

Gottesräume

Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes¹

von

REINHARD GREGOR KRATZ

Für das deutsche Wort »Raum« gibt es – anders als für das Wort »Zeit« (*t*) – kein hebräisches Äquivalent, wie etwa *χώρα* oder *τόπος* im Griechischen², *spatium* im Lateinischen. Am nächsten kommt ihm vielleicht *mqwm* der »Ort« oder die Wurzel *rhb* im Hif. »weiten Raum schaffen« mit dem Derivat *mrhb* »weiter Raum, Weite«. Ansonsten sind Räume nach ihren Eigenschaften oder Funktionen benannt, wie z.B. das Haus (*byt*), das Zimmer (*hdr*) oder die Wohnung (*mškn*). Folglich muß man das Thema des »Raums« im Alten Testament von der Semantik im Deutschen angehen. Diese umfaßt, wenn ich recht sehe, nahezu sämtliche Wirklichkeits- und Handlungsfelder, und zwar in konkreter wie in übertragener Bedeutung: Phänomene der Kosmologie wie der Anthropologie, die Architektur und Städteplanung ebenso wie die Politik, das Recht, die Soziologie, die Psychologie, die Ethik oder die Religion. Überall verbindet sich mit dem Begriff »Raum« die Vorstellung einer definierten Umgebung. Die Definition hängt vom Standpunkt des Betrachters ab. Im Alten Orient ist sie vielfach mit der Gotteserfahrung korreliert. Diese Korrelation wurde in der biblischen Tradition intensiv bedacht und z.T. recht eigenwillig interpretiert. Aus diesem Grund soll es im Folgenden um Gottesräume gehen, Räume, die Gott einnimmt und mit seiner Anwesenheit erfüllt, wofür drei Bereiche als Beispiele dienen mögen: die Kosmologie, die Kulttopographie und die Anthropologie. Zuvor einige Bemerkungen zum forschungsgeschichtlichen Kontext des Themas.

1. Zur Frage des biblischen Weltbildes

Raum und Zeit werden vielfach unter dem Schlagwort des Weltbildes verhandelt, ein Thema, über das in den letzten Jahren viel gearbeitet und viel geschrieben wurde. Ich beabsichtige nicht, mich in die breite philosophische und kultur-

¹ Vorgetragen beim Herausgebertreffen der ZThK in Sindlingen am 14.–16. Februar 2005, das unter dem Thema »Raum – Mensch – Gott« stand.

² Vgl. z.B. Plato, *Timaios* 52d, sowie Aristoteles, *Physica* IV, bes. 209^b 11ff, wo das platonische *χώρα* mit dem aristotelischen *τόπος* identifiziert wird.

wissenschaftliche Diskussion, von der ich nichts verstehe, einzumischen oder die Fülle des in Frage kommenden Materials um einen weiteren Beleg aus dem Alten Orient zu vermehren. Es sei lediglich die Frage kurz erörtert, was das biblische Material dafür austrägt.

Einen Einblick in dieses Material und den Stand der Diskussion gewährt ein kürzlich erschienener Aufsatz von Bernd Janowski, der eigens dem Thema »Gott, Mensch und Raum im Alten Testament« gewidmet ist³. Janowski unterscheidet darin zwischen Räumen »der natürlichen (Tag/Nacht, geographische Gegebenheiten), der sozialen (Häuser, Dörfer, Städte) und der symbolischen Ebene (Alltag/Fest, Diesseits/Jenseits)«⁴ und wendet dieses generelle Schema auf die Bibel an. Mit der Differenzierung soll offenbar das breite Spektrum konkreter und symbolischer Räume erfaßt werden. Die Zuordnung der Phänomene zu den einzelnen Kategorien leuchtet nicht in jedem Fall ein. So fragt man sich, warum das »vertikale Weltbild«, d.h. die Einteilung des Kosmos in die drei Bereiche Himmel, Erde und Unterwelt, zusammen mit dem »horizontalen Weltbild«, der Stadtanlage Jerusalems, auf der »sozialen« und nicht etwa auf der »natürlichen« oder auch der »symbolischen Ebene« angesiedelt wird⁵. Die Hauptschwierigkeit scheint mir in dem Schema selbst zu liegen. Es geht von anderen Denkvoraussetzungen aus und nimmt Differenzierungen vor, die die Bibel noch nicht kennt. So werden in diesem Schema nicht eigentlich Räume, sondern verschiedene Bedeutungsebenen teilweise derselben Räume unterschieden. Die einzelnen Kategorien verlieren dadurch etwas an Kontur.

Ohne ein solches Schema kommt Hartmut Gese aus, der schon vor Jahren die Frage des Weltbildes gestellt und den vielleicht wichtigsten Beitrag zum Thema geliefert hat⁶. Die Differenzierung der verschiedenen Bedeutungsebenen findet sich schon bei ihm, doch legt er gerade auf deren Zusammenspiel besonderen Wert. Gese redet mit Bedacht nicht von einem biblischen Weltbild. Denn für ihn hat erst die Aufklärung die Idee eines Weltbildes hervorgebracht, für die zweierlei konstitutiv sei: die naturwissenschaftliche Objektivität in der Wahrnehmung

³ B. JANOWSKI, »Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt« (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament (in: F.-L. HOSSFELD / L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER [Hg.], Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für E. Zenger, 2004, 312–339). Vgl. DERS., Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze (in: B. JANOWSKI / B. EGO [Hg.], Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], 2004², 3–26); ferner W. GANTKE / M. OEMING / SCRIBA, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild IV/1.–3., TRE XXV/3–4, 2003, 562–587.

⁴ JANOWSKI, Gott (s. Anm. 3), 313.

⁵ AaO 319–323.

⁶ H. GESE, Die Frage des Weltbildes (1977; in: DERS., Zur biblischen Theologie, 1983², 202–222).

der Welt und das Wissen um die historische Distanz zu den Anschauungen der Vergangenheit. Gegenüber dem neuzeitlichen Weltbild stellt Gese die menschliche, subjektive Wahrnehmung als Konstitutivum der antiken Sichtweise der Welt heraus. Und in dieser Wahrnehmung bilden – und dies muß gerade aus historischer Distanz gesagt werden – die diversen Bedeutungsebenen eine Einheit.

