

Heiliger Raum

Über alttestamentliche Vorstellungen des kosmischen und kultischen Raums sowie des verheißenen Landes als gottgeschenkter Lebensraum des Volkes Israel

Irmtraud Fischer

Der sogenannte „spatial turn“,¹ die Hinwendung der Geistes- und Kulturwissenschaften zur Kategorie des Raumes, hat – etwas verspätet im Vergleich zu den anderen Wissenschaften – in den letzten Jahren auch in die Theologie und in die alttestamentliche Wissenschaft Einzug gehalten.² In diesem Beitrag soll in einem blitzlichtartigen Überblick aus dem breiten Forschungsfeld³ die Vorstellung des heiligen,⁴ von und für die Gottheit ausgegrenzten Raumes in der Hebräischen Bibel beleuchtet werden, um damit auch theologisch nicht versierte GesprächspartnerInnen zum interdisziplinären Austausch anzuregen.

- 1 So auch der Titel der Publikation von Jörg Döring/Tristan Thielman (Hg.), *Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008.
- 2 Da dieser Beitrag im Kontext der Publikation eines interdisziplinären Symposions erscheint, die einerseits in einigen Beiträgen Theoriearbeit für die Kulturwissenschaft leistet und andererseits keine spezifisch theologische Veröffentlichung sein will, sei hier auf eine Darstellung des aktuellen Forschungsstandes in Bezug auf die alttestamentliche Bibelwissenschaft verzichtet, zumal in jüngster Zeit drei Monographien erschienen sind, die dies leisten: Christl M. Maier, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis, MN 2008, S. 10-29, sowie die beiden Dissertationen von Michaela Geiger, *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (BWANT 183)*, Stuttgart 2010, S. 32-58; und Yvonne Thöne, *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied (exuz 22)*, Münster 2012 (im Druck), § 5. Als Vorreiter für die Fragestellung ist der Sammelband von Jon L. Berquist/Claudia V. Camp (Hg.), *Constructions of Space I. Theory, Geography, and Narrative (LHBOTS 481)*, New York-London 2007, zu nennen.
- 3 So kann in diesem Beitrag nicht auf die Raumkonzepte konkreter Lebenswelten und auch nicht auf den Körper als Raum, Themen, die in der feministischen Theologie inzwischen eingehend beforscht werden, eingegangen werden. Neben den erwähnten drei Monographien siehe dazu etwa den Beitrag von Carol Meyers, *Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen in Alt-Israel*, in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.1)*, Stuttgart 2010, S. 63-109, der sich mit geschlechtsspezifischer Raumverteilung aufgrund archäologischer Fundstücke befasst, sowie jenen von Sophie Kauz, *Frauenräume im Alten Testament am Beispiel einer Siedlung*, in: *lectio difficilior 2* (2009), <http://www.lectio.unibe.ch>, die Hinweise auf Frauenräume in alttestamentlichen Texten untersucht. Andrea Taschl-Erber, *Erkenntnissschritte und Glaubenswege in Joh 20,1-18. Die narrative Metaphorik des Raumes*, in: *Protokolle zur Bibel 15* (2006), S. 93-117, befasst sich vor allem mit der metaphorischen Qualität von Räumlichkeit.
- 4 „Heilig“ wird in der Folge als die Sphäre Gottes signalisierend verwendet. Allerdings benötigen nicht alle alttestamentlichen Texte die hebräische Wurzel *qds*, die im Kultischen oppositionell zum Profanen steht, in diesem Sinne. In der Ereignisfolge der Hebräischen Bibel hat Gott aber selbst mit dem Profanen zu tun, da auch dieser Bereich Teil der Schöpfung ist.

1. Jeglicher Raum ist von Gott geschaffen

Die alttestamentliche Gottheit, die durch eine einwandernde Exodusgruppe in das Land Israel kommt und dort zum Nationalgott avanciert, wird – religionsgeschichtlich gesehen wohl erst ab der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. – zur Schöpfergottheit und erhält damit einen universalistischen Geltungsbereich und -anspruch. Die Vorschaltung der sogenannten „Urgeschichte“ von Gen 1-11 vor die vorerst als Familienerzählungen präsentierte Volksgeschichte Israels bringt damit JHWH⁵ mit allen Völkern und jeglichem Land, ja mit der gesamten Welt ursächlich in Verbindung.

Die Bibel kennt zwei Schöpfungserzählungen: Die erste ist an die altorientalische Listenwissenschaft⁶ angelehnt, indem sie mit streng formalem, ja formelhaft gestaltetem Aufbau quasi die ganze Welt ‚katalogisiert‘. Die zweite ist die viel bekanntere Paradiesesgeschichte, die – einem altorientalischen Mythos ähnlich – eine anthropomorphe Gottheit bei der Schöpfung zeigt. Die beiden Schöpfungstexte präsentieren keine statische, sondern vielmehr eine dynamisch-relativistische Raumkonzeption,⁷ da der Raum nicht von allem Anfang an Bestand hat, sondern durch göttliches Handeln erst ins Dasein tritt und durch zum Gestalten aufgeforderte Lebewesen (vgl. Gen 1,28-30; 2,5) ausgeformt und dynamisch weiterentwickelt wird.

