypse liest, erhält einen Eindruck von dem Richtungssinn, der Standortgebundenheit, welche die Offenbarung des erhöhten Christus einklagt: Sie redet nicht das menschliche Subjekt in seinem existenziellen Daseinsverständnis an, sondern richtet sich konkret an die Gläubigen als »Knechte« Gottes. Ihnen hat der Seher Johannes auszurichten, was – da die Ortslagen ihrer Gegenwart v.a. die Unrechtsmacht der Unterdrückung beherrscht – »bald geschehen muss«. Und nur für sie ist diese Offenbarung sprechend. Die Sendschreiben an die sieben Gemeinden, die den ersten Teil der Apokalypse bilden (Offb 2–3), gestalten die Un-/Heilswirklichkeit der Welt als ambivalenten Wohnraum der Christgläubigen hinreichend plural aus. Dass die göttlichen Gemeinde-Adressen auch typologische Züge tragen, ist damit keinesfalls bestritten. Gerade die mundane Unsichtbarkeit bzw. Ausständigkeit des Heils erzwingt eine Lesart der Geschichte, die das Ende des Bösen als Vollendung des Guten anschaulich machen kann. So handelt es sich bei den doch sehr unterschiedlichen Ansagen an die Gemeinden nicht einfach um zeitgenössisches Lokalkolorit. Die Offenbarung der Wahrheit kann prinzipiell nicht ohne Bezug auf die verschiedenen Ortslagen der Weltgeschichte stattfinden. Nur in historischen Kontexten entfalten sie ihre Bedeutung, die dann von durchaus grundsätzlichem Charakter sein kann, ein Urteil auch über die Geschichte, wie sie faktisch in der Welt stattfindet, bereithält. Inhaltlich verfolgt die apokalyptische Analyse damit eine strukturell befreiungstheologische Intention.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Klaus Berger in seinem monumentalen Kommentar auch die Apokalypse des Johannes nicht als Gegensatz zu, sondern innovatives Format gerade der prophetischen Gattung christlicher Theologie würdigt.[13] Sein Akzent auf die Befreiungsbotschaft des Textes geht dabei nicht zufällig mit einer signifikanten Ab-

[13] Vgl. Berger 2020 I/1, 55–60. Die gattungstheoretische Einordnung von Martin Karrer, welche die Debatten um den mystischen, prophetischen oder apokalyptischen Charakter des Textes nachzeichnet (vgl. jüngst: Karrer 2017, 85–87), kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Zwar ordnet sie die Johannesoffenbarung als Brief in die antike Offenbarungsliteratur ein, gesteht aber der »*Prophetie* als Maßstab seiner Sprachbildung« (Karrer 2017, 90, kursiv im Original) eine besondere formgeschichtliche Prägekraft zu.

kehr von der ausschließlich eschatologischen Zeitorientierung seiner Interpretationen einher:

»Über die Frage nach dem Wann der Erlösung oder des Endes der Welt gibt die Apk keine Auskunft. Über viele Jahrhunderte haben sich aber Menschen darum bemüht, diesem Buch eine Auskunft abzuringen, die es nicht geben will. Was dieses Buch dagegen sehr wohl sagt, das geht in eine andere Richtung, und diese heißt: Unser Glaube und unsere Hoffnung richten sich auf Erlösung als Befreiung. So beantwortet die Apk die Fragen nach dem Wer, Wo, Wie, Wovon und Wozu, nach den Anteilhabenden und den Gegnern. Das Wann beantwortet sie nur indirekt.«[14]

Zugleich markiert Berger die *theologale* Bezogenheit der Befreiung – »Gott und nur er kann und will Erlösung schenken«[15] – durch eine bemerkenswerte Verknüpfung mit deren profangeschichtlichen Gehalt, nämlich dass sie befreit »von menschenfeindlichen Mächten, die außer Tyrannei nichts zu bieten haben«[16]. Über diesen Weltbezug rückt die räumliche Struktur der apokalyptischen Offenbarung in den Blick. Denn ihr Text verdichtet die Analyse der geschichtlichen Unterdrückungs-Mächte zum Bild zweier Städte, die einander kontrastreich gegenübergestellt werden. Die eine figuriert unter dem Namen »Babylon« und kennzeichnet die irdische Weltstadt mit allen despotischen Kennzeichen einer lebenszerstörenden Megalopolis. Die andere kommt als Lichtstadt aus dem Himmel. Ihre edelsteinbesetzte Architektur erstrahlt von Gottes wesenseigener Herrlichkeit. Während das Zentrum des »neuen Jerusalem« den Paradiesgarten aus Gen 2 kultiviert (vgl. Offb 22,1–5), laden die nie mehr geschlossenen Tore an ihrer Peripherie die Völker der Erde dazu ein, in sie einzutreten und sie mit Schätzen anzufüllen (vgl. Offb 21,25–27). Diese Topografie konstruiert einen urbanen, von paradiesischen Früchten und irdischen Pretiosen überfließenden Lebensraum, und zwar – darin liegt ihre apokalyptische Pointe – gerade für die Unschuldigen. Denn »nichts Unreines wird hineinkommen, keiner, der Greuel verübt und lügt« (Offb 21,27). Soll heißen: Sie beschreibt ein städtisches Biotop, in dem die Menschen unmittelbar bei Gott wohnen (vgl. Offb 21,22f.), *damit* der Sehnsuchtsort den Platz der Erlösung schon jetzt als erfahrbares Gebiet ausleuchten kann. Der Text der Offenbarung tut dies

[14] Berger 2020 I/1, 51.
[15] Ebd.
[16] Ebd.

in pastoraler Absicht, da die Gläubigen aktuell noch in den Stadtwüsten Babylons leben müssen und unter der Inhumanität seiner Macht leiden. Mehr noch: In der Diastase dieser beiden urbanen Topologien klärt sich die Unübersichtlichkeit des Geschichtsverlaufs endgültig auf: Die Befreiung der Unterdrückten wird räumlich sichtbar gemacht, damit ihr göttlicher Standpunkt die Wahrnehmung der aktuellen Unheilszusammenhänge in der Welt am Blickwinkel der Erlösung ausrichten kann. Diese Perspektivität ist unhintergehbar: Die Johannesapokalypse bietet eine standpunktgebundene Offenbarung für die Seligen, die dem Zeugnis des Sehers, das aber heißt: den Worten des Herrn glauben und sich nach ihnen richten (vgl. Offb 1,3). Unter diesem polarisierenden Blickwinkel rücken die gegensätzlichen Raumkonstruktionen der apokalyptischen Städte-Topographie die Faktizität einer zutiefst ungerechten Welt und ihrer unmenschlichen Machtgestalten in das Licht himmlischer Vollendung. Die Strahlkraft des neuen Jerusalem soll den aus gutem Grund »ängstlichen und betroffenen Christen den nötigen Durchblick durch das Weltgeschehen«[17] schenken, auf dass sie an den Orten der Unterdrückung durchhalten und der Erlösung am Ende teilhaftig werden können.

Berger macht in diesem Zusammenhang auf das geschichtstheologische Schema der Verknüpfung von Tun und Ergehen aufmerksam, das seiner Meinung nach auch den zweiteiligen Aufbau der Apokalypse bedingt: Auf die Mahnreden an die Gemeinden folgt die visionäre Schilderung der endgültigen Wahrheit über die Welt im Guten wie im Bösen, so dass die eschatologische Einsicht in das, was jetzt noch unsichtbar ist, aber bald geschehen wird, zum richtigen Handeln in der Gegenwart motivieren kann. Apokalyptik stellt folglich nicht einfach einen Gegensatz zur Eschatologie dar, sie kappt auch nicht einfach den Zukunftsbezug, sondern sie stellt ihn genuin prophetisch in den Dienst für die Offenbarung der Wahrheit der *gegenwärtigen* Welt. Tatsächlich liegt der Akzent der Johannesapokalypse auf dem »eschatologische[n] Schlussteil«[18], der mit den Kapiteln Offb 4–22 den Hauptanteil des Textes für sich beansprucht. Das ist auch konsequent, wenn der Heilsraum der neuen Schöpfung noch an keinem irdischen Topos aufgefunden werden kann. Die aktuelle Unsichtbarkeit des Heils braucht die eschatologische Konstruktion der Himmels-

[17] Berger 2020 I/1, 53.

[18] Ebd., 58. Als frühjüdisches Vorbild für dieses Verständnis der Apokalyptik als Prophetie nennt Berger das Jesaja-Buch wegen seiner ganz analogen Anordnung.

stadt, damit die babylonische Signatur der Weltlage in den Augen gerade der Ohnmächtigen nicht zu einer hoffnungslosen Selbstverständlichkeit gerinnt, sondern als das beurteilt werden kann, was er aus Sicht der Armen wirklich ist, ein ungerechter und unmenschlicher Raum der Unterdrückung, der nach dem definitiven Gericht Gottes schreit.

Allerdings fehlt der apokalyptischen Endvision an dieser entscheidenden Stelle jegliche Spannungsdramaturgie. Es geht ihr nicht – wie noch in Offb 12 – um eine Inszenierung des Kampfes von Gut und Böse, sondern allein um den Sieg des Lammes, der den Knoten der Unheilsgeschichte der Welt *immer schon* oder eben *endgültig* gelöst hat. Deshalb charakterisiert der Text der Johannesapokalypse die Ankündigung des göttlichen Endgerichts in Offb 14,6f. als »ewiges Evangelium«, was heißen soll: als definitive Frohbotschaft, die der erste Engel über die Geschichte als Ganze auszurufen hat. Und aus demselben Grund folgt seiner Ansage nicht etwa die Schilderung der Gerichtsereignisse, sondern unmittelbar ein zweiter Engel, der schlicht den Fall der Weltstadt Babylon als Tatsache *post festum* konstatiert: »Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große, die alle Völker betrunken gemacht hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei.« (Offb 14,8)[19] Aus der Perspektive dieser vollendeten Zukunft kann schließlich der dritte Engel im Blick auf die Gegenwart vor dem Fall die »Standhaftigkeit« der Gläubigen von ihrer Heilsfolge her bewahrheiten, während er mit derselben Gewissheit die Anbetung der widergöttlichen Mächte bereits dem Strafgericht Gottes überantwortet sieht. Diese Prophezeihung offenbart die Wahrheit der Geschichte, ist deren Apokalypse in einem strikt offenbarungstheologischen Sinn.

[19] Analog blenden die Verse Offb 16,16f. die Schilderung der End-Schlacht aus. Auf die Narration der Versammlung der Könige bei Harmagedon folgt lediglich der Hinweis auf das Ausgießen der siebten Schale und die Vollzugsanzeige des Gerichts: »Es ist geschehen.«

3. »Hure« contra »Braut«: Personifikationen des Dualismus

3.1. Zur Selbstwidersprüchlichkeit von Herrschaft

Das Bedrängende an dieser Prophetie resultiert aus der Unvermitteltheit, in der die Städte der alten und neuen Schöpfung einander gegenüberstehen. Es gibt sozusagen keine mögliche Kopräsenz, keinen Übergang zwischen ihnen. Die eine, Babylon, *fällt* unwiderruflich – so wie ein Mühlstein, der in die Meerestiefe gestürzt wird (vgl. Offb 18,21) –, die andere bringt den Himmel auf die Erde. Entschiedener, endgültiger könnte der Gegensatz nicht sein. Berger weist auf die harte Geschlossenheit dieses dualistischen Schemas ausdrücklich hin: Die Theologie der Johannesapokalypse lässt »zwischen Tat und Gericht keinen Zwischenraum zu Umkehr, Vergebung oder Besserung«[20]. Auf diese Weise wird hier die Logik der Verknüpfung von Tun und Ergehen, welche die Straffolge bereits in der Untat selber ansiedelt, absolut gesetzt. Man kann ein derart gnadenloses Urteil als Ausdruck des Revanchismus reaktionärer, vielleicht sogar fundamentalistischer Glaubensformationen verurteilen. In diesem Sinn haben die Ausleger der Johannesoffenbarung öfters daraufhin gewiesen, dass die Darstellung des Gerichts über Babylon auch die Vorurteile der Provinzbewohner gegenüber der prosperierenden Metropole Rom widerspiegle. Die Untergangsschilderungen der visionären Gerichtsabschnitte inszenieren dann einen textgewordenen Feldzug der Rache, welche die Unterdrückten wenigstens literarisch an ihren Peinigern nehmen, wenn sie deren Macht schon in der geschichtlichen Realität nichts entgegen zu setzen haben. So nimmt Markus Tiwald für den Autor der Offenbarungs-Schrift einen biographischen Hintergrund an, dessen anti-römische Tendenz von den Schreckenserfahrungen des jüdischen Krieges in Galiläa geprägt sei,[21] während Silvia Pellegrini allgemein von einer kontextunabhängigen Typologie der »politischen, sozialen und wirtschaftlichen Benachteiligungen«[22] spricht, deren Vergeltung in den Gerichtsansagen des Sehers Johannes seine literarische Ausgestaltung findet. Dabei haben die Gläubigen in der Welt nicht allein wegen ihrer Ablehnung des römischen Kaiserkults zu leiden. Vielmehr kann die Gerichtsperspektive der Apokalypse

[20] Berger 2020 II, 353.
[21] Vgl. Tiwald 2012, 136–138.
[22] Pellegrini 2013, 221.

über die Zeiten hinweg mit ganz unterschiedlichen Inhalten aufgefüllt und so auf verschiedene Situationen der Unterdrückung angewandt werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund dürfte die Offenbarung des Johannes einer der wirkungsgeschichtlich einflussreichsten Texte des Neuen Testaments sein.[23]

Die letztgenannte eher typologische Lesart der Johannesoffenbarung lässt den rigorosen Dualismus der Städte-Topographie noch in einem anderen Licht erscheinen: als anti-imperiale Kritik. Aus dem Text sprechen eben nicht nur bedenklich reaktionäre Haltungen. Seine bildhaften Inszenierungen könnten auch im Sinn eines Analyse-Instrumentars wahrgenommen werden, das eine – in moderner Terminologie gesagt – *strukturelle* Ausrichtung besitzt. In diesem Format zeigt der Dualismus der Johannesoffenbarung, dass das Konzept von Herrschaftsmacht aus sich selbst heraus nicht Heils-, sondern Unheilsfolgen gebiert und an dieser Gespaltenheit zugrunde gehen muss. Bereits die changierende Situierbarkeit der mit Babylon gemeinten Weltstadt bietet dafür ein gutes Beispiel: Offb 11,8 nennt sie »Sodom und Ägypten« und legt über die Beschreibung der Leichen der in ihren Straßen ermordeten Glaubenszeugen und des Kreuzes des Herrn den topischen Bezug auf das historische Jerusalem nahe. Demgegenüber lokalisiert Offb 17,9 dieselbe Stadt auf sieben Bergen bzw. Hügeln, was einen unmissverständlichen Hinweis auf Rom darstellt. An beiden Orten verwirklicht sich ihr immer gleicher Charakter als »Hure«, d.h. als Herrschaftsraum des Unglaubens, der mit seiner Unzucht die ganze Welt verführt. Worin diese »porneia« besteht, wird vom Text der Johannesoffenbarung nicht detailliert ausgeführt, wohl aber worin seine bösartige Eigenart besteht. Hier wechselt die Beschreibung sogar das Register: An die Stelle des topographischen Blicks auf den Raum der Unterdrückung tritt eine visionäre Personifikation der Trägerin seiner Unheilsmacht. Gottes Geist entrückt im Narrativ des Textes den Seher in die Wüste, wo er dann die folgende Offenbarung schaut:

»[...] Dort sah ich eine Frau auf einem scharlachroten Tier sitzen, das über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte. Die Frau war in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. Sie hielt einen goldenen Becher in der Hand, der mit dem abscheulichen Schmutz ihrer Hurerei gefüllt war. Auf ihrer Stirn stand

[23] Diese Rezeptionsgeschichte stellt Karrer 2017 ausführlich da. Vgl. sein Fazit Karrer 2017, 160–162.

ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde. Und ich sah, daß die Frau betrunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu [...].« (Offb 17,3–6)

Im kostbaren Königinnen-Gewand der Frau, ihrem auffälligen Schmuck figuriert der eminente Schauwert, den Großstädte bereits in der Antike besitzen,[24] zumal aus einer Sichtweise, die ursprünglich aus einem ländlichen Umfeld entstammt wie das bei der Jesusbewegung wohl der Fall war. Dies gilt unvermindert auch dann, wenn sich – worauf Bendemann und Tiwald hinweisen –, das »älteste Christentum [...] sehr bald zu einem städtischen Phänomen entwickelt hat«[25], so dass dessen rurale Anfänge bereits im Markus-Evangelium von der Stadt aus in den Blick genommen werden.[26] Die Pracht der Stadt übt jedenfalls auch für die Christen ihren Reiz aus. Im Bild der apokalyptischen Frau verkörpert sie anschaulich die Verführungsmacht der Welt. Den bösartigen Zug des schönen Scheins markieren die Attribute, mit denen die Darstellung die Frau ausstattet: der Name auf ihrer Stirn, der abscheuliche Inhalt des goldenen Bechers, der Blutrausch, der sich in der Verfolgung der Gläubigen ausagiert, und v.a. das Tier, auf dem die Frau sitzt: eine Teufelsfigur, scharlachrot in die Farbe des Bösen getaucht und »über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben«. Dass die Frau diese gottlose Kreatur *reitet*, ist als Herrschaftsgestus zu verstehen. Ihre Macht *bedient* sich des Bösen oder erweckt zumindest den Anschein, dies tun zu können.[27] Strukturell gedeutet: Das Selbstverständnis der Unterdrückung rechtfertigt sich ideologisch durch eine Funktionalisierung des Bösen. Das imperiale Format weiß sich mit den von ihm erhobenen hegemonialen Ansprüchen im Recht. Seine Unterdrückungsmacht unterliegt der Selbsttäuschung vermeintlich guter Ziele. Wie die Frau ihr Reittier, so geht die babylonische Logik der Macht davon aus, sogar das Böse lenken und mit seiner Hilfe herrschen zu können.

Wie trügerisch eine solche Einschätzung ist, hat der Text der Johannesapokalypse vorweg, sozusagen erkenntnisleitend in Offb 16,17–19 enthüllt. Der erzählerische Kunstgriff, mit der diese Stelle das göttliche Ge-

[24] Vgl. etwa für Jerusalem Riesner 2012, 69.

[25] Bendemann et al. 2012, 11. Zur bedeutenden Rolle der Großstädte für die paulinische Mission vgl. Rabens 2012, 226.

[26] Vgl. Bendemann 2012, 50.

[27] Vgl. Wick 2012, 238.

richt über Baylon auf die bloße Feststellung seines Vollzugs beschränkt, der – wie gesagt – keine Kampfesschilderung braucht, enthüllt über die Veranschaulichung der vermeintlichen Folgen des Gottesurteils das destruktive Potenzial der babylonischen Herrschaftsideologie. Über Bilder, die aus dem Bereich der Naturgewalten genommen sind – Gewittersturm und Erdbeben –, wird die Wahrheit über die große Stadt offenbart, nämlich dass sie als Zentrum einer gewalttätigen Welt keinen Bestand haben, sondern auseinanderbrechen und einstürzen wird. Vor dem Hintergrund der imperialen Identifikation mit Rom spricht Pellegrini hier von einer Inszenierung systemischer Selbstzerstörung.[28] Der Text der Johannesapokalypse macht in der Tat hinreichend deutlich, dass nichts anderes als gerade ihre Weltherrschaft die Hurenstadt ruiniert. In der futurischen Form der Vorhersage leistet diese Prophetie eine Analyse des strukturellen Selbstwiderspruches, der das Ideologem von Herrschaftsmacht zerreißt, insofern er es mit der ihr inhärenten Gewaltform konfrontiert. Sie erzählt, wie das Tier und die Könige, die zunächst als Funktionäre der Macht Babylons auftreten, sich am Ende gegen sie wenden: Sie »werden die Hure hassen, ihr alles wegenehmen, bis sie nackt ist, werden ihr Fleisch fressen und sie im Feuer verbrennen« (Offb 17,16). Diese Einsicht beansprucht prinzipiellen Rang: Wer sich mit der bösen Machtgestalt der Gewalt-Herrschaft einlässt, wird ihrem ureigenen Vernichtungspotenzial zum Opfer fallen. Auch die verhüllende Charakteristik des Reittieres der Frau als Tier, das einmal war, jetzt nicht ist, aber wiederkehren wird (vgl. Offb 17,8), streicht die gefährliche Inkonsistenz als strukturelles Merkmal des Bösen heraus.[29]

Im Gegenzug zu ihm stellt der Text der Johannesoffenbarung Gottes Weltgericht als Ausführung eines unwandelbaren und darum vertrauenswürdigen Geschichts-Plans vor Augen (vgl. Offb 17,17). Dessen Kennzeichen ist eine Stimmigkeit, die gegenüber der realhistorischen Gewalt der Herrschenden zwar als Ohnmacht erscheint, gerade deshalb aber anders als die imperiale Machtposition ewig Bestand hat, d.h. nicht an sich selber zerbrechen wird. Während das Unheil, das in der Stadt Babylon immer schon angelegt war, so dass ihr Sturz es nur manifestiert, seine Wahrheit

[28] Vgl. Pellegrini 2013, 194.

[29] Sie wird mit der Legende vom *Nero redivivus* in Beziehung gesetzt, die den Kaiser vom Tod zurückkehren und an seiner Hauptstadt Rache nehmen lässt (vgl. Pellegrini 2013, 204f.).

mit der Trauer und Klage derer bestätigt, die von ihrer Macht profitierten – der Könige, Kaufleute, Kapitäne und Reisenden, die Offb 18 eindrucksvoll zu Wort kommen lässt –, leitet die Offenbarung der himmlischen Vollendung der Jubel der Armen ein (vgl. Offb 19,1–9), weil der Untergang der großen Stadt sie von ihrer Unterdrückung befreit.

Auch hier schematisiert die Johannesapokalyptisch streng dualistisch: Babylon muss gestürzt, die Hure muss verbrannt sein, bevor die Braut aus dem Himmel kommen, die Schöpfung neu, d.h. als Gottesstadt urbanisiert werden kann. Das Reich Gottes greift Raum, wenn die böse Herrschaft definitiv überwunden sein wird. Seine Darstellung unterwirft der Text der Johannesapokalypse dabei demselben Wechsel des tropischen Registers, der schon bei der Enthüllung des selbstzerstörerischen Prinzips der Stadt Babylon zur Anwendung kam. Die Offenbarung der Struktur von Erlösung verleiht der räumlichen Topographie der Himmelsstadt eine *personifizierende* Ausgestaltung. Sie graviert in das neue Jerusalem das Antlitz der für die Hochzeit mit ihrem Herrn geschmückten Braut ein. Gegengleich zu der vorausgehenden Analyse des Endes der Geschichte, welche die *ganze* Wahrheit ihrer weltlichen Unheils-Markierung an den Tag bringt, entwerfen die auf das Gericht folgenden, dem endgültigen Heil gewidmeten Schlussabschnitte der Johannesapokalypse unter ihrem hochzeitlichen Bild eine strukturelle Theologie der Vollendung.

3.2. Gartenstadt, Brautstadt, Lichtstadt: Architekturen der Vollendung

Gerade weil die Städte-Lehre der Offenbarung die genannte dualistische Prägung aufweist, ist es auffällig, dass der Text bei der Enthüllung der Vollendung die vorausliegende Weltgeschichte und den mit ihr notwendig verknüpften Gerichtsaspekt nicht vergisst. Zwischen die Jubelrufe der Geretteten und die Beschreibung der neuen Schöpfung als Fest-, Wohn- und Lebensraum der Menschen in der Stadt Gottes ist eine Episode eingefügt, die das Motiv von der Endschlacht noch einmal aufgreift, nun aber die Heerschau der himmlischen Streitmacht unter Christus schildert (vgl. Offb 19,11–15), den Kampf mit den Weltmächten wiederum weitgehend auslässt, sehr wohl aber das Ende der gottlosen Völker in der drastischen Szene des Leichenfraßes (vgl. 19,17f.) abbildet, zu dem die Vögel auf das Schlachtfeld gerufen werden. Daran schließt sich gerahmt von einer zwei-

maligen, zunächst vorläufigen, dann endgültigen Bestrafung der Repräsentanten der bösen Verführungsmacht im See von brennendem Schwefel die Perikope von der tausendjährigen Herrschaft der Gottgetreuen an, bis zuletzt in einem universalen Totengericht der Tod selbst und die Unterwelt entsorgt werden (vgl. Offb 20,11–15). Ohne auf die Details dieses überwältigenden Tableaus eingehen zu können, scheint seine Funktion doch deutlich auf: Seine Bildwelten verknüpfen die Vollendung der Schöpfung mit den realhistorischen Gemengelagen der Weltgeschichte. Das Heil, das von Gott kommt, gibt die Welt nicht einfach auf, wie es die dualistische Perspektivierung des Gegensatzpaares Babylon und neues Jerusalem nahelegen könnte, sondern *richtet* die Welt so, dass das Böse bereits *in* ihr überwunden und v.a. die Armen schon *jetzt* befreit werden müssen. Gottes Heilsverheißung braucht irdische Resonanzräume, reale Prozesse des Heilwerdens der Welt, damit die himmlische Leitperspektive ihrer Geschichtsanalyse nicht zu einer bloßen Illusion verkommt. Konzeptionen der Vertröstung auf den bloß *jenseitigen* Himmel erteilt die Johannesapokalypse eindeutig eine Absage. Die von ihr angezielte Offenbarung der Vollendung will *Geschichts*theologie sein. Sie will aus der Menschwerdung und Auferstehung des Christus *politische* Konsequenzen ziehen.[30] In diesem Sinn klagt das Motiv vom Tausendjährigen Reich die *weltliche* Relevanz des göttlichen Erlösungshandelns ein. Der Prozesscharakter von Erlösung, der in der komplizierten Schachtelung der Endereignisse in der Johannesapokalypse fassbar wird, drückt – wie Berger formuliert – »Gottes eigene Unruhe«[31] aus, die sich mit dem faktischen Unheilszustand der Welt nicht zufriedengeben kann.

Dass die geschichtliche Verkörperung von Heil und Befreiung besonders auf die Sendung der Kirche in ihrer jeweiligen Gegenwart bezogen werden kann, ist kaum umstritten, dass das kirchliche Handeln in der Welt gerade dann, soll heißen: ganz im Sinn der Johannesapokalypse keine Herrschaft nach dem Vorbild Babylons aufrichten darf und nicht durch Strukturen der Macht, sondern durch die dienenden Formate von Ohnmacht geprägt sein muss, bedarf bis heute – leider – der steten Erinnerung. In diesem Sinn hat Beate Kowalski darauf hingewiesen, dass der Sieg Gottes und des Messias, den Offb 20 so eindrucksvoll schildert, zu-

[30] Berger 2020 I/1, 144 erblickt in dieser Akzentsetzung sogar das Alleinstellungsmerkmal der Johannesoffenbarung in der frühchristlichen Literatur.

[31] Ebd., 161.

mindest implizit als Aufforderung gelesen werden kann, sich der Faszination der politischen Macht zu entziehen.[32] Das entsprechende Kirchenkonzept charakterisiert sie gleichermaßen universalistisch wie theo- bzw. christozentrisch. Demzufolge entwirft die Johannesoffenbarung Kirche nach dem Vorbild der einladenden Gottesstadt, in der Gott die Menschen aus allen Völkern bei sich versammelt.[33] Ihre offene Urbanität wäre eine Form, in der die göttliche Vollendung das Leben in dieser Welt prägen soll, ein Leitbild, an dem sich das pastorale Handeln der Kirche auszurichten hat.

Einmal mehr kommt hier die erkenntnisleitende Funktion der apokalyptischen Analytik in den Blick. Die Offenbarung der strukturellen Momente von Vollendung erhellen die Ortslagen der Gegenwart, indem sie gerade deren Unheilsräume ausleuchten und zu ihrer lebensrettenden Umgestaltung auffordern. Peter Wick hat diese wegweisende Funktion der Vision des neuen Jerusalem ebenso luzide wie differenziert beschrieben. Seine Ausführungen legen den Akzent auf die eben markierte Erdung der himmlischen Heilserwartung. Indem er die Topographie aus Offb 21,1–5 in den Horizont von Jes 65,17–20 rückt, kann er zeigen wie die Stadt, die aus dem Himmel auf die Erde kommt, nicht allein die kategoriale Trennung zwischen Welt und Gott aufhebt, sondern die Welt als Ganze zu dem heiligen Wohnort seiner rettenden Präsenz umgestaltet.

»In der Stadt von Jes 65 gibt es keinen vorzeitigen Tod und keine ungerechte Gewalt mehr. Im Jerusalem aus den Himmeln in der Apk werden hingegen erst die Spuren von Tod und ungerechter Gewalt beseitigt. Nicht neue Menschen, die frei von Leiden sind, ziehen in diese Stadt, sondern von Leiden und Tod Gezeichnete finden dort im Neuen Heilung vom Alten.«[34]

Die Stadt ist dabei so angelegt, dass sie den großen heilsgeschichtlichen Bogen vom paradiesischen Anfang bis zur Vollendung schlägt und diese als Ortslage eines bewohnbaren Heilsraumes innerhalb der Mauern des neuen Jerusalem abbildet. Aus ihrem Zentrum entspringt ein Strom, der an seinen Ufern Bäume des Lebens austreiben, sie zwölf Mal im Jahr Früchte tragen lässt und ihren Blättern Heilkraft für alle Menschen verleiht (vgl. Offb 22,1f.). Diese Schilderung nimmt programmatisch das Mo-

[32] Vgl. Kowalski 2013, 231.
[33] Vgl. ebd., 250f.
[34] Wick 2012, 245.

tiv des Paradiesgartens aus Gen 2,8–16 auf. Wie zu Anfang in diesem Garten so sollen auch am Ende alle Menschen wieder in Gottes Nähe wohnen, jetzt aber – und hier überbietet die urbane Topik von Offb 22 die paradiesische Pastorale – in seiner *Stadt*, welche die rurale Ursprünglichkeit des Paradieses in einem Völker übergreifenden Lebens- und Gemeinschaftsraum kultiviert. Die Gartenstadt der Johannesoffenbarung *vollendet* die Protologie der Genesisstelle, weil sie den Zugang zu Gott, der in der alttestamentlichen Erzählung von dem Vertrauensbruch zwischen dem Urmenschenpaar und ihrem Schöpfer verloren geht (vgl. Gen 3), in der Unmittelbarkeit eines zivilisierten städtischen Wohnraums wiederherstellt. Im Garten, der nun als Park in das Zentrum des neuen Jerusalem gewandert ist, realisiert ihre neue Urbanität die paradiesische Gottesnähe aufs Neue und nun auch endgültig. Der Text stellt diese Vollendung in einen christologischen Kontext. Deshalb spricht Offb 21,9 die Gottesstadt im personalen Register als »Braut« bzw. »Frau des Lammes« an. Das von der Personifikation des Verses aufgerufene Bild der Hochzeit charakterisiert die Art und Weise, wie sich das Zusammenleben der Menschen mit Gott hier gestaltet, nämlich als Fest innigster Verbundenheit. Zugleich ruft sie die besondere Verpflichtung auf, die das Fundament der neuen, gott-menschlichen Wohngemeinschaft bildet: den Glauben an den gekreuzigten Gottessohn und die ihn realisierende Praxis der Nachfolge. In diesem Sinn stellt die Braut des Lammes eine Figuration der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen dar, aber nicht in einem exklusiven, ausgrenzenden Sinn. Offb 21,24f. weist ausdrücklich darauf hin, dass die Völker der Welt im Licht der Gottesstadt einhergehen und ihre Tore niemals geschlossen sind. Das topographische Aufmaß des neuen Jerusalem, das die voranstehenden Verse 15 bis 21 ins Werk setzen, weitet die existenzielle Heilswende, welche die Menschwerdung des Gottessohnes sozusagen individuell eingeleitet hat, zur universalen Inkarnation eines urbanen Heilsraumes. Seine gewaltigen Abmessungen[35] rufen kosmische Größenordnungen auf (vgl. Offb 21,16f.), so dass die Stadt den Erdkreis, wenn schon nicht ganz ausfüllt, so doch wenigstens alle, die auf ihm wohnen, in ihre Mauern einlädt. Dem theologischen Charakter dieser Stadt als Fest-Ort der Wiedervereinigung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander entsprechen der Edelsteinschmuck bzw. die

[35] Zu den Maßangaben vgl. bereits Reader 1971, 90–98.

kostbaren Baumaterialien, v.a. das Gold. Und weil Gottes Herrlichkeit die Stadt durch das Lamm erleuchtet – mit dieser »Lichttheologie«[36] konzeptionalisiert der Text die Unmittelbarkeit der neu eröffneten Gottespräsenz (vgl. Offb 21,22f.) – erstrahlt das neue Jerusalem als Licht für die Welt. Insofern die heilige, da vollkommene Bauform des Würfels auf den Maßstab der Stadt selber ausgeweitet wird, bedarf es in ihr keines gesonderten Tempels mehr bzw. ist sie selber der Tempel *als* Stadt. In ihrem Zentrum steht der Thron Gottes und des Lammes (vgl. Offb 22,1) und entspringt das Wasser des Lebens. Die Grenzen zwischen heilig und profan sind hier gefallen. Als urbanes Biotop lädt es überall zur Begegnung mit Gott ein, genauso wie dessen Licht alles erleuchtet. Auf diese Weise ist den Menschen ein Lebensraum geschenkt, der keine Ressourcenknappheit mehr kennt. Die paradiesischen Gaben von Wasser, Nahrung und Medizin generieren eine Ökonomie der Überfülle, die Konkurrenz und sogar Handel im herkömmlichen Sinn überflüssig machen. Nichts muss in die Stadt gebracht werden außer der Pracht und den Kostbarkeiten der Völker (vgl. Offb 21,26). Ihre Schönheit erlöst, so Berger mit Bezug auf Dostojewskis berühmtes Diktum, die Welt.[37] Zur *urbanen* Pointe dieses Verständnisses von Vollendung führt Berger näher aus:

> »Immerhin ist also das Thema der Zukunft nicht ›das Himmelreich und der Einzelchrist‹, sondern das Miteinander in der großen Stadt Gottes. Prinzipiell und grundsätzlich wird daher hier nicht individualistisch gedacht, sondern ›politisch‹ im Sinne einer Orientierung an einer Polis.«[38]

Michael Grimm hat diesen städtischen Charakter der Erlösungstopographie der Johannesoffenbarung umfassend aufgearbeitet. Seiner Meinung nach entwirft die Schilderung des Lebens im neuen Jerusalem »Modellszenen geglückten Lebens«[39], welche nicht zuletzt die historische Ausständigkeit der Vollendung bewusst machen, so dass sich ihre Heilsbedeutung insbesondere in den interreligiösen Konflikten um die realgeschichtliche Stadt Jerusalem bewähren muss und gerade hier die Opfer, nicht die Sieger im Blick zu behalten hat.[40] Über ihre Verortung in der Gottesstadt

[36] Vgl. Berger 2020 I/1, 65f.
[37] Vgl. ebd., 55.
[38] Ebd., 134.
[39] Grimm 2007, 396.
[40] Vgl. ebd., 412 und mit ausdrücklichem Hinweis auf Klaus Bieberstein Grimm 2007, 416.

ordnet die Johannesapokalypse die christliche Kirche ekklesiologisch in die jüdische Zionstradition ein,[41] bzw. zeichnet deren Idealbild als weltoffenen und paradiesischen Raum der Gottesbegegnung für *alle* Menschen: Juden wie Christen und die Angehörigen der Völker.[42] Die multiple urbane Charakteristik des neuen Jerusalem als Garten-, Braut- bzw. Tempel- und Lichtstadt realisiert damit das Versprechen von Freiheit, das sich schon in der Antike mit der Institution der Stadt verbindet, und weitet es zu der universalen Verheißung einer in friedlicher Koexistenz vollendeten Welt. So soll *auch* Kirche sein. Denn gerade sie erhält ihre strukturelle Prägung in diesem städtischen Kontext, was bedeutet, dass auch sie urban und weltoffen werden muss. In den Worten von Grimm:

»Die Vision vom neuen Jerusalem gibt nicht nur den Binnenraum kirchlicher Gemeinschaften und Institutionen, sondern den gesamten urbanen Lebensraum als Ziel-Orientierung für pastorales Handeln vor. Kirchliches Handeln im urbanen Kontext richtet sich auf das universale Offenbarwerden der Gottesherrschaft in der menschlichen Lebensform Stadt und sucht von diesem Ziel her neue pastorale Konzepte, die über die Gemeindepastoral hinausführen, indem sie diese nicht abschaffen, sondern öffnen.«[43]

Karrer spricht in einem anderen Zusammenhang von der »Rhetorik des Erhabenen«, die den Text der Johannesoffenbarung insgesamt und die Vision von der Himmelsstadt im Besonderen prägt.[44] Auch diese Qualifikation transportiert eine normative Funktion nicht zuletzt für das ekklesiologische Selbstverständnis.