Speziell im Blick auf den Raum führt Gese aus, wie die menschliche Wahrnehmung die Auffassung und Bezeichnung der – erstmals bei Aristoteles im vierten Buch seiner Physik thematisierten – grundlegenden Dimensionen von oben und unten, vorne und hinten, links und rechts etc. steuert⁷. Mit der Relation zum Betrachter ist in aller Regel eine Wertung verbunden, so daß die konkrete und die übertragene Bedeutung zusammenfallen und so zur Metapher oder zum Symbol werden können. Das gilt für die vier Himmelsrichtungen ebenso wie für die kosmologische Trias von Himmel, Erde und Unterwelt mit den ihnen jeweils eigenen topographischen, sozusagen »natürlichen« Gegebenheiten oder für die Anlage einer Stadt mit dem Tempel im Zentrum und der Unterscheidung zwischen Innen und Außen.

Aufs Ganze gesehen, zeichnet sich die antike Vorstellung von der Welt durch eine gewisse Einheitlichkeit aus. Dennoch wäre es verfehlt, alles in einen Topf zu werfen und zu meinen, daß sich das biblische und im weiteren Sinne altorientalische Weltbild aus der Summe aller in der Überlieferung erwähnten Einzelphänomene und Vorstellungen zusammensetzt. Die neueren Arbeiten zum biblischen Weltbild suchen diesen Eindruck durch die Unterscheidung der Bedeutungsebenen sowie gelegentliche, zarte Andeutungen von historischen Differenzen in der Konzeption des Weltbildes⁸ zu vermeiden. Was dabei jedoch nicht wirklich in den Blick kommt, ist das Spezifische in der Verwendung der allgemeinen Vorstellungen. Am Ende erliegt die Rekonstruktion der suggestiven Kraft der altorientalischen Bilder, die bei aller Vielgestaltigkeit nur den gemeinsamen kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund des biblischen und altorientalischen Materials belegen.

Die Unterscheidung des Spezifischen vom Allgemeinen kann man wieder bei Gese lernen. Nach dem Plädoyer für das antike Weltbild der Wahrnehmung konfrontiert er dieses Weltbild in einem zweiten Schritt mit dem Anspruch der biblischen Tradition, Offenbarung zu sein⁹. Die exklusive Bindung Gottes an das Volk Israel, die Beziehung Gottes zum einzelnen Menschen über den physischen Tod hinaus und nicht zuletzt die Identifizierung dieses Gottes mit dem sündigen Menschen im Christusgeschehen transzendieren nach seiner Auffassung das altorientalische und auch in der Bibel vorausgesetzte Weltbild, ohne es

⁷ AaO 208.

⁸ JANOWSKI, Gott (s. Anm. 2), 319f; DERS., Weltbild (s. Anm. 3), 13.

⁹ GESE, Frage (s. Anm. 6), 215–222.

ganz preiszugeben. Mit dem antiken Weltbild verhält es sich wie mit dem Mythos, von dem es bei Gese heißt: »So sehr die Offenbarung den Mythos inhaltlich als religionsgeschichtliches Stadium hinter sich läßt, so wenig das Mythische als Sprach- und Erkenntnisform.«¹⁰ Die Unterschiede zum altorientalischen Weltbild in der Bibel spiegeln demnach nicht so sehr die Geschichte dieses Weltbildes als vielmehr die Geschichte der biblischen Tradition.

2. Die bewohnte Erde als Herrschaftsraum Gottes

Die Probe aufs Exempel kann man bei den kosmologischen Vorstellungen machen, die in räumlichen Kategorien gedacht sind und auf unterschiedliche Weise mit der Anwesenheit Gottes in den Räumen der Welt rechnen. Es gibt Texte in der Bibel, die die kanaanäische, also eine im Alten Orient beheimatete und dort fest verwurzelte Weltsicht mehr oder weniger unverändert reproduzieren. Solche Texte sind vor allem im Psalter zu finden, namentlich in den Jhwh-König-Psalmen, die den israelitisch-judäischen Jhwh wie den ugaritischen Baal und andere Götter der syrisch-palästinischen Staatenwelt als Wettergott, König der Götter und Herrn der ganzen Erde, preisen¹¹. Die kosmischen Räume sind hier durch das im Jahreszyklus erfahrene und in kultischen Begehungen nachvollzogene Wirken des Wettergottes definiert. Anschauung und Erfahrung kommen dabei mit der religiösen Deutung zur Deckung. Die Räume selbst strahlen etwas von der Anwesenheit und Wirkung des Wettergottes aus, was sich wiederum im Mythos von diesem Gott niederschlägt.

Im Zentrum des Mythos steht die bewohnte Erde, der angestammte Herrschaftsraum des Wettergottes. Dieser residiert im Tempel und zugleich »in der Höhe«, d.h. auf einem hohen, in den Himmel ragenden Berg, dem Zaphon oder dem Zion, auf dem die Götterversammlung tagt und von dem die Herrschaft über »die ganze Erde« ausgeht. In der Ausübung seiner Herrschaft führt der Königsgott den längst gewonnenen und doch ewig währenden Kampf gegen die bedrohlichen Mächte der an die Erde angrenzenden chaotischen Räume des Meeres und der Unterwelt (oder der Wüste). Auf diese Weise verleiht er der Erde Stabilität und versorgt sie mit Regen und Fruchtbarkeit. Der Königsgott garantiert den Sieg des Lebens über den Tod, für die Erde als Lebensraum wie für das Leben jedes Einzelnen. In Jes 6,3 ist das Motto oder – wenn man so will – Credo der vorexilischen Tempeltheologie zitiert, von dem die alten Hymnen und Indi-

¹⁰ AaO 219.