1.1 Raum und Zeit als Koordinaten der Schöpfung nach Gen 1

In Gen 1,1-2,4 a wird die Schöpfung in die Koordinaten von *Raum* und *Zeit* eingepasst: Die zeitliche Struktur des Textes ist durch die Formel „und es wurde Abend und es wurde Morgen: x-ter Tag“ (Gen 1,5.8.13.19.23.31) bestimmt. Tag und Nacht werden durch die Erschaffung von Licht, das die Finsternis als Urzustand nicht verdrängt, sondern komplementiert (1,1-3), ins Dasein gerufen. Zur Strukturierung größerer Zeiteinheiten wie der Wochen- und Jahrstruktur sowie der zyklischen wiederkehrenden Festzeiten dienen „die beiden großen Leuchten“ Sonne und Mond sowie die Gestirne (1,14-17).

Der Raum der Welt wird vorerst zwischen den Koordinaten von Himmel und Erde (1,1) ausgespannt. Der eigentliche Lebensraum entsteht durch eine Folge

5 Die Schreibung der vier Buchstaben in der Umschrift aus dem Hebräischen zollt der jüdischen Tradition Anerkennung, die die Aussprache des Gottesnamens tabuisiert (vgl. Ex 20,7).

6 Zur Nähe von Gen 1 zur altorientalischen Listenwissenschaft sowie zur sogenannten memphitischen Theologie siehe Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg 2002/2008, S. 170-173.

7 Zu diesen Unterscheidungen siehe Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt/M. 2001, S. 17-35.

von strukturierenden Trennungen: Auf vertikaler Ebene scheidet Gott durch ein Gewölbe die oberen von den unteren Wassern,⁸ auf horizontaler Ebene das Wasser vom Trockenen, das Meer von der Erde (1. und 2. Tag). Dieser durch *spacing*⁹ konstruierte Raum wird an den weiteren Tagen konsequent mit Leben erfüllt. An Land entsteht vorerst alles Grün, das schließlich den später geschaffenen Landtieren, von den niedrigen Kriechtieren bis zu Wild- und Nutztieren, und den Menschen zur Nahrung dient. Der Nassraum wird durch die Fische und alle Schwimmtiere, der Freiraum zwischen Erdoberfläche und Himmelsgewölbe durch Vögel und Fluggetier erfüllt. Der Mensch, der wie die Tiere mit der einzigen, jedoch nicht hierarchisch verstandenen Differenz von männlich und weiblich erschaffen wird, repräsentiert als Krone der Schöpfung in diesem wohlgestalteten Gefüge die Gottheit (1,26-28).¹⁰ Der kosmische wie innerweltliche Raum wird am 6. Tag, der den Schöpfungsvorgang abschließt, dem Menschen zur Gestaltung im Sinne der Schöpfergottheit übergeben; dass dies nicht Zerstörung und wahllose Ausbeutung bedeuten kann, versteht sich von selbst.

Der 7. Tag wird insofern vom Sechstageswerk abgehoben, als an diesem Tag die Gottheit ruht (2,2 f.). Das Sabbatgebot des Dekalogs in Ex 20,8-11 greift darauf zurück, indem es die göttliche Schöpfungsruhe auch dem Menschen empfiehlt. Der Raum, in dem es wimmelt und wuselt, sinkt durch die Ausgrenzung des siebten Tages als heilig in auf Gott hin ausgerichtete Ruhe.

1.2 Qualität als „Raumteiler“ in der Paradieseserzählung

Die zweite Schöpfungserzählung (Gen 2,4a-25), die den ersten Teil der Paradiesesgeschichte (Gen 2-3) bildet, führt das Motiv der Menschenschöpfung aus

8 Hier steht wohl die mythische Vorstellung im Hintergrund, dass die Erde auf Säulen in die Urflut gepflanzt ist und der blaue Himmel durch ein Gewölbe die dahinterliegenden Wasser, die zeitweise als Regen auf die Erde heruntersinken, zurückhält. Siehe dazu den umfangreichen Sammelband zu biblischen Welterklärungsmodellen: Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001.

9 Zu dieser üblich gewordenen Bezeichnung, die den Akt des Anordnens und Ausrichtens bezeichnet, siehe Löw, *Raumsoziologie*, S. 158-161. Geiger, *Gottesräume*, S. 47, greift die Raumkonzepte von Löw auf und betont, dass „jeder Raum Produkt einer Syntheseleistung ist. Diese Synthese findet [in Bezug auf biblische Raumvorstellungen] auf der Textebene statt, indem ein Raum sprachlich inszeniert und charakterisiert wird, und zugleich auf Seiten der LeserInnen, die einzelne Informationen zu einem Raumkonzept synthetisieren.“

10 Vgl. insbesondere zur Gottebenbildlichkeit und Funktion der Zweigeschlechtlichkeit in Bezug auf den Schöpfungsauftrag Imtraud Fischer, *Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament*, in: Bernd Janowski/ Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg i. Br.–Wien 2009, S. 265-298. Dieser Sammelband ist eine Fundgrube für Forschungen zur altisraelitischen und altorientalischen Anthropologie.