Die Herrlichkeit des apokalyptischen Vollendungstableaus darf jedoch nicht davon ablenken, dass das Ziel der Geschichte hier im Blick auf die Gegenwart seiner gläubigen Hörer und Leser inszeniert wird und deren Widerstand gegen die Strukturen des Unrechts und der Unterdrückung, die jetzt die Welt beherrschen, motivieren soll. Denn »Widerstand leisten

---

41 Vgl. Grimm 2007, 417.

42 Dass die Vision der neuen Stadt nicht einfach mit dem eschatologischen Gottesvolk identifiziert werden kann, also zum einen *heilsinklusiv* zu verstehen ist, während sie zum anderen v.a. auf die *realhistorische* Überwindung der Unterdrückung in der Welt hofft, betont Grimm 2007, 280.287. Zum differenzierten Bezugssystem der symbolischen Frauengestalten der Johannesoffenbarung vgl. ebd., 281–284.

43 Grimm 2007, 429.

44 Vgl. Karrer 2017, 95.

und auferweckt werden gehört« – so Berger – »zusammen«.[45] Zu dieser Widerständigkeit ermutigt die Johannesapokalypse. Ihre Absicht besteht nicht darin, die Angst vor der Welt zu schüren oder auch nur therapeutisch zu bearbeiten, sondern zu zeigen, dass derjenige, der glaubt, keine Angst zu haben braucht. Aus diesem Grund sind es nach Offb 20,4 gerade die vormals hingerichteten Märtyrer, denen in der millenaristischen Endzeit das Weltgericht übertragen wird. Die Bezugnahme auf sie stellt ein weiteres Mal die kategoriale Unvereinbarkeit der Konzepte von Herrschaftsgewalt und Ohnmacht vor Augen. Für das ekklesiale Selbstverständnis kann daraus nur die Pragmatik eines Dienstes folgen, der nicht eigene Interessen, sondern vorrangig die Bedürfnisse »der Armen und Bedrängten aller Art«[46] (GS 1,1) in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellt. Das Zitat aus der berühmten Nummer 1 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* macht deutlich, wie aktuell der apokalyptische Horizont der Johannesoffenbarung heute noch ist, eben weil er die Wahrheitsprüfung des christlichen Glaubens am Umgang mit den Armen ausrichtet.

4. Babylon und Jerusalem – Prinzipien befreiungstheologischer Geschichtsanalyse

Die hermeneutische Profilierung der Johannesoffenbarung als apokalyptischer Trostschrift und Ausdruck der Hoffnung verfolgter (Juden-)Christen in Kleinasien am Ende des ersten Jahrhunderts haben im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils v.a. lateinamerikanische Befreiungstheologen wieder verstärkt zu Geltung gebracht. Nach Pablo Richard handelt es sich bei der Apokalypse des Johannes um ein »geschichtliches Buch«, dessen systemkritische Analysen auch die historische Situation der Gegenwart erhellen können:

»Die Apokalypse vereint Eschatologie und Politik, Mythos und historische Praxis – Politik und Praxis vielleicht nicht in einem modernen Sinn, wohl aber in Gestalt eines organisierten und bewußten Handelns des Gottesvolkes gegen das Imperium bzw. das unterdrückerische System […].«[47]

[45] Berger 2020 I/1, 163.
[46] GS 1, 593.
[47] Richard 1996, 58.

Die imperiale Charakteristik verweist für Richard auf die globale Hegemonie des neo-liberalen Finanzmarktkapitalismus und dessen ausbeuterische Strukturen, unter denen v.a. die Völker der dritten Welt zu leiden haben. In ihrem Horizont betont seine Lektüre die apokalyptische Figuration einer verfolgten, aber widerständigen Kirche (vgl. Offb 12–15), deren Sicht die unmenschliche Unterdrückungsmacht des römischen Imperiums ebenso enthüllt wie die Gerechtigkeit Gottes als Gericht über sie. Die materialistische Logik der kapitalistischen Ökonomie findet nach Richards Deutung ihre Widerspiegelung im Goldfetisch Babylons. Der muss mit dem Leben der Ausgebeuteten bezahlt werden, weshalb die Frau auf dem Tier sich am Blut der Heiligen aus einem goldenen Becher berauscht. Die Enthüllung, die dieses apokalyptische Szenario leistet, markiert also zum einen »Roms ökonomische und politische Macht«[48], zum anderen eine menschenfeindliche Unterdrückungsstruktur, die auch die systemische Akkumulation von Reichtum im Kapitalismus der Gegenwart kennzeichnet. Methodisch liegt einer solchen Deutungsstrategie die Entscheidung zugrunde, die theologischen Aussagen der Johannesoffenbarung grundsätzlich mit der Geschichte der Welt in Beziehung zu setzen, auch wenn die historischen Kontextualisierungen zu verschiedenen Zeiten durchaus unterschiedlich ausfallen können. Die emblematische bzw. typologische Bildersprache der Johannesoffenbarung widerspricht dieser Auslegungsstrategie nicht. Vielmehr kann gerade eine postkoloniale Hermeneutik wie die befreiungstheologische die ideologiekritischen Züge, die der Text zweifelsohne aufzuweisen hat, offenlegen.

Ist eine solche Lesart selber voreingenommen und ideologisch? Die Frage ist deshalb nicht einfach zu entscheiden, weil die Antwort auf sie von dem zugrunde liegenden Wahrheitsverständnis abhängt. Wenn man von einer a-historischen und immergültigen Konzeption des *unum, bonum, pulchrum et verum* ausgeht, erscheint jede historische Perspektivierung bedenklich. Wer die Erkenntnis von Wahrheit dagegen geschichtlich-prozessual versteht, wird notwendig mit der Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven konfrontiert, aber auch mit dem Problem der Abwägung der besseren gegen die schlechteren Argumente für deren Validität. In diesem letztgenannten Sinn legt die Option der Befreiungstheologie für die Armen nicht nur eine klare Standortgebundenheit offen, sie erhält viel-

[48] Ebd., 194.

mehr kriteriellen Rang. Die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla haben sie mit lehramtlicher Verbindlichkeit als pastorale Maxime und qualifizierenden Maßstab in das ekklesiale Selbstverständnis der katholischen Weltkirche eingeschrieben. In dieser Urteilsfunktion besteht die genannte Option auf der Weigerung, den Blick der Sieger als Standard der Geschichtsdeutung anzuerkennen. An seiner Stelle hat Kirche sich mit den Verlierern, den Armen und Unterdrückten zu solidarisieren, was dann auch eine spezifische Hermeneutik der historischen Gemengelagen nach sich zieht. Dass die Christgläubigen als verfolgte und unterdrückte Arme auch die Identifikationsgruppe der Johannesapokalypse darstellen, ist unstrittig. Insofern hat die angebliche Parteilichkeit der geschichtstheologischen Offenbarung der Wahrheit aus dem Blickwinkel der Armen als die ethisch vertretbarere Version einiges für sich. Enrique Dussel macht sie zur materialen Grundlage seiner Ethik, die als *Ethik der Gemeinschaft* einen universalen Geltungsanspruch erhebt. Und es ist kein Zufall, dass er auf das ideologiekritische Problem, ob es eine konkret-geschichtliche Begründung für diesen absoluten Wahrheitsanspruch geben kann, mit einem Rekurs auf die beiden Städte Babylon und Jerusalem aus der Johannesoffenbarung antwortet. Denn die apokalyptische Entgegensetzung ihres Dualismus begründet in seinem Verständnis überhaupt erst die Möglichkeit von unbedingter ethischer Entschiedenheit als Kriterium der Beurteilung der historischen Gemengelaben. Deshalb arbeitet Dussel sie zu einem herrschaftskritischen Analyseschema von prinzipiell geschichtstheologischer Bedeutung um.[49]

Bei dieser Aktualisierung geht es nicht um gläubigen Rigorismus, sondern um eine qualifizierende Unterscheidung, die das nur vermeintlich selbstverständliche Feld der Auffassungen von Gut und Böse in neuer Weise ordnet bzw. Kriterien an die Hand gibt, das bessere Argument in dem oben genannten Sinn zu finden. Beschreibt Dussels Begriff des »Ethischen« als unmittelbar menschenwürdige Praxis wechselseitiger Achtung des Lebensrechts des anderen die letzte Position dieser Abwägung, wäre »Moral« das, was eine jeweils historische Herrschaftsformation aus ihm macht, um die eigene Vormachtstellung zu sichern. Denn:

»Die verschiedenen *Moralen* sind relativ: Es gibt eine aztekische, hispanische, kapitalistische und sozialistische Moralität. Jede einzelne rechtfertigt die Praxis der

[49] Vgl. Dussel 1988, 39f.56–66.

Unterdrückung als gut. Es gibt jedoch nur eine *Ethik*, und die ist absolut: Sie gilt in *jeder* Situation und für alle Zeiten.«[50]

Eben diese absolute Ethik figuriert in der Gottesstadt des neuen Jerusalem. Ihre Exterritorialität – sie kommt ja aus dem Himmel – sprengt alle weltlichen Ansprüche auf Totalerklärung der Wirklichkeit und überführt auf diese Weise die fälschlicherweise als natürlich oder naturrechtlich angemaßte Evidenz des moralischen Standpunktes der jeweiligen Systembildung. Deshalb ist die Theologie der Apokalypse nach Dussel »eine ausgesprochen politische Theologie«[51], deren subversive Botschaft zum Widerstand gegen die systemischen Mächte der Unterdrückung aufruft. Das strukturelle Merkmal, das sie als totalitäre Praxis der Sünde kennzeichnet, ist die Herrschaft von Menschen über Menschen, so dass die einen ausgebeutet werden, während andere und in der Regel *wenige* davon profitieren. Das »Prinzip Babylon«, unter dem das abgeschlossene und ideologische Selbstverständnis der Welt bei Dussel firmiert, betrifft nicht allein antike Sklavenhaltergesellschaften, sondern jede bestehende Ökonomie, insofern die in ihr herrschende Moral die hierarchische Ordnung von Reich und Arm, die Unterdrückung und Ausbeutung von Leben aller Art rechtfertigt.[52] Die Unmenschlichkeit seiner lebenszerstörenden Wahrheit offenbaren in der Welt stets die Armen. Aus diesem Grund erhebt Dussel deren Rettung zum unbedingten Kriterium des Ethischen und d.h. auch zur Grundlage seiner Ethik der Gemeinschaft. Die kriterielle Bedeutung, die dem Armen gerade im Kapitalismus zukommt, zeichnet seine spezifische Gestalt als Offenbarung der Wahrheit dieser gesellschaftlichen Formation aus. Das kapitalistische System produziert v.a., soll heißen: *strukturell* Armut. In einer ausführlichen Beschreibung der Struktur, die der Arme in seinen vielen Gestalten ausprägt, fasst Dussel die kritische Erkenntnisleistung seines Ansatzes zusammen:

»Heute ist in Lateinamerika (ebenso in Afrika und Asien sowie in vieler Hinsicht auch in Europa oder den Vereinigten Staaten) der Arme im biblischen Sinn (das heißt: das Objekt der Sünde, der durch die Sünde Ausgebeutete und Hingemordete) der Unterdrückte [...]. Konkret und historisch ist der Arme der Arbeiter [...], der an seiner Arbeit beraubt wurde [...], in seiner allgemeinen, abstrakten und wesentlichen Bedeutung; es sind die armen Nationen, denen strukturell Mehr-Leben ent-

[50] Ebd., 59 (kursiv von Dussel).
[51] Ebd., 60.
[52] Vgl. ebd., 40.

zogen wird [...], die durch die transnationalen Konzerne verarmt [...] und vom Rüstungswahn betroffen [...] sind; es sind die Schuldner unverantwortlicher Kredite [...], die im Namen der Moral Vergewaltigten [...], die Arbeiter, denen ihre gerechten Rechte im Namen einer totalen Planung vorenthalten werden [...], die einfachen Bürger der heutigen Welt, deren Erde und Kultur ökologisch zerstört wird. All das rückt uns die bösesten Arten der Sünde gegen das Ideal der Gemeinschaft vor Augen und zeigt uns dadurch die verschiedenen Arten von *konkreten* Sünden, die eine Vielzahl von Menschen zu *Armen* machen [...].«[53]

Dass diese Strukturanalyse in der Tradition der apokalyptischen Schematisierung der Johannesoffenbarung steht, zeigt der polarisierende Urteilsgestus des Textes und sein Rückgriff auf die bibeltheologische Sündenterminologie. Die aktuellen Inhalte, welche die Charakteristik des Armen bzw. der armen Nation, aber eben auch der armen Erde bestimmt, stellen die Instrumentarien der marxistischen Ökonomiekritik bereit. Deshalb erscheint Lohnarbeit hier als Ausbeutungsverhältnis, das den Mehrwert des Arbeitsprodukts aufseiten der Kapitaleigner konzentriert, was Dussel entschieden als Raub qualifiziert. Zugleich dehnt er die Marx'sche Ökonomiekritik auch auf die internationalen Verflechtungen des gegenwärtig global agierenden Wirtschaftssystems aus und demaskiert die strukturelle Benachteiligung der armen Nationen. Dussel nennt das Lebensentzug bzw. einen Mord, der nicht nur ganze Gesellschaften, sondern noch umfassender die planetare Ökologie der Erde als solche in Mitleidenschaft zieht. Dass es ihm dabei nicht um einen biblisch verbrämten Sozialismus geht, macht die Kritik der Planwirtschaft deutlich, die das Zitat ebenfalls als ungerechte Form der Vergewaltigung der Arbeiter zu den »bösesten Arten der Sünde« rechnet.

Die Wahrheit all dieser Unheilszusammenhänge sieht – darauf kommt es Dussel an – allein, wer unter ihren Folgen leidet. Die Profiteure des Systems, die Beherrscher bzw. Herren der Welt erkennen das destruktive Potential ihrer Ökonomie nicht und haben ohne den entsprechenden Leidensdruck in der Regel auch kein Interesse daran. Auch hier enthüllt die dualistische Schärfe des Kontrasts einen erkenntnisleitenden Wert: Gerade weil das Selbst- bzw. Weltverständnis der Mächtigen *objektiv* eine Position der Unterdrückung und des Unrechts besetzt, kann die sie legitimierende Hermeneutik als die unethische bzw. schlechte Alternative aufgezeigt werden. Die analytische Funktion des babylonischen Prinzips findet

[53] Dussel 1988, 231 (kursiv von Dussel).

genau darin ihre offenbarungstheologische Pointe. Als standpunktgebundene Solidarität, die der Perspektive der Armen und Unterdrückten den Vorzug gibt gegenüber der falschen Selbstverständlichkeit weltlicher Herrschaft, macht ihre Optik sichtbar, dass dieselbe Herrschaft, welche die Armen mit Gewalt unterdrückt, sie gerade deswegen auch zu dem ethischen Beurteilungs-Kriterium schlechthin einsetzt.

Selbst wenn im Horizont weltlicher Totalisierungsversuche noch die Parteinahme für die Armen als ideologisch denunziert werden kann, hat doch kein einziges der babylonischen Systeme der Geschichte hat den Armen als Unterdrückten auch nur wahrnehmen können. Der Anspruch auf Deutungshoheit bei der Rechtfertigung dieser Verblendung scheitert jedoch an der himmlischen Jenseitsmarkierung, welche die Gottesstadt als das zweite geschichtstheologische bzw. analytische Prinzip an die Selbstverständlichkeit der weltlichen Mächte sozusagen von *außen* heranträgt. Damit wird jeder weltliche Anspruch auf Totalität relativiert. Vielmehr stellt die Exterritorialität des neuen Jerusalem Gott prinzipiell auf die Seite der Armen. Seine Stadt wird ihre Unterdrückung beenden und gerade sie zu Subjekten und Bewohnern eines neuen Lebensraums machen. Wer in der Lage ist, die Armen in der Welt zu erkennen und ihre Recht auf Leben anzuerkennen, hat folglich das Kriterium gefunden, das bei aller historischen Relativität richtiges Handeln bestimmbar macht. Deshalb kann besonders eine christliche Theologie der Offenbarung des göttlichen Gerichts und der Vollendung der Welt nicht auf die Kategorie des Armen verzichten. Im Gegenteil: Dussel lädt diese Theologie – wie das auch Offb 20 in Bezug auf die ermordeten Märtyrer tut – christologisch auf. In den ermordeten Glaubenszeugen begegnet der Gekreuzigte als Richter der Welt. Aber die Armen verkörpern für ihn nicht allein die Wirklichkeit des Christus in der Geschichte. Ihre strukturelle Bedeutung als Repräsentanten einer Ethik der Gemeinschaft bildet für Dussel darüber hinaus ein Axiom theologischer Erkenntnis als solcher:

»Das Unterscheidungskriterium für das Wort Gottes ist folgendes: Um die Offenbarung zu hören [...], glauben zu können [...] und zu wissen, ob eine Praxis Orthopraxis ist [...], muß man sich auf den Standpunkt der Armen stellen und die Dinge in ihrem Blickwinkel sehen. Der Arme ist *Christus hier* und *jetzt*, er ist der ›Weg‹, der es uns ermöglicht, Gott zu entdecken und über ihn zu sprechen. Deswegen ist die Gemeinschaftsethik die *Fundamentaltheologie* der Theologie der Be-

freiung, denn sie klärt deren Voraussetzungen, die *Bedingungen der Möglichkeit* des theologischen Diskurses überhaupt und insgesamt.«[54]

Es handelt sich an dieser zentralen Stelle um eine Beziehung wechselseitiger Verwiesenheit: Weil *die* Armen in ihrer konkreten individuellen wie kollektiven Existenz die Präsenz Christi in der Welt sakramental repräsentieren – weshalb ihre von der Welt angetastete Würde durch die Wertschätzung, die sie als Subjekte des Reiches Gottes und Bewohner seiner Stadt erfahren, wiederhergestellt wird –, kann *der* Arme im Sinn der Figuration struktureller Unterdrückung in dieser Welt den relevanten Gehalt der theologischen Hermeneutik des christlichen Glaubens an Gott hier und jetzt anzeigen. Anders gesagt: Wie das Lamm im neuen Jerusalem als Lampe das Licht Gottes überall hin verbreitet, so dient die Option für die Armen als Gelenk, an dem die Aussagen der Theologie mit geschichtlicher Referenz und kritischem Gehalt ausgestattet werden. Das macht ihre Aussagen zwar anfechtbar und strittig, verleiht ihnen jedoch zugleich, was von unschätzbarem Wert ist, eine wahrheitsfähige Form. Wenn deshalb die Theologie ihre Wahrheitsansprüche wie alle anderen Wissenschaften auch historisch bewähren muss, formuliert die Option für die Armen ein beachtliches Prüfkriterium, insofern es deren Validierung zu einer gleichermaßen theoretischen wie praktischen Aufgabe macht. Denn die in ihrer Perspektivität angelegte Vorzugwahl richtet nicht nur eine andere Logik auf als die in der Welt herrschende, sie fordert auch andere Politiken. Gerade den Glauben, heißt es, muss man *tun*. Und das kann mit einer Theologie beginnen, welche die ohnmächtige Position der Unterdrückten mit der Nähe Gottes auszeichnet, damit seine Solidarität ihrem Notschrei Recht und ihrem bedrohten Leben Raum verschafft. Umgekehrt kennzeichnet die ohnmächtige Existenz der Armen dann auch den theologischen Gottesbegriff: Denn der »wahre Gott«, schreibt Dussel provozierend affirmativ, »ist der Gott *der Armen*«[55].

So verleiht das befreiungstheologische Verständnis nicht nur der Vision vom neuen Jerusalem, das aus dem Himmel auf die Erde kommt, sondern auch der sie formierenden Theologie der Vollendung die strukturelle Signatur einer Theologie der Armen. Die Rettung ihres Lebens, die das göttliche Gericht über Babylon ins Werk setzt, gewinnt in der Gottesstadt

[54] Dussel 1988, 231 (kursiv von Dussel).
[55] Ebd. (kursiv von Dussel).

die positive Ausgestaltung als Prinzip der Vollendung, d.h. sie gewinnt Modellcharakter für eine Gesellschaftsordnung, die nicht auf der Herrschaftsmacht von Unterdrückung, sondern auf der *ethischen* Gemeinschaft von Menschen und der ohnmachtssensiblen Anerkennung v.a. der Rechte der Marginalisierten, der Anderen und Fremden beruht. Den Lebensraum, den eine solche Gemeinschaft zur Voraussetzung hat, weil er gleichermaßen paradiesisch wie urban, protologisch wie eschatologisch natürliche und artifizielle Ressourcen im Überfluss zur Verfügung stellt, symbolisiert die einladende Stadt aus Gold und Edelsteinen, deren Tore immer offenstehen, die keine Nacht kennt und von der Gottes Wesen als alles erleuchtende Herrlichkeit in die ganze Welt ausstrahlt.

5. Topographische Orientierung: Geschichtstheologie als apokalyptisches Projekt

Die befreiungstheologische Fortschreibung der apokalyptischen Tradition des Christentums zeigt deutlich, dass die Aufgabe der Geschichtstheologie auch in der Gegenwart nicht einfach zu den Akten gelegt werden kann. Allerdings hat gerade die christliche Theologie ein eschatologisierendes Missverständnis von Apokalyptik zu vermeiden. Die Behauptung eines offenbarungstheologischen Wissensüberschusses hinsichtlich der faktischen Ereignisse des Endes dürfte heute noch weniger als früher Aussicht auf Akzeptanz in der Welt finden. Auch deshalb ist Dussels struktureller Rekurs auf die Johannesoffenbarung und ihre räumlichen Schemata von babylonischer Welt- und inkarnierter Himmelsstadt so instruktiv. Dessen unzweifelhaft *dualistisches* Format kann zwar im Sinn einer Episteme reaktionärer Überlegenheit aufgefasst werden. Theologische Strömungen wie die »radical orthodoxy« geben ein gutes Beispiel für revanchistische Hermeneutiken dieser Art.[56] Aber gerade die herrschaftliche Geste, die den Glauben als Gegenmacht gegen den Unglauben in Stellung bringen will, missversteht das Anliegen der Johannesapokalypse fundamental. Ihre apokalyptischen Topologien decken nicht auf, was *wann* bzw. *am Ende* geschehen wird. Sie legen im Gegenteil die *aktuellen* Unheilsräume offen, an denen heute Handlungsbedarf besteht. Dieser

[56] Zu ihrer Analyse bzw. Kritik vgl. Weiß 2019.

Dualismus hat keine rigoristische oder fundamentalistische Funktion. Vielmehr dient seine starre Schematik der prophetischen Kritik an mundanen Unheilswirklichkeiten aus der Sicht eines Glaubens, der die Welt als Ganze vor Gott stellt, d.h. von dessen Außenposition her perspektiviert und zugleich an ihr ausrichtet. Die exteriore Positionierung Gottes ist dafür unabdingbar. Und zwar weil sie allein die Unabhängigkeit, besser Gegenläufigkeit seiner Offenbarung zu den systemischen Deutungsansprüchen weltlicher Herrschaftsmacht verbürgt. *Von außen* kritisiert sie deren Selbstverständlichkeit. Deshalb gibt die Himmelsstadt für Dussel den Maßstab der ganz bestimmten Orientierung vor, die Theologie und insbesondere Geschichtstheologie in der Welt leisten kann. Über die strukturelle Analyse von Armut und Unterdrückung, wie sie die imperiale Weltstadt Babylon als *internem* Komplex von »Sodom und Ägypten« typologisch vor Augen stellt, verschafft das apokalyptische Format den theologischen Aussagen eine profan verständliche Referenz. Es bildet zugleich ein absolutethisches Qualifikationsprofil aus, das sowohl die Orthopraxie des Glaubens wie die Orthodoxie der kirchlichen Lehre anleiten kann. Als Ethik der Gemeinschaft, welche die Achtung des anderen Lebens in jeder Form zur Prärogative menschlicher Existenz, ihrer individuellen wie sozialen Politiken erhebt, richtet sie die theologische Reflexion in dem geschichtlichen Bezugsfeld der Welt aus. Umso wichtiger ist es hier, neben den zeitlichen Relationen auch die Raumdimension nicht zu vergessen. Während erstere v.a. den Zukunftsbezug der Orientierungsfunktion des christlichen Glaubens stark machen, also die Hoffnung, dass Gottes Erlösungstat auch dann Handlungsoptionen für die unterdrückten Menschen schafft, wenn im irdischen Bereich Ignoranz gegenüber den unrettbaren Zuständen vorherrscht –, ist der topologische Blick strikt auf die Gegenwart ausgerichtet: Seine strukturelle Analyse hält über die Ortslagen des Unheils Gericht, indem sie deren unmenschliche Wahrheit vor Augen stellt. Das gelingt aber nur im Licht der Erlösungswirklichkeit, die als prophetisches Gegenbild die falsche Selbstverständlichkeit der herrschenden Rechtfertigungen bricht.

Allein diese Gerichtsperspektive, der »Ausgang der Apokalypse«[57] – wie Sander sagt, auf dessen räumlich akzentuiertes Dogmatikverständnis ich nun noch einmal zurückkomme –, kann die eschatologische Hoff-

[57] Sander 2019, 254.

nung des Glaubens auf die Rettung der Welt durch Gott bewähren. D.h. die christliche Theologie der Hoffnung hat ihr eschatologisches Wahrheitspotenzial von den apokalyptischen Einsichten in das zu denken, was offensichtlich jetzt im Argen liegt, was nicht mehr länger geht. Beides wird erkennbar im Licht der Erlösung. Deshalb besteht die theologische Funktion der Apokalyptik darin, eine dezidierte Veränderungsoption in den Raum zu stellen. Sie inszeniert damit das Gegenteil von Fatalismus. Himmel und Hölle, aber auch Babylon und neues Jerusalem bilden nach Sander Kontaktzonen ab, in denen die strukturelle Tendenz, welche die Wirklichkeit der Welt jeweils prägt, als Ab- bzw. Aufstiegsdiskurs lesbar wird. So bestätigt sich die Leistungsfähigkeit der dualistischen Trennschärfe der Apokalyptik gleichermaßen topologisch wie pragmatisch. Sander spricht von *metonymischen* Handlungsgrammatiken. Unter ihrer Anleitung steigt man

»entweder in ein Leben auf, das sich von keinem Konflikt, keiner Gewalt, keinem Tod in seinen unendlichen und erregend schönen Perspektiven beeinträchtigen lässt. Oder man strudelt in einen Zustand hinunter, der jedes Verhältnis zu anderen, jeden Bezug zu sich selbst, jede über den Moment hinausgehende Perspektive zu einer Qual macht, an der man am liebsten zugrunde ginge, es aber nicht kann«[58].

In diesem Sinn stellen die apokalyptischen Ortsbeschreibungen Handlungsalternativen in den Raum – v.a. die konträren Optionen für Macht oder Ohnmacht –, die das Leben in der Welt prinzipiell und als Ganzes orientieren. Ein harter Kontrast lässt sich dabei nicht umgehen, anders gesagt die dualistische Scheidung dient der grundlegenden Ausrichtung des Selbst- wie des Weltverständnisses.

Noch einmal spezifischer gefasst versteht Sander die Apokalyptik als Gerichtsdiskurs der Hermeneutik jener Megakatastrophe, welche die menschliche Selbstherrlichkeit mit dem Ende der Welt, d.h. mit ihrer endgültigen Machtlosigkeit konfrontiert.[59] Sie inszeniert also tatsächlich eine Befürchtung, die schlimmer nicht sein könnte. Das Panorama ihrer Endtotale besetzt bei ihm eine vergleichbare Außenposition wie die Exterritorialität der Gottesstadt bei Dussel. Sie relativiert alle vorläufigen Totalisierungsversuche menschlicher Welterklärung, jede Ideologie und jede

[58] Ebd., 279.
[59] Vgl. ebd., 319f.

Herrschaft. Dass die Geschichte der Mächtigen, die Geschichte des Fortschritts, der Gewinnmaximierung, der militärischen Dominanz usw. am Ende ist, offenbart dann eine Wahrheit, die nach dem Zeugnis der Bibel den Lauf der Geschichte von Anfang an bestimmt. Insofern hat Wick recht, wenn er den Sturz der Stadt Babylon in der Johannesapokalypse als Wiederaufnahme und Variation der Turmbau-Perikope aus Gen 11 liest.[60] Was hier *protologisch* über das Scheitern der hybriden Machtansprüche des Menschen gesagt wird, vollendet die Szene aus Offb 18 zu einem abschließenden Urteil. Allerdings zielt weder die Genesisstelle noch ihr Pendant in der Offenbarungsschrift des Johannes auf eine hoffnungslose Ernüchterung. Wenn im einen Fall die Zerstreuung der Menschen zur Besiedelung der ganzen Welt führt, folgt auf den Untergang Babylons im anderen das gemeinschaftliche Zusammenleben in der von Gott geschenkten Himmelsstadt des neuen Jerusalem. Deshalb ist mit der Charakterisierung der Apokalyptik als Katastrophenhermeneutik das Wesentliche noch nicht gesagt. Dass diese Geschichte, die Geschichte der Herren und Mächte der Welt so nicht weiterlaufen kann, dass sie enden muss und enden wird, eröffnet auch die Möglichkeit eines anderen, alternativen Verständnisses, ihre strukturelle Deutung als Heilsgeschichte unter der Ägide der Ohnmacht. Deren Erkennbarkeit hat aber zunächst die vermeintliche Selbstverständlichkeit des herrschaftlichen Dispositivs zu brechen, die Macht des Faktischen, die allzu laut gegen sie spricht. Deshalb, so Sander, braucht es ein Narrativ das jenseits der Logik der empirischen Fakten angesiedelt ist:

»Dafür, dass Geschichte auch ganz anders sein könnte – nämlich im Doppelsinn des Wortes: am Ende sein könnte [–], gibt es keinen geschichtlichen Beleg, wohl aber ein transgeschichtliches Narrativ. Das ist eben die Apokalypse.«[61]

Und insofern entfaltet die apokalyptische Unheils-Analyse, welche die bildgewaltigen Gerichtsdarstellungen inszenieren, ihre kritische und erkenntnisleitende Funktion gerade aus der Positivität der Vollendungsvision. Das Urteil über Babylon wird vom Leben im neuen Jerusalem her verständlich und nicht umgekehrt. Wer in Lebensraum der Himmelsstadt leben will, muss lernen, die Todesmarkierungen an den Ortslagen der Gegenwart zu erkennen, zu beurteilen und auf ihre Löschung hinzuarbei-

[60] Vgl. Wick 2012, 239.
[61] Sander 2019, 353f.

ten. Mit Dussel gesagt: Die Exteriorität Gottes liefert das Licht, das seine Stadt in die ganze Welt ausstrahlt. So macht die göttliche Herrlichkeit das Dunkel der Welt sichtbar und erleuchtet es zugleich.

In der Himmelsstadt selbst ist es – wie gesagt – das Lamm, das als Scheinwerfer der göttlichen *doxa* dient. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* scheint diesen christologischen Akzent aufzugreifen und ekklesiologisch zuzuspitzen, wenn sie von Christus als dem »Licht der Völker«, der Kirche hingegen als jenem Spiegel spricht, der mit den Reflexionen des hellen Scheins des gekreuzigten und auferstandenen Herrn die Welt *aufklären* soll.[62] Analog dazu formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* den verpflichtenden Auftrag an das kirchliche Lehramt, die je und je *apokalyptischen*

> »Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass [die Kirche] in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens antworten kann«[63].

Die Theologie darf sich deshalb nicht dem topologischen Auftrag entziehen, den aktuellen Sinn des Evangeliums von der Menschwerdung Gottes an den Ortslagen der irdischen Welt aufzufinden und ihre Heilsbedeutung in der Arbeit an den profanen Problemen, die sich hier stellen, zu bewähren. V.a. in ihrem inkarnatorischen Format ist Theologie immer und muss sie immer eine Theologie der Geschichte sein, die sich vorrangig der Topographie und der Topologie sowohl der profanen Unheils- wie der Heilsräume der Welt widmet. Gerade heute ist das eine unverzichtbare Aufgabe. Und schließlich: Insofern Theologie ein derart raumbezogenes Format akzeptiert, erhält ihre Arbeit eine Markierung, die sie von Anfang an wie an ihrem Ende als *urbanes* Projekt erkennbar macht.[64] Aus der Stadt schauen die Menschen auf die Wahrheit des Ganzen, in ihr suchen sie Orientierung und bauen – von der Sehnsucht nach dem Paradies umgetrieben – an der Humanisierung der städtischen Lebensräume. Wenn Theologie dazu einen Beitrag leistet, wird auch ihre theoretische Tätigkeit – apokalyptisch gesprochen – nie vergeblich sein, sondern das Gottesverständnis des Glaubens vertiefen, selbst wenn das vielleicht bedeutet,

---

62 Vgl. LG 1, 73.
63 GS 4, 595.
64 Vgl. Sander 2019, 364.

dass sie stärker als bisher strukturelle Analyseverfahren entwickeln und zur Anwendung bringen muss. Sie folgt darin der pastoralen Selbstverpflichtung einer Kirche, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur jedem »irdischen Machstreben« entsagt,[65] sondern aus der »innigst[en]« Verbundenheit[66] mit den Menschen die apokalyptische Aufgabenstellung generiert, den »oft dramatische[n] Charakter«[67] ihrer Lebenswelt genau zu kennen. Mit Blick auf die Dringlichkeit, die diese Dramatik der Geschichte als Aufforderung zum Handeln begleitet, behält der apokalyptische Zug des christlichen Glaubens sein bleibendes Recht bzw. steht – was nicht zuletzt die Theologinnen und Theologen nicht kalt lassen kann – die immer noch zu wenig pastorale Faktizität sowohl der aktuellen Gestalt der Kirche wie auch der Theologie unvermindert im Brennpunkt des göttlichen Gerichts.