¹¹ Vgl. R. G. KRATZ, *Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel* (ZThK 100, 2003, 147–162); DERS., *Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen* (NAWG.PH 2004/2, 25–65).

vidualgebete in den Psalmen leben: »Heilig, heilig, heilig ist Jhwh Zebaoth, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll.«¹²

Das Credo der alten Psalmen und die damit verbundene kanaänäische Welt-sicht sind allerdings nur noch in wenigen Resten erhalten. In der Bibel werden sie überlagert von den Unterschieden und mannigfachen Veränderungen, die der Mythos im Laufe der Überlieferung erfahren hat. Dessen Weltsicht wurde nicht einfach abgestreift, aber mit neuem Inhalt gefüllt. So erscheinen der Mythos vom Königtum Gottes und die durch ihn konstituierten Räume der »Höhe«, der Erde, des Meeres und der Unterwelt in den meisten Texten als theologische Chiffren (Metaphern oder Symbole) für das Verhältnis Jhwhs, des einen und einzigen Gottes, zu seinem auserwählten Volk Israel, zum einzelnen Menschen und den Frommen in Israel oder zur ganzen Welt und allen Menschen. Nicht das anschauliche, im täglichen Leben erfahrene und im Vollzug des Kultes religiös gedeutete Wirken des Wettergottes auf der Erde, sondern das Handeln Gottes in der Heils- und Unheilsgeschichte des Volkes Israel, die Kundgabeseines Willens im Gesetz, die Zuwendung zum Einzelnen, die Herrschaft über alle Völker und die gütige Fürsorge für alle Geschöpfe dieser Welt gelten nun als die Kennzeichen des Königsgottes und Ziele seines Kampfes gegen die Mächte und Räume in dieser Welt. Aus dem Credo der alten Tempeltheologie ist das Bekenntnis zum Gott Israels geworden.

Vermutlich hängt es mit diesen neuen Zielen zusammen, daß der König über die Götter und Herr der ganzen Erde in der biblischen Überlieferung zunehmend die Einsamkeit und Ferne des Himmels sucht und zum Vater im Himmel avanciert¹³. In polemischer Absicht ist diese Tendenz in Jes 66,1, einem sehr späten Text, zum Ausdruck gebracht: Danach befindet sich der Thron des Königsgottes nicht im Tempel auf einem hohen Berg, sondern der Himmel ist sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße. Gottes Anwesenheit entschwindet damit der kultisch vermittelten Zugänglichkeit auf der Erde, doch zugleich wird sein Herrschaftsbereich ins Unermeßliche gesteigert. Er umfaßt nun das Ganze, Himmel und Erde.

Mit der Eroberung des Himmels als Herrschaftsbereich Jhwhs geht in der biblischen Überlieferung eine Neuordnung der kosmischen Räume einher. Für sie ist die Vorstellung von der Erschaffung des Himmels und der Erde grundlegend, die der Verlegung des Wohnsitzes Gottes von der Erde in den Himmel ent-

¹² Vgl. dazu ausführlich F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtition (WMANT 75), 1997, 30–109.

¹³ Vgl. aaO 224ff; ausgeführt in F. HARTENSTEIN, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genesis und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs (in: JANOWSKI / EGO, Weltbild [s. Anm. 3], 125–179).

spricht¹⁴ und sich wie diese babylonischen und wohl auch persischen Einflüssen verdankt. Der Übergang von der älteren zur jüngeren Konzeption läßt sich an der Literargeschichte von Ps 104 ablesen¹⁵, *locus classicus* der neuen Sicht ist der Schöpfungsbericht in Gen 1¹⁶. Nach Art von mesopotamischen und kanaanäischen Listen werden die kosmischen Räume von Himmel und Erde durchschritten¹⁷. In Gen 1 sind sie allerdings nicht durch das in der Welt erfahrbare Wirken der Götter oder durch diese selbst, sondern durch den Glauben an den Schöpfer definiert. Raum und Zeit werden durch Wort und Tat Gottes konstituiert, gegliedert und mit Leben erfüllt. Anschließend ist die von Gott als sehr gut qualifizierte, d.h. für funktionstüchtig erklärte Welt sich selbst bzw. der Gestaltung durch den Menschen überlassen; sie soll den ihr von Gott ein für allemal eingegebenen und nach der Sintflut in Gen 9 nur noch einmal leicht modifizierten Gesetzmäßigkeiten folgen. Gott ist dabei weder im Himmel noch auf der Erde anzutreffen, die er beide gemacht hat. Und dennoch ist er als in allen Lebens- und Zeiträumen stets anwesend gedacht, richtiger: geglaubt, im Himmel wie auf Erden, nur nicht unmittelbar, sondern vermittelt zum einen durch den Bund mit Noach, der den Schöpfer an sein Schöpfungswerk erinnert, zum anderen durch den Bund mit Abraham, der den Gott Israels an sein Volk erinnert und sich im Tempelkult manifestiert (Gen 17; Ex 6; 25–40).

Der biblische Schöpfungsglaube hat somit sowohl die Sicht der Welt als auch die Sicht Gottes nachhaltig verändert. Die Ordnung der Welt nach Raum und Zeit, wie sie Gen 1 anschaulich vor Augen führt, ist – anders als im vorexilischen Mythos vom Königtum Gottes – nicht die Veranschaulichung des Göttlichen, sondern die seines Werkes. Gott und Welt werden strikt unterschieden, bleiben aber im Gefälle von Schöpfer und Geschöpf eng aufeinander bezogen. Im Judentum der persisch-hellenistischen Zeit haben sich an diese Unterscheidung der hymnische Lobpreis des Schöpfers (späte Psalmen, Jesus Sirach) sowie die diversen philosophischen Spekulationen über den geschaffenen Kosmos angeschlossen (Philo).

Zur unmittelbaren Gottesschau oder Metapher für Gott selbst werden die kosmischen Räume erst (wieder) dort, wo die Restituierung von Raum und Zeit zum Gegenstand der geheimen Offenbarung und eschatologischen Hoffnung wird: in der jüdischen Apokalyptik. In ihr gewinnt neben Himmel und Erde die Unterwelt immer größere Bedeutung. Unter Heranziehung aller nur erreichba-

¹⁴ Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989, 21–86, bes. 77.

¹⁵ Zur Analyse vgl. KRATZ, Reste (s. Anm. 11), 56f und die hier angegebene Lit.

¹⁶ O. H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (FRLANT 115), 1981².

¹⁷ Vgl. hierzu die ugaritischen Götterlisten KTU 1.47 und 1.118 sowie die akkadische Variante RS 20.24, besprochen bei H. NIÉHR, Religionen in Israels Umwelt (NEB AT-Erg. 5), 1998, 51–55.

ren eigenen und fremden Traditionen und mit exegetischer Kunst werden in der apokalyptischen Literatur der Himmel und die Unterwelt räumlich erschlossen und mit dem Heer der guten und bösen Engel bevölkert. Zwischen beiden liegt die von den Menschen bewohnte Erde als Raum der mehr oder weniger freien Entscheidung zwischen Gut und Böse, Leben und Tod. Auch das Neue Testament setzt – mehr oder weniger ausgeprägt – diese Weltsicht voraus.