Gen 1 narrativ fort. In diesem Text wird vorerst der Mensch – offenkundig zunächst geschlechtlich undifferenziert – geschaffen und sodann der Garten Eden angelegt,¹¹ in den der Mensch hineingesetzt wird. Die Gartenanlage mit dem Paradiesesstrom, der sich in vier benannte Hauptarme teilt, umfasst den gesamten Vorderen Orient, vom Euphrat und Tigris bis an den Nil. Dieser Gottesgarten wird als „idealer“ Raum, in dem es sich mühelos lebt, konzipiert. Herrliche Früchte finden sich allenthalben – offensichtlich herrscht auch hier wie in Gen 1 die Vorstellung von vegetarischen Anfängen. Er ist ein Ort der Harmonie zwischen Tieren und Menschen, zwischen Mann und Frau und zwischen Gott und den Menschen.

Diesem geschaffenen Raum mit höchster Lebensqualität wird im Laufe der folgenden beiden Kapitel „Jenseits von Eden“ (Gen 3-4) polar gegenübergestellt. Narrativ wird dieser Ort der Mühsal durch den Verstoß gegen das Gottesgebot, von den Götterfrüchten der beiden Bäume in der Mitte des Gartens nicht zu essen (Gen 2,16 f.; 3,1-6), eingeführt. Da der Mensch sich nicht an die Regeln des Gartenlebens hält, wird er aus dem paradiesischen Raum, der sogar durch eigene Wächter geschützt wird, vertrieben. Für den Ort der Glückseligkeit wird der Mensch geschaffen; durch sein Misstrauen gegen die Gottheit katapultiert er sich in den mit Mühsal zu gestaltenden Raum hinaus, der sogleich zum Ort tödlicher Rivalität wird (Gen 4: Kain erschlägt seinen Bruder Abel). Dieser Raum jenseits von Eden, der durch die ätiologische Erzählung von Gen 3 als „Draußen“¹² charakterisiert wird, wird aber auch zum gestaltbaren Lebensraum, in dem der Mensch schließlich die Kulturerrungenschaften entwickelt (Gen 4,17-22).

2. Das verheißene Land als potentiell paradiesischer Raum

Werden in der Urgeschichte die menschlichen Lebensumstände in der Form der ätiologischen Erzählung um ein Ahnenpaar thematisiert, so wird die Grundbestimmung des erwählten Volkes Israel als Geschichte einer Familie in vier Generationen erzählt (Gen 12-50). Gemäß dem Sippendenken gilt das, was für die ersten Menschen einer genealogischen Linie gilt, für deren ganze Nachkommenschaft. Wenn Abraham mit seiner Familie in ein Land, das ihm erst gezeigt werden wird, gerufen wird (Gen 12,1-4), so gilt die an ihn ergehende Verheißung von Volk und Land für alle von ihm Abstammenden. Dieser Ver-

11 Auch in dieser Erzählung wird der ausgestaltete Raum, der sodann the *story space* bildet, erst geschaffen. Siehe zu dieser Bezeichnung, die auf Marie-Laure Ryan zurückgeht, für alttestamentliche Erzähltexte Thöne, Liebe, § „5.1.3 Literarischer Raum“.

12 Mit der Dichotomie von „Draußen“ und „Draußen“ arbeitet Stefan Fischer für eine andere „Gartenerzählung“ der Bibel, für das Hohelied (vgl. § „5.5 Ort und Raum“ der Habilitationsschrift von Stefan Fischer, Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes (FAT 72), Tübingen 2010, S. 173-207).

heißungsraum Israel, der der Abrahamssippe nach den Erzählungen der Genesis nicht gehört, in dem sie jedoch lebt, wird erst durch die zum Volk gewordene Familie Israels mit entsprechendem Leben erfüllt.

Die Genesis führt ihre LeserInnen jedoch vorerst auf den Umweg über Ägypten: Aufgrund einer Hungersnot in dem ‚idealen‘ Land zieht die Familie Jakobs nach Ägypten, wo bereits ein Sohn für das zum Überleben Nötige vorgesorgt hat (vgl. die Josefsgeschichte Gen 37-50). Dieser „Überlebensraum“ entwickelt sich Generationen später jedoch zum sprichwörtlichen „Sklavenhaus Ägypten“, in dem über die zum Volk gewordene Familie der Tod dekretiert wird (Ex 1-2). Aus dieser Todessphäre, so erzählt das Buch Exodus, führt Gott sein Volk heraus.