Siglen

GS Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et spes«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a., 2004, 592–749.

LG Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 73–185.

[65] Vgl. GS 3, 595.
[66] Vgl. GS 1, 593.
[67] GS 4, 595.

Literatur

Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus

2012 Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 9–42.

Bendemann, Reinhard von

2012 Jesus und die Stadt im Markusevangelium, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 43–68.

Berger, Klaus

2020 Die Apokalypse des Johannes. Bd. I/1: Kommentar Apk 1–10. Bd. I/2: Kommentar Apk 11–22. Bd. II: Leih mir Deine Flügel, Engel. Die Apokalypse im Leben der Kirche, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. u.a.

Bhabha, Homi K.

2000 Die Verortung der Kultur (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen.

Brand, Fabian

2021 Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie, Münster.

Erbacher, Jürgen

2012 Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg i.Br. u.a.

Grimm, Michael A.

2007 Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie (Jerusalemer Theologisches Forum 11), Münster.

Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen

2004 Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a.

Karrer, Martin

2017 Johannesoffenbarung, Teilbd. 1: Offb 1,1–5,14 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testamten XXIV/1), Ostfildern u.a.

Körtner, Ulrich H. J.

1989 Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik, in: Theologische Zeitschrift 45, 32–52.

Kowalski, Beate

2013 Endgericht und himmlisches Jerusalem. Eschatologie und Ekklesiologie in der Offenbarung des Johannes (Offb 20–21), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones Disputatae 253), Freiburg i. Br. u.a., 231–258.

Lefebvre, Henri

1991 The Production of Space, Oxford u.a.

Löw, Martina

2019 Raumsoziologie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506), 10. Auflage, Frankfurt a.M.

Pellegrini, Silvia

2013 Babylon – die Strategie der Verteufelung (Offb 17,1–19,10), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones Disputatae 253), Freiburg i. Br. u.a., 186–230.

Rabens, Volker

2012 »Von Jerusalem und rings umher …« (Röm 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 219–237.

Reader, William W.

1971 Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Göttingen.

Richard, Pablo

1996 Apokalypse – Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern.

Riesner, Rainer

2012 Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 69–91.

Sander, Hans-Joachim

2019 Glaubensräume – Topologische Dogmatik, Bd. 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern.

Schleiermacher, Friedrich

1960 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. I+II, neu hg. v. Martin Redeker, 7. Auflage, Berlin.

Soja, Edward W.

1996 Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places, Cambridge.

2008 Vom Zeitgeist zum Raumgeist. New Twists on the Spatial Turn, in: Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 9. Auflage, Bielefeld, 241–262.

Tiwald, Markus

2012 Frühchristliche Pluralität in Ephesus, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 128–145.

Weiß, Andreas G.

2019 Der politische Raum der Theologie. Entwurf einer inkarnationstheologischen Topo-Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit *Radical Orthodoxy*, Münster.

Wick, Peter

2012 Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 238–250.

Wüthrich, Matthias D.

2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 143), Göttingen.

Harmagedon

Zur Verortung einer apokalyptischen Schlacht

Erasmus Gaß

Das Toponym Harmagedon steht gemeinhin für den Ort der endzeitlichen Schlacht zwischen Gut und Böse. Es verwundert daher nicht, dass der Begriff Harmagedon in säkularem Gebrauch immer wieder für eine große Katastrophe, die alles zerstören wird, oder gar den Weltuntergang verwendet wird.[1] Eine Lokalisierung dieses im endzeitlichen Drama wichtigen Ortes wurde immer wieder angestrengt.

Um das Lexem Harmagedon besser einordnen zu können, soll zunächst der biblische Befund zum Toponym Harmagedon (Ἁρμαγεδών) kurz skizziert werden, das nur in Offb 16,16 erwähnt wird.[2] Die Erwähnung von Harmagedon steht im Kontext der sieben Zornesschalen. Wenn die sechste der sieben Zornesschalen ausgegossen ist, wird zunächst der Eufratstrom ausgetrocknet. Dann kommen drei froschgestaltige Dämonen aus dem Mund des Drachens, des Tieres und des Falschpropheten hervor,[3] um die Könige der Welt zum Krieg des großen Tages des allmächtigen Gottes an dem Ort Ἁρμαγεδών zu versammeln (συνήγαγεν). In Offb 16,16 bezeichnet Harmagedon somit den Ort (τόπος), wo die endzeitliche Schlacht vorbereitet wird. An den Ort Harmagedon werden folglich alle widergöttlichen Könige des Erdkreises von Dämonen zusammengezogen. Ob es bei Harmagedon zum Kampf kommt, wird an dieser Stelle nicht gesagt.[4]

---

1 Zu einer typologischen Deutung von Harmagedon vgl. Crawford 2009, 103–107.

2 Da es die unterschiedlichsten Schreibweisen dieses Toponyms gibt, wird im Folgenden durchgängig die Transkription von Ἁρμαγεδών als Harmagedon bevorzugt (mit *spiritus asper* und ohne Reduplikation des δ).

3 Bauckham 2009, 769 setzt den Drachen mit dem Teufel, das Tier mit Rom und den Falschpropheten mit dem Kaiserkult gleich.

Fraglich ist, was der Name Harmagedon bedeutet und wo dieser Ort zu finden ist.[5] Der Name Harmagedon wird in Offb 16,16 dezidiert als ein hebräisches Wort ausgewiesen (Ἑβραϊστὶ), so dass nach einem hebräischen Toponym bzw. einer hebräischen Etymologie gesucht werden muss. Dementsprechend handelt es sich vermutlich tatsächlich um eine hebräische Ortsbezeichnung und dient nicht nur dazu, dem Namen Harmagedon einen geheimnisvollen Eindruck zu geben.[6] Da es sich bei Ἁρμαγεδών um einen hebräischen Ausdruck handelt, sind beide Teile des zusammengesetzten Wortes Ἁρ und μαγεδών eine griechische Transkription von hebräischen Lexemen.

Meist wird der erste Teil von Ἁρμαγεδών vom hebräischen Lexem *har* »Berg« abgeleitet.[7] Andere Ableitungen, die ebenfalls ins Spiel gebracht worden sind, sind hingegen weniger wahrscheinlich:

1) Bisweilen wurde Ἁρ von *ʿār* »Stadt« abgeleitet. Allerdings ist das Lexem *ʿār* anstelle von *ʿîr* im Hebräischen eigentlich nicht produktiv, da das Lexem *ʿār* nur für ein moabitisches Toponym belegt ist und dementsprechend aus dem Moabitischen entlehnt wurde.[8] Außerdem müsste man hier einen *spiritus lenis* anstelle eines *spiritus asper* vermuten, was aber bei der disparaten Quellenlage durchaus nicht auszuschließen ist. Es stellt sich jedoch zu Recht die Frage, weshalb man den eröffnenden Laryngal ʿ nicht wie andernorts mit γ wiedergegeben hat.

---

4 Vgl. Shea 1980, 158. Auch Bauckham 2009, 770 weist darauf hin, dass sich in Harmagedon nur der Versammlungsort befindet, bevor der Angriff erfolgt. Anders Giesen 1997, 356, demzufolge die endzeitliche Schlacht auf Harmagedon stattfinden wird.

5 Aufgrund seiner Rätselhaftigkeit verzichtet Holtz 2008, 112 auf jedwede Lokalisierung.

6 So aber Satake 2008, 338. Nach Giesen 1997, 361 weist die Bezeichnung Ἑβραϊστὶ darauf hin, dass der Name symbolisch zu lesen ist. Blount 2009, 307 vermutet, dass es hier zudem nicht um eine wirkliche, sondern nur um eine symbolische Schlacht geht, mit der die Herrschaft von Gott und Lamm durchgesetzt wird.

7 Vgl. Loasby 1989, 130; Aune 1998, 898; Beale 1999, 840; Koester 2014, 660. Hierfür spricht auch der vergleichbare Begriff Ἀργαριζὶν, der sich auf den Berg Garizim bezieht, vgl. Koester 2014, 661, der auf Eusebius, Praeparatio Evangelica IX 17:5 verweist.

8 Vgl. Day 1994, 317f.

2) Die Ableitung des ersten Namenselementes von aramäisch *ʾarʿa* »Land« ist ebenfalls nicht ohne Probleme, zumal der letzte Konsonant bei der griechischen Transkription dann weggefallen sein muss.[9]
3) Manchmal wird die Silbe Ἀρ von der enklitischen griechischen Partikel ἄρ »folglich« abgeleitet. Außerdem hätte der Autor der Offenbarung nicht einen hebräischen Text, sondern die LXX als Vorlage gehabt.[10] Es stellt sich dann aber die Frage, wieso die Partikel ἄρ mit dem Ortsnamen Megiddo verbunden und das zusammengesetzte Wort im Anschluss explizit als hebräisches Toponym gedeutet wurde.
4) Von den Kirchenvätern ist der erste Teil des Toponyms meist von *ʿūR* »aufwachen« abgeleitet worden, was aber wenig wahrscheinlich ist, es sei denn, dass dieser Name lediglich Symbolcharakter hat. Denn das Namenselement »Aufwachen« kann eigentlich nicht Teil eines sinnvollen Toponyms sein.

Es bleibt somit dabei: Das erste Namenselement ist vermutlich mit *har* »Berg« gleichzusetzen. Dementsprechend versammeln sich die widergöttlichen Mächte offenbar auf einem Berg. Fraglich ist aber, mit welchem zweiten Namenselement dieser »Berg« verbunden wird. Und da fangen die Probleme an.

1. Bezug zu Megiddo

Da in Offb 16,16 nur der hebräische Name und keine griechische Übersetzung des Toponyms genannt wird, könnte sich der Ort Harmagedon in Israel befinden. Denn andernorts hat der Autor der Offenbarung noch eine griechische Übersetzung zum allgemeineren Verständnis beigegeben.[11] Wenn dieser Ort tatsächlich in Israel liegen sollte, stellt sich allerdings die Frage, wo in Israel Ἀρμαγεδών zu lokalisieren wäre.

---

[9] Vgl. zum Problem Day 1994, 318. Außerdem stellt sich dann die Frage, weshalb hier ein »Land von Megiddo« genannt worden ist, falls der zweite Namensbestandteil als Megiddo zu deuten wäre.
[10] Vgl. Callahan 1995, 462f.
[11] Vgl. Leithart 2018, 157, der auf Offb 9,11 verweist.

Meist wird Ἁρμαγεδών von hebräisch har *Mᵉgiddô* »Berg von Megiddo« abgeleitet.[12] Für eine Verbindung dieses Toponyms mit Megiddo spricht die Beobachtung, dass manche Handschriften auf die Silbe Ἁρ offenbar bewusst verzichten und nur noch die griechische Form des Ortsnamens Megiddo bieten.[13] Bereits der Umstand, dass die griechischen Handschriften bisweilen eine Verdopplung von δ eintragen,[14] scheint darauf hinzuweisen, dass man schon früh dieses Toponym mit Megiddo verbunden hat. Außerdem wird im Griechischen beim Ortsnamen Megiddo manchmal ein silbenschließendes ν ergänzt. Gelegentlich wird nämlich das Toponym Megiddo von LXX mit Μαγεδων widergegeben.[15] Offenbar wollte man in der frühen Tradition den Ort Harmagedon bewusst mit Megiddo identifizieren.

Allerdings wird die Reduplikation des Konsonanten δ in der griechischen Transkription des Ortes Megiddo nicht immer mitgetragen. Einfaches Μαγεδων kann nämlich ebenfalls für den Ort Megiddo stehen. Insofern ist die bisweilen belegte Reduplikation von δ kein zwingendes Argument für eine Gleichsetzung mit Megiddo. Die griechische Transkription von Megiddo spricht somit weder für noch gegen diese Deutung.

Die Ebene um Megiddo war seit jeher der Schauplatz bedeutender Schlachten.[16] Schon aus diesem Grund könnte der Autor der Offenbarung die Lokalisierung beim »Berg von Megiddo« gewählt haben, um die eschatologische Schlacht bei einem bekannten Ort stattfinden zu lassen.[17] Bei Megiddo wurde Sisera von den Israeliten unter Debora und Barak ver-

---

[12] Vgl. Aune 1998, 898f.; Cline 2000, 178; Carey 2006, 269; Satake 2008, 338; Bauckham 2009, 770; Blount 2009, 306; Koester 2014, 660. Holtz 2008, 112 bezweifelt aber, ob die Leser der Offenbarung zum einen diesen Namen als »Berg von Megiddo« verstehen und dieses Toponym dann auch dort verorten konnten. Manchmal wird Harmagedon auch von hebräisch *ʿār Megiddô* »Stadt Megiddo« abgeleitet.

[13] Vgl. Koester 2014, 660.

[14] Vgl. Torrey 1938, 238.

[15] Jos 12,21; 2 Chr 35,22. Daneben gibt es noch andere LXX-Lesarten für Megiddo: Μαγεδω (Ri 1,27); Μεγεδδω (Ri 5,19); Μαγεδδω (Jos 17,11; 2 Kön 23,29.30; 1 Chr 7,29); Μαγεδδων (2 Kön 9,27); Μεκεδω (1 Kön 4,12); Μαγδαν (1 Kön 9,15). Auch zu Harmagedon gibt es zahlreiche unterschiedliche Varianten, vgl. Jauhiainen 2005, 382 Anm. 4.

[16] Zu einer Übersicht über historische Schlachten, die in der Jesreelebene stattgefunden haben, vgl. Cline 2000, 3.

[17] Vgl. Bauckham 2009, 771.

nichtend geschlagen (Ri 5,19–23).[18] In Megiddo verstarb der Davidide Ahasja, nachdem er vom Gefolge Jehus tödlich verwundet worden war (2 Kön 9,27). In der Umgebung von Megiddo wurde schließlich der an sich vorbildliche König Joschija von Pharao Necho umgebracht (2 Kön 23,29; 2 Chr 35,22). Der Davidide Joschija, der sich anschickte, dem Kleinstaat Juda wieder eine gewisse Bedeutung zu verschaffen, fand hier auf ungeklärte Weise sein Ende. Es verwundert nicht, dass sich gerade in der Gegend um Megiddo die Hoffnung auf einen endzeitlichen Davididen festsetzen konnte. Außerdem musste die Ermordung des frommen Joschijas irgendwann gerächt werden. Dies könnte durch die endzeitliche Schlacht an dem Ort geschehen, wo er umgekommen ist.[19]

Während Joschija in 2 Kön 23 durchaus positiv gezeichnet wird, wird er nach der chronistischen Tradition religiös belastet, weil er nicht auf das Wort Gottes gehört hat (2 Chr 35,22). Falls man die negative Sicht von Joschija einträgt, werden biblisch alle Mächte, die in Megiddo ausgeschaltet werden, als gottfeindlich stilisiert: Sisera und Jabin (Ri 4–5), der Baalsverehrer Ahasja (2 Kön 9,27), der unfolgsame Joschija (2 Chr 35,22). Alles in allem kann Megiddo somit paradigmatisch als Inbegriff der Zerstörung der widergöttlichen Mächte in der Endzeit verstanden werden.[20]

Vielleicht sollte man mit der hebräischen Namensform *Mᵉgiddôn* argumentieren, die der griechischen Transkription Ἁρμαγεδών möglicherweise zugrunde liegt. Im MT ist die Wortform *Mᵉgiddôn* nur einmal belegt (Sach 12,11), wobei die LXX dieses Wort nicht transkribiert, sondern als ἐκκοπτομένου wortwörtlich übersetzt. Zumindest die LXX-Übersetzer haben das hebräische Wort *Mᵉgiddôn* offenbar von einer Wurzel *GDD* »abschneiden« oder *GDʿ* »umhauen« abgeleitet.[21] Aufgrund der hebräischen Schreibweise des Toponyms Harmagedon mit Schluss-Nun hat der Autor der Offenbarung vielleicht einen direkten Bezug zu Sach 12,11 gesetzt,[22]

---

[18] Beale 1999, 840 weist noch auf einen zu Offb 16 ähnlichen Wortschatz in Ri 4,7 und 5,19 hin.

[19] Vgl. Cline 2000, 183.

[20] Vgl. Lang 1995, 45. Zu einer Verbindung von Harmagedon mit Megiddo vgl. auch Carroll 2000, 107. Allerdings wird in Offb 16,16 nicht angedeutet, dass die eschatologische Schlacht bei Megiddo stattfindet.

[21] Vgl. La Rondelle 1985, 23, Anm. 4; La Rondelle 1989, 71; Jauhiainen 2005, 385. Vielleicht soll hier angedeutet werden, dass die gottfeindlichen Heere versuchen, an diesem Ort durchzubrechen und ihn zu erobern, vgl. Aune 1998, 899.

[22] Vgl. Bauckham 2009, 771; Koester 2014, 660.

wo es ebenfalls um eine endzeitliche Schlacht geht. Denn wenn der Autor andere Stellen mit Megiddo im Blick gehabt hätte, hätte er wohl eine andere Transkription gewählt. Für ein derartiges Bezugssystem könnten zudem einige weitere Beobachtungen sprechen, auch wenn deren Überzeugungskraft schwach ist:[23]

1) In Sach 12,11 wird der Ortsname Megiddo in einem eschatologischen Kontext verwendet.[24] Allerdings gibt es auch andere biblische Stellen mit dem Ortsnamen Megiddo, die keinen derartigen endzeitlichen Bedeutungszusammenhang nahelegen, so dass dieser einseitige Bezug nicht über jeden Zweifel erhaben ist, auch wenn sich beide Stellen zumindest inhaltlich ähneln.
2) Nur in Sach 12,11 steht das hebräische Toponym Megiddo ebenfalls mit einem Schluss-Nun. Fraglich ist, ob der Autor der Offenbarung bei seinen Rezipienten diese Differenzierung voraussetzen konnte, da die Schreibweise der griechischen Transkriptionen nicht einheitlich durchgeführt ist und man daher nur mit Kenntnis der hebräischen Bibel dieses Bezugssystem erkennen kann.
3) Im Kontext von Offb 16 sind weitere Bezüge zum Sacharjabuch festzustellen. Jedoch finden sich auch Verbindungslinien zu anderen prophetischen Texten, so dass der ausschließliche Bezug zu Sach 12,11 nicht überzeugt. Denn der Autor der Offenbarung hat ein sehr komplexes Koordinatensystem an intertextuellen Bezügen entworfen.
4) Die Redeweise von der *biqʿat Megiddôn* »Tal von Megiddo« in Sach 12,11 könnte vielleicht einen *har Mᵉgiddôn* »Berg von Megiddo« nahelegen. Allerdings könnte das Lexem *biqʿāh* mit »Ebene« wiedergegeben werden, die nicht notwendigerweise einen dazugehörigen Berg kennen muss. Dementsprechend ist ein Schluss von *biqʿat Mᵉgiddôn* auf *har Mᵉgiddôn* zweifelhaft.
5) Möglicherweise hat der Autor der Offenbarung den in Sach 12,11 belegten Ort der Klage über eine endzeitliche Schlacht herangezogen, um genau dort die eschatologische Versammlung zu lokalisieren. Dies

[23] Vgl. Day 1994, 319–323; Beale 1999, 840f.; vgl. hierzu aber die kritische Diskussion bei Jauhiainen 2005, 384–387.

[24] Vgl. Day 1994, 319.

ist zwar nicht auszuschließen, aber diese Korrelation trägt das Odium des Spekulativen in sich und lässt sich letzten Endes nicht beweisen.

6) Auch wenn es bei Megiddo eigentlich keinen Berg gibt, könnte der Autor der Offenbarung die Verortung »Berg von Megiddo« aus der prophetischen Tradition genommen haben, wo die endzeitliche Schlacht gerne mit den *hārê Yiśrā'el* »Bergen Israels« verbunden wird (Ez 38,8; 39,2.4.17).[25] Der später stattfindende Kampf nach der Versammlung auf dem »Berg von Megiddo« könnte zudem auf die endzeitliche Schlacht gegen Gog und Magog hinweisen (Ez 38–39),[26] was wiederum Offb 16–19 an Ez 38–39 anbindet. In beiden Darstellungen wird berichtet, wie im Anschluss an den Sieg die Vögel die Überreste von Gottes Feinden verspeisen (Ez 39,4–6.17–20 und Offb 19,17–18). Das Bild vom Berg könnte darüber hinaus auf die verheißene Schlacht Gottes gegen Gog auf den Bergen Israels anspielen.[27] Dieses Bergland hätte dann der Autor der Offenbarung mit der Stadt Megiddo verbunden, wo immer wieder entscheidende Schlachten in der Geschichte geschlagen und die Feinde Gottes besiegt wurden. Jedoch zeigt diese Beobachtung bestenfalls die Herkunft des ersten Teils des Namens Harmagedon an, nicht aber den Bezug zu Sach 12,11. Hinzu kommt, dass in den Ezechielstellen nicht von einem einzigen Berg, sondern von *hārê Yiśrā'el* »Bergen Israels« die Rede ist. In der Ezechieltradition werden die »Berge Israels« zudem nicht als Versammlungsort der feindlichen Heere, sondern als Ort der Schlacht verwendet, was ebenfalls beide Stellen unterscheidet. Um das Motiv des Berges zu motivieren, könnte man zudem eine Verbindung zu Joel 4,2 ziehen,[28] wonach alle Nationen zunächst versammelt werden (*QBṢ*-D) und danach in das Tal von Joschafat zur endzeitlichen Schlacht hinab geführt werden (*YRD*-H). Wenn der Autor der Offenbarung diese Stelle im Blick hatte, dann müssten sich vor der Schlacht die feindlichen Heere auf einem Gebirge versammeln. Außerdem ist dann der Bezug zu Ez 38–39 und Sach 12,11 hinfällig.

---

[25] Vgl. Mounce 1998, 301; Bauckham 2009, 772.
[26] Vgl. Kline 1996, 207.
[27] Vgl. Carey 2006, 269.
[28] Vgl. Bauckham 2009, 772.

7) Vielleicht hat sich der Autor der Offenbarung Megiddo ähnlich wie Jerusalem vorgestellt. Dem Berg Zion in Jerusalem müsste folglich ein Berg bei Megiddo entsprechen.[29] Allerdings ist in Sach 12,11 weder von einem Berg bei Jerusalem noch bei Megiddo die Rede. Darüber hinaus ist bei Megiddo explizit von einer Ebene die Rede (*biqʿāh*). Dementsprechend wurde wohl auch nicht das Toponym Hadad-Rimmon als Berg missverstanden.[30] Auch diese Beobachtung weist somit nicht zwangsläufig auf eine Verbindung von Offb 16,16 mit Sach 12,11 hin.

Aus alledem folgt: Der Bezug von Offb 16,16 zu Sach 12,11 ist zwar aufgrund der auffälligen *n*-Endung bei den verwendeten Toponymen nicht gänzlich auszuschließen. Aber dieses mögliche Beziehungssystem lässt sich nicht durch weitere Daten stützen. Hinzu kommt, dass auch der angebliche Bezug zu Megiddo hinter dem Toponym Harmagedon aus verschiedenen Gründen nicht ohne Probleme ist, zumal das erste Namenselement in Verbindung mit Megiddo schwierig ist:

1) Ein *har Mᵉgiddô* »Berg von Megiddo« wird im MT nirgendwo erwähnt. Stattdessen gibt es eine *biqʿat Mᵉgiddô(n)* »Ebene von Megiddo« (2 Chr 35,22; Sach 12,11) und *mê Mᵉgiddô* »Wasser von Megiddo« (Ri 5,19). Vielleicht hat die singuläre Bezeichnung »Berg von Megiddo« dazu geführt, dass einige griechische Handschriften auf die Silbe Ἀρ verzichtet und auf diese Weise den Zusatz *har* gestrichen haben.[31]
2) Außerdem liegt Megiddo in der Jesreelebene und ist selbst kein eigentlicher Berg,[32] zumal der Ruinenhügel kaum als »Berg« bezeichnet werden konnte. Außerdem war der Ort Megiddo seit der Mitte des 4. Jh. v. Chr. nur noch ein unbesiedelter verlassener *Tell*. Es ist eher unwahrscheinlich, dass mit diesem Ort etwas Bedeutsames verbunden werden konnte.
3) Überdies wurde der Berg, bei dem die endzeitliche Schlacht stattfinden soll, ansonsten nie mit Megiddo assoziiert. Auch ist ein »Berg von

[29] Vgl. ebd.
[30] So aber ebd.
[31] Vgl. schon Jeremias 1932, 74; Beale 1999, 839.
[32] Vgl. zu diesem Problem auch Loasby 1989, 130. Dagegen aber Cline 2000, 183, der den Ruinenhügel tatsächlich als »Berg« versteht.

Megiddo« in zwischentestamentlicher Literatur nirgendwo sonst belegt,[33] so dass der Autor der Offenbarung hier ein eigenes Bezugssystem geschaffen hätte, von dem er nicht erwarten konnte, dass es seine Rezipienten verstehen.

4) Die widergöttlichen Mächte werden in Offb 16,16 nicht an einem Berg, sondern an einem Ort (τόπος) zusammengezogen, was die Deutung von Harmagedon als »Berg von Megiddo« fragwürdig erscheinen lässt.[34] Außerdem mag hier mitunter kein geographischer Ort im Blick sein, sondern eher ein schwer zu entschlüsselnder Symbolname.[35]

Insofern bereitet vor allem das erste Namenselement bei einer Verbindung mit Megiddo Probleme. Dementsprechend wird hier bisweilen Ἀρ von *ʿār* »Stadt« abgeleitet, was aber – wie gesehen – nicht unproblematisch ist. Bei der »Stadt Megiddo« könnte somit die Festungsstadt im Blick sein, die den Aufstieg auf das Bergland Israels bewachte. In der Nähe von Megiddo war zudem in römischer Zeit ein Militärlager stationiert, so dass mit Harmagedon vielleicht die römische Besatzungsmacht angedeutet wurde, die in der Endzeit vernichtet werden würde. Allerdings müsste man für eine derartige Deutung des ersten Namenselementes den griechischen Begriff mit einem *spiritus lenis* versehen und Armagedon lesen. Diese Lesart ist zudem erst in einem späten byzantinischen Text belegt, während frühere Versionen hierüber keine definitive Auskunft liefern und bisweilen das erste Namenselement sogar weglassen.[36] Außerdem ist fraglich, weshalb bei der Stadt Megiddo noch zusätzlich verdeutlicht werden sollte, dass es sich bei diesem Ort um eine Stadt handelt. Man sollte kaum davon ausgehen, dass die Bibelkundigen Megiddo nicht als Stadt gekannt haben.

Die Constructusverbindung *har Mᵉgiddôn* bezeichnet jedoch nicht notwendigerweise einen Berg, der selbst Megiddo heißt, sondern kann auch auf einen Berg verweisen, der in der Nähe von Megiddo zu suchen ist.

---

[33] Vgl. Paulien 1992, 395. Abgesehen von Jerusalem als kosmischem Nabel der Welt versammeln sich nach dem äthiopischen Henochbuch (äth Hen 6,5) die aufrührerischen Engel auf dem Berg Hermon, vgl. Lohmeyer 1953, 137. Aber eine Verbindung von Harmagedon zu Hermon ist schwierig.

[34] Vgl. Oberweis 1995, 306.

[35] Vgl. Giesen 1997, 361.

[36] Vgl. Mounce 1998, 301f. Anm. 58.

Megiddo liegt am Fuße des Karmelmassivs, so dass *har M^egiddôn* mitunter das Karmelgebirge sein könnte.[37] Insofern wird manchmal der benachbarte Berg Karmel für Harmagedon ins Spiel gebracht.[38] In mandäischer Literatur gilt zudem der Karmel als Versammlungsort von bösen Geistern.[39] Dementsprechend könnte Elijas Kampf gegen die Baalspropheten auf dem Karmel nach 1 Kön 18 als inhaltlicher Bezugspunkt gelten. In der Tat gibt es einige Parallelen zwischen dem Götterwettstreit auf dem Karmel zwischen Elija und den Baalspropheten (1 Kön 18) und der endzeitlichen Schlacht bei Harmagedon (Offb 16,12–16 und 19,11–21): Falschpropheten (Offb 16,13), Entscheidung der Schlacht durch Feuer (Offb 19,20) und Schwert (Offb 19,21).[40] Ob diese eher allgemeinen Topoi aber dafür ausreichen, dass ein bewusstes Bezugssystem im Hintergrund steht, ist fraglich. Denn Feuer und Schwert sind gängige Bilder zur Beschreibung einer siegreichen Schlacht und müssen daher nicht aus 1Kön 18 entlehnt sein. Hinzu kommt, dass die Baalspropheten in 1Kön 18 nirgendwo als Falschpropheten explizit bezeichnet werden. Außerdem ist der Begriff ψευδοπροφήτης »falscher Prophet« in der Offenbarung nur als Singular belegt (Offb 16,13; 19,20; 20,10) und deutet demnach nicht ein Kollektiv an. Schließlich stellt sich die Frage, weshalb man nicht explizit den Karmel genannt hat, zumal Megiddo ansonsten nie mit dem Karmel zusammengedacht wird.[41] Es ist darüber hinaus wenig wahrscheinlich, dass gerade der Ort Megiddo, der schon lange nur noch ein Ruinenhügel war, seinen Namen einem Berg gegeben haben soll, der etwa 10 km entfernt liegt.[42]

---

37 Vgl. Shea 1980, 160.

38 Vgl. Lohmeyer 1953, 137; La Rondelle 1985, 31; Paulien 1992, 394f.; Kritisch hierzu aber Leithart 2018, 155, der auf die große Distanz von Karmel zu Megiddo hinweist. Alternativ schlägt Ewald 1862, 295 den Berg Tabor vor, zu dessen Füßen sich das historische Schlachtfeld immer wieder befand. Allerdings liegt der Tabor sogar über 20 km von Megiddo entfernt. Auch Cline 2000, 182 schlägt alternativ zum Karmel noch den Berg Tabor oder das Gilboa-Gebirge vor.

39 Vgl. Lohmeyer 1953, 137.

40 Vgl. zu diesen Parallelen Shea 1980, 161f.; Ähnlich auch Beale 1999, 840. Nach Aune 2006, 13 wird das Ergebnis der Versammlung, die in Offb 16,12–16 angekündigt wird, erst in Offb 19,19–21 zusammen mit der eschatologischen Schlacht erzählt.

41 Vgl. Rissi 1964, 648; Day 1994, 321; Satake 2008, 339.

42 Vgl. schon Jeremias 1932, 74.

Aus alledem folgt, dass das hebräische Toponym Harmagedon zwar etymologisch durchaus mit »Berg von Megiddo« wiedergegeben werden kann. Allerdings ergeben sich zahlreiche inhaltliche Probleme mit einer derartigen Ableitung, so dass es eher unwahrscheinlich ist, dass der Autor der Offenbarung ein derart kompliziertes und kaum verständliches Beziehungsgefüge konstruierte.

Trotzdem haben zumindest die frühen Übersetzer diesen Bezug gesehen, was die Reduplikation von δ in einigen Varianten zeigt. Auch in der Wirkungsgeschichte ist diese Interpretationslinie immer wieder verfolgt worden. Falls man wie in der nachbiblischen Tradition einen Bezug zu Megiddo ziehen will, der sprachlich nicht ausgeschlossen ist, so können hinter Offb 16,16 verschiedene Erinnerungen stehen: die Ausschaltung von Völkern, die Israel bedrohen (Ri 4–5), die Vernichtung der Falschpropheten (1 Kön 18), der Tod von fehlgeleiteten Königen (2 Kön 23; 2 Chr 35), die künftige Vernichtung von allen Nationen, die gegen Jerusalem ziehen (Sach 12).[43] Vielleicht sollte der »Berg von Megiddo« mit den »Wassern von Megiddo« verglichen werden, wo die feindlichen Mächte in der Richterzeit geschlagen wurden (Ri 5,19).[44] Hinzu kommt, dass nach Ri 5,19 Könige kamen *(Bō')*, was mit der Versammlung der gottfeindlichen Mächte in Offb 16,16 verbunden werden könnte.[45] Dementsprechend evoziert die sprachlich durchaus denkbare Verortung von Harmagedon auf dem Berg von Megiddo zahlreiche Assoziationen, die für die Deutung von Offb 16 verwendet werden können.[46]

---

[43] Vgl. Beale 1999, 840.

[44] Allerdings wird die Debora-Tradition ansonsten kaum eschatologisch gedeutet. Vgl. zum Problem Jeremias 1932, 77.

[45] Vgl. Satake 2008, 338.

[46] Bisweilen wurde vorgeschlagen, dass die in der Offenbarung genannten Toponyme nicht als exakte geographische Orte zu verstehen sind, vgl. Beale 1999, 838. Dementsprechend wären die bei Megiddo immer wieder geschlagenen Schlachten typologisch auf den endzeitlichen Kampf zu beziehen. Eine figurative Bedeutung mag auch deshalb naheliegen, da es keinen Berg von Megiddo gibt und der Ruinenhügel von Megiddo eher eine *gib'āh* wäre, vgl. Beale 1999, 838f.

2. Bezug zu Babylon

Der explizite Hinweis, dass es sich bei Ἁρμαγεδών um einen hebräischen Ausdruck handelt, scheint nahezulegen, dass auch der zweite Teil von Harmagedon ein hebräisches Wort und nicht ein leicht verständliches Toponym ist. Denn bei einem Ort wie Megiddo bedarf es nicht des Hinweises, dass hier ein Hebraismus vorliegt. Man sollte durchaus davon ausgehen, dass die unmittelbaren Rezipienten aufgrund des Namens μαγεδών – wie die spätere Tradition – sofort an Megiddo gedacht haben. Somit scheint μαγεδών ein hebräisches Wort zu sein, für das eine Etymologie gefunden werden kann, die ihrerseits eine Verortung andeutet.

Das zweite Namenselement μαγεδών wird bisweilen von einer Wurzel *GDʿ* »abhauen, zerschlagen« abgeleitet. Dann könnte das Toponym Harmagedon auf Jer 50,23 hinweisen, wo Babylon bewusst zerschlagen wird. Auch andernorts wird die Wurzel *GDʿ* mit Babylon verbunden (Jes 14,12, 45,2). Dementsprechend könnte der Begriff Harmagedon auf Babylon hindeuten, das eigentlich zerschlagen gehört.

Im Nahkontext von Offb 16,16 wird ebenfalls immer wieder das Toponym Babylon oder eine Verortung in Mesopotamien eingespielt: das Austrocknen des Eufrats (Offb 16,12),[47] der Zornesbecher für Babylon (Offb 16,19), die Darstellung des Schicksals Babylons (Offb 17,1–18,24). Möglicherweise werden die Könige versammelt, um Babylon am »Berg der Zerschlagung« zu zerstören, zumal dies im unmittelbar folgenden Kontext der siebten Schale berichtet wird. Es scheint kaum denkbar zu sein, dass die Könige zunächst versammelt werden und dann untätig in Harmagedon warten, bis Babylon zerstört ist, um anschließend gegen das Lamm vorzugehen. Demnach wären sie vielleicht zusammengezogen worden, um die Stadt Babylon zu vernichten. Außerdem wird in Offb 17,16 das Gericht an Babylon durch das Tier und zehn Könige vollzogen, so dass sich die Könige nicht nur versammeln, sondern offenbar auch zuschlagen werden. Erst nach der Zerstörung Babylons kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Tier und dem Lamm in Offb 19.