Der kurze Durchgang durch das Material läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die Wahrnehmung von kosmischen Räumen in der biblischen Überlieferung in doppelter Weise gebrochen ist: zum einen durch das Auge des Betrachters, d.h. durch die unmittelbare Anschauung, die den konkreten Phänomenen ihre übertragene, sei es religiöse oder sei es allgemein weltanschauliche Bedeutung für den Betrachter verleiht; zum anderen durch den Glauben an den einen Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde, der die religiöse Bedeutung der Phänomene reflektiert und ihren theologischen Sinn erschließt, wobei sich die theologische Reflexion entweder auf die bestehende oder die kommende, auf die irdische oder die himmlische Welt bezieht. Während die Perspektive des Betrachters überall im Alten Orient und so auch in der biblischen Überlieferung die Wahrnehmung der kosmischen Räume bestimmt, die daher in sich durchaus variabel ist, ist der Glaube an den einen Gott und Schöpfer aller Dinge der biblischen, d.h. der jüdisch-christlichen Tradition eigen und hat sich erst in den jüngeren Schichten des Alten Testaments Bahn gebrochen.

Beides, die Perspektive des Betrachters und der Schöpfungsglaube als konstitutive Faktoren der Kosmologie, ist der Neuzeit zwar nicht gerade abhanden gekommen, aber fraglich geworden. Erst sie hat gelehrt, zwischen der konkreten (physikalisch-mathematisch meßbaren) und der übertragenen (religiösen, theologischen oder sonstigen symbolischen) Definition der kosmischen Räume zu trennen. Nutzen und Schaden dieser Trennung halten sich, wie man mittlerweile weiß, in etwa die Waage.

3. Der Tempel als Wohnraum Gottes

Das Denken in Räumen hat seinen konkreten Sitz im Leben unter anderem¹⁸ in der Architektur, der auch die Kosmologie nicht selten ihre Sprache verdankt. Die konkrete und die übertragene Bedeutung von Räumen liegen auch in diesem Bereich nahe beieinander. So sagen etwa Anzahl und Aufteilung der Räume in

¹⁸ Über Raum und Zeit im Alltagsleben vgl. H. WEIPPERT, *Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament* (in: H.-P. MATHYS [Hg.], *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* [BThS 33], 1998, 9–34).

den verschiedenen Haustypen der palästinischen Eisenzeit etwas über die soziale Herkunft und Zusammensetzung sowie das Selbstverständnis ihrer Erbauer und Bewohner aus. Das sogenannte »Breitraumhaus«, das der Zeltbauweise nachempfunden ist, läßt auf bäuerliche Verhältnisse schließen, und dasselbe gilt für den daraus entwickelten, neuen Typ des »Drei-« oder »Vierraumhauses«, bei dem der teilweise überdachte, nach vorne gelegene Hof als eigener Raum zählt¹⁹. Dieser Haustyp hat sich im Unterschied zum »Hofhaus« der bronzezeitlichen, kanaanäischen Städte auch in den Städten Israels und Judas durchgesetzt. Die Anlage der Räume spiegelt die »kulturelle Kontinuität« und den »enge[n] Zusammenhang zwischen der Land- und Stadtbevölkerung« wider²⁰.

Veränderungen in der Bauweise, wie etwa das Eindringen des kanaanäischen »Hofhauses«, des assyrischen Palaststils (für die der umbaute Innenhof charakteristisch ist) oder des syrischen Haustyps des *bit-ḫilani* (dessen Hauptkennzeichen zwei lange, parallel zur Front gelegene Vorhallen sind), zeigen politische und ökonomische Entwicklungen sowie soziale Unterschiede an. Wer etwas auf sich hielt und es sich leisten konnte, verlieh seinem politischen oder sozialen Status auch in der Bauweise räumlichen Ausdruck. Bei Statthaltern repräsentierten der Stil und die Dimensionen ihrer Verwaltungspaläste die Fremdherrschaft, in deren Dienst sie standen. Der Hausbau war schon immer ein Statussymbol.

In welcher Weise private Wohnhäuser und Paläste auch für den privaten Hauskult genutzt wurden, läßt sich nur schwer ermitteln. Doch auch für diesen Zweck dürfte ein spezieller Raum, ein Platz für den Hausaltar und die Hausgötter, reserviert gewesen sein, der von den übrigen Räumen getrennt war und dem Haus seine geistige Mitte gab.

Vom Denken in Räumen zeugt auch die Anlage einer Stadt. Die Stadtmauer und die Tore der Stadt markieren die äußere Begrenzung des Raums. Sie trennen einen Innen- und einen Außenbereich, mit denen sich unterschiedliche Qualitäten verbinden. Außen liegen die Friedhöfe, die Zone des Todes, und von außen nähern sich die Feinde, wilde Tiere oder andere gefährliche Elemente; innen spielt sich das Leben ab. Die Mauer bietet der Stadt Schutz vor den Mächten des Todes und dem feindlichen Chaos. Die Tore sind die Durchgangsstation, wo der gut bewachte, im Rhythmus von Tag und Nacht regulierte Kontakt zwischen innen und außen stattfindet, damit nichts Böses von außen nach innen dringt und umgekehrt jeder Bewohner sicher nach draußen und von dort wieder zurück nach drinnen gelangt. Es ist nicht erst, wenigstens der Theorie nach, eine Erkenntnis der modernen Städteplanung, daß die Stadt mehr ist als eine zufällige

¹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden H. WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit (HdA II/1), 1988, 393–395.449.530–532.594–597; zum kanaanäischen »Hofhaus« aaO 227f.270f; zum assyrischen Palaststil aaO 599–603; zum *bit-ḫilani* aaO 433.601f.

²⁰ AaO 449.