Die Wüstenerzählungen, die bis ins Buch Deuteronomium¹³ reichen, fokussieren diesen Zwischenraum örtlich am Gottesberg, der zum Ort der Gesetzesoffenbarung wird: Mitten im Niemandsland der Wüste, am Sinai, wird der rechtsfreie Raum mit den von Gott gegebenen Regeln für das Zusammenleben im verheißenen Land erfüllt. Außerhalb des Landes geschieht das *mental mapping* für den zukünftigen Lebensraum.¹⁴ Da dieses Land von den ausgesandten Kundschaftern jedoch verächtlich gemacht wird (Num 13-14), entwickelt sich der Bereich *in between*, zwischen dem soeben verlassenen Sklavenhaus und dem „Land, das von Milch und Honig“ fließt (Ex 3,8.17), zu einem vierzig Jahre andauernden Provisorium, gleichsam zu einem „Warteraum“, in dem die gesamte Exodusgeneration (mit Ausnahme von Josua und Kaleb) stirbt: Wer das Land und die in ihm geltenden Regeln nicht achtet, ist seiner nicht würdig.¹⁵ Israel bekommt es als Erbbesitz zur Nutznießung, das Land aber gehört Gott. Der Einzug in den rechtlich unter dem Gesetz, unter der Weisung, stehenden Verheißungsraum ist deshalb keine Landnahme durch Israels Militär, sondern eine Landgabe durch Israels Gott. Der Bund, den man nach der Erzählung des Deuteronomiums, das als Ganzes ja als Moserede stilisiert ist, vor Übertritt über den Jordan geschlossen

13 Mit den Raumvorstellungen und dem „Spacing“ der „Deuteronomiums-Erzählung“ hat sich ausführlich Geiger, *Gottesräume*, befasst (vgl. insbes. Abschnitt III ihrer Monographie, S. 293-347).

14 Der Raum des Verheißungslandes wird damit für die Zukunft der erzählten Zeit mit Bedeutung und Sinnstiftung versehen. Wenn dies außerhalb des Landes geschieht, bedeutet das, dass die Regeln für das Leben des Volkes auch außerhalb des Landes Gültigkeit erhalten und bewahren. Zum Konzept der *mental map* in der Bibelwissenschaft, die „axiologisch an Jerusalem/Zion“ ausgerichtet ist, siehe bereits die Habilitationsschrift von Ulrike Bail, „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort“. *Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament*, Gütersloh 2004, insbes. S. 11.

15 Mit Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, MA 1996, S. 74-82, der auf die Raumtheorien von Henri Lefebvre aufbaut, könnte man das Land insofern als „second space“ bezeichnen, da es eine Raumordnung besitzt, die durch göttliches Gebot angeordnet und durch seine (zukünftigen) Bewohner akzeptiert ist.

hat, steht daher – wie ein neuassyrischer Vasallenvertrag¹⁶ – unter dem Segen, wenn die in der Bundesurkunde festgelegten Rechtssatzungen eingehalten werden, und unter dem Verdikt des Fluches, wenn man das Regelwerk missachtet: Im Land ist nach der Tora zu leben – tut man dies nicht, geht man des Landes verlustig.¹⁷ Aber Landverlust und Exilierung bilden nicht den Endpunkt der Zukunftsschau des Pentateuchs: Selbst wenn man aus eigener Schuld vertrieben wird, bleibt das Land stets als Hoffungsraum verheißen und Gott wird abermals ein Wohnen im paradiesgleichen Raum ermöglichen – dann allerdings nach der Rückkehr aus dem Exil.

4. Sakrale Räume als ausgesonderte Orte: *fascinosum et tremendum*

Heilige Räume im engeren Sinn sind in der Hebräischen Bibel insofern vom alltäglichen Leben ausgesonderte Bereiche, als sie entweder dafür geschaffen sind, kultische Gottesbegegnung zu ermöglichen oder durch Gotteserscheinungen erst entstehen und sodann meist zu Heiligtümern werden.¹⁸ Dazu seien im Folgenden einige Beispiele angeführt.

4.1 *Der heilige Ort als Raum für die Gottesbegegnung Einzelner*

Die Exoduserzählung, die von der Befreiung des versklavten Volkes aus Ägypten erzählt, beginnt mit dem göttlichen Auftrag an *Mose* zur Herausführung des Volkes, aus dem deutlich wird, was Heiligkeit in räumlicher Hinsicht¹⁹ bedeutet:

Mose aber weidete die Herde Jitros, seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian. Und er trieb die Herde über die Wüste hinaus und kam an den Berg der Gottheit, den Horeb. Da ließ sich der Bote JHWHs in einer Feuerflamme mitten im Dornbusch von ihm sehen. Und er sah hin, und siehe, der Dornbusch brannte im Feuer, und der Dornbusch wurde nicht verzehrt. Und Mose sagte: Ich will doch hinzutreten und diese große Erscheinung sehen, warum der Dorn-

16 Hans Ulrich Steymans, Deuteronomium und die *adē* zur Thronfolgeregelung Assarhadons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg 1995.