[47] Mounce 1998, 298 weist darauf hin, dass Kyros die Stadt Babylon durch ein Umleiten des Eufrats erobert hat (Her Hist I:191). Nach Beale 1999, 827 ist das Austrocknen des Eufrats zudem ein beliebtes Bild im Alten Testament (Jes 11,15; 44,27–28; Jer 50,38; 51,36; Sach 10,11).

Darüber hinaus könnte man den Bezug von Harmagedon zu Babylon durch weitere alttestamentliche Texte aufhellen. Falls Harmagedon nämlich mit dem Zweistromland zu verbinden ist, könnte man die Prophetie Jeremias gegen Babylon zur Erklärung heranziehen:[48]

1) Nach Jer 50,9 wird eine »Versammlung großer Nationen« (*qᵉḥal gôyim gᵉdolîm*) gegen Babylon heraufgeführt. Darüber hinaus werden nach Jer 50,41 von den Grenzen der Erde viele Könige (*mᵉlākîm rabbîm*) versammelt. Auf ähnliche Weise werden in Offb 16,14 die Könige des Erdkreises zusammengeführt.
2) Dieser vorbereitende Schritt der Versammlung der Fremdvölker dient dazu, Babylon zu erobern (Jer 50,9.46). Schließlich soll Babylon entvölkert (Jer 51,29), verbrannt (Jer 51,25) und zerstört werden (Jer 51,37). Auf ähnliche Weise wird nach Offb 17,16 Babylon entvölkert, verbrannt und verwüstet.
3) Außerdem soll nach Jer 51,36 das zu Babylon gehörige Meer trockengelegt werden und seine Quelle versiegen, was eine Parallele in Offb 16,12 mit der Austrocknung des Eufrats haben könnte.
4) Babylon wird zudem nach Jer 51,25 als »Berg des Verderbens« *(har hammašḥît)* und als »Berg des Verbrennens« *(har sᵉrefāh)* bezeichnet, so dass hier die negative Seite besonders betont wird. Entweder wird Babylon für seine Gegner zum Verderben/Verbrennen oder es erleidet selbst eine derartige Behandlung, da hier entweder *genitivus subjectivus* oder *objectivus* vorliegt.

Allerdings ist die etymologische Verbindung von Harmagedon zu *GDʿ* nicht ohne Probleme. Denn beim Lexem *mᵉgidôn* hätte man mit dem *mem*-Präfix und dem *ô(n)*-Suffix mitunter zwei Nominalisierungselemente, was zumindest ungewöhnlich ist. Dieses Problem könnte man dadurch lösen, dass man hier ein enklitisches Personalpronomen ansetzt und Harmagedon als »Berg seiner Zerschlagung« deutet. Allerdings stellt sich dann die Frage, auf welchen Bezugspunkt das Personalpronomen verweist. Denn auf Babylon kann sich das maskuline Personalpronomen

[48] Kritisch hierzu Satake 2008, 336, da in der Jeremiastelle von den »Königen aus dem Osten« keine Rede ist und sich die Frage stellt, woher dieses zusätzliche Motiv stammt.

kaum beziehen. Außerdem müsste man den Verlust des Konsonanten ʿ irgendwie erklären.

Aus alledem folgt: Durch ein innerbiblisches Verweissystem könnte man Harmagedon als »Berg des Abhauens/Zerschlagens« deuten. Dieser Berg ist aufgrund des innerbiblischen Bezugssystems vielleicht mit der Stadt Babylon zu verbinden, die der Vernichtung anheimfallen soll. Dementsprechend wäre der Ort der Versammlung zur endzeitlichen Schlacht nach Mesopotamien, offenbar in die Nähe von Babylon, verlegt worden. Zumindest ein des Hebräischen mächtiger Rezipient, der das Alte Testament gut kennt, könnte diese Verbindung erwägen, zumal Babylon seit jeher Chiffre für die gottfeindliche Macht ist. Dann würden die fremden Könige mithelfen, diese verrufene Stadt zu zerstören. Bei dieser Deutung wäre Harmagedon von Israel (z.B. Megiddo) nach Mesopotamien (bei Babylon) verlagert worden.

3. Bezug zu Jerusalem

Die endzeitliche Schlacht wird aber in apokalyptischer Tradition nicht im Norden (Megiddo) oder Osten (Babylon), sondern in der Regel bei Jerusalem geschlagen.[49] Vielleicht sollte man daher Ἁρμαγεδών von *har migdô* »Berg seiner Lieblichkeit/Kostbarkeit« ableiten,[50] so dass sich Harmagedon auf das himmlische Jerusalem beziehen könnte, von dem besondere Fruchtbarkeit ausgeht (Joel 4,16–18). Der Begriff *har migdô* wäre folglich in Analogie zu har *ṣᵉbî qodæš* »Berg der heiligen Zier« (Dan 11,45) zu sehen.[51]

Allerdings erwartet man in Offb 16,16 ein wirkliches hebräisches Toponym und nicht nur ein Epithet für Jerusalem, das zudem nirgendwo sonst belegt ist.[52] Auch die Verwendung eines enklitischen Personalpro-

[49] Vgl. Torrey 1938, 240–243; Loasby 1989, 130f.; Kline 1996, 207.

[50] Vgl. Eissfeldt 1932, 33, Anm. 1. Torrey 1938, 243f. weist jedoch darauf hin, dass das hebräische Wort *mægæd* selten und nur im Plural belegt ist. Dagegen aber Day 1994, 317, Anm. 12, der auf Dtn 33,13–16 verweist.

[51] Vgl. Lohmeyer 1953, 137. Eissfeldt 1932, 33, Anm. 1 weist darauf hin, dass Antiochos IV. Epiphanes nach Dan 11,45 zwischen dem Meer und dem Berg der heiligen Zier umkommen wird.

[52] Vgl. Day 1994, 317.

nomens ist nicht ohne Probleme, zumal der Bezugspunkt – ähnlich wie schon bei der Ableitung von einer Wurzel *GDʿ* – unklar ist und sich zumindest in Offb 16,16 nicht von selbst erschließt. Eine derartige Etymologie kann zwar nicht gänzlich ausgeschlossen werden, aber wahrscheinlich ist sie nicht.

Darüber hinaus kann man Ἁρμαγεδών vielleicht von *har môʿed* »Berg der Versammlung« ableiten,[53] zumal die Wiedergabe von ʿ durch γ durchaus gebräuchlich ist.[54] Der zu *môʿed* abweichende Vokalismus μαγεδ und die Endung auf *-ôn* könnte zudem eine sekundäre Angleichung an den Ortsnamen Megiddo gewesen sein.[55] Für eine derartige Ableitung von Harmagedon spricht die Beobachtung, dass der hebräische Begriff Harmagedon mitunter durch das in Offb 16,16 verwendete Verb συνάγω »versammeln« zuvor erklärt wird, zumal in der LXX das hebräische Verb *YʿD* in der Regel durch συνάγω wiedergegeben wird und *môʿed* eine Nominalform von *YʿD* ist. Dann wäre Harmagedon durchaus ein *har môʿed* »Berg der Versammlung«, was zuvor auf Griechisch betont wird. Auch an anderen Stellen im johanneischen Schrifttum, die einen hebräischen Begriff einführen, erfolgt jeweils eine Erklärung,[56] die in Offb 16,16 aber höchstens im Verb συνάγω gefunden werden kann. Da zudem ab Offb 16,17 der nächste Absatz beginnt, kann folglich die Erläuterung des Toponyms Harmagedon nur in Offb 16,16 selbst gefunden werden, was wiederum dafür spricht, Harmagedon durch συνάγω zu deuten.

Der *har môʿed* »Berg der Versammlung« ist vor dem Hintergrund von Jes 14,13 bestens verständlich, wonach sich dort der himmlische Hofstaat

---

[53] Vgl. Hommel 1890, 407, Anm. 3; Jeremias 1932, 77; Torrey 1938, 244; Loasby 1989, 131; Kline 1996, 208.

[54] Dies ist zumindest immer dann der Fall, wenn der Konsonant ʿ auf altsemitisches *Ġayin* zurückzuführen ist. Vgl. zum Problem Jeremias 1932, 77; Violet 1932, 205f.; Torrey 1938, 247f.; Oberweis 1995, 316f. Hommel 1890, 407 Anm. 3 vermutet sogar eine spätere korrupte Lesart aus ursprünglichen μανέδ oder μωέδ. Wie aber aus diesen Worten μαγεδών entstehen sollte, ist fraglich. Kritisch hierzu schon Torrey 1938, 245. Allerdings geht der Konsonant ʿ bei der Wurzel *YʿD* nicht auf altsemitisches *Ġayin* zurück, wie das arabische Kognat zeigt, vgl. Jeremias 1932, 77. Allerdings lässt sich belegen, dass γ durchaus die griechische Wiedergabe für ʿ oder *ġ* sein kann, vgl. Day 1994, 316f., so dass dieser Einwand eigentlich hinfällig ist.

[55] Denn eigentlich sollte man als griechische Transkription Ἁρμαγεδην erwarten, vgl. Bauckham 2009, 770.

[56] Vgl. Kline 1996, 209f.

versammelt. Die stolze Überheblichkeit des babylonischen Großkönigs, der diesen Gottesberg in seiner Hybris zu ersteigen trachtet, wird nach Jes 14,13 im Anschluss bestraft. Dementsprechend könnte hier in Offb 16,16 auf die Hybris der widergöttlichen Mächte angespielt werden, die auf dem Gottesberg zusammenkommen möchten. Dementsprechend könnte Harmagedon der Berg der göttlichen Präsenz sein, von dem aus Gott die Welt überwacht, seinen Hofstaat versammelt und das himmlische Heer befehligt.[57] Dieser »Versammlungsberg« könnte demnach der Zionsberg sein,[58] auch wenn dieser Ort nicht wie in Jes 14,13 im äußersten Norden liegt. Mitunter ist in Offb 20,9 ebenfalls an eine gewisse Nähe der endzeitlichen Schlacht bei Jerusalem gedacht,[59] da an dieser Stelle die feindlichen Mächte das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt umzingeln, aber vom Himmel aus mit Feuer vernichtet werden.

Gegen eine Verbindung von Ἁρμαγεδών mit *har môʿed* spricht allerdings der Umstand, dass eine derartige griechische Wiedergabe des hebräischen Begriffs *har môʿed* nicht über jeden Zweifel erhaben ist.[60] Vor allem die Endung *-ô(n)* ist erklärungsbedürftig. Ob die griechischen Lesarten dabei an die bekannte Stadt Megiddo gedacht haben und daher dieses Ortssuffix ergänzt haben, ist fraglich.[61] Außerdem sollte man bei dieser Etymologie statt Ἁρμαγεδών eher Ἁρμωηδ oder Ἁρμωγηδ als griechische Transkription von *har môʿed* erwarten.[62] Abweichende Transkriptionen haben zudem das Problem, dass sie vom Rezipienten nur schwer verstanden werden können.

Gegen eine Verbindung von Harmagedon mit dem Zion als Versammlungsberg sprechen aber auch inhaltliche Schwierigkeiten: Harmagedon ist nämlich ein deutliches Gegensymbol zum Berg Zion (Offb 14,1), wo sich die 144.000 Auserwählten versammeln.[63] Aus diesem Grund könnte daher der »Versammlungsberg« das dämonische Gegenstück zum Gottesberg Zion sein.[64] Als mythischer Weltenberg könnte demnach Harma-

[57] Vgl. Kline 1996, 212f.
[58] Vgl. Aune 1998, 899.
[59] Vgl. Beale 1999, 838.
[60] Vgl. La Rondelle 1989, 71.
[61] So Torrey 1938, 248.
[62] Vgl. Day 1994, 317; Beale 1999, 840.
[63] Vgl. Lang 1995, 45.
[64] Vgl. hierzu auch Heller 2001, 342.

gedon die Versammlungsstätte der gottwidrigen Mächte und damit der negative Gegenpol zum Zion sein. Beide Ortsnamen stammen darüber hinaus nach dem Autor der Offenbarung aus dem Hebräischen und verdeutlichen somit den Zusammenhang zur Heilsgeschichte des Volkes Israel. Dementsprechend wäre Harmagedon nicht der Zion. Auch ob dieser Versammlungsort tatsächlich bei Jerusalem liegt, kann nicht mehr gesagt werden.

Aber es gibt noch eine weitere Möglichkeit, Harmagedon abzuleiten, bei der man in den Norden von Jerusalem kommt. Gelegentlich wird Harmagedon nämlich mit »Berg von Migron« verbunden, zumal der Ort Migron von LXX mit Μαγεδω widergegeben wird (Jes 10,28). Außerdem sehen die beiden Zeichen ד und ר ähnlich aus und können leicht miteinander verwechselt werden. Hinzu kommt, dass der Ort Migron in 1 Sam 14,2 mit Μαγδων transkribiert wird, was sich ebenfalls mit Harmagedon verbinden ließe.[65] Bei Migron saß Saul vor dem Sieg gegen die Philister, so dass vielleicht diese Tradition hier eingespielt werden sollte.

Allerdings ist Migron nicht der Versammlungs-, sondern nur der Durchgangsort des Feindes aus dem Norden,[66] was gegen die Deutung als »Berg von Migron« spricht. Darüber hinaus wird im eschatologischen Drama der unbedeutende Ort Migron ansonsten nie in anderen Texten erwähnt. Außerdem ist der Ort Migron nur zweimal im MT belegt, so dass sich zurecht die Frage stellt, weshalb der Autor der Offenbarung einen derart unbedeutenden Ort gewählt haben sollte, mit dem die Rezipienten wenig verbinden konnten. Zudem wäre das silbenschließende ν zu erklären, das in der griechischen Transkription von Migron in der LXX fehlt, aber bei Harmagedon bisweilen steht. Alles in allem ist auch diese Deutung ein vergeblicher Versuch, den rätselhaften Namen Harmagedon zu deuten und diesen Ort in der Nähe von Jerusalem zu lokalisieren.

Aus alledem folgt: Aufgrund der möglichen etymologischen Ableitung des Ortes Harmagedon von *har môʿed* »Versammlungsberg« könnte man durchaus an eine gewisse Nähe zum Zionsberg denken, so dass sich die Versammlung der gottfeindlichen Mächte bei Jerusalem zugetragen hätte. Anschließend würde die endzeitliche Schlacht geschlagen, die auch gemäß der eschatologischen Tradition bei Jerusalem stattfinden soll. Aller-

[65] Vgl. hierzu Beale 1999, 839.
[66] Vgl. Rissi 1964, 648.

dings ist diese Verortung aus verschiedenen Gründen nicht gesichert, wiewohl die Rezipienten aufgrund bestimmter Assoziationen ein derartiges Bezugsystem entwickeln konnten.

4. Symbolische Deutung

Mitunter hatte der Autor der Offenbarung eine symbolische Deutung des Namens Μαγεδων im Blick. Hierfür spricht die Tradition der LXX, die das schwierige Toponym Megiddo in Sach 12,11 ebenfalls übersetzte und etymologisch deutete.

Immer wieder wird an eine Verbindung von Harmagedon zur Wurzel *GDD*-I (»schneiden«) oder zur Wurzel *GDD*-II (»sich zusammenrotten, angreifen«)[67] gedacht, wobei ein *m*-Präfix und ein verkürztes Lokalsuffix -*ō* ergänzt worden wären. Mithilfe dieser Wurzel könnte man zudem die Reduplikation des δ bei einigen Lesarten gut erklären, ohne dass man den Bezug zu Megiddo bemühen müsste. An diesem »sprechenden« Ort Harmagedon wären folglich die widergöttlichen Mächte zusammengerottet worden (*GDD*-II), um sie schließlich zu vernichten (*GDD*-I).[68] Dementsprechend hat man bisweilen diesen Ort von einem hypothetisch erschlossenen hebräischen Wort *maged* »Truppenversammlungsort« abgeleitet und das auslautende *-ô* als enklitisches Personalpronomen »sein Truppenversammlungsort« gedeutet, so dass hier ein Rückbezug zu Offb 16,14 vorläge, wo die feindlichen Mächte zusammengezogen würden (συνάγω).[69] Dann wäre durch den Namen Harmagedon »Berg seines Truppenversammlungsortes« das Sammeln der feindlichen Heere zur endzeitlichen Schlacht ausgedrückt. Bei einer solchen symbolischen Deu-

---

[67] Nach Bauckham 2009, 772 könnte Μαγεδων von *GDD*-II »sich zusammenrotten« abgeleitet und dementsprechend mit »Heeresversammlung« übertragen werden.

[68] Dementsprechend wäre Ἁρμαγεδών der »Berg des Gemetzels«. Eine Ableitung von der Wurzel *GDD* findet sich schon in den Kommentaren zur Offenbarung von Andreas von Kaisareia und Oekumenikus, vgl. La Rondelle 1989, 69; Jauhiainen 2005, 390; Leithart 2018, 157. Darüber hinaus wäre noch eine Deutung als der »plündernde Berg« möglich. Nach Mounce 1998, 302 deutet diese Bezeichnung an, dass die endzeitliche Schlacht nicht in Palästina, sondern in Rom geschlagen wird, ohne dass er diese These näher begründet.

[69] Vgl. Beale 1999, 839.

tung des Ortsnamens kann die Versammlung der Feinde prinzipiell überall erfolgen. Eine nähere Verortung ist in diesem Fall nicht möglich.

Darüber hinaus wird bisweilen erwogen, dass die Wurzel *GDD* auf einen Vertragsschluss hindeuten könnte. Dementsprechend wäre der Tempelberg, der Sinai oder jeder andere Ort eines Vertragsschlusses denkbar.[70] Allerdings wird der Bundesschluss im Hebräischen mit dem Verb *KRT* ausgedrückt, so dass dieses Bezugssystem unwahrscheinlich ist.

Manchmal leitet man den zweiten Teil des Toponyms von einer Wurzel *NGD*-H »zeigen, bekanntgeben, mitteilen« ab, wobei ein Ortssuffix *-ôn* an die Nominalform angeschlossen wurde. Dann handelt es sich bei Maggedon um eine »Zeigestelle« und demnach um eine Orakelstätte.[71] Die gottwidrigen Mächte werden folglich auf einem »Berg der Orakelstätte« versammelt, der prinzipiell überall liegen kann.

Bei derartigen etymologischen Ableitungen von Harmagedon lässt sich dieses Toponym überhaupt nicht mehr an einem festen Ort lokalisieren. Dieser Name ist dann nur noch symbolisch zu verstehen und dient als Metapher zur Interpretation für die eschatologischen Ereignisse.

Neben den etymologischen Ableitungen von Harmagedon gibt es Deutungen, die mit der Zahlen- und Buchstabensymbolik operieren.[72] Die zugrundeliegenden hebräischen Buchstaben wären entweder *HRMGDWN* oder *HRM'DWN*, zumal ursprüngliches ' mit griechischem Γ wiedergegeben werden kann. Wenn man diese Buchstabenfolgen rückwärts liest, dann erhält man entweder den Ausdruck *Nôd gomrāh* »zu Ende gehendes Nod« oder *Nôd 'åmorāh* »Nod Gomorra«. In beiden Fällen hätte man mit Nod das Land der Verbannung Kains und einen Hinweis auf ein nahes Ende bzw. eine frevlerische Stadt, die dem Untergang geweiht ist. Im zweiten Fall hätte man mit Gomorra zudem eine Analogie zu Offb 11,8, wo mit Sodom und Ägypten ebenfalls eine Stadt und ein Land symbolhaft aufgegriffen werden. Demnach könnte der verschlüsselte Hinweis auf Gomorra bereits beim Wort Harmagedon andeuten, dass dort göttliches Strafhandeln stattfinden wird.[73] Aufgrund der Verbindung mit dem Landesnamen Nod mag hier an die Vernichtung der Kainiten gedacht sein. Fraglich ist jedoch, ob ein derart diffiziles Rätselwort für die Rezipienten

[70] Vgl. Leithart 2018, 157.
[71] Vgl. Heller 2001, 343.
[72] Vgl. hierzu Oberweis 1995, 317f.
[73] Vgl. Oberweis 1995, 319.

überhaupt verständlich wäre.[74] Indes macht der Autor der Offenbarung andernorts immer wieder deutlich, dass eine verschlüsselte Bedeutung vorliegt, die nur mit der entsprechenden Kenntnis zu verstehen sei.[75]

Mithilfe der Zahlensymbolik könnte man das Wort Armagedon mit Rom identifizieren, zumal der Zahlenwert von *'RMGDWN* mit *RWMH HGDWLH* »Rom, die Große« (= 304) identisch ist. Darüber hinaus finden sich die Buchstaben der alternativen Schreibweise *RWM'* für Rom im hebräischen Lexem *'RMGDWN*,[76] was diesen Bezug zusätzlich stärken könnte. Allerdings müsste man dann davon ausgehen, dass der erste Konsonant des Namens ein ' wäre. Dann wäre im Griechischen zumindest ein *spiritus lenis* zu vermuten. Zwar ist ein derartiges Verständnis nicht ausgeschlossen. Ob es aber vom Autor der Offenbarung tatsächlich angezielt wurde, ist fraglich, zumal er keinen Hinweis auf eine derartige Verschlüsselung angegeben hat.

Aus alledem folgt: Eine etymologische Deutung des Toponyms Harmagedon ist durchaus möglich, auch wenn dann die Verortung der endzeitlichen Schlacht hinfällig ist und dieses künftige Ereignis überall stattfinden könnte. Es ist zudem abwegig, dieses schwierige Toponym mit Buchstaben- oder Zahlensymbolik zu dechiffrieren. Es ist eher unwahrscheinlich, dass der Autor der Offenbarung ohne zusätzlich Kennzeichnung eine solche Verschlüsselung angestrebt hat.

5. Weitere unwahrscheinliche Deutungen

Äußerst abenteuerlich sind schließlich die Ableitungen des Ortsnamens Harmagedon in den *Onomastica sacra* der Kirchenväter. Während man den ersten Teil meist von *ʿūR* »aufwachen« ableitet, ergeben sich für den zweiten Teil die unterschiedlichsten Zusammensetzungen:[77] *miqqædæm* »von alters her« oder *miggāg* »vom Dach«. Allerdings müsste man bei einer Verbindung mit der Wurzel *ʿūR* davon ausgehen, dass das Wort Ἁρμαγεδών mit einem *spiritus lenis* geschrieben werden muss. Dieses Problem sah offenbar schon Hieronymus, der den ersten Teil von Harmage-

[74] Vgl. Jauhiainen 2005, 389f. Anm. 25.
[75] Offb 13,18 und 17,9; vgl. hierzu Koester 2014, 661.
[76] Vgl. hierzu Ewald 1862, 294.
[77] Vgl. Jeremias 1932, 74f.

don mit *har* »Berg« wiedergibt, den zweiten Teil hingegen als *migg*ᵉ*dôd* »von Räubern« oder als *miggad* »von Koriander, Körnchen« ableitet. Alle diese Etymologien sind Verlegenheitslösungen, die den schwierigen Namen Ἁρμαγεδών kaum schlüssig erklären können, ganz abgesehen von den inhaltlichen Schwierigkeiten, die bestimmte Vorschläge erzeugen. Auffällig ist zumindest, dass die Kirchenväter den Ort Ἁρμαγεδών nicht mit Megiddo verbunden haben.

Bisweilen wird Harmagedon mit »Berg des Makedonen (= Alexander)« gedeutet.[78] Dies ist aber ebenfalls wenig wahrscheinlich, da Alexander der Große für den Autor der Offenbarung kein Bezugspunkt mehr war und auch die abweichende Transkription mit κ anstelle von γ erklärt werden müsste.[79] Schließlich würde man hier einen determinierten hebräischen Ausdruck har *hamM*ᵃ*kedôn* erwarten. Eine derartige Ableitung ist darüber hinaus keine wirklich innerhebräische Etymologie, sondern nur eine hebräische Transkription eines griechischen Eigennamens.

In einer Zeit, als Exegeten jedes Problem mit Babylon erklären wollten, ist der Name Harmagedon mit Ὑεσεμιγαδων, dem Namen des Ehemanns der Göttin der Unterwelt Erišķigal, verbunden worden, der in magischen Flüchen in den ersten christlichen Jahrhunderten belegt ist.[80] Ob allerdings der Autor der Offenbarung eine solch entlegene Deutung verfolgte, ist fraglich. Hinzu kommt, dass das erste Namenselement kaum mit Ὑεσε verbunden werden kann. Darüber hinaus ist der Hinweis, dass ein hebräisches Lexem folgt, bei einer derartigen Interpretation nicht nötig, so dass sich die Frage stellt, weshalb der Autor der Offenbarung den hebräischen Charakter des Toponyms betont haben sollte.

6. Ergebnis

Der Durchgang durch die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten von Harmagedon hat gezeigt, dass es unterschiedliche Lokalisierungen geben kann, je nachdem wie man das zweite Namenselement deutet. Insgesamt sind drei verschiedene Verortungen möglich: Megiddo, Babylon, Jerusa-

[78] Vgl. van den Born 1954, 200f.

[79] Ob hierfür der singuläre Beleg Μακεδδων in der Texttradition ausreicht, ist fraglich, vgl. zu den unterschiedlichen Formen Jauhiainen 2005, 382 Anm. 4.

[80] Vgl. Legge 1900, 121f.

lem. Es hat den Anschein, dass der Versammlungsort der gottwidrigen Mächte aufgrund des verschleiernden und mehrdeutigen Toponyms Harmagedon unbestimmt sein sollte. Während die nachfolgende Rezeptionsgeschichte diesen rätselhaften Ort, der für die Endzeit endscheidend ist, unbedingt festlegen wollte, hat der Autor der Offenbarung vermutlich bewusst die unterschiedlichsten biblischen Assoziationspotentiale eingebaut, um zum einen die Überörtlichkeit der eschatologischen Ereignisse anzudeuten und zum anderen verschiedene Bedeutungsebenen einzuspielen. Harmagedon ist letztlich ohnehin »nur« ein Versammlungsberg, der prinzipiell überall liegen kann und sich einer exakten Verortung vehement entzieht. Nicht umsonst ist dieser Ort in der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte an die unterschiedlichsten Orte gewandert, die für die Heilsgeschichte relevant waren.

Literatur

Aune, David Edward

1998 Revelation 6–16 (Word Biblical Commentary 52B), Nashville.

2006 The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic, in: Neotestamentica 40, 1–33.

Bauckham, Richard

2009 Art. Armageddon. I. New Testament, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 2, 769–772.

Beale, Gregory K.

1999 The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids.

Blount, Brian K.

2009 Revelation, Louisville.

Callahan, Allen Dwight

1995 The Language of Apocalypse, in: Harvard Theological Review 88, 453–470.

Carey, Greg

2006 Art. Armageddon OT and NT, in: New Interpreter's Dictionary of the Bible I, 269–270.

Carroll, Robert P.

2000 The Loss of Armageddon or 621 and all that. Biblical Fiction, Biblical History and the Rewritten Bible, in: Biblical Interpretation 8, 104–114.

Cline, Eric H.

2000 The Battles of Armageddon. Megiddo and the Jezreel Valley from the Bronze Age to the Nuclear Age, Ann Arbor.

Crawford, Ronald W.

2009 Armageddon. Revelation 16, in: Review and Expositor 106, 101–107.

Day, John

1994 The Origin of Armageddon. Revelation 16:16 as an Interpretation of Zechariah 12:11, in: Porter, Stanley E. / Joyce, Paul / Orton, David E. (Hg.): Crossing the Boundaries. FS M.D. Goulder (Biblical Interpretation Series 8), Leiden, 315–326.

Eissfeldt, Otto

1932 Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (BRGA 1), Halle.

Ewald, Heinrich

1862 Johannes Apokalypse. Die Johanneischen Schriften 2, Göttingen.

Giesen, Heinz

1997 Die Offenbarung des Johannes, Regensburg.

Heller, Jan

2001 Armagedon. Der Name als Programm, in: Dyk, Janet W. / Midden, P. J. van (Hg.): Unless some one guide me, Maastricht, 341–345.

Holtz, Traugott

2008 Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen.

Hommel, Fritz

1890 Inschriftliche Glossen und Exkurse zur Genesis und zu den Propheten, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1, 393–412.

Jauhiainen, Marko

2005 The Old Testament Background to Armageddon (Rev. 16:16) Revisited, in: Novum Testamentum 47, 381–393.

Jeremias, Joachim

1932 Har Magedon (Apc 16,16), in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 31, 73–77.

Kline, Meredith G.

1996 Har Magedon. The End of the Millennium, in: Journal of the Evangelical Theological Society 39, 207–222.

Koester, Craig R.

2014 Revelation (Anchor Yale Bible 38A), New Haven.

Lang, Bernhard

1995 Art. Harmagedon, in: Neues Bibellexikon II, 45.

La Rondelle, Hans K.

1985 The Biblical Concept of Armageddon, in: Journal of the Evangelical Theological Society 28, 21–31.

1989 The Etymology of Har-Magedon (Rev 16:16), in: Andrews University Seminary Studies 27, 69–73.

Legge, F.

1900 The Word Armageddon: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 22, 121–122.

Leithart, Peter J.

2018 Revelation 12–22, New York.

Loasby, Roland E.

1989 Har-Magedon According to the Hebrew in the Setting of the Seven Last Plagues of Revelation 16, in: Andrews University Seminary Studies 27, 129–132.

Lohmeyer, Ernst

1953 Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament 16), Tübingen.

Mounce, Robert H.

1998 The Book of Revelation, Grand Rapids.

Oberweis, Michael

1995 Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung »Harmagedon«, in: Biblica 76, 305–324.

Paulien, Jon

1992 Art. Armageddon Place, in: Anchor Bible Dictionary I, 394–395.

Rissi, Matthias

1964 Art. Harmagedon, in: Biblisch-Historisches Handwörterbuch II, 648.

Satake, Akira

2008 Die Offenbarung des Johannes, in: Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 16, Göttingen.

Shea, William H.

1980 The Location and Significance of Armageddon in Rev 16:16, in: Andrews University Seminary Studies 18, 157–162.

Torrey, Charles C.

1938 Armageddon, in: The Harvard Theological Review 31, 237–248.

Van den Born, Adrianus

1954 Etude sur quelques toponymes bibliques, in: Oudtestamentische Studiën 10, 197–214.

Violet, Bruno

1932 Har Magedon, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 31, 205–206.

Die Schöpfung vollenden

Sabbat, Tempel und ewiges Leben in Joh 5

Olaf Rölver

Eine wissenschaftliche Exkursion mit *Klaus Bieberstein* durch Jerusalem ist gleichermaßen eine mentale wie eine körperliche Herausforderung. Ein typischer Exkursionstag etwa beginnt frühmorgens auf dem Ḥaram al-Šarīf, wo die theologischen Kerngedanken, die an diesem Platz hingen und hängen, erläutert und die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem jüdischen Tempel und der heutigen islamischen Theologie diskutiert werden.[1] Dann geht es vielleicht vorbei an der Westmauer[2] durch das jüdische Viertel nach Norden bis zur Grabeskirche[3] und von dort die *via dolorosa*[4] in umgekehrter Richtung entlang – nur unterbrochen von einer kurzen *›coffee-in-coffee-out‹* Pause im Österreichischen Hospiz – bis zu jenem Ort, der im folgenden Beitrag aus neutestamentlicher Sicht eine Rolle spielen soll: der von den Weißen Vätern vorbildlich gepflegten Anlage von Betesda mit der Kirche St. Anna.

Die Ortslage wird im Neuen Testament nur in Joh 5 erwähnt, jener bekannten Erzählung von der Heilung eines langjährig gelähmten[5] Mannes an einem Sabbat, die zu den sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johan-

---

1 Vgl. dazu z.B. Bieberstein 2013; 2014a; 2019.

2 Vgl. Bieberstein 2014b.

3 Vgl. grundlegend Bieberstein 1996.

4 Vgl. Bieberstein 2007, 20–38; 2010.

5 So die traditionelle Sichtweise. Die Krankheit des Geheilten wird im Text nicht genannt. V.7 sagt nur, dass er aufgrund seiner Verlassenheit ohne Hilfe beim makabren Wettlauf um Heilung nicht schnell genug in den Pool kommt. Jesu Befehl »Steh auf« hat eine weiterführende Tiefendimension und in der Ausführung des Befehls (V.9a) heißt es nur, dass der Mensch ›gesundete‹. »Es kommt hier also offensichtlich dem Erzähler nicht auf eine spezielle Krankheit an [...] Der Grund liegt darin, daß der zu Heilende gerade in dieser Unbestimmtheit als ›Kranker‹ Abbild des Menschen [...] in seiner erlösungsbedürftigen Situation ist.« Welck 1994, 156.

nesevangelium zählt. An diese Erzählung schließt sich eine längere Rede Jesu an (Joh 5,19–47). Im folgenden Beitrag möchte ich im Anschluss an die neue Aufmerksamkeit, die der ›*spatial turn*‹[6] der Semiotik neutestamentlicher Ortslagen eingebracht hat, nach der theologischen Bedeutung des Settings der Erzählung fragen und dem Zusammenhang zwischen der Erzählung und der anschließenden Rede nachgehen, der m.E. gerade durch die Lokalisierung der Erzählung hergestellt wird. Dazu ist es zunächst nötig, sich einen Überblick über den Aufbau von Joh 5 zu verschaffen.

1. Zur Struktur von Joh 5

Joh 5 berichtet im Aufriss des Johannesevangeliums von Jesu zweitem (vgl. 2,13–25) Besuch in Jerusalem und lässt sich durch die beiden Stätten des Geschehens in zwei Teile (5,1–13/5,14–47) gliedern. Beide Episoden werden durch Zeit- und Ortsangaben sowie das einen Neueinsatz markierende μετὰ ταῦτα (V. 1.14) deutlich voneinander und vom Kontext abgegrenzt.[7]

Die Krankenheilung (5,1–13) hat zwei Szenen: Die erste Szene (Vv. 1–9c) beginnt mit einer ausführlichen Exposition (Vv. 1–5*)[8], die Informationen zum Zeitpunkt, einem nicht näher bestimmten Fest,[9] sowie zum Ort des Geschehens bereithält. Dann folgt die Heilung eines langjährigen Kranken in zwei von Jesus initiierten Gesprächsdurchgängen (Vv. 6f. und 8–9c). Jesus weiß von Beginn an um die Situation des Kranken, wird jedoch zunächst von seinem Gegenüber missverstanden. Den Befehl zum Aufstehen aber führt der Angesprochene dann sofort aus. Damit ist das

[6] Zum *spatial turn* vgl. einführend Döring et al. 2009; Wüthrich 2015.

[7] Das folgende Kapitel spielt in Galiläa, vgl. wieder μετὰ ταῦτα in 6,1. Zur nach wie vor diskutierten Frage einer Vertauschung der Kapitel 5 und 6 vgl. Theobald 2009, 362–364.