Ansammlung von Menschen, die sich aus praktischen Zwecken zusammenschließen, um feste Unterkünfte zu bauen und ihr Leben gemeinsam zu organisieren. Mit der Stadt verbindet sich ein Mehr an Lebensqualität und Lebenssinn, und dieses Mehr wird architektonisch in der Abgrenzung und Gestaltung von Räumen realisiert oder dargestellt. Darum kann die Stadt selbst, ihre Anlage und Gebäude, zum Gegenstand des hymnischen Lobpreises werden (Ps 48,13f):

Umkreist den Zion und umschreitet ihn, zählt seine Türme,
geht acht auf seine Ringmauer, mustert seine Paläste,
auf daß ihr davon erzählt einem künftigen Geschlecht.

Zu dem Mehr an Lebensqualität und Lebenssinn gehört auch die religiöse Dimension (Ps 48,2–4):

Groß ist Jhwh und sehr zu preisen ...
Sein heiliger Berg, schöner Gipfel, Wonne der ganzen Erde.
Der Berg Zion, äußerster Norden, Stadt eines großen Königs.
Gott ist in ihren Palästen, als Schutz bekannt.

Die Verse aus Ps 48 formulieren das theologische Programm der folgenden Hymne auf die feste Burg: Die Schönheit und die Wehrhaftigkeit Jerusalems gründen demnach in der Anwesenheit Gottes in der Stadt. Ps 46 geht noch einen Schritt weiter und sagt: Nicht die Stadt, sondern Gott selbst, der in ihr wohnt, ist die feste Burg.

Was dies konkret bedeutete, kann man sich am Beispiel der Kulttopographie des Neujahrsfestes in Babylonien und Assyrien klarmachen. Jeder Straßenzug und jedes Tor, durch das in der jährlichen Prozession das Kultbild der Gottheit geführt wurde, hatte seinen festen Ort in der Mythologie²¹. Man ahnt und kann es heute noch im Vorderorientalischen Museum zu Berlin bestaunen, wie sehr schon die räumlichen Gegebenheiten und Gebäude für sich etwas von dieser ihrer mythischen Qualität ausstrahlten. Ähnliches wird es auch in Israel und Juda gegeben haben, doch wissen wir darüber nichts, und auch die überlieferten Namen der Tore Jerusalems (vgl. Neh 2–3) helfen nicht weiter. Dennoch erlauben die Andeutungen in den Psalmen den Schluß, daß die durch Häuser, Straßen, Mauern und Tore gegliederten Räume nicht allein praktischen Zwecken dienten. Bei allem Wirrwarr der Bebauung, den die archäologischen Grabungen zu Tage fördern und die Pläne dokumentieren, haftete den Städten eine religiöse Programmatik an, die dem alltäglichen Leben seine tiefere (kosmologische und theologische) Bedeutung gab.

²¹ Vgl. B. PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi īrub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akitu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. (BagF 16), 1994.

Der Hauptwohnsitz der Gottheit war jedoch nicht die Stadt, sondern der Tempel im Zentrum der Stadt²². In ihm treffen die kosmischen und urbanen Dimensionen zusammen. Der Tempel befindet sich, kulttopographisch gesehen, an der Schnittstelle der beiden Hauptachsen des antiken Weltbildes, der vertikalen Achse durch die kosmischen Räume Himmel, Erde und Unterwelt und der horizontalen Achse durch die von innen nach außen führenden Bezirke der Stadt.

Der Zusammenhang wird an der Lage, Architektur und Ausstattung des Tempels sichtbar. Für gewöhnlich hat man die Tempel an exponierter Stelle, meist auf terrassenartigen Anhöhen, erbaut, also dort, wo sich der konkreten Anschauung wie der religiösen Überzeugung nach Himmel und Erde berühren. In Mesopotamien wurden dafür die künstlichen, aus Lehmziegeln errichteten Terrassenanlagen in Form von Tempeltürmen (Ziqqurat) geschaffen, auf deren Spitze das Gotteshaus stand. Darstellungen von himmlischen Wesen und vegetativen Symbolen an den Wänden des Tempels, wie sie für den Jerusalemer Tempel in I Reg 6,29 bezeugt sind, entsprechende Verzierungen an den Säulen und Kultgeräten sowie das in I Reg 7,23–26 beschriebene »eherne Meer«, das vermutlich die gebändigten Chaoswasser symbolisierte, unterstreichen den kosmologischen Bezug.

Der Bezug zur Stadt wird an der Tempelanlage im ganzen sichtbar. Sie stellt gewissermaßen eine Stadt in der Stadt dar. Umgeben von dem Tempelbezirk (Temenos), mitunter auch von Mauer und Toren, dem Opferaltar und diversen Nebengebäuden, stand im Zentrum der Tempel selbst, das eigentliche Gotteshaus. In Israel und Juda war es nach dem Typ des syrischen Antentempels gebaut und seinerseits in drei Räume unterteilt: die Vorhalle, die Cella und das Allerheiligste, in dem die Gottheit, in der Regel repräsentiert durch ein Kultbild, wohnte. Wie die Anlage der Stadt auf den Tempelbezirk, so führt die Anlage des Tempelbezirks auf das Gotteshaus und das in ihm befindliche Allerheiligste zu.

Die äußere Anlage weist den Tempel somit als Abbild des Kosmos und Zentrum der Stadt aus. Dasselbe findet man in der Tempeltheologie und im kultischen Ritual wieder. Über das kultische Ritual ist wenig bekannt, die Tempeltheologie hingegen in der biblischen Überlieferung dokumentiert. Wie die kosmologischen Vorstellungen hat sich allerdings auch das Bild vom Tempel als Ort der Gottesgegenwart im Laufe der Überlieferung stark verändert.

Für die staatliche (vorexilische) Zeit Israels und Judas ist wieder auf die Theologie der Jhwh-König-Psalmen zurückzukommen. Der Tempel, auf einem hohen Berg situiert, gilt als Palast und Thronort des Königsgottes und wird von

²² Vgl. KRATZ, *Reste* (s. Anm. 11), 54–56; zu dem Material und der einschlägigen Literatur auch B. JANOWSKI, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie* (2002; in: DERS., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, 2003, 27–71).

seiner Herrlichkeit (Jes 6,3; Ps 29,9) und Heiligkeit (Ps 48,2; 93,5) erfüllt. Von hier aus kontrolliert die Gottheit den Raum des Meeres und den Raum der Unterwelt und hält die Erde, seinen primären Herrschaftsraum, am Leben. Der Raum des Tempels und die Räume des Lebens auf der Erde befinden sich in Einklang miteinander und sind von den Räumen des Chaos und des Todes klar geschieden. Störungen dieser Ordnung, wie Naturkatastrophen, Angriffe von Feinden oder Krankheiten, wurden durch das kultische Ritual im Raum des Tempels reguliert.