17 Vgl. dazu auch Geiger, Gottesräume, S. 314.

18 Ich schließe mich hier der definitorischen Unterscheidung von Raum und Ort bei Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988 (Paris 1980), S. 217 f. an: „Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, daß sich zwei Dinge an derselben Stelle befinden. [...] Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. [...] Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die [...] ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit [...] zu funktionieren.“

19 Heiligkeit ist (zumindest in der biblischen Literatur ab der ausgehenden Königszeit) nicht eine Eigenschaft, die primär einem Raum zukommt, sondern vor allem Gott und seinem Volk (vgl. das Heiligkeitsgesetz in Lev 17-26).

busch nicht verbrennt. Als aber JHWH sah, dass er abwich, um zu sehen, da rief ihm die Gottheit mitten aus dem Dornbusch zu und sprach: Mose! Mose! Er antwortete: Hier bin ich! Und er sprach: *Tritt nicht näher heran! Zieh deine Sandalen von deinen Füßen, denn der Ort, an dem du stehst, heiliger Boden ist er!* Dann sprach er: Ich bin die Gottheit deines Vaters, die Gottheit Abrahams, die Gottheit Isaaks und die Gottheit Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich, die Gottheit anzuschauen. (Ex 3,1-6)

Dort, wo Gott sich offenbart, entsteht ein Tabu-Raum, der Menschen zwar zugänglich ist, aber eben mit Einschränkung. Obwohl der Text in V. 2 sagt, dass der von Gott gesandte Bote „sich sehen lässt“, verhüllt die im Busch lodernde Flamme gleichzeitig die klare Sicht auf ihn und zudem redet sodann JHWH vom brennenden Dornbusch her direkt und ohne Vermittlung eines Engels mit Mose. Diese Geschichte ist damit in die Reihe vieler anderer zu stellen, die vorgeben, von einer Gotteserscheinung und direkten -begegnung zu erzählen, aber dennoch narrativ erweisen, dass Menschen Gott nicht sehen können.

So ringt nach Gen 32,23-33 *Jakob* am Jabbok bis zum Morgengrauen mit einem Mann, dessen Göttlichkeit sich im Nachhinein herausstellt. Obwohl Jakob den Ort mit Penuël, „Gottesgesicht“, benennt, hat er dennoch JHWH nicht wirklich gesehen, denn die LeserInnen erfahren, dass das beängstigende Geschehen längst vorbei war, als man bereits mehr als nur Schatten erkennen konnte und die Sonne aufging. Der Ort wird jedoch durch die Benennung mit einem Memorialnamen zum markierten Raum auf der Erinnerungslandkarte der theologischen Geschichtsdarstellung Israels.

Ähnlich Kryptisches ist von der Gottesschau *Moses am Sinai* zu sagen (vgl. Ex 33,18-23). Gott zeigt sich in all seiner Herrlichkeit seinem Auserwählten, aber der kann nur hinter ihm nachschauen. Die Felsspalte, in die Mose sich stellen soll (33,21 f.), wird zum Schutzraum, in den er sich vor der für Menschen unerträglichen Herrlichkeit Gottes zurückziehen kann.

Jesajas Berufungserzählung wird im Tempel lokalisiert (Jes 6). Die Präsenz der göttlichen Herrlichkeit, von der der Prophet in 6,5 behauptet, sie gesehen zu haben, wird durch feurige Thronwesen, die ständig „heilig, heilig, heilig“ rufen, avisiert. Allerdings wird bereits in 6,1 deutlich, dass die Thronvision jegliche irdische Raumerfahrung sprengt, da von der königlich vorgestellten Gottheit allein schon die äußersten Säume des Gewandes das gesamte Heiligtum ausfüllen. Von einer Gesamtschau des Königs kann also gar keine Rede sein, zumal der gesamte Tempel zum Zeitpunkt der Vision mit Rauch erfüllt ist.

Wem eine Gottesbegegnung zuteil wird, muss dies dem Volk mitteilen, da im Alten Israel die Idee einer ‚Privatoffenbarung‘ abwegig ist. Für die Erzählbarkeit eines solchen Erlebnisses mit einer Gottheit, die jenseits von Zeit und Raum gedacht ist, muss das Geschehen aber in Zeit und Raum verortet werden. In einem Religionssystem, das auf das Wort aufbaut und nicht auf die Visualisierung der

Gottheit,²⁰ wird das narrative Verhüllen und Enthüllen des Göttlichen anlässlich der Gottesbegegnung zur einzigen Möglichkeit, eine solche Erfahrung mitzuteilen. Der lokalisierte Ort, an dem Gott ‚innerweltlich‘ geworden ist, wird damit sogleich wieder als transzendenter Tabu-Raum ausgesondert; zudem wird verdeutlicht, dass Gott auch in der Welt seinen Handlungsraum hat.