[8] Textkritisch als spätere Glosse, die das Phänomen der Heilungsfähigkeit des Wassers erklären will, sind Vv.3b.4 auszuscheiden.

[9] Im Aufriss des Johannesevangeliums muss es ein Fest zwischen Pascha (2,13) und Pascha (6,4) sein. Zur Diskussion, um welches Fest es sich handeln könnte, vgl. Schnackenburg 1971, 118f., der selbst das ›Pfingstfest‹ (also Schawuot), an dem an die Gabe der Tora erinnert wird, favorisiert. Ebenso Wengst 2000, 181; Beutler 2013, 179. Felsch 2011, 96–170 sieht Hinweise auf Rosch haSchana und Schawuot.

Disäquilibrium der langen Leidenszeit behoben und die Erzählung an einen (vorläufigen) Schluss gekommen. In der zweiten Szene (Vv. 9d–13) wird als neues Disäquilibrium die Information nachgeschoben, dass der kritische Tag der Heilung ein Sabbat gewesen sei, weshalb nun neue Personen, ›die Juden‹,[10] den Geheilten zur Rede stellen. Diese Szene endet tragisch: ›Die Juden‹ erhalten keine Antwort, der Geheilte weiß nichts und Jesus ist weg.

Der zweite Teil der Erzählung, der im Jerusalemer Tempel spielt, besteht wiederum aus zwei Szenen. Zunächst ›findet‹ Jesus den Geheilten und spricht zu ihm, woraufhin dieser weggeht und ›den Juden‹ die Identität des Heilers ›verkündet‹ (Vv. 14f).[11] Mit dieser Übergangsnotiz tritt der Geheilte von der Bühne ab und die vormals jeweils bilateralen Gespräche zwischen dem Geheilten und Jesus bzw. ›den Juden‹ werden im Folgenden zur direkten Auseinandersetzung zwischen dem Protagonisten und seinen Gegenspielern, die in der letzten Szene (Vv. 16–18) in der Tötungsabsicht der Gegner gipfelt. In der Erzählung ist damit kein Äquilibrium erreicht, der Text verlangt nach einer erzählerischen Fortsetzung, doch schließt sich jetzt zunächst eine längere Rede Jesu an.

Zur Gliederung der Rede liegen verschiedene Vorschläge vor.[12] Die Rede lässt sich wie ein Diptychon in zwei große Teile mit insgesamt acht Unterteilen gliedern:

---

[10] Es muss immer wieder daran erinnert werden, dass im Johannesevangelium mit der Bezeichnung ›die Juden‹ Gegner Jesu in der Textwelt (!) bezeichnet werden, die seinen Anspruch nicht anerkennen. Dabei changieren die Gruppenzugehörigkeiten; in Joh 5 sind am ehesten religiöse Autoritäten in Jerusalem im Blick. Die Rede von ›den Juden‹ ist natürlich nicht pauschal auf das jüdische Volk zur Zeit Jesu zu beziehen und erst recht nicht historisch zu verlängern.

[11] Die Bewertung dieser Handlung ist in der Exegese ambivalent. Ist der Mann Zeuge oder Denunziant, Missionar oder Verräter? Die anderen Belege des Wortes ἀναγγέλλω im Johannesevangelium (4,25; 16,13.14.15) sind jedoch alle so positiv besetzt, dass auch hier von einer freudigen und sinnstiftenden Sprechhandlung auszugehen ist. Vgl. Scholtissek 2006, 87; Felsch 2011, 73f.

[12] Schenke 1998, 96f. gliedert in drei Teile: 5,19–30 (Apologie); 5,31–40 (Legitimation); 5,41–47 (Anklage); so auch Barrett 1990, 273f.; Thyen 2005, 309; Beutler 2013, 182. Die überwiegende Anzahl der Ausleger unterteilt die Rede jedoch nur in zwei Teile (Vv. 19–30 und 31–47). Vgl. z.B. Schnackenburg 1971, 116; Labahn 1999, 215; Scholtissek 2006, 83; Zumstein 2016, 209.

Vv. 19c–23:	Jesus und der Vater	Vv. 30–32:	Jesu Zeugnis
Vv. 24:	Leben für die Hörenden	Vv. 33–38:	Das Zeugnis des Johannes
Vv. 25–27:	Leben für die Toten	Vv. 39–44:	Das Zeugnis der Schriften
Vv. 28f:	Appell	Vv. 45–47:	Appell

Die ersten drei Teile sind jeweils durch ein Amen-Wort formal deutlich abgesetzt (V.19c.24a.25a). Auf diese drei Teile folgt in direkter Ansprache (μὴ θαυμάζετε) ein Appell (Vv. 28f).

Am Beginn des zweiten Teils wird der Gedanke, dass der Sohn nichts ohne den Vater tun könne, in nur leicht variierter Form wieder aufgenommen (vgl. V. 19d–e mit V. 30a–b), diesmal in der ersten Person. Ab V. 30 redet Jesus in der Ich-Form, weshalb V. 30 als Themaangabe über dem zweiten Hauptteil zu sehen ist. Es folgen drei Durchgänge zum Thema ›Zeugnis‹, wobei wechselnde Akteure (Jesus, Johannes, die Schriften) in den Zeugenstand gerufen werden. Auch dieser Abschnitt schließt wieder mit einem Appell (μὴ δοκεῖτε).

2. Der Ort der Erzählung

Das Setting von Joh 5 bietet mit der Erwähnung der Teiche und des Namens Betesda/Βηθζαθά[13] eine ganze Reihe von archäologischen bzw. exegetischen Schwierigkeiten, die kurz anzusprechen sind, bevor nach der theologischen Bedeutung der inszenierten Räume gefragt werden kann.

Das erste Problem offeriert der griechische Text von Joh 5,2: ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά. Der Text ließe sich so übersetzen, dass hier vom ›Schafsteich‹

[13] Textkritisch ist der aramäischen Bezeichnung Variante Βηθζαθά der Vorzug zu geben. Die hebräische Entsprechung Βηθεσδά kam wahrscheinlich als spätere Korrektur unter dem Einfluss der tatsächlichen hebräischen Namenstradition zustande. Vgl. Frühwald-König 1998, 140–143; Ceulemans 2008, 112f.; Küchler 2014, 237. Dagegen Theobald 2009, 370; Felsch 2011, 56. Die Übersetzung ›Haus der Gnade‹ ist »fromme Deutung« Schnackenburg 1971, 119.

die Rede ist, in dessen Nähe eine Ortslage *namens* Betesda liegt[14], oder man trägt zum Adjektiv προβατικός (›zum Schaf gehörig‹) ein Substantiv ein, etwa das Wort ›Tor‹. Dann lässt sich der auf diese Weise ergänzte Satz so fassen: »Es ist aber in Jerusalem beim Schafs*tor* ein Teich, der den hebräischen Namen Betesda trägt.«[15] Für die erste Lösung, in der zwischen dem Schafsteich und der Ortslage Betesda unterschieden wird, spricht neben dem geringeren Eingriff in den Textbestand auch der archäologische Befund.[16] Der wohl wegen seiner Nähe zum Schafsmarkt und zum Schafstor sogenannte ›Schafsteich‹ ist eine Anlage zur Wasserspeicherung aus der Eisenzeit, die in hellenistischer Zeit durch ein zweites großes Becken erweitert wurde (vgl. Sir 50,3). Diese Doppelbeckenanlage kann aber nicht mit der als ›Betesda mit fünf Stoen‹ bezeichneten Ortslage gleichgesetzt werden. Ebenfalls in hellenistischer Zeit entstanden jedoch direkt östlich des Doppelteiches die ersten Kleinbäder mit kleinen verputzten Grotten, deren Existenz durch Münzen und Keramik archäologisch gesichert ist. Diese Erholungs- oder Kuranlage trug den Namen ›Betesda‹ und stellte auch noch in herodianischer Zeit für Bewohner und Pilger einen idealen Naherholungsbereich dar, als der Teich selbst durch die Errichtung neuer Wasserspeicher in Jerusalem seine vitale Bedeutung schon verloren hatte.[17]

Die in Joh 5,2 erwähnten ›fünf Stoen‹ ordnete Cyrill von Jerusalem (um 350) mathematisch logisch so zu, dass es vier Säulenhallen um die Doppelteichanlage herum gäbe und die fünfte auf dem Mittelgang stünde.[18] Auch wenn diese Auffassung von verschiedenen modernen Kom-

---

[14] Dazu müsste nur beim Wort κολυμβήθρα ein iota subskriptum ergänzt werden, um es ἐπὶ τῇ προβατικῇ zuordnen zu können. Vertreten u.a. von Schnackenburg 1971, 119; Frühwald-König 1998, 143; Sasse 2003, 251; Küchler 2014, 237.

[15] Ein Schafstor ist in Jerusalem im Bereich der heutigen nördlichen Harammauer aus Neh 3,1.32; 12,39 bekannt. Vertreten wird diese Lösung u.a. von der Einheitsübersetzung; Hengel 1993, 278; Labahn 1999, 218; Thyen 2005, 296f.; Broer 2007, 157f.; Theobald 2009, 372; Zumstein 2016, 206. Zum Problem vgl. ausführlich Küchler 1994, 131–138, der insgesamt acht verschiedene Varianten unterscheidet.

[16] Zum archäologischen Befund immer noch grundlegend Jeremias 1949. Vgl. weiter Bieberstein et al. 1994 III, 162–174; Sasse 2003, 252–256; Küchler 2014, 236–254.

[17] Vgl. Küchler 2014, 240.

[18] »Hierosolymis enim probatica piscina erat, quinque porticus habens; quatuor ambientes, et quintam in medio sitam.« *Homilia in Paralyticum iuxta piscinam iacentem* (PG 33), 1131–1154, hier 1134. Vgl. Küchler 2014, 241f.

mentatoren unkritisch übernommen wird,[19] entsteht ein Dilemma dadurch, dass von dieser Anlage archäologisch gar nichts erhalten ist. Wenig wahrscheinlich ist die Vorstellung, dass die Römer nach der Einnahme Jerusalems 70 n. Chr. diese Stätte so vollständig ausradiert hätten, dass keinerlei Spuren von Grundmauern erhalten geblieben wären.[20] Ebensowenig überzeugend ist eine rein allegorische Bedeutung dieser ›fünf Säulenhallen‹ ohne jeden Anhalt an der Wirklichkeit.[21] Am ehesten lassen sich die fünf Stoen nicht als lange, gerade Säulengänge vorstellen, sondern als Säulenhallen oder -galerien kleineren Ausmaßes bei und an den Gebäuden der benachbarten Badeanlage.[22]

Die Exposition der Erzählung lokalisiert die folgende Heilung also in Jerusalem in einer aus hellenistischer Zeit stammenden und in römischer Zeit verwendeten und offenbar bekannten und beliebten Naherholungs- und Heilanlage etwas nördlich der Stadtmauer, vis-à-vis der Burg Antonia und dem Tempel, in der man sich durch die Heilkraft des Schafteich-Wassers Heilung erhoffte. Eine Historizität der Erzählung kann durch die archäologischen Funde natürlich nicht erwiesen werden, denn die Archäologie kann nur die Existenz der Rahmenbedingungen bezeugen, nicht aber die erzählten Handlungen.[23]

---

19 Vgl. z.B. Schnackenburg 1971, 119f.; Schnelle 1998, 102.

20 Vgl. z.B. Hengel 1999, 312. Zustimmend Theobald 2009, 375. Laut Bell 7,1–4 haben die Römer zwar die Stadtmauer in diesem Bereich komplett geschleift, doch hatte diese eine militärische und repräsentative Bedeutung. Selbst von der Burg Antonia in unmittelbarer Nachbarschaft sind Reste erhalten.

21 Die geläufigste allegorische Deutung bezieht die Stoen auf die fünf Rollen der Tora, deren Wasser den Hebräern in der Wüste während 38 Jahren (vgl. Dtn 2,14) keine Heilung gebracht habe. Vgl. Hengel 1993, 307. Zu weiteren allegorischen Deutungen der Zahlen fünf und 38, z. T. mit Parallelen aus der rabbinischen Literatur vgl. Bultmann 1986, 180; Wengst 2000, 183f.

22 Vgl. Küchler 1994, 150; Sasse 2003, 257f.; Warum Johannes dann aber die Zahl ›fünf‹ nennt, bleibt dabei offen. Wenig befriedigend etwa die Auskunft Küchlers 1994, 152, dass die Angabe »zufällig oder allegorisch« oder vielleicht auch beides sei.

23 Thyen 2005, 298 spricht ganz treffend vom »Flair des *Verisimile*«.

3. Das Gegenüber von Betesda und Tempel

In theologischer Hinsicht erhält die Erzählung durch die Gegenüberstellung der beiden Orte Betesda und Tempel, die auch im Aufbau des Textes abgebildet wird (Vv. 1–13/14ff.), ihren besonderen Reiz. Bei seinem ersten Besuch anlässlich eines Festes in Jerusalem im Johannesevangelium (Joh 2,13ff.) hatte Jesus sofort den Tempel betreten und eine Rätselrede gehalten, die auf den zentralen Satz »Er aber meinte den Tempel seines Leibes« (Joh 2,21) hinauslief.[24] Die Leseerwartung, die sich durch die Wörter ›Fest‹, ›hinaufgehen‹, ›Jerusalem‹ ergibt, wird in 5,1 aber radikal durchkreuzt, wenn Jesus gerade nicht direkt in den Tempel geht, sondern rechts abbiegt und ›Betesda‹ besucht, eine medizinische Anlage, in der die Verzweiflung der Kranken offenbar so groß war, dass es ›Dauerkurgäste‹ gab, die sich häuslich einrichteten, um auf Rettung zu warten. Dort tut Jesus – als ›lebendiges Wasser‹ (vgl. 4,10–15; 7,37f.) – das, was das Wasser des Teiches gerade nicht vermag: Er bewegt einen Menschen zum Auf(er)stehen (ἔγειρε – V. 8b). Betesda ist Symbol der kranken Welt, ein Ort verzweifelt-sinnloser Hoffnung auf Heil, an dem die Heilung als Machtdemonstration Jesu präsentiert wird.[25] Damit spielt die Frage, ob sich Jesus hier als mächtiger erweist als andere Heilgötter[26] m.E. eine un-

[24] Zur großen Bedeutung des Jerusalemer Tempels im Johannesevangelium vgl. Joh 7,14–36; 8,2–59; 10,22–39. In der Johannespassion spielt Jesu Verhältnis zum Tempel keine Rolle mehr, dort geht es nur um den »Tempel seines Leibes«.

[25] Vgl. Welck 1994, 151.

[26] Der religiöse oder kultische Charakter der Stätte wird im Text nicht erwähnt. Es ist wahrscheinlich, dass es an diesem Ort in späterer römischer Zeit einen Asklepius- bzw. Serapis-Kult gegeben hat. Dafür sprechen neben den Funden, die im Gelände selbst gemacht wurden auch eine 1897 am Zionstor gefundene Weiheinschrift für Jupiter Serapis aus der Zeit Trajans sowie verschiedene Münzprägungen mit Serapis-Darstellungen. Vgl. Bieberstein et al. 1994 III, 165f. Ob ein solches Heiligtum in räumlicher Nähe zum Tempel aber auch schon vor 70 n. Chr. denkbar ist, erscheint fraglich. Im Johannesevangelium sind jedoch häufiger explizite oder implizite Auseinandersetzungen mit anderen antiken Kulten zu erkennen – vgl. etwa zu Joh 2,1–11 vor dem Hintergrund des Dionysos-Kultes Eisele 2009 – deswegen sind auch hier Anspielungen auf antike, dem Asklepius-Kult nahestehende Praktiken denkbar, stehen aber m.E. nicht im Fokus des Textes. Vgl. Schnelle 1998, 103; Kollmann 2002, 32. Die These einer solchen synkretistischen Konkurrenzüberbietung findet sich bereits bei Rengstorf 1953, 16f. Zur Kritik vgl. Labahn 1999, 239f.; Broer 2004, 150.

tergeordnete Rolle. Entscheidender ist, dass die Machttaten hier in einen engen theologischen Zusammenhang gestellt werden mit der »Fülle des Lebens«[27], die traditionellerweise durch den Jerusalemer Tempel symbolisch vergegenwärtigt wurde.

Auf der einen Seite präsentiert die Erzählung also die verzweifelte Hoffnung derjenigen Menschen, die ihr Heil an dieser Stätte suchen, am Beispiel des Gelähmten, der dort schon 38 Jahre, »ein Leben lang«,[28] verbracht hat und berichtet von der barmherzigen und heilschaffenden Zuwendung Jesu an einem Sabbat. Dann schwenkt der Erzähler in der zweiten Episode (Vv. 14ff.) hinüber in den Tempel[29] und lässt dort Jesus ein merkwürdiges Mahnwort an den Geheilten richten, in dem unvermittelt das Thema ›Sünde‹ auftaucht (V. 14d).[30] Während ein kausaler Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde zwar an späterer Stelle im Johannesevangelium, in einer in vielem parallelen Episode (9,1–41), ausdrücklich abgelehnt wird, ist hier vorausgesetzt, dass Heilung und Sündenvergebung zusammengehören und zu einem von nun an veränderten Leben führen. Dieser harmatiologisch-soteriologische Zusammenhang wird sicher nicht zufällig just am Ort der Anwesenheit Gottes und des dort stattfindenden sündenvergebenden Kultes konstruiert. Hier ›findet‹ Jesus den Geheilten, stellt in der Rolle eines Priesters mit dem Satz »Sieh, du bist gesund geworden« die Heilung ›von Amts wegen‹ fest[31] und eröffnet mit der Aussage, die die erfolgte Sündenvergebung impliziert, neue Lebensmöglichkeiten. Auf diese Weise *erfüllt* Jesus die soteriologische Funktion, die der Tempel innehat, jener Ort, von dem erwartet wird, dass von ihm Versöhnung, Heil und Leben ausgehen.

Der Text bietet am Ort der heilschaffenden Anwesenheit Gottes gewissermaßen einen *›unifizierenden Palimpsest‹* unter christologischen Vorzei-

---

[27] Bieberstein 2019, 150. Zum Symbolsystem des Jerusalemer Tempels vgl. Bieberstein 2019, 140–154.

[28] Schenke 1998, 98.

[29] Der Tempel wird sicher nicht nur genannt, weil man dort erwarten kann, viele Menschen anzutreffen – so Bultmann (1986) 181f. – sondern weil dies der Ort ist, an dem sich die Mitglieder des Volkes an Festen aufzuhalten pflegten, weil sie dort ihrem Gott so nah sein konnten wie sonst nie. Vgl. Felsch 2011, 61.

[30] Das Verbum ›sündigen‹ (*ἁμαρτάνω*) taucht hier zum ersten Mal im Johannesevangelium auf, das Substantiv ›Sünde‹ (*ἁμαρτία*) wurde bereits einmal in 1,29 verwendet: »Sieh, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt.«

[31] Zum Vorgang vgl. Mk 1,40–45.

chen, wenn die Sühnefunktion des Tempels auf den johanneischen Jesus übertragen wird.

Den Begriff ›Palimpsest‹ hat *Klaus Bieberstein* verwendet, um damit die Transformationen der »jüdisch-christlich-islamischen Gottesbebilderung« des Jerusalemer Heiligtums zu erklären.[32] Mit dieser Metapher werden die Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den semiotischen Codierungen dieses heiligen Ortes äußerst treffend auf den Punkt gebracht.[33] Für das Johannesevangelium muss aber beim Verfahren der ›Überschreibung‹ die inhaltliche Kontinuität zwischen dem ›abgeschabten‹ und dem neu geschriebenen ›Text‹ stärker unterstrichen werden, was ich durch den Gedanken der ›*Unifikation*‹ versuchen möchte. Dieser Begriff aus der Logik beschreibt, wie die Variablen zweier Aussagen so ersetzt werden, dass die resultierenden Ausdrücke gleich sind. Literaturwissenschaftlich ist der Kerngedanke der Unifikation dann die semantische Identität von Variablen. Dieses gedankliche Konzept scheint mir geeignet, um damit das Verhältnis des johanneischen Jesus zum Tempel zu beschreiben, das weder als simple Identifikation noch als beziehungslose Parallelisierung anzusehen ist.

4. Die theologischen Themen der Rede

Die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater als soteriologischer Alternativvorschlag zum Jerusalemer Tempelkult, der bislang die kosmische Stabilität garantierte, ist dann auch das Thema der folgenden Rede Jesu. Dabei geht es im ersten Teil (5,19c–23) um die Möglichkeiten, wie Vater und Sohn ›wirken‹, die schließlich als ein ›lebendig machen‹ (ζῳοποιέω)[34] klimaktisch konkretisiert (V. 21b.e) werden.

---

[32] Bieberstein 2013, 261.

[33] Literaturtheoretisch bedeutsam wurde der Begriff im Rahmen der Intertextualitätsdebatte (vgl. Genette 1993).

[34] Vgl. zu ζωοποιέω und dem Privileg Gottes, Tote lebendig zu machen z.B. auch 2 Kön 5,7; Neh 9,6; Ps 70,20; Röm 4,17; 8,11. Die Grundüberzeugung, dass Sterbliche nur Totes machen können (Weish 15,17) und allein Gott die exklusive Macht hat, Tote zu erwecken (vgl. z.B. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Weish 16,13; Jes 25,8; Ez 37,13; Hos 6,2 u.ö.), wird hier radikal auf den ›Sohn‹ ausgeweitet. Für die Vorstellung, dass der Messias die Autorität habe, die Toten aufzuerwecken, gibt es in der jüdischen Literatur nur sehr vereinzelte und späte Belege (vgl. Wengst 2000, 197).

Dieser Gedanke führt zur Gerichtsthematik, die mehrfach in der Rede anklingt (V. 22.24.27.29.30) und die zur Verheißung von ›ewigem Leben‹ für die Hörenden führt (V. 24b). Nicht nur die Hörenden, selbst die Toten werden in die Lage versetzt, einen »Wohnungswechsel«[35] zwischen dem Bereich des Todes und dem des (ewigen) Lebens aufgrund der Worte Jesu vorzunehmen. Die Macht des Gottessohnes vermag, Leben zu schaffen (V. 25e), weil er selbst Leben in sich hat (V. 26b; vgl. 1,4). Das führt dazu, dass selbst jene, die in den Gräbern liegen, als Antwort auf sein vollmächtiges Wort hin auferstehen werden (V. 28f).[36]

Der zweite Teil der Rede führt verschiedene Zeugen für diese funktionale Identität Jesu und des Vaters an, die lebensstiftend wirkt. Dabei wird noch einmal die soteriologische Funktion der Worte Jesu unterstrichen (V. 34c – »damit ihr gerettet werdet«), und die Werke Jesu – noch über das Zeugnis des Johannes hinausgehend – werden als entscheidendes Zeugnis für die göttliche Sendung Jesu bezeichnet (V. 36).

Dieser lebensstiftenden Macht Jesu wird am Ende des Gedankengangs ein vermeintlich alternatives Konzept gegenübergestellt, wenn es um die ›ewiges Leben‹ bereithaltende Bedeutung der ›Schriften‹ geht (V. 39b; 40b). Das Verhältnis dieser beiden Größen ist nun noch genauer zu klären.

5. Zur Schrifthermeneutik

Der Verweis auf die Schriften (Vv. 39–47) wirkt im Zusammenhang von Kap. 5 etwas überraschend, da dieses Thema bislang keine Rolle spielte und es im ganzen Kapitel nur wenige erkennbare intertextuelle Bezüge gab.[37] Jenseits der narrativen Oberflächenstruktur des Textes aber lassen

[35] Schnackenburg 1971, 137. Dieser ›Umzug‹ wird in Joh 5,1–9 zeichenhaft veranschaulicht: der Geheilte darf sogar seine Möbel mitnehmen. V. 24d macht klar, dass der Übergang vom Tod zum Leben schon stattgefunden hat. Zu beachten ist der resultative Aspekt des griechischen Perfekts bei μεταβέβηκεν.

[36] Zur sachlichen Spannung zwischen Vv. 25–27 und Vv. 28f und ihren (literarkritischen) Erklärungsmöglichkeiten vgl. Zumstein 2016, 219–230.

[37] Nestle/Aland notieren in der 28. Auflage des *Novum Testamentum Graece* zwar insgesamt 16 Anspielungen auf die Schrift, dabei geht es in den meisten Fällen aber um sehr pauschale theologische Grundannahmen und traditionsgeschichtliche Hintergründe. Konkretere Anspielungen finden sich nur in V. 2 (Neh 3,1.32 –

sich schriftgelehrte Diskurse ausmachen, die das Johannesevangelium aufnimmt. Im Zusammenhang dieser Diskurse gewinnt die Behauptung, die Schriften legten Zeugnis über Jesus ab (V. 39c), erst ihre Tiefenschärfe.

In der ersten Antwort Jesu auf die Verfolgungsabsicht der Gegenspieler (V. 17) verweist Jesus auf das andauernde Wirken des Vaters, das er mit seinem eigenen Wirken (ἐργάζομαι) parallelisiert. Damit setzt er in semantischer Hinsicht ein Signal. Da das ›Wirken‹ Gottes in erster Linie ein Schöpfungs- und Erlösungshandeln ist, wird so eine Verknüpfung hergestellt zur Schöpfungserzählung und der sich an sie anschließenden Diskussion um das andauernde Schöpfungshandeln Gottes.

Das theologische Problem, dass sich mit der den priesterschriftlichen Schöpfungshymnus beschließenden Aussage, Gott ruhe am Sabbat (Gen 2,2f.), ergibt, besteht darin, dass ohne Gottes erhaltendes Wirken die Welt zu existieren aufhören müsste. Die *creatio continua* kann am Sabbat nicht einfach ausgesetzt werden. Aus diesem Dilemma zwischen Sabbatruhe und Gottes notwendigem Handeln wurden in der frühjüdischen Diskussion verschiedene Auswege gesucht.

Aristobulos etwa versteht Gen 2,2f. so, dass am Schöpfungssabbat die Ordnung von Gott ›zur Ruhe gebracht‹ wird. Ausdrücklich gegen die Auffassung, Gott habe am Sabbat nichts getan, hält Aristobulos fest, dass Gott am Sabbat die ›Festlegung der Ordnung der Dinge in seiner Schöpfung‹ vollbracht habe. »Hier findet sich somit der früheste Beleg für ein Gott zugeschriebenes (schöpfungsbezogenes) Wirken am Sabbat.«[38]

Philo von Alexandrien führt in griechisch-philosophischer Denkweise den vermeintlichen ›Sabbatbruch‹ auf das Wesen und den Begriff Gottes zurück:

»Gott hört niemals auf zu schaffen; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, um so gewisser, da sie ja für alle anderen den Quell der Tätigkeit bildet. Vortrefflich ist daher auch der Ausdruck ›er brachte zur Ruhe‹, nicht ›er ruhte‹; denn er bringt zur Ruhe das scheinbar Schaffende, tatsächlich nicht Wirkende, hört aber selbst niemals auf zu schaffen.« (Leg All I,5f).[39]

›Schafstor‹); V. 37 (Dtn 4,12); V. 38 (Jer 8,8f) und V. 45 (Dtn 31,26).

[38] Doering 1999, 313. Überliefert bei Eusebius, *praep. evang.* 13,12 (vgl. Hengel 1988, 301).

In der rabbinischen Literatur taucht die Argumentation auf, dass die gesamte Welt Gottes Haus sei und deshalb seine lebenserhaltenden Tätigkeiten das Sabbatgebot nicht brächen.[40] Jede Argumentationsfigur hat dabei bestimmte Konsequenzen für die jeweils praktizierte Sabbathalacha.

Die Aussage des johanneischen Jesus in V. 17 bezieht nun in dieser Debatte Stellung und behauptet, dass Jesus an Gottes ständigem Schöpferhandeln partizipiere. Mit seiner Heilung am Sabbat führe Jesus Gottes andauernd-schöpferische und rettend-richtende Tätigkeit fort.[41]

In V. 19f., am Beginn der Verteidigungsrede Jesu, wird der Zusammenhang zwischen dem ›Machen‹ (ποιέω) des Vaters und des Sohnes über die Handwerksmetaphorik, die auch dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4bff.) zugrunde liegt, hergestellt.[42] So wird in der Retrospektive die Heilung des Kranken als *Schöpfungshandeln* des Sohnes an der kranken Welt und als Wiederherstellung der geordneten Schöpfung interpretiert.[43] Im Kontext der johanneischen ›Zeichensprache‹ wird die Heilung des Kranken damit zum ›Zeichen‹ für die Errettung der Welt aus dem Tod. Dieser Gedanke wird dann im Folgenden durch den Bezug auf die Totenerweckung und das Gericht entfaltet. Dieses Thema schließt sich im Kontext frühjüdischer Diskussionen um den Sabbat folgerichtig an, denn beim Halten des Sabbats geht es nicht nur um den Aspekt der Bewahrung der Schöpfung, sondern auch in eschatologischer Perspektive um die kommende Erlösung. Das Halten des Sabbats ist bekanntermaßen ein Stück ›vorweggenommene Eschatologie‹. Vor diesem Hintergrund erhält das Handeln des johanneischen Jesus hier den Charakter eines ›idealen Sabbats‹.

Dass diese christologische *relecture* der Sabbattheologie, die sowohl schöpfungstheologische als auch eschatologische Fundamente hat, nicht im Widerspruch zu ›den Schriften‹ steht, wird am Ende der Rede heraus-

---

[39] Text nach Schnelle 2001, 285; vgl. Haenchen 1980, 274f.; Barrett 1990, 271; Schenke 1998, 102; Doering, 1999, 370. Vgl. auch Cher. 86–90; Migr 86–91. Zu einem detaillierten Vergleich zwischen Philo und Joh 5 vgl. Borgen 1991, 213–216.

[40] Vgl. ShemR 30,9; BerR 11. Diese Stellen stammen zwar aus späterer Zeit, doch sind sie vielleicht dennoch ein Indiz, dass das Problem und die Diskussion darum bereits vorher virulent waren. Vgl. Doering 1999, 471. Wengst 2000, 193; Felsch 2011, 77–80.

[41] Vgl. u.a. Bultmann 1986, 184; Labahn 1999, 258f.; Asiedu-Peprah 2001, 76.

[42] Zum Schöpfungshandeln des Logos siehe auch Joh 1,3. Vgl. Beutler 2013, 193.

[43] Vgl. Löning et al. 1997, 131.

gestellt. Die Schriften – so die Auffassung der Gegner – enthalten ewiges Leben *und* (!) sie sind es, die Zeugnis über Jesus ablegen (V. 39). Diese hermeneutische Denkfigur findet sich auch am Ende des Kapitels noch einmal, wo die ›Schriften des Mose‹ und die ›Worte Jesu‹ in einem formal sauberen Parallelismus stehen (V. 47).[44] Es geht also keineswegs um die Bestreitung der Aussage, dass die Schriften ewiges Leben enthalten,[45] sondern auch hier um eine *Unifikation* der soteriologischen Bedeutung der Schriften und des fleischgewordenen Logos (vgl. Joh 1,12–14). Das argumentative Ziel dieser ›Prozessrede‹[46] Jesu ist ja nicht eine Reduktion der Schriften auf bloße christologische Weissagungen, sondern die Klärung der soteriologischen Bedeutsamkeit des ›Sohnes‹.[47]

6. Sabbat, Tempel und ewiges Leben

In Joh 5 wird eine Heilungsgeschichte als schöpfungstheologische Rettungsgeschichte erzählt und im Anschluss als Offenbarung von Gottes eschatologischem Handeln an seiner Welt in christologischer Perspektive

---

[44] Ganz ähnlich stehen auch in Joh 1,17 ›das Gesetz‹ und ›Gnade und Wahrheit‹ in einem synthetischen (!) Parallelismus. Vgl. Thyen 2005, 329.

[45] So richtig Klappert 1990, 627; Schenke 1998, 113; Wengst 2000, 209; Felsch 2011, 158 gegen die verbreitete christozentrische Forschungsmeinung, die damit das Gesetz für überholt und nur noch als Christuszeugnis für bedeutend hält, vgl. etwa Schnackenburg 1971, 182; Theobald 2009, 415; Zumstein 2016, 236. Ganz falsch pauschalisierend hält Bultmann 1986, 201 diesen Satz für »eine Abweisung der jüdischen Religion überhaupt«. Im Johannesevangelium wird dieser Zusammenhang in aller Klarheit im Schlüsseltext Joh 10,35 ausgesprochen: »Die Schrift kann nicht aufgelöst werden.« »Das heißt: Die Schrift als das Wort Gottes, das an Israel gerichtet ist, bleibt unverbrüchlich in Geltung.« (Hengel 1988, 262f.).

[46] So Theobald 2009, 405 zum Abschnitt 5,31–47.

[47] Bei der konkreten Anwendung der *Unifikation* spielt natürlich die *Substitution* eine zentrale Rolle. Das ist im Blick auf die soteriologische Funktion der Schriften (wie schon bei Paulus) und des Tempels für das Johannesevangelium wohl eine zutreffende Beschreibung, die aber keineswegs pauschal auf ›die Schrift‹ oder gar auf die gesamte religiöse Kultur ›des Judentums‹ ausgedehnt werden sollte. Bei Johannes handelt es sich nicht um eine Substitutionstheorie, sondern um eine Übersetzungsleistung, durch die der von ihm präferierte soteriologische Weg plausibilisiert werden soll. Das allerdings mit erkennbar exklusivistischem Impetus.

gedeutet.[48] Die großen theologischen Themen Schöpfungstheologie, Eschatologie und Soteriologie gruppieren sich wie bei einer Ellipse um zwei Brennpunkte: der eine ist der Jerusalemer Tempel, der andere sind ›die Schriften‹.

Im Blick auf den Tempel trägt die Erzählung mit der Verortung in Betesda nicht nur deutlich jüdisch-palästinensisches Lokalkolorit, sondern setzt voraus, dass Leserinnen und Leser die Sinnspitze der Heilung im Sanatorium auf der anderen Straßenseite, gerade gegenüber des Tempels, von dem traditionellerweise Heil ausgeht, erfassen können.[49]

Im Blick auf die Schrifthermeneutik wird deutlich, dass die Schriften des Mose und die Worte Jesu auf der gleichen Seite stehen. Die Gegenspieler liegen falsch, wenn sie den Glauben an Jesus als Disloyalität zu Mose und der jüdischen religiösen Kultur auf dem Boden der Tora verstehen.[50] Die Diskussion um den Sabbat macht klar, dass es sich bei den Handlungen Jesu um jene eschatologische Verwirklichung der Gottesnähe handelt, die einen idealen Sabbat auszeichnet.