Als infolge des Zusammenbruchs der beiden Staaten Israel und Juda das System zeitweilig kollabierte und die Störungen sich nicht mehr ohne weiteres im Raum des Tempels bewältigen ließen, kam es zu Modifikationen der traditionellen Tempeltheologie. Eine solche Veränderung, die auch die Raumkonzeption betrifft, ist im Deuteronomium zu beobachten. Das erstmals in Dtn 12 (V. 13ff) erlassene Zentralisationsgebot, bei dem nach allgemeinem Dafürhalten das Deuteronomium seinen Ausgang nahm²³, bedeutete eine kulttopographische Neuerung sondergleichen²⁴. Die Verlegung des legitimen Kultortes für Jhwh an einen einzigen Ort, wahrscheinlich Jerusalem, wird im Deuteronomium selbst nirgends politisch begründet und ist somit nicht als Mittel einer zentralistischen Politik zu begreifen. Vielmehr wird der Raum des Tempels theologisch neu qualifiziert. Von nun an ist er der »Ort, den Jhwh erwählen wird« (Dtn 12,14f), und in der jüngeren Formulierung der Ort, an dem er »seinen Namen hinlegt und wohnen läßt« (Dtn 12,5 u.ö.). Damit ist zweierlei zum Ausdruck gebracht: Zum einen ist die für gewöhnlich vorausgesetzte, durch die Anwesenheit der Gottheit im Tempel gewährleistete Abgrenzung des heiligen Bezirks durch die »Erwählung«, d.h. einen Akt der göttlichen Auswahl und Entscheidung, ersetzt; zum anderen wird allen anderen Orten, an denen sich Heiligtümer befanden und ein Jhwh-Kult praktiziert wurde, die Qualität als heiliger Ort und Wohnraum Gottes abgesprochen, was in der weiteren Literaturgeschichte des Deuteronomiums zu der Forderung geführt hat, die anderen Kultorte als Heiligtümer anderer Götter zu zerstören (Dtn 12,1ff u.ö.). Die Exklusivität des heiligen Ortes und Wohnraumes Gottes zog die Exklusivität und Einzigkeit Gottes nach sich.

Von dem Gedanken der Exklusivität und Einzigkeit Gottes gehen andere biblische Entwürfe des Tempels bereits aus. So eröffnet das Zeltheiligtum der

²³ Vgl. R. G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, 2000, 118–138.

²⁴ Gelegentlich wird auf »gewisse Parallelen« im neuassyrischen Bereich verwiesen; vgl. K. SCHMID, Zurück zu Wellhausen? (ThR 69, 2004, 314–328), 322. Mir ist allerdings kein Beleg dafür bekannt, daß die Darbringung von Schlachtopfern für den Reichsgott Assur oder andere Götter außerhalb der Stadt Assur verboten gewesen wäre.

Priesterschrift²⁵ dem Volk Israel die Möglichkeit, sich auch jenseits des Landes, in der Wüste oder wo auch immer es sich befindet, im Raum Gottes zu bewegen und ihm zu begegnen. Nicht von ungefähr werden die Anweisungen zum Bau der Stiftshütte am Sinai gegeben. In der ursprünglichen Priesterschrift tritt die Stiftshütte an die Stelle des Gesetzes und löst die Verheißung des Abrahambundes ein, der darin besteht, daß Jhwh der Gott Israels und Israel das Volk Jhwhs ist (Gen 17, 7; Ex 6,7; 29,45f; 40,34). Der Tempel im Land, an dem »Ort, den Jhwh erwählen wird«, ist hier zum Symbol der räumlich vorgestellten Gottesgegenwart und in diesem Sinne zum portativen Heiligtum des einen und einzigen Gottes geworden. Erst die nachträglich zugefügte priesterliche Gesetzgebung am Sinai und in der Wüste sowie die literarische Einbindung der Priesterschrift in die biblische Geschichte des Enneateuchs (Gen-Reg) verstehen das Zelt der Begegnung ganz konkret als Vorläufer und Vorbild für den Tempel im Land und verleihen der Stiftshütte ihren Charakter als Ort des praktizierten Sühnekults.

Einen anderen Weg beschreitet die Vision Ezechiels vom neuen Jerusalem und dem Wiedereinzug der Herrlichkeit Jhwhs in den Tempel. Die Kapitel Ez 40–48²⁶ sprechen ganz direkt vom Tempel im Land Israel. Das Programm macht, von der gesamtisraelitischen Perspektive und anderen Besonderheiten abgesehen, die Konnotationen explizit, die sich aus priesterlicher Sicht von jeher mit der Anlage der Stadt Jerusalem verbunden haben dürften. Doch ebenso wie in der Priesterschrift besteht der Unterschied zur älteren Auffassung gerade darin, daß die Räume von Stadt und Tempel ausdrücklich benannt, ihre Maße auf die Elle genau angegeben werden und für jeden Raum der Grad der Heiligkeit festgelegt wird. Nicht nur der praktizierte Kult am Tempel soll bestimmten Ordnungen und göttlichen Vorschriften folgen, sondern die Anlage selbst, der heilige Raum, ist zum »Gesetz des Tempels« geworden (Ez 43,11f). Das will sagen, daß nicht die Gottesgegenwart den heiligen Raum begründet, sondern umgekehrt der heilige, nach dem Gesetz Gottes gestaltete Raum die Vorbedingung für die Gottesbegegnung ist.

Betrachtet man die Entwicklung von ihrem Ende her, so scheinen einige zentrale Forderungen der biblischen Programmschriften am Zweiten Tempel in kultische Praxis umgesetzt worden zu sein. Das deuteronomische Zentralisationsgebot stand für die Mehrheit des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, soweit es sich nach Jerusalem orientierte, außer Frage. Auch die von Ezeziel eingeforderten Zonen der abgestuften Heiligkeit des Tempelareals wurden jedenfalls im Herodianischen Tempel, den das Neue Testament vor Augen hat, genauestens beachtet und waren durch Hinweisschilder ausdrücklich gekenn-

²⁵ TH. POLA, Die ursprüngliche Priesterschrift (WMANT 70), 1995.