4.2 Der Offenbarungsraum für das Volk: die Theophanie am Gottesberg

Der Raum, in dem die Sinaitheophanie stattfindet, wird, bevor Gott unter vulkanischen Phänomenen sich offenbart, strikt ausgegrenzt (Ex 19). Um den Berg herum, auf dem das Geschehen lokalisiert ist, wird eine Linie gezogen, die unter Todesandrohung vorerst niemand übertreten darf (19,12.23 f.). Erst beim Schall der Schofarhörner wird der Berg für das Volk, das sich kultisch auf die Begegnung vorbereitet hat, freigegeben. Am dritten Tag nimmt die Gottheit den Berg in Besitz, indem Donner, Blitze und schwere Wolken, Rauch, Feuer und Lava zu sehen sind (19,16-18), die allesamt auf die damit von vornherein nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehende Präsenz der anikonischen Gottheit hinweisen. In dieser hochexplosiven Atmosphäre findet die Offenbarung der Zehn Gebote statt (Ex 20). Das Volk jedoch will derlei bedrohliche Begegnungen in derart gefährlichem Raum nicht nochmals erleben und argumentiert mit dem Diktum „Gott sehen und sterben“, um ein Mittleramt zu erbitten, das die Kommunikation zwischen Gott und Volk weniger riskant gestaltet. So wird Mose dazu auserwählt, immer wieder auf den Berg zu gehen und zum Volk hinabzusteigen, um so lange in den von der Gottesgegenwart erfüllten Raum einzutreten, bis die gesamte Tora, das Weisung gebende Regelwerk Israels für das Leben im Land, vermittelt ist. Mose wird als Prophet, der Gottes Wort den Menschen und deren Antwort an Gott vermittelt (vgl. Dtn 18,14-22), damit zum Wanderer zwischen zwei Raumwelten: dem Gottesberg und dem Lager des Volkes am Fuße des Berges.

4.3 Ein omnipräsenter Raum: Das transportable Heiligtum

Der Sinai als von Gott für seine Offenbarung genutzter Raum ist nicht nur vom Umfang des Erzählten her der zentrale Ort in den Büchern der Tora (von Ex 19-Num 10 verweilt Israel dort), sondern auch von der Bedeutung her. In die Sinaitheophanie eingebettet findet sich nun aber die Anweisung für den Bau des Heiligtums und dessen Ausführung und Einweihung (Ex 25-40*). Damit wird für die

²⁰ Dtn 4,15 schärft das Bilderverbot mit den Worten ein: „eine Gestalt habt ihr nicht gesehen“, als sich JHWH am Berg offenbarte.

Zeit, in der man vom Offenbarungsberg ins Land unterwegs ist, ein stets verfügbarer Raum geschaffen, der durch die Ausübung des Kultes auch eine Möglichkeit bietet, dass das Volk mit Gott in Kontakt tritt, nicht nur Gott mit seinem Volk. Als Zeichen der Inbesitznahme des geweihten Raumes stehen – ähnlich wie bei der Gottesoffenbarung am Sinai – Wolken- und Feuersäule über dem Raum, den man als *social space*²¹ wohl am besten mit dem Ausdruck „Begegnungszelt“ umschreibt. Dieses dient sodann nicht nur dem von den Priestern ausgeführten Kult, sondern auch zur prophetischen Offenbarung. Damit darf nicht nur der Priester Aaron in den heiligen Raum eintreten, sondern auch die beiden anderen prophetisch begabten Führungsfiguren, Mirjam und Mose.²²

Vom Erzählfaden des Buches Exodus her steht die in der zweiten Buchhälfte sich findende Beschreibung der überaus kostbaren Ausstattung des Heiligtums, der kultischen Geräte und der Gewänder der Priester mit edlen Metallen, Steinen und Hölzern sowie Textilien aus Purpur und Karmesin in seltsamer Spannung mit der am Anfang erzählten Armut des ausgebeuteten Sklavenvolkes. Aber gerade das Exzeptionelle an all diesen Kostbarkeiten verweist auf das Göttliche. Dieses als Zelt konzipierte und daher transportable Heiligtum ist ein adäquates Gotteshaus für ein – der erzählten Zeit nach – noch nicht sesshaftes Volk auf dem Weg ins Land. Für die erzählende Zeit wird mit dem transportablen Heiligtum wohl ein „Überlebensraum“²³ entworfen, der auch außerhalb des Landes – nach dem Landverlust – die kultisch und prophetisch vermittelte Gottesbegegnung ermöglicht.

4.4 Der Jerusalemer Tempel: Für die einzige Gottheit der einzige Raum

Nach dem letzten Buch der Tora, dem Deuteronomium, wird JHWH nach dem Einzug ins Land einen Ort erwählen, an dem er „seinen Namen wohnen lassen“ wird (Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Diese Bezeichnung erweist wiederum, dass für eine Gottheit, die bildlos verehrt werden soll, ein Tempel als heiliger Raum konzipiert wird, der sie nur in Anteilen zu fassen vermag und vielmehr Verweiskfunktion auf das Transzendente hat (vgl. auch das salomonische Tempelweihgebet insbes. 1 Kön 8,27).

21 Die Raumkonzepte um das Heiligtum wurden bereits von Mark K. George, *Israel's Tabernacle as Social Space* (SBL Ancient Israel and Its Literature 2), Atlanta 2009, ausführlich bearbeitet.