So weist der Text sowohl unter der Perspektive der räumlichen Inszenierung in der dargestellten Welt, als auch hinsichtlich der ihm zugrunde liegenden Schrifthermeneutik in die Denkwelt eines frühjüdischen Milieus, das eine solide Kenntnis topographischer Konnotationen Jerusalems sowie jüdischer exegetischer Diskussionen hat. Anders als noch im Markusevangelium geht es bei Johannes nicht um eine Kritik am Tempel*kult*, sondern um eine grundlegende Transformation jüdischer religiöser Kultur, die nach 70 n. Chr. notwendig geworden ist. Nach dem Verlust des religiösen Zentrums bietet das Johannesevangelium eine steile christologische Option als Surrogat, die von einer funktionalen Identität zwischen dem als Sohn Gottes bekannten Jesus von Nazaret und seinem himmlischen Vater ausgeht. Dass dieses Verfahren nur für eine Minderheit innerhalb des Judentums akzeptabel war, liegt auf der Hand. Religionswis-

[48] Wenn das in 5,1 genannte Fest tatsächlich Schawuot ist, würde dies die Analogie zwischen der Gabe der Tora am Sinai und dem Leben spendenden Wirken Jesu noch unterstreichen; vgl. Felsch 2011, 160f.

[49] Das sind m.E. aber noch keine »deutliche[n] Indizien für eine Verortung des Johannesevangeliums und der johanneischen Gemeinde in den palästinischen Raum«. Gegen Sasse 2003, 259. Eine Kenntnis von Orten setzt ja noch nicht ein Leben vor Ort voraus, wie *Klaus Biebersteins* akademisches Werk eindrücklich belegt.

[50] Vgl. Asiedu-Peprah 2001, 114.

senschaftlich gehört das johanneische Konzept in das vielfältige Ringen um eine Neubegründung jüdischer religiöser Kultur nach der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Es geht dabei aber nicht um eine Ersetzung des Tempels, sondern um einen Ersatz für ihn. Der johanneische Text weist in diesem Kontext einen Weg ins (ewige) Leben (vgl. Joh 20,30f). Eine Überzeugungskraft können die johanneischen Argumente aber überhaupt nur für solche Menschen entwickeln, die ›Jerusalem‹ und ›die Schriften‹ kennen. Wohl denen, die bei *Klaus Bieberstein* in die Lehre gehen durften.

Literatur

Asiedu-Peprah, Martin

2001 Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/132), Tübingen.

Barrett, Charles Kingsley

1990 Das Evangelium nach Johannes (Kritisch Exegetischer Kommentar über das Neue Testament Sonderband), Göttingen.

Beutler, Johannes

2013 Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. u.a.

Bieberstein, Klaus

1996 Theologie in Stein. Die Geschichte der Grabeskirche, in: Welt und Umwelt der Bibel 1, 35–43.

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

2010 Jerusalem, in: Markschies, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 64–88.

2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.

2014a Die Bauten auf dem Haram. Der biblische Tempelberg in seiner islamischen Rezeption, in: Küchler, Max (Hg.): Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), 2., vollst. überarb. Auflage, Göttingen, 175–213.

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

2019 Die Architektur der 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.

Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf

1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, 3 Bde. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B 100/1–3), Wiesbaden.

Borgen, Peder

1991 The Sabbath Controversy in John 5:1–18 and Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings, in: The studia Philonica annual 3, 209–221.

Broer, Ingo

2004 Die Teichanlage von Betesda und das Wunder von Joh 5, in: Bibel und Kirche 59.3, 147–151

2007 Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5,1–9a) und ihre Nachgeschichte im vierten Evangelium (Joh 5,9b–16), in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.): Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt, 143–161.

Bultmann, Rudolf

1986 Das Evangelium des Johannes (Kritisch Exegetischer Kommentar 2), 21. Auflage, Göttingen.

Ceulemans, Reinhart

2008 The Name of the Pool in Joh 5,2. A Text-Critical Note Concerning 3Q15, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 99.1, 112–115.

Doering, Lutz

1999 Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Texte und Studien zum antiken Judentum 78), Tübingen.

Döring, Jörg / Thielmann, Tristan

2009 (Hg.) Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 2. Auflage, Bielefeld.

Eisele, Wilfried

2009 Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11), in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 100.1, 1–28.

Felsch, Dorit

2011 Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/308), Tübingen.

Frühwald-König, Johannes

1998 Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums (Biblische Untersuchungen 27), Regensburg.

Genette, Gérard

1993 Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M.

Haenchen, Ernst

1980 Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen.

Hengel, Martin

1993 Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67), Tübingen.

1988 Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), 3. Auflage, Tübingen.

1999 Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: Hengel, Martin: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109), Tübingen, 293–334.

Jeremias, Joachim

1949 Die Wiederentdeckung von Bethesda. Joh 5,2, Göttingen.

Klappert, Bertold

1990 »Mose hat von mir geschrieben«. Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums. Joh 5,39–47, in: Blum, Erhard / Macholz, Christian / Stegemann, Ekkehard Wilhelm (Hg.): Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 619–640.

Kollmann, Bernd

2002 Halbgott in Weiß. Asklepioskult und Christentum, in: Welt und Umwelt der Bibel 25, 28–35.

Küchler, Max

1994 Die ›Probatische‹ und Betesda mit den fünf ΣTOAI (Joh 5,2), in: Kessler, Andreas / Ricklin, Thomas / Wurst, Gregor (Hg.): Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. FS Dirk van Damme (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 27), Freiburg (CH) u.a., 127–154.

2014 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), 2., vollst. überarb. Auflage, Göttingen u.a.

Labahn, Michael

1999 Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 98), Berlin u.a.

Löning, Karl / Zenger, Erich

1997 Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.

Rengstorf, Karl Heinrich

1953 Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit. Rede (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster 30), Münster.

Sasse, Markus

2003 Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: Alkier, Stefan / Zangenberg, Jürgen (Hg.): Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 42), Tübingen u.a., 250–261.

Schenke, Ludger

1998 Johannes. Kommentar, Düsseldorf.

Schnackenburg, Rudolf

1971 Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. (Herders Theologischer Kommentar 4/2), Freiburg i.Br. u.a.

Schnelle, Udo

1998 Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum neuen Testament 4), Leipzig.

2001 (Hg.) Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. 1,2: Texte zum Johannesevangelium, Berlin u.a.

Scholtissek, Klaus

2006 Mündiger Glaube. Zur Architektur und Pragmatik johanneischer Begegnungsgeschichten: Joh 5 und Joh 9, in: Sänger, Dieter / Mell, Ulrich (Hg.): Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 198), Tübingen, 75–105.

Theobald, Michael

2009 Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (Regensburger Neues Testament 4,1), Regensburg.

Thyen, Hartwig

2005 Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen.

Welck, Christian

1994 Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/69), Tübingen.

Wengst, Klaus

2000 Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart.

Wüthrich, Matthias Dominique

2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 143), Göttingen u.a.

Zumstein, Jean

2016 Das Johannesevangelium (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen.

Ökumene – vertikal, horizontal und imaginär

Grabeskirche und Felsendom[1] und andere Stellvertreter des jüdischen Tempels

Angelika Neuwirth

1. Vorbemerkung

Kaum ein Ort ist so geeignet, die Diversität von Ökumenen sichtbar zu machen wie Jerusalem. Das annähernd 1400 Jahre bestehende[2] Nebeneinander der drei großen Religionskulturen qualifiziert die Stadt als einzigartigen Ort einer religionsübergreifenden »horizontalen Ökumene«. Vergleichbar als Szenario des Zusammenlebens der drei eng verwandten und theologisch hochentwickelten Relgionen wäre nur der Fall des mittelalterlichen Spanien. Doch obwohl die dortige an die 700 Jahre andauernde conviviencia von Muslimen, Juden und Christen in Andalus ästhetisch

[1] Eine erste Skizze zu diesem Thema wurde in der Pfingstausgabe des Gemeindebriefs – Stiftungsjournals der evangelischen Kirche deutscher Sprache in Jerusalem veröffentlicht (vgl. Neuwirth 2019).

[2] Ohne damit den Beginn des Zusammenlebens von Islam und Christentum in Jerusalem exakt markieren zu wollen, sei auf einige Eckdaten verwiesen: Die islamische Eroberung der Stadt erfolgte 638, sechs Jahre nach dem Tod des Propheten Muhammad. 661 ließ sich der erste umajjaadische Kalif Muʿawiya in Jerusalem, wohl auf dem Tempelberg, zum »Herrscher der Gläubigen« (= innerislamischer Herrschertitel) ausrufen. In den folgenden Jahren entstanden auf dem – seit der Tempelzerstörung unbebauten, nach einigen Berichterstattern verwahrlosten – Tempelberg provisorische Holzstrukturen, die vor allem der – in südlich an den Tempelberg angrenzenden Bauten untergebrachten – Eroberungsarmee als Moschee dienten, so von dem Pilger Arculf berichtet. 691 wurde unter dem Umajjaden Abdalmalik der oktogone Bau über dem Fels fertggestellt, dessen Esplanade bereits von seinem Vorgänger angelegt worden sein dürfte. Der Steinbau einer dreizehn-schiffigen Kongregationsmoschee – später al-Aqsa-Moschee genannt – folgte 705. Das Ensemble Memorialbau und Basilika bildet dasjenige von Grabrotunde und Basilka der justinianischen Anastasis-Kirche ab.

viel sichtbarere Spuren hinterlassen hat, und obwohl dort eine bis heute rezipierte große Literatur entstanden ist[3], ist die glanzvolle Epoche doch schließlich von der christlichen Einheitskultur der Region »eingeholt« und damit weltgeschichtlich auf den Rang einer Episode herabgestuft worden. Das kreative Nebeneinander mehrerer Religionen als solches ist also noch kein Alleinstellungsmerkmal, noch ist es als Modell überzeugend genug, um sich gegen machtpolitische Ansprüche durchzusetzen. Was Jerusalem über diese – heute fast utopisch anmutende – Kommunikationslandschaft hinaushebt, ist nicht nur das Überleben der Partnerschaft, sondern ein unschätzbarer »Mehrwert«: die Aura der Heiligkeit, die sich hier an einem topographisch eingegrenzten Punkt konzentriert. Auf ihrer Wahrnehmung basiert der von den drei Religionen gleichzeitig erhobene Anspruch auf Jerusalem als ihren Ursprungsort. Alle drei Religionen sind – leicht verallgemeinernd gesprochen – in Jerusalem geboren; sie haben ihrem Anspruch mit ihren dortigen großen Heiligtümern Ausdruck verliehen[4].

Wurden ihre verschiedenen Formen der Gottesverehrung dort durch die Geschichte hindurch aber isoliert praktiziert? Oder wird gegenseiitige Abstoßung durch Anziehung wettgemacht? Wenn man nicht Kultgemeinschaft erwartet, sondern auf feinere, kultsprachliche und ästhetisch, etwa architektonisch oder musikalisch manifestierte Verbindungen zu achten bereit ist, fallen neben gemeinsamen Grundlagen auch durch die Geschichte hindurch geteilte Sensibilitäten und Fokussierungen auf, Verbindungen, die den einzigartigen Charakter Jerusalems als »Zentrum dreier Religionen« erst erkennbar machen. Man darf hier unter Abwandlung des altorientalistisch eingeführten Begriffs von einer »vertikalen Ökumene« sprechen, einer durch die Geschichte hindurch von örtlichen Nachbarn über Religionsgrenzen hinweg kultivierten symbolischen Kommunikation über ein gemeinsames Erbe, das hier die biblische Tradition ist. Die Einsicht, dass Jerusalem Ort einer solchen »vertikalen Ökumene«[5], einer

[3] Siehe dazu Nirenberg 1996; 2014; Menocal 2002.

[4] In wie weit der Austausch zwischen Angehörigen der verschiedenen Religionsgruppen in Jerusalem mit demjenigen in Andalus vergleichbar ist, wäre noch zu untersuchen.

[5] Der Begriff »Vertikale Ökumene« geht auf die Othmar-Keel-Schule, Fribourg zurück, die die komplexe Beziehung zwischen (»heidnischen«) altorientalischen Kulturen und Bibel untersucht. Dabei geht es weitgehend um die Kommunikation

andauernden Kommunikation zwischen verschiedenen historisch tief verankerten Sinnträgern ist, verdanken wir nicht zuletzt Klaus Bieberstein, dessen Horizont allerdings viel weiter in die Vergangenheit hinein, noch vor die Genese der monotheistischen Religionen zurückreicht[6]. Er vertritt aber auch für die spätere Zeit dezidiert die Überzeutung, dass die heute von den verschiedenen Religionsgemeinschaften verehrten Orte im Heiligen Land nicht isoliert historisch betrachtet werden sollten, sondern dass sie – in Anlehnung an Maurice Halbwachs[7], und in Konsens mit anderen Beobachtern[8] – eine große Gedächtnislandschaft ausmachen.

Nicht dass die drei Religionskulturen in Jerusalem in ihrem historischen Gewachsensein vor Ort nicht schon öfter »zwischen zwei Buchdeckeln« zusammen behandelt worden wären. Aber während wissenschaftliche Beschreibungen jeder einzelnen aus der Feder vor allem westlicher Forscher reichlich vorliegen, sind Versuche, alle drei »synoptisch« zu sehen, noch selten. Es bedarf eines Blicks aus der Vogelperspektive und dabei eines gewissen Maßes an Empathie – nicht nur für die eigene religiöse Tradition, sondern für Religiosa insgesamt, um auch die »vertikale Ökumene«: die feineren Interaktionen und Verflechtungen zwischen den Religionskulturen in Jerusalem durch die Geschichte als etwas Produktives wahrnehmen zu können. Dass diese Wahrnehmung sehr weitgehend von der Einstellung des Betrachters abhängt, muss hingenommen werden. Man kann hier ein Spannungsfeld »Erbe – Vermächtnis« ausma-

---

über Symbole. Das Konzept Keels ist deutlich theologie-kritisch, Es »dient der Erlangung gegenseitiger Anerkennung und nachhaltiger Verständigung zwischen den monotheistischen Religionen und der polytheistischen Religionen – und grundsätzlich aller Religionen – als gleichberechtigte Gesprächspartner« (Wikipedia: Vertikale Ökumene), siehe Keel 2007; Staubli 2007; Keel 2009.

Der Begriff wird in unserem Zusammenhang dagegen in einen bescheidener eingegrenzten Rahmen gestellt. Er steht für die – gerade positiv-theologische – Interaktion zwischen den bereits monotheistischen Religionen seit der Zerstörung des jüdischen Tempels durch Titus im Jahr 70. Auch hier geht es darum, durch die Fokussierung von Symbolen »Fremdheit« zu entdämonisieren, jedoch nicht, über den Nachweis von Symbol-Missbrauch in der Geschichte, sondern über die Nachzeichnung von Verhandlungen über umstrittene Symbole letztlich zu einer gemeinsame DeEnA der drei Jerusalemer Religionen vorzustoßen.

6 Siehe Bieberstein 2014; 2007; 2017.

7 Halbwachs 1941.

8 Florian Lipke (Fribourg/Jerusalem) und Georg Röwekamp, DVHL, Jerusalem, und Tamar Abraham, Jerusalem, sind hier vor allem zu nennen.

chen: Die Herkunftskultur des Beurteilenden scheint als das »Erbe« eine privilegierende Betrachtung zu legitimieren, doch gibt es daneben die erst zu erarbeitende weitere, umfassendere Wahrnehmung des größeren Ensembles, das als »Vermächtnis«, als erst noch zu betretende *terra incognita*, auf Erkundung wartet. Diese »geheime Kommunikation« zwischen den Religionen auch noch aus den heutigen, oft nur symbolhaft aufscheinenden Interaktionen zwischen den Religionskulturen herauszuhören, ist m.E. eine Herausforderung, der sich vor allem die in Jerusalem Anwesenden stellen sollten, die auf diese Weise eine dritte , »imaginäre« Ökumene kultivieren würden.

Der folgende Beitrag konzentriert sich zunächst auf das Verhältnis zwischen Grabeskirche und Felsendom , zweier für ihre Religionen zentraler Orte des Gottesdienstes, hat aber gleichzeitig auch das zwischen ihnen gelegene jüdische Memorial der Westmauer im Blick, die inzwischen zu viel mehr als nur einer un-überdachten »Freilicht-Synagoge«, nämlich zu einem zentralen Ort jüdischen – oft messianisch ausgerichteten – Gottesdienstes geworden ist. Im Interesse einer zeitgemäßen Theologie, nicht zuletzt auch, um politischen Vereinnahmungen zu begegnen, soll an die gemeinsame Grundlage erinnert werden. Es wird also versucht, den jüdischen Tempel als *present absentee*, als eigentlichen, immer wieder abgerufenen, Referenzpunkt für die später entstandenen Heiligtümer und Erinnerungsorte erkennbar zu machen, nicht nur für Monumentalbauten wie die einmal an den Tempelberg angrenzende justinianische Nea Kirche, sondern auch für die volkstümlichen Darstellungen einer »Heiligtumstrias« auf den Hauswänden heutiger muslimischer Frommer, die von der Mekka-Wallfahrt zurückkehren. Auch Theologumena wie die messianische Sehnsucht nach einer Wiedererrichtung des Throns Davids und die theologisch-mystische Verkörperung des Tempels in der Jungfrau Maria sind als Versuche verstehbar, die durch die Zerstörung des Tempels entstandene religiös anstößige Leere wieder zu füllen. Sie sind »Stellvertreter« des Tempels. Als architektonisch beherrschende Baudenkmäler in Jerusalem nehmen jedoch die Grabeskirche und der Felsendom eine besondere Stellung ein.

Namen

Die beiden großen Heiligtümer Jerusalems, die uns heute so oft in polarisierender Absicht als zwei getrennten Welten zugehörig suggeriert werden, sollen Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein. Denn sie sind – genauer betrachtet – so weit gar nicht von einander entfernt, wenn man ihre theologische »Herkunft« in den Blick nimmt. Die geläufigen Gebäudebezeichnungen »Grabeskirche« und »Felsendom«, die sich international durchgesetzt haben, lassen zwar keine innere Beziehung erkennen. Ihnen entsprechen aber lokal bewahrte Benennungen, die ihre verwandte geistliche Bedeutung betonen, sie lauten arab. Qiyama, »Auferstehung«, griech. Anastasis, und (Masdjid) Al-Aqsa, »Ferneres Heiligrum«, erinnern also an Aufstiegsprozesse – Aufstiege aus dem Totenreich, bzw. aus der irdischen Welt in überirdische Sphären – deren leer zurückgelassene Orte frommen Gläubigen einen Zugang zur transzendenten Welt öffnen können. Diese besondere Nähe zur Transzendenz kann nicht verwundern, denn beide Heiligtümer sind »Stellvertreter« des heiligen Ortes *par excellence*, des jüdischen Tempels, auf dessen Areal der Felsendom, Zentrum des umfassenderen al-Aqsa-Heiligtums, steht und dessen Status als Zentralheiligtum die Grabeskirche für sich beansprucht. Es ist dieser in Christentum und Islam theologisch vielfältig manifeste Rück-Bezug, der die beiden Heiligtümer verbindet und der sie sogar in der Geschichte einmal – für annähernd ein Jahrhundert – zu einem Ensemble zusammengeschlossen hat. Auf diese Epoche, die eine entscheidende Wende im Charakter Jerusalems – die urbane Struktur, die politische Orientierung, vor allem aber das Verhältnis unter den Religionen betreffend – herbeigeführt hat, soll eingangs anhand einer zeitgenössischen Karte kurz eingegangen werden. Die Rede ist von der Kreuzfahrerzeit (1099–1187)[9].

[9] Für historische Übersichts-Darstellungen siehe z.B. Runciman 1951–1954. Sivan 1968. Für die in unserem Kontext besonders interessante Grabeskirche siehe Krüger 2000.

2. Die Stadt der Kreuzfahrer: ein all-umfassend christliches Jerusalem

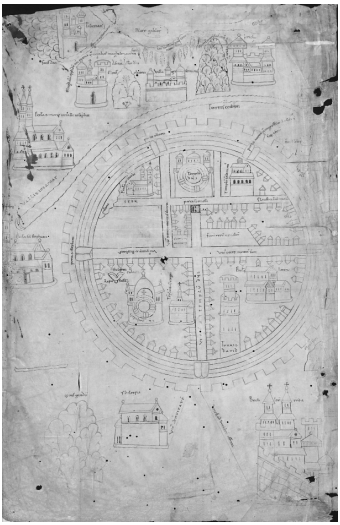

*Abb. 1: Stuttgarter Karte; Autor*in: Unbekannt (Passionale, pars aestivalis, Cod. bibl. fol. 56 135r)*

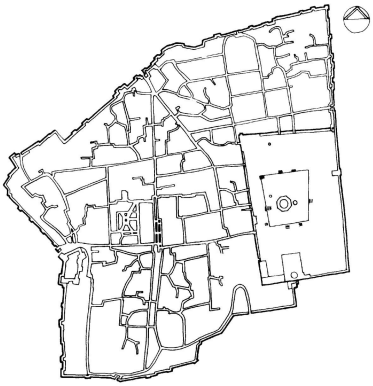

Abb. 2: Karte des heutigen Jerusalem mit Eintragung der Gebäude aus mamlukischer Zeit

Die mittelalterliche Karte – aus einer Stuttgarter Handschrift des 13. Jhs.[10] – die die Zusammenschau der beiden großen Heiligtümer dokumentiert, spiegelt das Jerusalem-Bild der im 13. Jht. gerade zuende gehenden Kreuzfahrerzeit. Es ist keine realistische Abbildung. Die idealisierende Kreisform verweist, wie nicht zuletzt die Hervorhebung des funktionslos gewordenen Osttors andeutet, auf ein über-reales, endzeitliches Jerusalem. Die Karte als solche stellt einen breiteren Ausschnitt des Heiligen Landes dar, das um Jerusalem als sein Zentrum ausgelegt ist. Die Stadtdarstellung macht aber nicht nur topographische, sondern auch theologische Aussagen. Die abstrakte Kreisform des Stadtbildes, seine

[10] Siehe dazu Rubin 1999, 28 Tafel 8.

symbolhaft stilisierte Form, ist offenbar eine Umsetzung der älteren quadratischen Form, mit der Illuminationen der Johannes-Offenbarung das apokalyptische »Neue Jerusalem« darstellen[11], siehe Abb. 3.

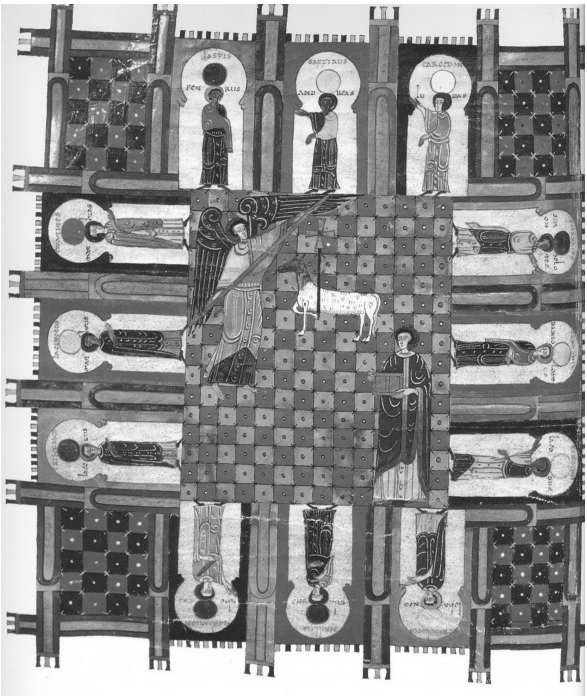

Abb. 3: Miniatur aus dem Facundus-Beatus; Autor: Facundus, pour Ferdinand Ier de Castille et Leon et la reine Sancha (Madrid, Biblioteca Nacional)

Denn auch auf unserer Karte verweist die Schematisierung auf eine – über das Reale hinausgehende – apokalyptische Bedeutung der Stadt. Sie ist von einem Mauerring umgeben, durchbrochen von fünf Toren, vier in die Himmelsrichtungen, zu den »Enden der Welt« weisenden Toren und zusätzlich zu ihnen dem verschlossenen »Goldenen Tor«, dem Osttor,

[11] Am bekanntesten dürfte die Darstellung aus dem Beatus-Kommentar zur Apokalypse (erste Hälfte des 8. Jhs.) sein, siehe Kühnel 1996.

durch das – auch dies ein apokalyptisches Detail – laut Ezechiel (Ez 44.2) die ins Exil gegangene göttliche Präsenz wieder in die Stadt einkehren wird. Obwohl diese schematische Vierteilung der Stadt der tatsächlichen – aus römischer Zeit bewahrten, siehe den Stadtplan aus etwas späterer Zeit – Gliederung durch zwei *cardos* und einen *decumanus*, Hauptstraßen, die die Stadt in Nord-Süd bzw. in West-Ost-Richtung durchziehen, im Groben entspricht, ist das Kreuz als imaginierte Grundstruktur doch beherrschend.

Eine Stadt nicht ganz von dieser Welt also, mit römischen urbanen Strukturen – aber gewissermaßen in der Zeit erstarrt, von ihren Bewohnern entleert übernommen. Nicht aber entleert von ihren Symbolen, deren Integration in die Kreuzfahrerstadt nicht nur urban, sondern auch theologisch neue Horizonte öffnen sollte.

Lateinische Bildunterschriften verweisen auf reale Orte, offenbar die wichtigsten Pilgerziele. Was bekommen die christlichen Pilger aber angekündigt? Der obere Teil der »geosteten« Karte, ist faktisch von islamischen Bauten besetzt, links, d.h. nordöstlich, dem Rundbau des Felsendoms und rechts, südöstlich, der Basilika der al-Aqsa-Moschee, die allerdings nicht als islamisch ausgewiesen sind, sondern mit ihren neuen Namen auf Biblische Tradition verweisen: Die al-Aqsa Moschee heißt Templum Salomonis, der Felsendom, heißt Templum Domini. Diese Neu-Interpretation von Heiligtümern, die offenbar das Areal des Tempelbergs privilegiert, ist Teil der besonderen Religionspolitik der Kreuzfahrer, die die muslimischen Bauten nicht nur weitgehend unverändert für ihre gottesdienstlichen Zwecke »adoptierten«, sondern den nun erweiterten Heiligtumsbereich programmatisch auch architektonisch absteckten, indem sie etwa Tempelbergtore und Kirchentore identisch gestalteten, die Anfangs- und Endpunkte von Prozessionswegen waren[12]. Die Kreuzfahrer hoben damit den Anspruch auf die Einzigkeit des christlichen Heiligtums, der Anastasis-Kirche, auf – es gab nun zwei Heiligtumsbereiche: den Tempelberg, der – unter vollständiger Ausblendung der 400jährigen islamischen kultischen Nutzung – mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte verbunden wurde, und den Ort der Passion und Auferstehung

[12] So reflektiert das westliche Doppeltor des Tempelbergs, Bab al-Silsileh und Bab al-Sakina, mit ihrem besonderen Sattelfries die Gestalt des ursprünglichen Eingangs zur Anastasis-Kirche. Weiterhin korrespondiert das Goldene Tor, das Osttor des Tempelbergs, mit dem Eingang zur Anastasis.

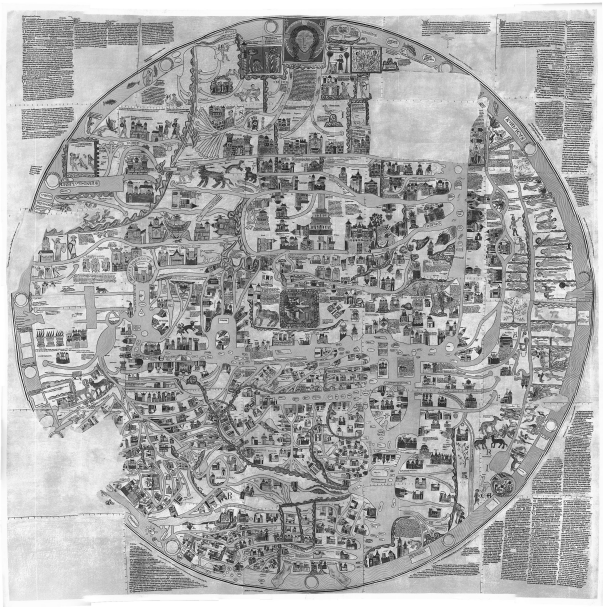

*Abb. 4: Ebstorfer Weltkarte (ca. 1300), wahrscheinlich im Ebstorfer Kloster (Lüneburger Heide) hergestellt (Autor*in: unbekannt)*

Jesu, die Anastasis. Diese nun als Grabeskirche bezeichnete byzantinische Kirche ist in der unteren Bildhälfte ganz analog zur al-Aqsa-Moschee bzw. dem Templum Salomonis dargestellt: auch hier steht – rechts, südöstlich – eine Basilika einem Rundbau – links, südwestlich –, nämlich der Grab-Rotunde, gegenüber Wir haben hier eine Jerusalem-Karte vor uns, die nicht nur zur Instruktion von Pilgern und zur Demonstration der biblisch begründeten königlichen Würde der neuen Herrscher dient, sondern die vor allem – angezeigt durch ihre Analogdarstellung von Tempelberg und Anastasis-Komplex[13] – als Verbildlichung eines gesamtbiblischen Heilsversprechens gelten kann.

[13] Die gänzliche Neugestaltung der Anastasis Kirche durch die Kreuzfahrer nach ihrer Zerstörung kann hier nicht Thema sein. Siehe zur Geschichte der Kirche die umfassende Monographie von Krüger 2000.

Die Karte ist nicht zu trennen von einer umfassenderen Religionspolitik der Kreuzfahrer, der sich die herausragende Bedeutung Jerusalems in der »westlichen Öffentlichkeit« überhaupt erst verdankt, vermittelt vor allem durch die nun zahlreich werdenden neuen Weltkarten, der *mappae mundi*, die Jerusalem als Mittelpunkt der gesamten Ökumene darstellen[14]. Ein besonders prominentes Beispiel ist die Ebstorfer Weltkarte.

3. Nach den Kreuzfahrern: Das mamlukische Jerusalem – ein großer Gedächtnisort

Man nimmt daher die Vorstellung von einem insgesamt christlichen Jerusalem leicht für selbstverständlich[15]. Da die Kreuzfahrerherrschaft in der langen Geschichte der Stadt politisch aber nur eine Episode war, war auch ihre »Inklusionspolitik« nur ein Intermezzo. Allerdings wurden mit diesem »Intermezzo« die Weichen gestellt für ein neues Miteinander der verschiedenen monotheistischen Gesellschaften in Jerusalem.

Gewiss, zunächst sieht es nach einer Trennung aus: Nach dem Abzug der Kreuzfahrer kam der Tempelberg wieder außerhalb des christlichen Jerusalem zu liegen, die muslimischen Heiligtümer wurden wieder ihren alten Funktionen zugeführt, es entstand erstmalig – von Saladin mitgestaltet – ein »islamisches Jerusalem« mit Pilgerhospizen, Mausoleen, Medresen und wohltätigen Stiftungen. Das muslimisch geprägte Jerusalem nahm topographisch etwa das östliche Drittel der Stadt ein. Nach 1187 langsam wieder besiedelt, wurde es mit seinen in der Mamlukenzeit (1250–1516) errichteten oft monumentalen religiösen Stiftungen[16] – die noch heute um den Tempelberg herum das Straßenbild prägen – zu ei-

[14] Siehe Borgolte 2010; zur Ebstorfer Karte (um 1300) siehe Edson et al. 2005.

[15] Diese Wahrnehmung wird begünstigt durch die Prädominanz westlichen christlicher Kirchen und deren Privilegierung – beginnend mit der Einführung des sog. Kapitulationensystems, das in spätosmanischer Zeit die christlichen Kirchen europäischen Schutzmächten unterstellte und damit ein soziales Ungleichgewicht zwischen den Religionsgruppen herstellte.

[16] Siehe den Survey von Burgoyne 1987. Die mamlukischen Bauaktivitäten, auch ihre Auseinandersetzungen mit den »alten Besitzern« von monumentalen Bauten, vor allem der byzantinischen Kirche, sind von vormodernen einheimischen Historikern detailliert dokumentiert worden, siehe vor allem Mudjir al-Din al-Hanbali al-'Ulaimi (st. 1629): *Al-Uns-al-djalil bi- ta'rikh al-Quds wa-l-Khalil*, Hebron 2009.

nem Anziehungspunkt für Fromme, Gelehrte wie Mystiker aus der weiteren islamischen Welt. Denn Saladins *djihad*, sein »Religionskrieg«, hatte nicht nur reale Herrschaftsverhältnisse umgekehrt, sondern darüber hinaus auch einen heroischen Jerusalem-Mythos gestiftet, der von nun an der Stadt eine universal-islamische Attraktivität verlieh[17]. Nicht nur mamlukische Würdenträger, auch prominente Fromme aus dem türkischen und iranischen Raum stifteten Lehrinstitutionen und karitative Einrichtungen, oft gekoppelt an Mausoleen. Viele ließen sich selbst in Jerusalem an den Zugangsstraßen zur Al-Aqsa, besonders der Bab al-Silsilah-Strasse, bestatten – in Erwartung der dereinst von Jerusalem ausgehenden Auferstehung der Toten. Die Inschriften ihrer Mausoleen sprechen vom Bewusstsein des Todes als Bau-Motiv, etwa: »Jede Seele wird den Tod schmecken«, Koran 3,185, und bringen damit ein etwa 1000 Jahre früher einmal (Mt 16,18, Mk 9,1) von Jesus in einen apokalyptischen Ausspruch eingebettetes Bild in Erinnerung. Der Vers findet sich in der Bau-Inschrift des Mausoleums der Turkan Khatun (von 1352/3), auf der Bab al-Silsilah-Straße, einer Stifterin aus Zentralasien, die offenbar vor dem Mongolensturm Schutz gesucht hatte[18].

Die aus diesen Mausoleen kontinuierlich auf die Straßen schallenden Koranrezitationen ermöglichten dem Verstorbenen eine Weiter-Kommunikation mit den Lebenden, indem die zur al-Aqsa eilenden Frommen das Gehörte mit einer Segensformel auf den Stifter beantworten konnten. Die religiöse Prägung der Stadt nahm ältere Praktiken wieder auf: die Bab-al-Silsilah-Straße liegt über dem alten Zugangsweg zum jüdischen Tempel auf dem die antiken Frommen zu ihrem Heiligtum eilten, ihrerseits mit Schriftversen, Aufstiegspsalmen, auf den Lippen.

---

[17] Sivan 1968.

[18] Siehe zu ihr Burgoyne 1987, 321–324.

Abb. 5: Turkan Khatun-Mausuleum

Aber nicht nur geistlich, auch real-sozial waren die »Vorgänger« jetzt wieder präsent: Jerusalem stand wieder Juden, rabbinischen wie karäischen, offen. Neben den byzantinischen Christen, die mit der Anastasis einmal die Grundlage für das christliche Jerusalem gelegt hatten, wurden ab dem 14. Jh. auch lateinische Christen ansässig, Franziskaner, die einen lebhaften Pilgerbetrieb entwickelten. Mit dem Ende der Kreuzfahrerzeit brach die monolithisch-christliche Struktur auseinander – es entwickelte sich ein von drei Religionen besetztes Jerusalem.