²⁶ TH. A. RUDNIG, Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48 (BZAW 287), 2000.

zeichnet. Über den praktizierten Kult ist nicht viel bekannt, doch wird man damit rechnen können, daß einige der Opfervorschriften und Priesterordnungen im Pentateuch und im chronistischen Geschichtswerk (I-II Chr, Esr-Neh) am Zweiten Tempel realisiert wurden bzw. eine dort geübte Praxis abbilden.

Manchen ging dies aber nicht weit genug. Sie kehrten sich von dem Jerusalemer Tempel ab und arbeiteten an den biblischen Programmen weiter. Sie schrieben die Bibel fort oder verfaßten neue Offenbarungsschriften und malten sich darin den Kult im Himmel aus. Hier versehen die Engel den Tempeldienst, bringen die richtigen Opfer dar und beten zu den richtigen Zeiten. Die Frommen partizipieren schon jetzt an dem himmlischen Kult und hoffen auf das neue Jerusalem am Ende der Zeiten.

Das alles zeigt: Der Raum allein macht es nicht. Ein Gotteshaus mag noch so prächtig gebaut sein und in ihm mag noch so eifrig geopfert und gebetet werden, es bietet keine Garantie dafür, daß Gott anwesend ist. Für die Mehrheit des Judentums der hellenistisch-römischen Zeit, auch für die frühen Christen, war der Tempel zu Jerusalem nach wie vor der Raum, in dem Gott wohnte, wo man ihm begegnen und am himmlischen Gottesdienst teilnehmen konnte. Doch für die anderen, die Gruppe der jüdischen Frommen und bald auch die Christen, erwies sich der himmlische Tempel als der einzige Ort, an dem sie Gott suchten und fanden. Sie sollten recht behalten, denn nur er überdauerte die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. und gibt bis heute der eschatologischen Hoffnung Raum.

4. Der Mensch als Tempel Gottes

Die Rolle des Menschen in der vorexilischen Tempeltheologie besteht darin, daß er sich in den ihn umgebenden kosmischen und kulttopographischen Räumen bewegt. Daneben bewegte er sich natürlich in den Räumen seines Alltagslebens, die implizit oder explizit auf die von Gott beherrschten und bewohnten Räume der Erde, der Stadt und des Tempels bezogen waren. Auch die Erfahrungen, die der Mensch des alten Israel, vermittelt durch das kultische Ritual, mit seinem Gott machte, waren an diese Räume gebunden.

Von diesen Erfahrungen ist vor allem in den alten Individualgebeten des biblischen Psalters, der Klage und dem Danklied des Einzelnen, die Rede²⁷. Nahezu jede Notlage gilt ihnen als Todesnot, die den Beter in den Raum der Unterwelt oder ihm vergleichbare Räume des Chaos und des Todes führt. Umgekehrt ist die Rettung des Beters aus den Fängen des Todes als Wiedereintritt in die Räume der Gottesgegenwart und des Lebens, d.h. als Rückkehr in den Herrschaftsbe-

²⁷ Vgl. KRATZ, *Reste* (s. Anm. 11), 59–62 und die hier genannte Lit.

reich Gottes auf der Erde oder zum Wohnbereich Gottes im Tempel, beschrieben. Nach dem Wiedereintritt in die Räume des Lebens wird die Klage des Beters vom Hymnus abgelöst, der von der individuellen Rettungserfahrung berichtet und das Gotteslob vom Tempel als dem Abbild des Kosmos in alle Welt trägt. Die räumliche Dimension dieses Vorgangs kommt besonders anschaulich in der Metapher der »Enge« und der »Weite« zum Ausdruck: Aus der »Enge« und Bedrängnis des Todes ruft der Beter zu Gott, der ihn erhört und in die »Weite« des Lebens führt²⁸.

Bekommt der Mensch hier wie auch noch bei Paulus im Neuen Testament die Mächte des Todes und des Lebens zu spüren, in deren Sphäre er sich bewegt, setzt in späten Partien des Alten Testaments eine Entwicklung ein, die solche Erfahrungen im Menschen selbst lokalisiert. Der Mensch wird zunehmend als Raum verstanden, in dem das Leben oder der Tod, das Licht oder die Finsternis, Gott oder die Götzen, Glaube oder Unglaube ihren Ort haben.

Die entscheidende Weichenstellung für diese Entwicklung, eine Art Verinnerlichung, Spiritualisierung oder Transzendierung der räumlichen Gotteserfahrung, scheint von der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit ausgegangen zu sein. Sie wurde von Kreisen des Judentums entwickelt, die dem Tempelkult reserviert gegenüberstanden, sei es, weil der Tempel zerstört war, sei es, daß man den am Zweiten Tempel praktizierten Kult als unrein empfand oder aus anderen Gründen ablehnte. Das jüdische Gesetz ist auch und gerade mit den Bestimmungen, die sich auf den Kult beziehen, als Alternative zum bestehenden Tempelkult und Kompensation des Mangels entstanden. Damit zog das Gesetz die ursprünglich am Tempel haftenden kosmischen und theologischen Vorstellungen auf sich. Auch in der Tora, in der Gottes Wille offenbart ist, ist Gott anwesend, und wer sich im Raum der Tora bewegt, sie studiert und hält, hat auch ohne kultische Vermittlung Anteil an Gott, dem Licht und dem Leben.

Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt, um die Gegenwart Gottes von dem Tempel auf die Gemeinschaft derer zu übertragen, die mit ganzem Herzen und ganzer Seele die Tora hielten und denen sie ins Herz geschrieben war. Man findet diese Übertragung etwa in den Texten von Qumran, die den Krieg zwischen den »Söhnen des Lichts« und den »Söhnen der Finsternis« in kosmischen Dimensionen sehen und mit kultischen Kategorien beschreiben. Wie der Kosmos ist auch der »Rat der Gemeinschaft fest gegründet«, und wie der Tempel wird die Gemeinschaft als »heiliges Haus für Israel« und »Gründung des Allerheiligsten« bezeichnet (1QS VIII, 5f). Dementsprechend ersetzen in neutestamentlichen Texten die christliche Gemeinde, ihre Lehrer und jedes ihrer Glieder den Tempel (I Kor 3,16f; 6,19f; II Kor 6,16). Die in der Priesterschrift gegebene Verheißung Gottes, unter Israel zu wohnen, auf daß er der Gott Israels und

²⁸ Vgl. Ps 4,2; 18,20; 25,17; 118,5 und dazu JANOWSKI, Gott (s. Anm. 3), 323–335.