22 Literarhistorisch liegen diese beiden Linien, die einerseits das Priestertum, andererseits die Prophetie als Mittleramt sehen, sicher nicht auf einer Ebene.

23 Vgl. dazu George, *Tabernacle*, S. 194.

Historisch gesehen war der Jerusalemer Tempel vermutlich ein umgewidmeter, ursprünglich jebusitischer, typischer Tempelbau der Zeit,²⁴ in dem durch die Geschichte hindurch durchaus auch andere Gottheiten verehrt wurden (vgl. z. B. 1 Kön 15,13).²⁵ Aus biblischen Texten und archäologischen Befunden geht hervor, dass es zumindest bis ins ausgehende 8. Jahrhundert v. Chr. in den großen Städten Tempel und zudem viele Freilichheiligtümer außerhalb von Siedlungen gab. Das fünfte Buch der Bibel, das Deuteronomium, dessen Anfänge etwa ein halbes Jahrhundert vor dem Untergang Jerusalems im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen sind, präsentiert uns jedoch eine Sichtweise, als ob es von Anfang an eine monolatrische, anikonische Gottesverehrung gegeben hätte: Nur mehr eine einzige Gottheit soll an einem einzigen Ort, in Jerusalem, verehrt werden. Die biblische Geschichtsdarstellung projiziert damit ein relativ spätes Entwicklungsstadium der Religionsgeschichte Israels in die Uranfänge des Volkes zurück, wodurch für die Erzählungen aus der Königszeit der Eindruck eines synkretistischen Abfalls von der Gottheit Israels entsteht, der in der Folge sodann für den Untergang der beiden Königreiche Israel und Juda – und damit auch für den Landverlust – verantwortlich gemacht wird (vgl. 2 Kön 17,21).

4.5 Ein Volk ohne Raum: Die Tempelzerstörung als Gipfel des Landverlusts

Nachdem das Nordreich, Israel, 722 v. Chr. von den Assyrem vernichtet wurde, erlebte das Südreich, Juda, noch eineinhalb Jahrhunderte der Blüte, bis 586 v. Chr. die Babylonier Jerusalem eroberten und die Oberschicht des Reiches zwangsexilierten. Mit der Zerstörung des Tempels wird nicht nur jener kultische Raum vernichtet, in dem sich die Präsenz des Gottes am Zion verdichtet hatte. Der Untergang des Südreiches bedeutet gleichzeitig den Verlust des Verheißungslandes, das doch als gottgeschenkter Lebensraum konzipiert war. Mit der Einnahme Jerusalems wird *Israel* zerstört – als Volk *und* als Land. Der ideale Lebensraum geht verloren, weil der Geber des Landes nicht als solcher anerkannt

24 Vgl. etwa Othmar Keel, Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: Ders./Erich Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, S. 9-23, sowie Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg 1994, S. 269-306.

25 Lange Zeit bietet der Tempel Raum für die Verehrung mehrerer Gottheiten (Aschera, später assyr. Gottheiten, Istar, die Himmelskönigin u. a.); siehe dazu Christian Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 2 Bde. (BBB 94), Frankfurt/M. 1995, S. 918-925.

wurde, indem die Ressourcen nicht nach der göttlichen Konzeption egalitär verteilt wurden und das Volk die Gottesgebote nicht einhielt.

Was zu allen Zeiten als Bankrotterklärung einer Gottheit galt, nämlich die Zerstörung ihrer Gotteshäuser (man denke nur an den Krieg im zerfallenden Jugoslawien vor zwei Jahrzehnten), entwickelt sich für Israel und JHWH aber dennoch nicht zur Katastrophe: Die theologische Theodizee sieht einerseits die fremden Kriegsheere als Werkzeuge JHWHs, die er nutzt, um sein Volk zur Einsicht zu führen (vgl. Jes 5,26-30).²⁶ Andererseits ist diese Gottheit weder an ihren Tempel noch an das von ihr verheißene Land gebunden, sondern verlässt beide, noch bevor sich der Feind ihrer bemächtigen kann: In einer Vision sieht der Prophet Ezechiel, wie die Herrlichkeit JHWHs die geflügelten Thronwesen des Jerusalemer Tempels, die Kerubim, benutzt, um mit dem himmlischen Thronwagen den Tempel zu verlassen (Ez 10,18-22; 11,22-25). Wenn aber die Herrlichkeit Gottes den Tempel und die Stadt noch vor der Zerstörung verlässt, dann ist der heilige Raum zum Zeitpunkt seiner Zerstörung nicht mehr heilig – er ist zu einem Gebäude wie jedes andere auch geworden. Der *social space* des Heiligtums jedoch bleibt dem Volk insofern erhalten, als die göttliche Herrlichkeit den Menschen ins Exil „vorausgeht“. Das Konzept des transportablen Heiligtums hat wohl hier seinen soziohistorischen Entstehungsort.

5. „Rückkehr“ zum universalen Raum?