4. Die Neudeutung des Haram mit seinem Zentrum Felsendom als eschatologischer Schauplatz

Abb. 6: Al-Aqsa-Areal mit seinem Zentrum Felsendom

Doch wenn die Macht auch wieder in Händen der Muslime lag, so war doch die Selbstverständlichkeit ihrer religiösen Präsenz erschüttert; das neue Jerusalem musste zur Anwerbung neuer Bewohner ideologisch erst beworben werden. Propaganda-Schriften, eine neue Literatur-Gattung entstand: über die »Vorzüge Jerusalems«[19]. Sie pries nicht nur die landschaftlichen, klimatischen und sozialen Vorzüge Jerusalems sondern besonders die geistlichen Dimensionen, die besondere Verdienstlichkeit gottesdienstlicher Handlungen in der Stadt und die spirituelle Nähe zu den biblischen Propheten und zu Engelwesen. Vor allem mussten die nun von den Spuren der Kreuzfahrer gereinigten Heiligtümer, da sich mit ihnen nicht – wie mit der Kaaba in Mekka – besondere religiös verbindliche Riten verbanden, an ihrem Ort, dem jüdischen Tempelberg, von neuem legitimiert werden. Dies geschah durch die Umwidmung des gesamten Areals in einen großen Schauplatz endzeitlicher Ereignisse. Der Fels im inneren des Felsendoms, *al-sakhrah*, war bereits bei der Errich-

[19] Zu den *Fada'il al-Quds* siehe Hillenbrand 2016.

tung des Baus als *omphalos mundi*, als der Ort des Anfangs, von dem Gott nach seiner Schöpfung wieder zum Himmel aufgefahren war, geehrt worden, der östlich neben ihm stehende »Kettendom«, *qubbat al-silsilah*, benannt nach den Ketten, an denen am Ende der Zeit die Waagschalen des Gerichts hängen würden, wurde in der Ayyubidenzeit durch eine Gebetsnische als komplementärer muslimischer Kultbau kenntlich gemacht [20].

Abb. 7: Fels im Inneren des Felsendomes (Januar 2018)

Abb. 8: Felsendom und Kettendom auf dem Tempelberg, Jerusalem

Darüber hinaus entstanden kleinere Memorialbauten, in Erinnerung nicht nur an den endzeitlich erwarteten Khidr[21], sondern vor allem auch an die Propheten-Himmelsreise, die als Krönung seiner visionären Ortsversetzung von Mekka nach Jerusalem (Q 17:1), zum dortigen »Ferneren Heiligtum«, *al-masdjid al-Aqsa*, längst zu einem integralen Teil der Islamgeschichte geworden war. Sie war nach der übereinstimmenden Tradition vom irdischen Jerusalem, vom Fels auf dem Tempelberg, ausgegangen. Das Osttor, das Goldene Tor, ein Doppeltor, trug nun die eschatologisch konnotierten Namen *Bab al-Rahma*, »Tor der Barmherzigkeit«, und *Bab al-Tauba*, »Tor der Reumütigen Umkehr«. Das größte Doppel-Westtor, das auf den Kettendom hinführt, hieß *Bab al-Silsilah* (Tor der Gerichtsketten)

[20] Siehe dazu Burgoyne 2009, 151.

[21] Khidr, »der Grüne«, ist anders als die übrigen auf dem Tempelberg in Erinnerung gebrachten Personen nicht biblischer Herkunft. Er entspricht dem christlichen Georg, mit dem er im Heiligen Land gemeinsame Heiligtümer hat. Er ist ein transhistorischer Chaos-Bekämpfer, siehe zu ihm Franke 2000.

und Bab al-Sakina, »Tor der göttlichen Präsenz«, der *Shekhina*, die einer rabbinischen Tradition zufolge[22] – entgegen Ezechiels Klage – doch nicht mit der Tempelzerstörung die Stadt verlassen hatte, sondern an der Westmauer verharrte. Ein zeit-enthobenes Szenario entstand, in dem auch die jüdisch mit dem Tempelberg eng verbundenen als Propheten verehrten David und Salomon durch einen Gebetsraum geehrt wurden. Die ererbte Benennung des Gesamt-Areals mit *al-Aqsa*, fasst die Sinngebung zusammen: der Tempelberg ist die irdische Basis des »ferneren«, ein zwischen Himmel und Erde oszillierenden Heiligtums.

5. Die Anastasis als monumentaler Tempelstellvertreter in byzantinischer Zeit

Auch die Anastasis steht – trotz ihrer lokalen Entferntheit – in der Tempeltradition. Sie steht am höchstgelegenen Punkt der Stadt, an der Stelle eines von Hadrian als Zentrum seiner römischen Stadt Aelia Capitolina errichteten Tempels. Mit seiner Ortswahl für die zentrale Kirche stand ihr Gründer, Kaiser Konstantin, noch ganz in der imperial-römischen Tradition[23], auch wenn es bei dem 335 geweihten Bau zuerst und vor allem um das Jesus-Gedenken ging, für das mit der Kreuzauffindung durch Konstantins Mutter Helena ein unbestreitbarer, konkurrenzloser Ort gefunden war.

Zusammen mit dem von Hadrian konzipierten Stadtplan der Colonia Aelia Capitolina (138), mit dem Heiligtum im Zentrum wurde auch die anti-jüdische Politik der Römer übernommen. Die neue Kirche, die den

---

[22] Exodus Rabbah 2:2: »The Presence of God never leaves the Western Wall.« Lamentations Rabbah 1:31: »When he [Vespasian] conquered [Jerusalem], he divided its four walls between four commanders, and it was Pengar who go the western gate [...] and from heaven they decreed that it should not be destroyed. Why? Because the Presence of God is in the west [...] They (the other three commanders] destroyed the sections that had been assigned to them but he [Pengar] did not destroy his. Vespasian sent to him and said to him: ›Why did you not destroy your section?‹ He answered: ›By your life! I did for the glory of the empire, because had I destroyed it nobody would ever have known that had destroyed. Now, people will see and say: ›Look at Vespasian's power! what (a strong city) he destroyed!‹« (zit. nach Peters 1985, 226).

[23] Siehe dazu Goodman 2007.

Tempel beerbt, steht, wie die Madaba-Karte aus dem Ende des 6. Jahrhunderts[24] zeigt, auf dem Platz des römischen Tempels, deutlich entfernt vom Tempelberg.

Abb. 9: Madaba-Karte, Ende 6. Jhs., auf der der Tempelberg fehlt

Der Tempelberg bleibt dagegen leer, nach einigen Berichterstattern ist er in byzantinischer Zeit ein verwahrlostes Gelände. Diese Leere – zunächst Resultat einer militärischen Aktion, dann auch als Zeichen – für den Fall der Juden als Gottes Gunst und damit aus der relevanten Geschichte verstanden – sollte über die Jahrhunderte mehrmals zu einer theologischen Herausforderung werden.

Der christlichen Exklusion des Tempels aus dem Stadtbild entspricht auf jüdischer Seite eine messianische Erhöhung der Tempel-Erinnerung, es bildete sich eine »Utopie des Tempels« heraus. Nicht nur wurden in der synagogalen Lehre weiterhin die Opfervorschriften gelehrt, zahlreiche Piyyutim, die die Liturgie ganzer Festtage füllen, beklagen die Zerstörung, vor allem wird im täglichen Gebet die Erwartung eines neuen David und der Wiedererrichtung des Tempels zum Ausdruck gebracht, so heißt es in der 14. und 15. Berakha des täglichen Gebets[25]:

[24] Siehe zur neueren Forschung Piccirillo et al. 1999.

[25] Übersetzung von Krupp 2018, 89.

»Nach Jerusalem deiner Stadt kehre in Barmherzigkeit zurück
und nimm deinen Wohnsitz in ihr, wie du verheißen hast
und erbaue sie bald, in unseren Tagen zu einem ewigen Bau.
Und den Thron Davids richte bald in ihr auf.
Gepriesen seist du Herr, der Jerusalem aufbaut!
Den Spross Davids, deines Knechts, lass eilends hervorsprießen
und sein Horn werde erhöht durch dein Befreiungswerk.
Denn auf die Befreiung durch dich hoffen wir.
Gepriesen seist du, der das Horn der Befreiung sprießen lässt.«

Der Tempel konnte aber auch in einem transzendenten, »oberen Jerusalem« gesucht werden, zu dem privilegierte Gerechte im ekstatischen Zustand aufsteigen durfen[26]. Im christlichen Kontext ist dieses »himmlische Jerusalem« seit der Offenbarung Johannis als Antipode der irdischen Stadt sogar fest etabliert. Nicht nur im Christentum, auch im Judentum trat also das steinerne Gebäude des physischen Tempels hinter sein erhabeneres Bild als spiritueller Tempel zurück. Jüdischerseits wurde dabei zunehmend der wieder zu errichtende Thron Davids zu einem »Stellvertreter« des Tempels.

6. Maria als »beseelter Tempel«

Der topographischen Exklusion des Tempelbergs aus dem urbanen Gewebe des byzantinischen Jerusalem entspricht theologisch die Umdeutung jüdischer Tempel-bezogener Verheißungen in christliche: Der Tempel wird durch die Kirche »ersetzt«. Dies bedeutet nicht einfach einen Wechsel der Institution oder die Verlegung des Kultbaus. Vielmehr geht es um eine radikale Umdeutung, denn anstelle der Opferriten ist nicht nur – wie in der Synagoge – die Gottesverehrung im Wort getreten, sondern auch die Feier der einzigartigen Erneuerung durch die Inkarnation. Hierzu wird allegorisch der Tempel – Behältnis der Präsenz Gottes – mit derjenigen biblischen Person gleichgesetzt, die selbst Behältnis der Präsenz Gottes, des Logos, gewesen war: mit der Jungfrau Maria. Sie wird, seit dem 5. Jh. anerkannt in den großen Konzilien, als die Gottesgebärerin gepriesen. Wenn ihr Leib Tempel ist, so ist das Osttor, das sich nach Ez 44,1–3 nur für den »Fürsten« öffnen wird, ihr jungfräulicher Schoß, der sich erst

[26] Zu der sog. Hekhalot-Literatur siehe Schäfer 2011.

für den Messias geöffnet hat. Schon die älteren Kirchenväter wie Heronymos (3. Jh.) und Ambrosius (4. Jh.), hatten Maria zu einer Allegorie der Kirche als neuer Tempel erhoben, indem sie eine Verbindung ihres Körpers zum Tempel mit seinem verschlossenen Osttor herstellen, das sich nach Ezechiel erst für den Messias öffnen würde, hervorgehobenen Osttor des Tempels herstellten. Ihre Jungfräulichkeit zählte hier nicht mehr wie in der Phase davor vor allem zur Legitimation der Herkunft Jesu gegenüber Zweiflern, sondern war theologisch zu einem Zeichen der mit ihr erfüllten Ezechiel-Prophezeiung geworden. Die in ihr personifizierte Kirche ist insofern eine neue »Verkörperung« des Tempels. Diese Präsenz des »beseelten Tempels« in der Jungfrau Maria, ist auch für die Anastasis vorauszusetzen, wenn auch erst 543 von Justinian eine monumentale Kirche, die »Nea«, am Südende des Cardo, in unmittelbarer Nähe des unbebaut belassenen Termpelbergs errichtet wird[27]. Die Dedikation der Tempel-nahen Kirche zusammen mit der Stiftung des Festes der »Darstellung Marias im Tempel«, am 21. November, ist eines von mehreren sprechenden Zeugnissen für die »Vertreter-Vorstellung«. Denn was sich architektonisch in dem justinianischen Bau der Nea-Kirche manifestiert, gilt auch für andere Kirchen, es ist explizit gemacht bereits in mehr als 100 Jahre älteren hoch-pathetischen Hymen, versammelt im Akathistos Hymnos, die Maria als »beseelter Tempel«, *empsychos naos* preisen, und sie dabei detailliert mit der Ausstattung des Tempels in Verbindung bringen: Sie wird vorgestellt als das »Stiftszelt Gottes und des Logos«, *skene tou theou kai logou*, als »goldenes Tabernakel des Geistes«, *kibotos chrysotheisa tou pneumatos*, als »größer als das Allerheiligste«, *hagia hagion meizon*. Sie »enthält« in sich als das »Allerheiligste, den Logos«, *panton hagion hagiotaton logon*, so wie der israelitische Tempel die Shekhina, die Einwohnung Gottes, »enthält«. Mit ihr wurden die einst profanierten Kultgegenstände, die bei der Zerstörung des Tempels verschleppt worden waren, auf spirituelle Weise restituiert.

Man kann also von zwei Stellvertretern des Tempels sprechen, die beide mächtige Ideologien hervorbrachten: jüdischerseits der von einem Thron Davids in Jerusalem beherrschte Messianismus, christlicherseits ein durch die Marien-Allegorie gestütztes Bild der Kirche. Das ist der Stand der Dinge im 7. Jh., dem Jahrhundert des Koran.

---

[27] Siehe dazu Trampedach 2015.

Abb. 10: Relief auf der linken Innenseite des Titus-Triumph-Bogens in Rom (Rekonstruktion)

7. Der Fels, Zentrum der *masdjid al-Aqsa*, des »spirituellen Tempels«

Dass dieses jüdisch-christlich umstrittene Jerusalem auch die koranische Gemeinde in Mekka beschäftigt hat, muss nicht erstaunen. Jerusalem war nicht nur Schauplatz biblischer Geschichte, sondern mit seinen von Konstantin und Justinian erbauten prächtigen Kirchen auch unbestrittener symbolischer Mittelpunkt des östlichen Christentums und vielbesuchtes Wallfahrtsziel[28]. Gerade im siebten Jahrhundert wurde seine Bedeutung als physischer Ort aber noch überstrahlt von einer ihm in der byzantinischen Reichseschatologie zugeschriebenen Bedeutung als Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. Sie schienen 614, als Jerusalem dem byzantinischen Reich durch die sassanidischen Perser entrissen wurde, unmittelbar bevorzustehen. Zeitgenossenberichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes[29]. Es ist diese aufgeheizte Atmosphäre in die sich auch der Prophet und seine Ge-

[28] Siehe dazu Perrone 1999.

[29] Die wichtigsten Berichte hat Howard-Johnston 2010, zugänglich gemacht. Auch wenn die Ausmaße der Katastrophe übertrieben dargestellt worden sind, siehe Bowersock 2017, so dürfte die Schockwirkung der Ereignisse doch real gewesen sein.

meinde einbringen. Wohl um das Jahr 614 herum erlebt er die berühmte »Nachtreise nach Jerusalem«, al-israʿ, eine visionäre Ortsversetzung nach dem Muster jüdischer und christlicher Seher. Es heißt in Q 17f:1:

»subḥāna lladhī asrā bi-ʿabdihi lailan
mina l-masdjidi l-ḥarāmi ilā l-masdjidi l-aqṣā
alladhī bāraknā ḥaulahu
li-nuriyahu min āyātinā
innahu huwa l-samīʿu l-ʿbasir.«

»Gepriesen sei, der seinen Diener nachts ausziehen ließ
von der heiligen Gebetsstätte zur ferneren Gebetsstätte,
die wir ringsum gesegnet haben,
um ihm von unseren Zeichen zu zeigen,
Er ist der Hörende, der Sehende.«

Das Ereignis kann als eine Einbringung der neuen Gemeinde in die Debatte um den Status Jerusalems verstanden werden[30]. Das Ziel dieser visionären Reise, *al-masdjid al-aqṣā*, »das fernere (oder fernste) Heiligtum«, ist offenbar ein nicht-irdischer Ort, der aber lose mit dem Heiligen Land, »das wir ringsum gesegnet haben«, verbunden ist. Angesichts des bekannten Ranges Jerusalems als *axis mundi*[31], konnte *al-masdjid al-aqṣā* als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorgestellt werden. Muhammads visionäre Reise, typologisch Moses Aufstieg zum Berg Sinai entsprechend, markiert einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf ein nicht länger räumlich bestimmtes Heiligtum, ein *masdjid*, eröffnet. Dieser Heiligtumsbegriff im Sinne von »einem Ort der Liturgie, wörtlich: einem Ort, an dem man sich niederwirft«, virtuell auch der Ort des Gottesdienstes des Engel, wird im Kontext der visionären Reise überhaupt erst geboren. Was für die Israeliten und dann Juden der Sinai ist, ist für die junge Gemeinde der Tempelberg: der symbolische Ort ihrer Erhebung zu einem von einem Propheten angeführten Gottesvolk. *Al-masdjid al-aqṣā* wird für die Folgezeit bis ins Jahr 2 der Hidjra (624) das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre *qibla*, das Ziel ihrer täglichen Gebete.

Dieser Status Jerusalems machte während der medinischen Wirkungszeit des Propheten neuen Rangordnungen Platz. In der medinischen Pe-

[30] Siehe zu dem islamischen Verhältnis zu Jerusalem Neuwirth 1996.
[31] Vgl. Phillip 1999.

riode der Verkündigung kam es zu einer Rationaliserung, einer »Erdung« der in Mekka vertretenen spirituell überwölbten Welt mit seiner überirdischen »Ferneren Gebetsstätte[32]. Steingebaute Tempel wurden nun rehabilitert. Einer der ersten Reformschritte betraf Liturgisches: die Gebetsrichtung nach Jerusalem. Man datiert die »Qibla-Änderung« die Ersetzung des Jerusalemer Heiligtums durch die Kaaba, üblicherweise in das Jahr 624, in der die Gemeinde mit dem Sieg über die Mekkaner bei Badr eine Zerreißprobe bestanden hatte. Mit der Verlegung der Qibla von dem christlich-jüdisch reklamierten Zentrum Jeruslem nach Mekka unterschrieb man fakisch die eigene Unabhängikeitserklärung. Die bereits vorislamisch praktizierte Wallfahrt nach Mekka, verbunden mit verschiedenen Pilger-Riten, wurde zur Religionspflicht. Dennoch bewahrte Jerusalem seine Stellung als der ursprüngiche »Zielort der Gebete«, als »die erste Qibla« *ula al-qiblaain* – eng verbunden mit der Erinnerung an Muhammads Auszeichnung mit der visionären Versetzung zum Tempelberg.

8. Der Felsendom – Selbstzeugnis der »Gemeinde der Mitte«

Es ist daher kein Wunder, dass es nach der islamischen Eroberung der Tempelberg war, der als der Ort für das neue Heiligtum gewählt wurde. Der Name des jüdischen Tempels *bet ha-miqdash* setzte sich sogar für einige Zeit als Name für die Stadt *Beit al-Maqdis* durch.

Während die christlichen Kirchenbauten entweder entfernt vom Tempelberg, oder doch nur – wie die Nea – angrenzend an ihn lokalisiert sind, stehen die islamischen Heiligtümer auf dem Tempelberg selbst. Nach der Einnahme Jerusalems war bald mit der Bereinigung des verwahrlost vorgefundenen Terrains des Tempelbergs begonnen worden, nach einigen provisorischen Strukturen wurde 691 der Felsendom und 705 die dazugehörige Basilika-Moschee fertiggestellt. Damit wurde nach 600 Jahren der Ausgrenzung aus dem Stadtganzen der Tempelberg, wieder zu einem wichtigen Teil der Stadt und als Heiligtum wieder sakralen Zwecken zugeführt. Diese Entwicklung markiert den Höhepunkt einer sukzessiven Integration Jerusalems in die sich herausbildende islamische Religionskultur.

---

[32] Siehe Neuwirth 2017, 40–44.

Doch steht der Felsendom, das Zentrum des *masdjid al-Aqsa*, nicht nur – durch seine Ortslage – mit dem jüdischen Tempel, sondern durch seine Ausstattung auch mit der Anastasis in Verbindung, in diesem Fall sogar »im Gespräch«. Der Bau ist architektonisch Zeuge seiner Zeit. Mit seiner für byzantinische Gedächtnisbauten charakteristischen oktogonalen Form, konkret aber mit seiner Mosaikverkleidung – ursprünglich auch der Außenfassaden – und seiner exakten Übernahme der Maßstäbe des Kuppeldurchmessers von dem über der Grabesrotunde tritt er in ein Gespräch mit der Anastasis ein. Dieses Gespräch wird im Inneren des Baus weitergeführt, wo eine Inschrift – von 280 m. Länge, bestehend fast ausschließlich aus Koranversen[33] – den vor Ort verehrten Gott-Gesandten Jesus mit Muhammad auf Augenhöhe stellen will. Strittige Glaubensmeinungen kommen zwar auch zur Sprache, insgesamt wird aber die Absicht verfolgt, beide großen Propheten mit einander auf Augenhöhe zu stellen: Jesus wird – wie Muhammad – als »Diener Gottes« vorgestellt, um auch Muhammad mit der Jesus eignenden Nähe zur Transzendenz auszustatten, wird der einzige hier einschlägige Koranvers mehrmals zitiert: Koran 33:28:

»Gott und die Engel beten über dem Propheten,
ihr Gläubigen, betet auch ihr über ihm
und wünscht ihm Heil.« (d.h. erwähnt seinen Namen mit der Eulogie »Gott bete über ihm und gebe ihm Heil«, *salla llahu 'alaihi wa-sallam*)

Der Vers stammt bereits aus der medinischen Wirkungszeit des Propheten – seit 622 – in der Mekka mit seiner Kaaba, dem *bait al-haram*, zur neuen Gebetsrichtung erhoben worden war (624). Der Reformschritt, der Verzicht auf das »Fernere Heiligtum«, al-masdjid al-Aqsa als Orientierung, stieß bei vielen auf Ablehnung. Er musste durch eine neue »Berufung der Gemeinde«, Koran 3:185: »Gottes ist der Osten und der Westen. [...] So haben wir euch zu einer Gemeinde der Mitte / der Vermittlung erhoben«, erträglich gemacht werden. Die aus dem Verzicht auf das zentrale Symbol gewonnene Selbstsicht als »Gemeinde der Mitte«, *umma wasat*,

[33] Die Botschaft der Inschrift ist noch nicht befriedigend erklärt, siehe Busse 1977; Milwright 2016. Kontextualisiert man sie aber mit den übrigen Verweisen des Baus auf das byzantinische Milieu und zieht man die Notwendigkeit, den Propheten Muhammad in das christlich beherrschte Milieu Jerusalems einzuführen, in Betracht, lesen sich die Koranverse am überzeugendsten im Sinne einer Ausbalancierung des Ranges der beiden bedeutendsten Propheten des Ortes.

sollte für die Folgezeit die gemeindliche Identität auf den kleinsten Nenner bringen. In diesem Sinne lässt sich auch die Wahl gerade des Tempelbergs, nicht der schon vorhandenen Anastasis-Kirche durch die muslimischen Eroberer verstehen: Nicht die Stätte des erfüllten christlichen Messianismus, noch die des auf Erfüllung wartenden jüdischen Messianismus soll das islamische Heiligtum beherbergen, es soll vielmehr »vermittelnd« auf dem umstrittenen Terrain zwischen beiden Ideologien, dem profanierten Tempelberg stehen, der damit wieder zu einem Heiligtum belebt wird. Seine Bebauung mit einem der meist-gefeierten Gebäude der Spätantike konnte endlich die bis dahin so lange hingenommene Schande bedecken: die Verwahrlosung und Exklusion desjenigen Ortes beenden, an dem der bedeutendste monotheistische Tempel der Antike gestanden hatte. Der Ort wurde dadurch nicht nur zu einem der neuen islamischen Religion dienenden Tempel-Stellvertreter, sondern zu einem Heiligtum, das – wie die Kreuzfahrergeschichte lehrt, auch den anderen Religionen ästhetisch als Kultensemble einleuchten konnte.

Die umajjadische Tempelvorstellung war allerdings nicht historisch, sondern kosmisch orientiert. Was der Bau nicht sein wollte, war ein salomonisches Heiligtum, geschweige denn ein Thron Davids. Zwar gab es Spuren eines Throns auf dem Berg, erkennbar in der Gestalt des Felsens, jedoch keinen für einen Messias, sondern den mythischen Thron oder doch Fußschemel, von dem aus Gott, nach der Vollendung seines Schöpfungswerks wieder zum Himmel aufgestiegen war, eine schon jüdische Vorstellung, die sich an Jes. 66.1 anlehnt. Der Fels ist nicht Ort eines utopischen Ereignisses, sondern ein protologisch konnotierter Ort, dessen eschatologische Signifikanz von den Mamluken nicht erst entdeckt zu werden brauchte. Der Fels ist der *omphalos mundi*, durchlässig zur unteren wie zur oberen Welt.

Es überrascht daher nicht, dass die »Nachtreise des Propheten«, das in Q 17.1 erwähnte *isra'*, in der späteren Tradition konkret mit dem Fels verbunden wurde und als wunderbarer Aufstieg, als *mi'radj*, Muhammads in das himmlische Jerusalem verstanden wurde, wo ihm das Gebot der fünf täglichen Gebete für seine Gemeinde auferlegt wurde[34]. In dieser vor al-

[34] Diese Deutung findet sich noch nicht in der ältesten Version der Biographie des Propheten, von Ibn Isḥāq (st. 151/768) sie begegnet erst später in der Redaktion fuch Ibn Hisham (st. 218/833). Siehe die Übersetzung von Guillaume 1955, 181–186.

lem ikonographisch[35] aber auch durch allegorische Deutungen[36] weitverbreiteten Erzählung ist der Prophet und damit der Islam untrennbar mit Jerusalem verbunden.

*Abb. 11: Mohammeds Aufstieg in den Himmel; Persische Miniaturmalerei aus dem 16. Jahrhundert; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben)*

[35] Siehe Gruber 2018, 201.
[36] Siehe z.B. Heath 1992.

9. Masdjid und bait – komplementäre Anbetungsstätten?

Jerusalem wird seit der Rückeroberung durch Saladin mit drei Ehrennamen gefeiert,

ula al-qiblatain – »Erste der beiden Gebetsrichtungen«,
thani al-masdidain – »Zweite unter den beiden Anbetungsstätten«,
thalith al-haramain – »Dritte nach den beiden Wallfahrtsstätten«[37].

Der erste Name ist vor allem essentiell; er verweist auf die liturgische Herkunft der neuen Religion aus der Wahrnehmung des zwischen Himmel und Erde oszillierenden Jerusalem, dem Masdjid al-Aqsa. Auch nach Abgabe des ersten Ranges als Anbetungsstätte an das mekkanishe Heiligtum, nach der Rationalisierung des übrirdischen Gebetsortes zu einem physischen, konnte Jerusalem seine Bedeutung bewahren; es gab die Rolle des physischen Tempels, *bait*, ab und begrenzte sich auf seinen universalen Masdjid-Status[38], der sich nun eng mit der Erinnerung an Muhammads Auszeichnung mit der visionären Versetzung zum Tempelberg und seiner Heimmelsresie verband.

Auf diese Erinnerung vor allem gründet sich der historische Anspruch des Islam auf Teilhabe an der Heiligkeit Jerusalems. Steht dieser Anspruch heute in Konkurrenz oder in einem Dialogverhältnis zu denjenigen der Christen und Juden? Wie kann sich der Islam gegenüber den beiden anderen – historisch tiefer in Jerusalem verwurzelten – als Teil der heiligen Stadt behaupten?

Liturgie

Islamische Heiligkeit findet ihren Ausdruck vor allem auf zwei Ebenen: in der Ästhetik des Heiligtums, auf das sich referentiell die religiösen Zeichen im Raum beziehen, zum anderen im Medium der Liturgie. Der Is-

---

[37] Siehe dazu Neuwirth 1996.

[38] *Masdjid* entspricht – gewissermaßen als Übersetzung – *proskynetarion*, einem nicht notwendig architektonisch realisierten Gebetsort. Obwohl die Kaaba in medinischer Zeit ihren schon im frühen Koran behaupteten Titel *bait*, »Tempel«, behielt, wurde sie doch in Angleichung an die in Mittelmekka mit *masdjid* eingeführte neuere Vorstellung von einer Kultstätte auch mit *masdjid al-haram* bezeichnet. Beide Bezeichnungen alternieren im medinischen Gebrauch.

lam ist in Jerusalem in besonderer Weise auditiv präsent. Alle drei hier beheimateten Religionen kennen sakrale Zeiten, die für Gebetspraktiken genutzt werden[39], Zeiten die letztlich auf die Opferzeiten im Tempel zurückgehen. Im Fall des Islam ist die Ankündigung dieser Zeiten eine öffentliche Handlung, sie geschieht durch den Gebetsruf, den *adhan*[40]. Dies ist zwar universal-islamisch üblich, aber (Alt-)Jerusalem weist seit der Mamlukenzeit besonders zahlreiche Minarette auf, so dass der Ruf überall hörbar ist, vor allem aber schafft nur in Jerusalem die ubiquitär hörbare liturgische Praxis auch der anderen Religionen einen – anderswo nicht bekannten – Resonanzraum; sodass einem schwerlich entgehen kann, dass der *adhan* vor Ort bekannte liturgische Basistexte der christlichen Tradition aufnimmt. Er lautet:

Adhān

الله أكبر الله أكبر	Gott ist groß: Gott ist groß.
أشهد أن لا اله إلا الله	Ich bezeuge, dass es keinen Gotth gibt außer Gott.
أشهد أن محمدا رسول الله	Ich bezeuge, dass Muhammad Gottes Gesandter ist.
حي على الصلاة حي على الصلاة	Eilt zum Gebet! Eilt zum Gebet!
حي على الفلاح حي على الفلاح	Eilt zum Gottesdienst! Eilt zum Gottesdienst!
الله أكبر الله أكبر	Gott ist groß; Gott ist groß.
لا إله إلا الله	Kein Gott außer Gott!
اللهم صلي وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين	Oh Gott, bete, gewähre Frieden und segne unseren Herrn Muhammad und sein Haus und seine Gefährten allesamt!

Der hymnische Ausruf am Anfang, das dreimalige *allahu akbar*, ist in seiner Bedeutung schwer einzugrenzen. Im täglichen Gebet, das auf den *Adhan* folgt, ist *Allahu akbar* eine Formel, durch die sich die Person, die sie ausspricht, »verwandelt«: Sie tritt aus der Alltagswelt in einen Weihezustand ein. In Jerusalem, dem »Geburtsort von Liturgie«, lässt dieser Wortlaut ältere Einleitungsformeln anklingen. Das dreimalige *Allahu akbar* evoziert das Trishagion, wie es liturgisch häufig zu hören ist, besonders feierlich (dreimal) vor der Schriftlesung gesungen wird: *»hagios ho*

[39] Zu den Tempelopferzeiten und zur Signifikanz des Tempels für die Zeit-Ordnung allgemein siehe Elior 2009.

[40] Siehe dazu Howard 1981.

theos, hagios ischyros, hagios athanatos«[41], »Heilig ist Gott, Heilig ist der Starke. Heilig ist der Unsterbliche«, eine Formel, die den himmlischen Gottesdienst der Engel heraufbeschwört, den die irdischen Frommen mitvollziehen wollen. Eine Formel der Selbstverwandlung also, nicht unähnlich dem *Allahu akbar*. Es folgt ein Glaubensbekenntnis, vertraut aus dem christlichen Kult. »Ich bekenne, dass kein Gott ist außer Gott, christlich: *pisteuo eis hena theon, Ich glaube an einen Gott*«, sodann die Anerkennung der zweiten Autorität, christlich der Person Jesu, *kai eis hena kyrion Iesoun Christon*, »und an den einen Herrn Jesus Christus«, im islamischen Kontext der des Propheten Muhammad, der den Platz der »zweiten Person« einnimmt. Muhammads Würde beruht jedoch nicht auf einem göttlichen Status, sondern auf seiner Mission als Verkünder.

Erst dann wird der Ruf zum rituellen Gebet, *salah*, bzw. zum Gottesdienst, *falah*, verlautbart. Es folgt ein doppeltes *Allahu akbar*, nun dem Austritt aus dem Weihezustand entsprechend, dann das *tahlil*, die Einheitsformel. Den Schluss bildet – das ist charakteristisch für den *adhan* im Heiligen Land – ein Gebet über den Propheten, sein Haus und seine Gefährten, denen die Verbreitung seiner Botschaft zu verdanken ist – wie den Aposteln im Falle des örtlichen Heiligen, Jesus.

Ein Gebetsruf voller Echos. Konzediert man, dass er Formeln wiederhallen lässt, die aus der liturgischen Praxis Groß-Syriens stammen, kann man den *adhan* – wenn man für liturgische Sprache aufgeschlossen ist, als kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition verstehen.

Der *adhan* unternimmt aber in einem anderen Kontext auch eine Korrektur jüdischer Prärogativen Dies vollzieht sich etwa an der Kotel, der Westmauer des Tempels: Am Shabbat-Ende, beschließen die Frommen dort ihr Gebet mit einem Piyyut, bekannt als »*Ein kelohenuj*«, der Gott als »unser Gott«, »unser Herr«, »unser König«, »unser Retter«, preist Mit ihrem wiederkehrenden Reim auf -enu »unser« bringt diese Hymne nicht nur den Gedanken der Einzigkeit Gottes zum Ausdruck, sondern betont auch die einzigartige Verbindung Gottes zu denjenigen, die ihn ausrufen. Tageszeitlich ergibt es sich so, dass sich während des »Ein kelohenu« vom nahestehenden Minarett der Ruf zum islamischen Spätabend-Gebet einschaltet, der mit seinem *Allahu akbar*, »Groß ist Gott« der exklusiv binären Gott-Verbundenheit im Piyyut respondiert. Nicht der Gott einer privi-

[41] Siehe Kallis 2004, 60.

legierten Gruppe, die ihn als den ihren reklamiert, sondern der einzige Gott, der universal verehrt wird, ist angerufen. – Diese Textfolge hat natürlich nichts mit einer Liturgie-Politik zu tun, sie reflektiert aber einen faktischen Dialog, den man – bei Offenheit für liturgische Sprache – mithören kann.

"Niemand ist wie unser Gott"

אין כאלהינו, אין כאדונינו	Es gibt niemandem, der unserem Gott vergleichbar ist; es gibt niemandem, der unserem Gott vergleichbar ist.
אין כמלכנו, אין כמושיענו.	Es gibt niemanden, der unserem König vergleichbar ist; es gibt niemandem, der unserem König vergleichbar ist.
מי כאלהינו, מי כאדונינו,	Er ist (denn) wie unser Gott? Wer ist (denn) wie unser Gott?
מי כמלכנו, מי כמושיענו.	Wer ist (denn) wie unser König? Wer ist denn wie unser Eretter?
נודה לאלהינו, נודה לאדונינו,	Lass uns unserem Gott danken; laßss uns unserem Gott danken, Lasst uns unserem König danken; lasst uns unserem Erlöser danken.
נודה למלכנו, נודה למושיענו.	Gelobt sei unser Gott; gelobt sei unser Herr.
ברוך אלהינו, ברוך אדונינו,	Gelobt sei unser König; gelobt sei unser Erlöser.
ברוך מלכנו, ברוך מושיענו.	(Denn) Du bist unser Gott; Du bist unser Herr
אתה הוא אלהינו, אתה הוא אדונינו,	Du bist unser König.
אתה הוא מלכנו,	Du bist unser Erlöser.
אתה הוא מושיענו.	

Auffallender aber als die Differenzen, sind die von den einzelnen Religionsgemeinschaften geteilten Einstellungen. (Alt-)Jerusalem ist noch immer eine Stadt, in der das Gebet omnipräsent ist. Christliche Gebete, »dirigiert« vor allen von den verschiedenen monastischen Orden, werden zu bestimmten sakralen Zeiten abgehalten, frühmorgens, mittags, nachmittags, bei Sonnenuntergang, spätabends und nachts. Da fünf dieser Zeiten mit den offiziellen islamischen Gebetszeiten koinzidieren, ist auf die individuellen *adhan-Rufe* als Ankündigungen nicht nur des islamischen sondern auch des christlichen Gebets Verlass. Gebetsrufe bringen über ihre pragmatische Nützlichkeit hinaus aber auch theologisch etwas zum Ausdruck: die Signifikanz des Islamischen Propheten.