Israel sein Volk sei, soll sich nicht im Tempel als dem angestammten Wohnraum Gottes, sondern in der christlichen Gemeinde als dem Tempel Gottes realisieren (II Kor 6,16).

Jesus Christus und der Glaube an ihn haben damit stillschweigend die Stelle der Tora in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit eingenommen und den Tempel mitsamt seinen kosmischen Konnotationen beerbt. Wie im Tempel oder in der Tora ist Gott nun im erhöhten Christus, vermittelt durch den Heiligen Geist, anwesend, und wer an ihn glaubt, hat Anteil an Gott.

Dieser Sachverhalt wird im Neuen Testament auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht. Joh 2,21 spricht es aus und bezeichnet den Leib Christi als Tempel; Mt 12,6 sieht in ihm Größeres als den Tempel. Paulus bedient sich in Röm 6 des kultischen Schemas von Tod und Leben aus den Psalmen, das er christologisch interpretiert: Der Glaubende ist getauft in den Tod Jesu Christi und mit ihm begraben; und ebenso ist er mit ihm auferweckt zu neuem Leben. Dasselbe sagt der Kolosserbrief mit anderen Worten. Er greift das paulinische Bild von der Gemeinde als Leib ($\sigma\omega\mu\alpha$) auf (I Kor 12,12ff) und bezeichnet Jesus Christus, das Ebenbild Gottes und den Erstgeborenen der Schöpfung, als das Haupt des Leibes (Kol 1,12–20). Der Hebräerbrief sieht in Jesus Christus den letzten Hohenpriester, der sich selbst als Sündopfer dargebracht hat, nicht im (vorläufigen) irdischen, sondern im himmlischen Heiligtum. Joh 1 schließlich schreibt Sir 24 fort: Nachdem Gott auf der Suche nach einer bleibenden Wohnung in Gestalt der Weisheit die Räume des Kosmos durchstreift und in Gestalt der Tora im Volk Israel, im Tempel zu Jerusalem, Wohnung gefunden hat, geht er in Joh 1 als Logos ins Fleisch ein, um in Gestalt seines Sohnes bzw. des Heiligen Geistes unter den Menschen zu wohnen und sie seine Herrlichkeit sehen zu lassen, voller Gnade und Wahrheit.

Der Gedanke der Anwesenheit Gottes im Menschen ist an sich keine neue Erfindung. Von ihm zeugt schon die sehr viel ältere Vorstellung von der göttlichen Inspiration des Propheten oder die in Ägypten verbreitete Lehre von der Göttlichkeit des Königs. Das Besondere besteht jedoch in der Metaphorik des Raums, genauer: des Tempels, die – ebenso wie die kosmologisch ausgedehnte $\sigma\omega\mu\alpha$ -Vorstellung im Kolosserbrief oder die johanneische Deutung des Christusgeschehens als Inkarnation – eine dauerhafte und in die Welt ausstrahlende Gottesgegenwart impliziert. Damit wird die Gottesgegenwart zu einer anthropologischen Komponente mit all den Konsequenzen, die dies nach sich zieht, für die Sicht der Welt und der den Menschen umgebenden Räume, also für das Weltbild, wie für die Lebensführung und konkrete Gestaltung der Räume dieser Welt.

Insofern scheint mir der Gedanke, daß Gott, vermittelt durch den Gehorsam gegenüber der Tora bzw. durch den Glauben an Jesus Christus, in einer Gruppe von Menschen oder im einzelnen Menschen als dem Tempel Gottes wohnt, nun

doch eine ganz außergewöhnliche theologische Aussage zu sein. Vergleicht man sie mit den Konzeptionen der Gottespräsenz im Kosmos oder im Tempel und denkt sie etwas weiter, möchte man fast von einem Paradigmenwechsel sprechen. Denn die Auffassung, daß die Gottesgegenwart eine anthropologische Komponente ist, verändert das Angesicht der Welt und ihrer Räume komplett, auch der Gotteshäuser und anderer Gottesräume. Diese erhalten oder behalten ihre eigene Bedeutung, indem sie alle, seien es konkrete oder symbolische, profane oder heilige Räume, vom Menschen nicht aus seiner Perspektive, sondern im Lichte Gottes, der im Menschen wohnt oder gar Mensch geworden ist, wahrgenommen werden. Auch ist damit endgültig ausgeschlossen, daß die Räume dieser Welt mit Gott verwechselt oder identifiziert werden können, da Gott nicht in den Räumen, sondern eben im Toragehorsam bzw. im christlichen Glauben des Menschen wohnt und hier, und zwar nur hier, erfahren wird.

In letzter Konsequenz stellt dieser Gedanke, der den Schöpfungsglauben und die Vorstellung vom himmlischen Heiligtum noch überbietet, die ältere Tempeltheologie auf den Kopf. Der Kosmos und der Tempel verlieren durch ihn ihre Qualität als Gottesräume und sind damit dem säkularen Zugriff überlassen. Der Gedanke, daß Gott fern im Himmel oder ganz nah im Menschen wohnt und nirgends sonst, hat der Moderne vorgearbeitet wie kaum ein anderer. Doch die Realität und die menschliche Erfahrung sind nun einmal nicht konsequent. Sowohl die Räume der Natur als auch architektonische Anlagen, seien es profane oder seien es kultische Bauten wie Synagogen, Kirchen und Moscheen, haben eine eigene Ausstrahlung und ziehen den Menschen unweigerlich in ihren Bann. Vielleicht liegt aber auch dies gerade darin begründet, daß Gott nicht im Kosmos und nicht im Tempel, sondern, wie auch immer vermittelt, im Menschen wohnt.

Summary

The concept of space is of great significance for the understanding of a biblical "Weltbild". This article focuses on those spaces which are occupied by God and filled with his presence: heaven and earth, the temple, and human beings as a space for the divine.