Die Erfahrung von Landverlust und Tempelzerstörung hat in Israel theologisch einen intellektuellen Schub bewirkt. Im Exil hat das Volk erstmals seinen Glauben an den einen und einzig existenten Gott formuliert und dort wurde es davon überzeugt, dass seine Gottheit nicht an einen spezifischen Ort und letztlich auch nicht an das Land gebunden ist, wenngleich es das Verheißungsland war und ist und bleiben wird. Die theologische Reflexion ging in der Gola schließlich so weit, dass man ein Judentum lebte, das ohne Tempel auskam. Der kultische Dienst am Heiligtum wich dem Dienst am Wort in den Synagogen. Deren Heiligkeit kommt allein durch die Versammlung der Gemeinden und die Begegnung mit Gott in dem von ihm geoffenbarten Wort – und nicht durch kultisch gedachte, permanente göttliche Anwesenheit zustande.

Obwohl nach dem Exil der Tempelkult wieder errichtet und in ‚idealen Standards‘, die sogar jegliches jemals dagewesene Ausmaß übersteigen (Lev, Chr), festgeschrieben wurde, wurde parallel dazu eine Theologie entwickelt, die die Gottesvorstellung immer mehr von irdischen Haftpunkten löste.

²⁶ Geiger, *Gottesräume*, S. 354, verweist darauf, dass ein einseitiges Zuschreiben der Schuld für den Verlust des Landes an die Menschen eine Verzerrung der Machtverhältnisse darstellen würde.

So spricht JHWH: „Der Himmel ist mein Thronszitz und die Erde der Schemel meiner Füße. Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet? Und was für ein Ort meiner Ruhe? All das – meine eigene Hand hat es gemacht und so ist alles geworden! Spruch JHWHs“ (Jes 66,1 f.)

Für eine solche Gottheit ist der Tempelbau irrelevant, da sie Raum und Zeit sprengt. Die Apokalyptik geht schließlich noch einen Schritt weiter und setzt die Aufhebung des erschaffenen Raumes und das Ende der Zeit in Visionsschilderungen um. Die alte Schöpfung vergeht in furchtbaren Katastrophen²⁷ und das Neue, das in der Folge entsteht, ist jenseits jeglicher menschlicher Erfahrung: Die Menschen im Gottesvolk werden alt wie Bäume (Jes 65,20-23) und Israel, ein ganzes Volk und ein Land, werden an einem einzigen Tag geboren (66,8). Diese neue Schöpfung erhält ihre Spitzenqualität in der Ausstattung Jerusalems als heiligem Raum, in dem wieder paradiesische Zustände herrschen.²⁸ Das Neue Jerusalem wird als utopischer, juwelengegründeter und -bekrönter Idealraum gezeichnet, der von Mauern aus kristallklaren Edelsteinen umgeben ist (Jes 54,11-15; Offb 21,15-22,5). An diesem Ort wird es keine Trauer und keine Tränen mehr geben (Jes 25,6-9; Offb 21,4), der universale Friede wird selbst im Tierreich einkehren und endzeitlich den Tierfrieden – wie einst von Gott konzipiert und im Paradies gelebt – herstellen (Gen 1-2; vgl. Jes 11,6-9; 65,25).

Der Erzählbogen der Bibel endet damit dort, wo er begonnen hat: JHWH, die Gottheit Israels, schafft Raum und Zeit und ist gerade deswegen jenseits dieser beiden Kategorien anzusiedeln, an kein Land und an kein Heiligtum zu binden.²⁹ Als sym-pathische Gottheit, insbesondere mit seinem Volk, durchdringt sie aber auch die Immanenz und benutzt den von ihr geschaffenen Raum gleichsam als virtuellen *chat-room* für die Kommunikation mit den Menschen. Die Ausgrenzung von spezifisch gekennzeichnetem oder ausgestattetem Raum als heilig hat damit funktionelle und auch vorübergehende Qualität – nicht ontologische. Raum als von der Gottheit erfüllter Bereich ist jedoch nicht nur der Tempel, sondern ist der ganze Kosmos, insofern er Gottes Schöpfung ist.

27 Vgl. z. B. Jes 24; 65,16-66,24 oder die Johannesapokalypse.

28 Zur Rezeption der Schöpfungstexte in Jes 65-66 siehe ausführlicher Odil Hannes Steck, *Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1-3 in Jes 65,16b-25*, in: J. van Ruiten/Marc Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Isaiah*, FS Wim A. M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, S. 349-365, sowie Ulrich Berges, *Gottesgarten und Tempel. Die neue Schöpfung im Jesajabuch*, in: Keel/Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten*, S. 69-98.

29 Michaela Geiger hat gezeigt, dass die Vorstellung des Wohnsitzes der Gottheit im Himmel – losgelöst von den irdischen Haftpunkten von Gottesbergen oder Heiligtümern – eine Vergewisserung seiner Ansprechbarkeit und Nähe bedeutet, da der Zugang zu Gott nicht durch (nationale) Besitzansprüche von Menschen behindert werden kann (Geiger, *Gottesräume*, S. 302).