10. Das »Haus«, der Tempel – als Referenzpunkt

Die andere Form der islamischen religiösen Selbstbehauptung in Jerusalem tritt hervor, wenn man das Heiligtum auf dem Tempelberg nicht nur ästhetisch sondern auch theologisch in den Blick nimmt: nämlich seine

Referenzialität zum Tempel, dem *bayit*, beachtet, das mit dem *masjid al-Aqsa* einen Stellvertreter erhalten hatte. Erstmals seit der Antike wurde damit der Tempelberg, ein substantieller Teil der Stadt, wieder in die Stadtstruktur eingegliedert worden. Aber nicht nur das Areal, auch das Heiligtum selbst, ha-bayit, kehrte – freilich in Gestalt eines Stellvertreters – in die Stadt zurück.

Das Homonym bait/bayit erweist sich in der Tat als ein Schlüssel zum Verständnis auch des islamischen Jerusalem. Das arabische Wort, das fast gleichlautend mit dem Hebräischen ist. Findet sich an zahlreichen Außenwänden von Privathäusern im muslimischen Viertel der Stadt innerhalb des Wallfahrtsgebots. Es ist dort Teil eines Text-Bild-Panels, angebracht über der Eingangstür des Hauses von aus Mekka heimgekehrten Pilgern. Der Vers lautet:

»Wa-li-llahi ʿala l-nasi hadjdju l-bayti man istataʿa ilayhi sabila.«
»Die Menschen schulden Gott die Wallfahrt zum ›Haus‹, zum ›Tempel‹, wer immer dazu instande ist.«

Zusammen mit dem Text sind drei Heiligtümer abgebildet, zentral die Kaaba, rechts Medina und links der Felsendom. Diese Trias ist bemerkenswert. Was hat sie mit dem Tempel zu tun?

Obwohl *bait* sich im Koranvers auf die Kaaba in Mekka bezieht, die deutlich erkennbar in der Mitte des Graffito-Panels steht, evoziert das arabische Wort *bait* doch das hebräische *bayit*, die Bezeichnung für den Jerusalemer Tempel. Und in der Tat ist auch eines der drei Bauwerke auf dem Panel dasjenige auf dem Jerusalemer Tempelberg, der Felsendom. Das dreiteilige Bild, das auch noch die Moschee von Medina abbildet, dokumentiert die im Islam erfolgte Ausdifferenzierung des Heiligtumsbegriffs: Am Ende steht nicht nur »ein Tempel«, sondern drei: die Kaaba, der Felsendom, d.h. *al-masdjid al-aqsa*, und Medina. Diese triadische Vorstellung geht auf den Propheten selbst zurück, der in einem Hadith dekretiert hatte:

»Nur zu drei Heiligtümern sollt ihre eure Reittiere satteln: zur Heiligen Moschee, zu meiner Mosche und zur Fernen Moschee, al-masdjid al-aqsa.«[42]

[42] Das Hadith datiert zurück auf das Ende des 7. Jhts, in die Zeit der Erbautung des Felsendoms. Siehe zum Hintergrund die Dokumentation des Hadiths bei Kister 1969.

»La yushaddu l-rihal ila ila thalathati masadjidi:
ila l-masdjidi l-haram, ila masdjidi hadha wa-ila l-masdjidi l-aqsa.«

Vis-à-vis dem einen Tempel im Judentum und dem einen Neuen Tempel, der Anastasis, im Christentum erscheint die Verdreifachung des Heiligtums auf unserem *Hadjdj*-Panel wie ein Gegenprogramm. Die drei Manifestationen des Heiligen sind hier gewissermaßen örtlich ausdifferenziert: die kultisch-rituelle ist an Mekka, die politisch-identitätsgeschichtliche an Medina und die liturgisch-spirituelle an Jerusalem gegangen. Eine Selbstaussage der »Gemeinde der Mitte«, die zwar diskursiv an der Tempeltradition teilhat, ihre Ansprüche aber auf mehrere und mehrheitlich unkontroverse Heiligtümer verteilt?

Resumee

In Jerusalem wird zu nicht weniger als drei Anlässen des Tempels, jeweils repräsentiert durch einen »Stellvertreter«, gedacht: Lange vor der Institutionalisierung des *Hadjdj al-bait*, der auch in Jerusalem mitgefeierten Pilgerfahrt zum mekkanischen »Tempel«, *bait*, wurde der erste und wohl älteste Tempel-Gedenktag festgesetzt, der jüdische neunte Av, Tesha' be-Av, das Gedächtnis der Tempelzerstörung, die einzige Gelegenheit, zu der in byzantinischer Zeit Juden die Stadt betreten durften, ein Tag der Klagen, die später zumeist an der Kotel, der Westmauer, rezitiert wurden, und die in zahlreichen synagogalen Gesängen festgehalten sind. Er ist die Kehrseite, das diametral andere Gegenstück zum christlichen Fest der Hypsosis, der Kreuzerhöhung, gefeiert am 14. September, die an die Weihe der Anastasis, des »Neuen Tempels« im Jahr 335 erinnert. Der seinem Anspruch nach in der Nachfolge des Tempels stehende Ort nahm wichtige Tempeltraditionen in sich auf, vor allem den Prototyp allen Opfers, Abrahams Darbringung seiner Sohnes.

Die beiden in einem dialektischen Verhältnis stehenden Feiertage sind auf ihre Weise beide Tempelfeste, sie werden bis heute in nächster Nachbarschaft, zeitlich (im Herbst) und örtlich (in der Anastasis-Kirche und an der Westmauer des Tempels), gefeiert. Gelegentlich koinzidiert auch das »dritte Tempelfest«, das vor Ort mitgefeierte *Hadjdj*-Abschlussfest, die Rückkehr der Pilger von ihrem physischen mekkanischen Heiligtum,

dem *bait al-haram*, zu ihrem spirituellen Heiligtum auf dem Tempelberg, dem *masdjid al-Aqsa*, zumindest zeitnah mit ihnen.

Literatur

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 in Jerusalem«, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfangen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen, Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und das Alte Testament 80), Münster, 13–25.

2017 Jerusalems Heiligtümer. Theologische Diskurse in Stein, in: Kampmeyer, Margret / Kugelmann, Cilly (Hg.): Welcome to Jerusalem, Köln, 19–34.

Borgolte, Michael

2010 Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt. Ein Versuch in interdisziplinärer Mediävistik, in: Neuwirth, Angelika / Stock, Günter (Hg.), Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa, Berlin, 131–188.

Bowersock, Glen W.

2017 The Crucible of Islam, Cambridge (MA) u.a.

Burgoyne, Michael Hamilton

1987 Mamluk Jerusalem. An Architectural Study, London.

2009 1187–1260. The Furthest Mosque (Al-Masdjid al-Aqsa) under Ayyubid Rule, in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Z. (Hg.): Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade, Jerusalem, 150–175.

Busse, Heribert

1977 Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, in: Das Heilige Land 109, 8–24.

Edson, Evelyn / Savage-Smith, Emilie / Von den Brincken, Anna D.

2005 Das Bild der Welt im christlichen Okzident, in: Edson, Evelyn / Savage-Smith, Emilie / Von den Brincken, Anna D. (Hg.): Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt, Darmstadt, 54–89.

Elior, Rahel

2009 From Priestly (and Early Christian) Mount Zion to Rabbinic Temple Mount, in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Ze'ev (Hg.): Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade, Jerusalem, 308–319.

Franke, Patrick

2000 Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (Beiruter Texte und Studien 79), Stuttgart.

Goodman, Martin

2007 Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations, London, 2007.

Gruber, Christiane J.

2018 The Praiseworthy One. The Prophet Muhammad in Islamic Texts and Images, Bloomington.

Guillaume, Alfred

1995 The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh, London.

Halbwachs, Maurice

1941 La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective, Paris.

Heath, Peter

1992 Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ). With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven, Philadelphia.

Hillenbrand, Carole

2016 The Merits of Jerusalem (Fada'il al-Quds), in: Boehm, Barbara Drake / Holcomb, Melanie (Hg.): Jerusalem. 1000–1400. Every People Under Heaven at the Metropolitan Museum of Art, New York, 84f.

Howard, Ian K. A.

1981 The Development of the Adhān and Iqāma of the Salāt in Early Islam, in: Journal of Semitic Studies 26.2, 219–228.

Howard-Johnston, James

2010 Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century, Oxford.

Kallis, Anastasios

2004 Die göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostoms, Münster.

Keel, Othmar

2007 Impulse für die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs, Bad Schönbrunn.

2009 Selbstverherrlichung. Die Gestalt Abrahams in Judentum, Christentum und Islam (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel), Basel.

Kister, Meir Y.

1969 »You Shall Only Set Out for Three Mosques«, in: Le Muséon 82, 173–196.

Krüger, Jürgen

2000 Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg.

Krupp, Michael

2018 Messias, Tübingen.

Kühnel, Bianca

1996 Geography and Geometry of Jerusalem, in: Rosovsky, Nitza (Hg.): City of the Great King. Jerusalem from David to the Present, Cambridge (MA) u.a., 288–332.

Menocal, María Rosa

2002 The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston u.a.

2003 Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien, Berlin.

Milwright, Marcus

2016 The Dome of the Rock and Its Umayyad Mosaic Inscriptions, Edinburgh.

Mudjir al-Din al-Hanbali al-'Ulaimi (st. 1629)

2009 Al-Uns-al-djalil bi-ta'rikh al-Quds wa-l-Khalil. Hebron.

Neuwirth, Angelika

1996 The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam, in: Rosovsky, Nitza (Hg.): City of the Great King. Jerusalem from David to the Present, Cambridge (MA) u.a., 93–116.

2017 Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i.Br.

2019 Von Nazareth zum Jüdischen Tempel. Die koranische Geburtsgeschichte, in: Jerusalem. Gemeindebrief – Stiftungsjournal 4, 43–50.

Nirenberg, David

1996 Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton.

2014 Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today, Chicago u.a.

Perrone, Lorenzo

1999 »The Mystery of Judaea« (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, in: Levine, Lee I. (Hg.): Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York, 221–239.

Peters, Francis E.

1985 Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times, Princeton.

Phillip, Alexander S.

1999 Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept, in: Levine, Lee I. (Hg.): Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York, 104–119.

Piccirillo, Michele / Alliata, Eugenio

1999 (Hg.) The Madaba Map Centenary 1897–1997. Travelling Through the Byzantine Umayyad Period, Jerusalem.

Rubin, Rehav

1999 Image and Reality. Jerusalem in Maps and Views, Jerusalem.

Runciman, Steven

1951–1954 A History of the Crusades, 3 Bde., Cambridge.

Schäfer, Peter

2011 Die Ursprünge der jüdischen Mystik, Berlin.

Sivan, Emmanuel

1968 L'Islam, et la coisade. Idéologie et propaganda dans les reactions musulmanes aux croisades, Paris.

Staubli, Thomas

2005 (Hg.) Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Fribourg (CH).

Trampedach, Kai

2015 Ein neuer Tempel Salomos in Jerusalem? Der Bau der Nea-Kirche (531–543) durch Kaiser Justinian, in: Millennium 12, 155–177.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Stuttgarter Karte; Autor*in: Unbekannt (Passionale, pars aestivalis; Cod. bibl. fol. 56 135r); http://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=432&tx_dlf%5Bpage%5D=277 (Gemeinfrei).

Abb. 2: Hamilton Burgoyne, Michael (Hg.): Mamluk Jerusalem. An Architectural Study, Buckhorst Hill 1987, 64.

Abb. 3: Miniatur aus dem Facundus-Beatus; Autor*in: Facundus, pour Ferdinand Ier de Castille et Leon et la reine Sancha (Madrid, Biblioteca Nacional); https://de.wikipedia.org/wiki/Neues_Jerusalem#/media/Datei:B_Facundus_253v.jpg (Gemeinfrei).

Abb. 4: Ebstorfer Weltkarte (ca. 1300), wahrscheinlich im Ebstorfer Kloster (Lüneburger Heide) hergestellt (Autor*in: unbekannt) (User:Kolossos); https://de.wikipedia.org/wiki/Ebstorfer_Weltkarte#/media/Datei:Ebstorfer-stich2.jpg (Gemeinfrei).

Abb. 5: Turkan Khatun-Mausuleum; Autor*in: Deror avi; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Turkan_Khatun_P6070028.JPG (alle Rechte bei der Autor*in).

Abb. 6: Al-Aqsa-Areal mit seinem Zentrum Felsendom; Autor*in: Godot13 / Andrew Shiva; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ISR-2013-Aerial-Jerusalem-Temple_Mount_02.jpg (CC BY-SA 4.0).

Abb. 7: Fels im Inneren des Felsendomes (Januar 2018); Autor*in: Virtutepetens; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Foundation_stone_on_Dome_of_Rock_(2018)_3.jpg (CC-BY-SA-4.0).

Abb. 8: Felsendom und Kettendom auf dem Tempelberg, Jerusalem; Autor*in: Zairon; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/Jerusalem_Tempelberg_Felsen-_%26_Kettendom_5.JPG (CC-BY-SA-4.0).

Abb. 9: Madaba-Karte, Ende 6. Jhs., auf der der Tempelberg fehlt; Autor*in: Berthold Werner; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_BW_8.JPG (CC BY 3.0).

Abb. 10: Titusbogen; Autor*in: Dnalor_01; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rom,_Titusbogen,_Triumphzug.jpg (CC-BY-SA 3.0).

Abb. 11: Mohammeds Aufstieg in den Himmel; Persische Miniaturmalerei aus dem 16. Jahrhundert; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben); https://de.wikipedia.org/wiki/Himmelfahrt_Mohammeds#/media/Datei:Miraj_by_Sultan_Muhammad.jpg (Gemeinfrei).

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis **5**

Religiöse Semiotisierungen von Räumen **9**
Jürgen Bründl / Thomas Laubach / Konstantin Lindner
1. Symbollandschaften. Der Beitrag Klaus Biebersteins 12
2. Raumdiskurse. Zu den Beiträgen dieses Bandes 18
Literatur 20

»Herr, wie lieblich sind Deine Wohnungen« (Ps 84,2) **27**
Christian Illies
Vormerkung 27
1. Räumliche Veranschaulichungen in der Religion 29
2. Der 84. Psalm 34
3. Gelingendes Wohnen 40
3.1. Individueller Innenraum 41
3.2. Gefühlsraum 42
3.3. Feuerstelle 43
3.4. Aufgabe 46
3.5. Das Heilige 48
3.6. Zwischenbilanz 50
4. Die Weisheit des Psalms 50
5. Ausblick 59
Literatur 62

Wege als Immersionen **67**
Martin Düchs / Thomas Wabel
1. Auftakt: Annäherung an das Heilige
als Distanzüberwindung 70
2. Stationen der Annäherung 73

2.1. Fassaden als Wegbereiter ... 73
2.1.1. Fassaden und ihre Wirkung: Architekturpsychologische Perspektivierung ... 75
2.1.2. Fassaden als Gesten: Architekturphilosophische Perspektivierung ... 76
2.1.3. Fassaden als Ausdrucksgestalten: Theologische Perspektivierung ... 78
2.1.4. Zwischenfazit ... 83
2.2. Türen als Schwellen ... 84
2.2.1. Türen als Orte der Transformation: Architekturgeschichtliche Perspektivierung ... 85
2.2.2. Türen als Orte psychophysischer Erfahrung: Verkörperungstheoretische Perspektivierung ... 87
2.2.3. Türen als Zugänge: Raumsoziologische und verkörperungstheoretische Perspektivierung ... 88
2.2.4. Zwischenfazit ... 93
2.3. Innenräume als Begegnungsorte ... 93
2.3.1. Innenräume als ergreifend: Architekturphilosophische Perspektivierung ... 96
2.3.2. Erleben von Innenräumen zwischen Individuum und Gemeinschaft. Theologische Perspektivierung ... 97
2.3.3. Zwischenfazit ... 105
3. Ausblick: Wege als Immersionen ... 105
Literatur ... 106
Abbildungsverzeichnis ... 110

Der Ort des Heiligen ... 113
Michael Pietsch
1. Die Hermeneutik des Raums ... 114
2. Der Bauplan des Heiligtums in Ez 40,5–42,20 ... 118
Literatur ... 135

Städtische Räume als Topoi sozialethischer und religionswissenschaftlicher Reflexion ... 143
Walter Lesch
1. Städte als Orte der Gesellschaftsethik ... 144
2. Vom Verschwinden der Religion ... 150
3. Von der Rückkehr der Religionen ... 154

4. Zukunftspotenziale städtischer Strukturen und Lebenswelten ... 156
Literatur ... 157

Der limitierte Raum ... 161
Thomas Laubach / Stefan Huber
1. Limitierung und Ethik ... 163
2. Strebensethische Perspektive: Hemmung (Krämer/Stegmaier) ... 169
3. Sozialethische Perspektive: Grenzmoral (Briefs/Schöllgen) ... 174
4. Ethik und Grenzüberschreitung ... 181
4.1. Moral als Medium der Überschreitung ... 182
4.2. Verflechtungen der (Un)Gerechtigkeit – liminale Raumethik ... 185
4.3. Grenze, Raum und Ethik ... 187
Literatur ... 188

Ereignisse des Evangeliums kuratieren ... 195
Michael Schüßler
1. Von der Raumwerdung der Zeit zur Temporalisierung von Räumen ... 195
2. Pastorale Semiotisierung eines religiösen Raums: Das Projekt »St. Maria als« / Stuttgart ... 198
3. Kuratieren als kirchliche Handlungsform ... 202
Literatur ... 209

Religiöse Semiotisierungen von Räumen und ihre bildenden Potenziale ... 213
Konstantin Lindner
1. Religiös codierte Räume angesichts voranschreitender Säkularisierungsprozesse ... 214
1.1. Religiöse Semiotisierungen von Räumen ... 214
1.2. Subjekte und religiöse Semiotisierungen ... 216
1.3. Religionspädagogische Einordnungen ... 218
2. Religiöse Lern- und Bildungsprozesse räumlich anlegen ... 219
2.1. Raumbezogenes Lernen ... 219
2.2. Religiöses Lernen mit Räumen ... 221

2.3. Religionspädagogische Perspektiven ... 223
3. Religiöse Semiotisierungen bildend zugänglich machen ... 224
Literatur ... 226

Wo ist der Ort des Menschen? ... 233
Tina Betz / Lena Janneck
1. Raum im Mythos ... 233
2. Gen 2–4 aus literarkritischer und literarischer Perspektive ... 234
2.1. Grundschicht A und erste Bearbeitung B ... 234
2.2. Zusatz zu Bearbeitungsschicht B (BZ) ... 235
2.3. Zweite Bearbeitung C ... 235
2.4. Streben nach Zweisamkeit ... 236
2.5. Streben nach Erkenntnis ... 236
2.6. Die Sache mit der Sterblichkeit ... 237
2.7. Literarische Abhängigkeit von Gen 2–3 und Gen 4 ... 237
3. Ortsangaben in Gen 2–4 ... 238
3.1. Grundschicht A ... 238
3.2. Bearbeitungsschicht B ... 238
3.3. BZ = Zusatz zu B ... 239
3.4. Bearbeitungsschicht C ... 240
3.5. Gen 4 ... 240
4. Der Ort des Menschen ... 242
4.1. Der Mensch im Garten ... 242
4.2. Kain und die Weisheit ... 244
5. Mythische Topographie in Kreisen ... 244
6. Der ruhelose Weg des Menschen (axiale Dynamik) ... 246
6.1. Sprachliche Hinweise für Bewegung ... 246
6.2. Der Mensch in Bewegung ... 247
7. Die Sehnsucht nach dem Paradies ... 249
Literatur ... 249
Bildnachweis ... 252

Methodische Probleme und Theorien zum früheisenzeitlichen Jerusalem ... 253
Dieter Vieweger / Katja Soennecken
1. Der Südwesthügel in Jerusalem am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit ... 254
1.1. Der Palast Davids ... 256

1.2. Die Probleme der Stratigraphie in Jerusalem 256
1.3. Grablegen 259
2. Der Bereich des sog. Ophel 259
2.1. Die salomonische Stadtmauer 260
2.2. Probleme der Datierung 263
3. Folgerung 264
Literatur 265

Domestic Houses in Iron Age II in the Northern Jordan Valley 269
Ra'eda Abdalla / Zeidan Kafafi
1. The Domestic Houses of the Iron IIA (10th century BC) 271
1.1. A Major Iron IIA Sites in the North of Jordan Valley 271
1.2. Types of the Iron Age IIA Houses 277
2. The Domestic houses of the Iron IIB (9th and 8th Centuries BC) 278
2.1. Iron Age IIB Sites 278
2.2. Types of the Iron Age IIB Houses 289
2.2.1. The one-room houses 289
2.2.2. The two-room Houses 290
2.2.3. The three-room houses 291
2.2.4. The Courtyard houses 294
3. Domestic Houses of the 7th and 6th centuries BC (The Iron Age IIC) 295
3.1. Major Iron Age IIC Sites 295
3.2. Types of the Iron Age IIC Houses 299
3.2.1. The courtyard houses 299
3.2.2. Large houses with multi courtyards (palaces) 301
4. Conclusion 303
Bibliography 304

Die Tempel des El und des Baʿal als Elemente der sakralen Landschaft Ugarits 309
Herbert Niehr
1. Einführung 309
2. Die Tempel auf der Akropolis von Ugarit 313
2.1. Der El-Tempel 314
2.2. Der Baʿal-Tempel 318

3. Der Prozess der Semiotisierung des Raumes 323
4. Ausblick: Von der ausgehenden Spätbronzezeit bis zur Christianisierung Syriens 325
Literatur 328
Abbildungsverzeichnis 336

New Insights on the Function of the Jerusalem »Agoranomos« (Market Inspector) in the Early Roman (= Late Second Temple) Period 337
Ronny Reich
1. Traces of calibration 338
2. Inscriptions and incised signs 341
3. The state of preservation of the weights 342
3.1. The Jewish Quarter Excavations (N. Avigad Excavations) 344
3.2. Near the Temple Mount (B. Mazar Excavations) 344
3.3. Near the Temple Mount (R. Reich and Y. Billig Excavations) 344
3.4. Weights from the Stepped street in the Tyropoeon Valley (J. Uziel, N. Szanto, M. Hagbi, A. Levi Excavations) 345
4. A volume measuring table 348
Agardamis / Gardi'im 348
5. Summary 349
Bibliography 350

The Islamic Merits of Jerusalem's al-Aqsa Mosque in Mujīr al-Dīn's 15th-Century History of Jerusalem and Hebron 353
Robert Schick
The Translation 354
Commentary 371
Bibliography 373

Erdbeben in Jerusalem in nachbiblischer Zeit 375
Martin Mulzer
1927 376
1834 379
1546 382
1033 384
749 (?) 386

363 388
Conclusio 389
Literatur 389

Angesichts des Ewigen 401
Susanne Talabardon
1. Avant-Propos 401
2. Exegetische Skizze 402
2.1. Zur Architektur der Perikope 402
2.2. Unmittelbarer Kontext und Binnenabgrenzung des Kapitels Ex 33,1–23 403
2.3. Leitworte und Architektur des Textes Ex 33,1–23 405
2.4. Grundlinien des biblischen Textes: 1. Landverheißung und Sühneritual 407
2.5. Der zweite Teil: Der Ohel Mo'ed 410
2.6. Der dritte und vierte Teil: Präsenz 412
2.7. »Zeige mir doch deine Wichtigkeit« (Ex 33,18–23) 414
3. Das leuchtende Antlitz: Etwas wie ein theologischer Ertrag 417
Literatur 419

Von Gottesorten in der Welt zu Gott als Ortung und Raum der Welt 421
Joachim Negel
1. Erste Sondierungen: Von Gottesorten und Gottesnamen 421
2. Topographie des Heiligen: Religionsphänomenologische Kartierung bedeutungsplastischer Orte 424
3. Einsamer Findling: »māqōm«. Eine rabbinische Gottesbenennung als Ausgangspunkt für eine topologische Gotteslehre 427
4. Theologische Landschaftsbegehung: Der dreifaltige Gott als universaler Atem- und Lebensraum der Welt 432
5. Hermeneutische Sackgassen: Gottesbilder, ins Bildlose entmythologisiert, sind leer; Gottesbilder, wörtlich genommen, sind hochgefährlich 438
6. Metaphorologischer Kompass: Das Himmlische Jerusalem in uns über uns als trinitarische Allotopie 440

Literatur ... 446

Affinities between the Imagery in the Utrecht Psalter and Late Antique Galilean Synagogue Mosaics ... 453
Pamela Berger
Bibliography ... 470
Figures ... 473

»Gott« in der unendlichen Semiose ... 475
Ottmar Fuchs
1. Gott: ein ewiges Dahinter ... 475
2. Zeichen entdecken – Zeichen setzen ... 477
3. Im Zeichen das Zeichen loslassen ... 479
4. Grundlos und absolut ... 481
5. Die doxologische Semiose ... 484
6. Doxologische Basis der Religionen ... 486
7. Verkappte oder offene Religion? ... 489
Literatur ... 493

»Aus Saba komme ich mit sicherer Kunde ...« ... 499
Ulrike Bechmann
1. Einleitung ... 499
1.1. Hinführung ... 499
1.2. Der Anfang der Geschichte um die Königin von Saba ... 502
1.3. Die koranische Erzählung von der Königin von Saba ... 503
2. Semiotische Grundstruktur von Q 27,15–44 ... 505
2.1. Die Analysekategorien: Das Aktantenmodell ... 505
2.2. Die Aktanten und ihre Handlungsräume ... 506
2.2.1. Subjekt = Salomo/Suleiman ... 507
2.2.2. Objekt = Die Königin von Saba und ihr Glaubensweg ... 508
2.2.3. Adjuvanten und Opponenten ... 509
2.2.4. Der Adressat ... 509
2.2.5. Der Sender als semantische Leerstelle ... 510
3. Raumbewegungen und Orte ... 512
3.1. Der Thron als Ort für den Herrschaftsraum ... 512
3.2. Der Glaspalast (V. 44) – Ort des Bekenntnisses ... 515
3.3. Der Weg zum Glauben: Von der Ferne ganz nah ... 516

3.4. Die »Verzauberung«: Kriegszorn (König) vs. Besonnenheit (Königin) ... 517
4. Ausblick ... 519
Literatur ... 520

Lokale Herrschaft ... 525
Barbara Schmitz
1. Das Erste Makkabäerbuch: Struktur und Aufbau ... 527
2. Anfang und Ende vom Ersten Makkabäerbuch: Die Inszenierung einer Familiengeschichte ... 528
3. Die Figur von Johannes (Hyrkan) im Ersten Makkabäerbuch ... 530
3.1. Johannes in 1 Makk 13,53 ... 530
3.2. Johannes in 1 Makk 15,38–16,10 ... 533
3.3. Johannes in 1 Makk 16,11–22 ... 535
3.4. Johannes in 1 Makk 16,23–24 ... 536
4. Fazit ... 539
Literatur ... 540

Zwischen der Welt der Hebräischen Bibel und dem Hellenismus ... 543
Johannes Schnocks
1. Einführung ... 543
2. Die Frage nach der Identität ... 544
3. Konstellative Anthropologie und 2 Makk 7 ... 546
4. Textanalysen ... 547
5. Fazit ... 553
Literatur ... 555

Prophet und Erzbischof ... 559
Michael Konkel
1. Ein Kreuzfahrer vom Rhein ... 559
2. Die Kirche St. Maria und Clemens in Schwarzrheindorf ... 561
3. Der Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf ... 564
4. Wozu Ezechiel? – Zur Pragmatik des Ezechielzyklus von Schwarzrheindorf ... 576
Literatur ... 584
Abbildungen ... 586

Bebilderung der Zukunft – Orientierung für die Gegenwart 589
Sabine Bieberstein
1. Jerusalem als vielfältig semiotisierte Landschaft 589
2. Ein vielschichtig beschriftetes Bild wird weitergeschrieben … 591
3. Der erste Visionsteil (Offb 21,1–8) 593
3.1. Neue Räume, die Himmel und Erde verbinden 593
3.2. Kontinuität in der machtvollen Wirklichkeit Gottes 594
3.3. Alttestamentliche und frühjüdische Motive werden weitergeschrieben 595
4. Der zweite Visionsteil (Offb 21,9–22,5) 597
4.1. Ein Gegenbild zur Vision der »großen Hure« (Offb 17f.) 597
4.2. Das neue Jerusalem als architektonische Größe 598
4.3. Beschriftungen der geschauten Stadt 1: Glanz Gottes und Zwölfzahl 599
4.4. Beschriftungen der geschauten Stadt 2: Die Stadt als Allerheiligstes 600
4.5. Beschriftungen der geschauten Stadt 3: Eine Stadt ohne Tempel 602
4.6. Beschriftungen der geschauten Stadt 4: Lebensfülle 603
5. Bilanz 604
Literatur 606

Die Städte der Apokalypse – urbane Topographien von Gericht und Vollendung 611
Jürgen Bründl
1. Raumprobleme 611
2. Apokalyptik, Konturen einer verfemten Gattung 615
3. »Hure« contra »Braut«: Personifikationen des Dualismus 622
3.1. Zur Selbstwidersprüchlichkeit von Herrschaft 622
3.2. Gartenstadt, Brautstadt, Lichtstadt: Architekturen der Vollendung 626
4. Babylon und Jerusalem – Prinzipien befreiungstheologischer Geschichtsanalyse 632
5. Topographische Orientierung: Geschichtstheologie als apokalyptisches Projekt 639
Siglen 644
Literatur 645

Harmagedon **649**
Erasmus Gaß
1. Bezug zu Megiddo 651
2. Bezug zu Babylon 660
3. Bezug zu Jerusalem 662
4. Symbolische Deutung 666
5. Weitere unwahrscheinliche Deutungen 668
6. Ergebnis 669
Literatur 670

Die Schöpfung vollenden **675**
Olaf Rölver
1. Zur Struktur von Joh 5 676
2. Der Ort der Erzählung 678
3. Das Gegenüber von Betesda und Tempel 681
4. Die theologischen Themen der Rede 683
5. Zur Schrifthermeneutik 684
6. Sabbat, Tempel und ewiges Leben 687
Literatur 689

Ökumene – vertikal, horizontal und imaginär **695**
Angelika Neuwirth
1. Vorbemerkung 695
Namen 699
2. Die Stadt der Kreuzfahrer: ein all-umfassend christliches Jerusalem 700
3. Nach den Kreuzfahrern: Das mamlukische Jerusalem – ein großer Gedächtnisort 704
4. Die Neudeutung des Haram mit seinem Zentrum Felsendom als eschatologischer Schauplatz 707
5. Die Anastasis als monumentaler Tempelstellvertreter in byzantinischer Zeit 709
6. Maria als »beseelter Tempel« 711
7. Der Fels, Zentrum der *masdjid al-Aqsa*, des »spirituellen Tempels« 713
8. Der Felsendom – Selbstzeugnis der »Gemeinde der Mitte« ... 715
9. Masdjid und bait – komplementäre Anbetungsstätten? 719

Liturgie 719
10. Das »Haus«, der Tempel – als Referenzpunkt 722
Resumee 724
Literatur 725
Abbildungsverzeichnis 729

Autor*innen 743

Autor*innen

Ra'eda Abdalla, Yarmouk University Irbid (Jordanien); gestorben 2013.

Dr. Ulrike Bechmann, Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Graz.

Dr. Pamela Berger, Professorin für Kunstgeschichte und Film am Boston College (USA).

Tina Betz, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Sabine Bieberstein, Professorin für Neues Testament und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Dr. Jürgen Bründl, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Martin Düchs, Privatdozent und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie II der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Ottmar Fuchs, Professor em. für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Dr. Erasmus Gaß, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Augsburg.

Stefan Huber, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologische Ethik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Christian Illies, Professor für Philosophie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Lena Janneck, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Zeidan Kafafi, Professor für Archäologie und Anthropologie an der Yarmouk University Irbid (Jordanien).

Dr. Michael Konkel, Professor für Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Dr. Thomas Laubach (Weißer), Professor für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Walter Lesch, Professor für Ethik an der Université catholique de Louvain (Belgien).

Dr. Konstantin Lindner, Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Martin Mulzer, Privatdozent für Alttestamentliche Wissenschaften an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Joachim Negel, Professor für Fundamentaltheologie an der Université de Fribourg/Universität Freiburg (Schweiz).

Dr. Dr. h.c. Angelika Neuwirth, Professorin em. für Arabistik an der Freien Universität Berlin.

Dr. Herbert Niehr, Professor für Biblische Einleitung und Zeitgeschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Dr. Michael Pietsch, Professor für Altes Testament an der Augustana-Hochschuhle Neuendettelsau.

Dr. Ronny Reich, Professor für Klassische Archäologie an der Universität in Haifa (Israel).

Dr. Olaf Rölver, Wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln.

Dr. Robert Schick, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich Byzantinistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Dr. Barbara Schmitz, Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Dr. Johannes Schnocks, Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Dr. Michael Schüßler, Professor für Praktische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Dr. Katja Soennecken, Assistant Director am Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem (Israel).

Dr. Susanne Talabardon, Professorin für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Dr. Dr. h.c. Dieter Vieweger, Leitender Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Lands in Jerusalem (Israel).

Dr. Thomas Wabel, Professor für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

University
of Bamberg
Press

Ob »spatial« oder »topographical turn« – »Raum« erfreut sich in den Geistes- und Kulturwissenschaften gegenwärtig hoher Aufmerksamkeit. Er wird als »Semiosphäre« der Einschreibung wahrgenommen – auch und gerade in Bezug auf religiöse Bedeutungen. Die Beiträge im Sammelband widmen sich aus theologischer und philosophischer Perspektive, aber auch in interdisziplinärer Hinsicht Raumkonstellationen religiöser Semiosen – unter anderem der theologisch produktiven topologischen Repräsentation des Unräumlichen.

Indem die Beiträge exegetische, systematische und praktische Disziplinen christlicher und jüdischer Theologie mit der Archäologie, der Philosophie und der Soziologie ins Gespräch bringen, setzen sie die Reflexion des Raumes in mehrfache Richtung in Bewegung: Sie legen »Zugänge« zu Glaubens- und Lebensräumen offen oder verfolgen »Grenzgänge«, auf denen Theologinnen und Theologen die Unsagbarkeit Gottes bzw. des Göttlichen erkunden. Und sie zeichnen die »Ausgänge« der spezifischen Urbanität jüdischer und christlicher Eschatologie nach. Ortsbeschreibungen historischer und mythischer Räume, sowie »Personalisierungen« einzelner Herrschaftsfiguren und ihrer raumprägenden Machtansprüche runden das Panorama des Bandes ab. So entsteht ein repräsentativer Einblick in die ganz verschiedenen Weisen, wie Theologien sowie Geistes- und Kulturwissenschaften die Zeichenlandschaften des Raumes lesbar machen.

ISBN 978-3-86309-796-7
www.uni-bamberg.de/ubp