

Ilse Müllner

Weinstock, Feigenbaum und göttliche Gerechtigkeit

Biblisch-theologische Skizzen zum Wohnen

Zusammenfassung

Der biblische Begriff des Wohnens ist immer im Kontext von Bewegung, Migration und Veränderung zu denken. Die Sehnsucht, dass *jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum wohnt* (1 Kön 5,5) ist an die Gerechtigkeit des Königs gebunden und verwirklicht sich in der Herrschaft Salomos. Gottes Verbindung zum Tempel in Jerusalem ist durch die Erfahrung des babylonischen Exils ihrer Sicherheit beraubt. Die theologische Reflexion dieses Ereignisses führt zu einer Personalisierung des Begriffs vom göttlichen Wohnen. Das Konzept der Heiligkeit spielt dabei eine zentrale Rolle und verbindet theologisches und anthropologisches Denken. Auch im Begriff der Heiligkeit ist das Denken der Gerechtigkeit zentral, wenn die Ordnung des Landes nicht nur als räumliche in Relation zum Tempel, sondern auch als soziale zu Gunsten aller Bewohner*innen konzipiert ist. Gott gilt als der eigentliche Eigentümer des Landes, so dass das Wohnen im Land den Charakter des Fremd-Seins eingeschrieben behält (Lev 25,23) und an die Gerechtigkeitsvorstellungen der Tora geknüpft ist.

Abstract

God's and Israel's dwelling are intrinsically linked through the notion of holiness as well as through the experience of exile, diaspora, slavery and deliverance. Biblical literature shows strategies to cope with the Babylonian exile which implies the parting of God and the temple in Jerusalem. More and more God's dwelling gets personified. Dwelling is always linked to wandering and movements of migration. In all periods of Israel's history the concept of dwelling is bound to claims of justice. A central duty of the king as a guarantor of justice is to ensure, that people can live in security – all of them under their vines and fig trees (1 Kgs 4:25). And for the people of Israel, living in the promised land demands efforts of justice, which contain implementing the commandments of the Torah.

1 Jenseits von Eden

Mit der Vertreibung aus dem Paradies kommt eine Spannung ins Wohnen der Menschen: zwischen schon und noch nicht, Verheißung und Erfüllung, Landbewirtschaftung und Landverlust, Eigentum und Lehen, menschlicher und göttlicher Initiative. Und wenn man es recht bedenkt, so ist die Existenz im Paradies doch gar kein Wohnen, sondern ein Sein. Denn zum Wohnen gehört, dass man auch umherziehen, fremd und

zu Gast sein kann, auf der Suche und sich bewegen. Nur wenn das Vagabundieren möglich ist, dann können sich Menschen auch niederlassen – nicht umsonst meinen die beiden Verben יָשַׁב (*jāschav*) und שָׁכַן (*schāchan*) sowohl inchoativ *sich niederlassen* als auch *wohnen* im Sinn der Dauerhaftigkeit.

Mit der doppelten Bedeutung dieser beiden Verben für *wohnen* ist eine bleibende Spannung beschrieben zwischen dem auf Dauer angelegten Wohnen an einem Platz und den Ander-Orten, die das Leben der Einzelnen ebenso wie der Gemeinschaft prägen. Gegenüber der dauerhaften Bindung an einen Ort stehen Aufbrüche, Wanderbewegungen, Exil, Gastfreundschaft oder auch nur die Sehnsucht nach den Orten, an denen man sich gerade nicht befindet – ob das nun die Heimat ist (Ps 137) oder die Fremde, in der das Glück zu finden ist, das Land, das Gott einen sehen lässt (Gen 12,1). Die biblische Spur eines dialektischen Verhältnisses von Wohnen und Wandern führt bis in christliche mystische Traditionen hinein.

„Vielleicht ist es der Ausgangspunkt einer spirituellen Erfahrung, einen Ort zu finden, aber es ist unmöglich, sich dort aufzuhalten. [...] Ohne einen herausragenden Moment wird kein Weg eröffnet, der Ort als Ausgangspunkt ermöglicht den Weg in die Suche. Man kann sich aber nicht [...] für immer an diesem Ort niederlassen und die Erfahrung an einen dieser Orte binden.“ (de Certeau 1991, 2; 5–6. Zit. n. Bauer 2019, 32)

Kain wird aus dem Paradies vertrieben und lässt sich nieder (יָשַׁב, *jāschav*) im Land *Nod* – das bedeutet: Unruhe (Gen 4,16). Diese Bewegung Kains bringt die innere Verbindung von Wohnen und Wandern auf den Punkt. Jenseits von Eden ist das Wohnen immer auch ruhelos und das Wandern immer auch eine Suche nach dem Ruhepunkt.

2 Königliche Gerechtigkeit

Auch wenn die Spannung eines möglichen Aufbruchs immer erhalten bleibt, so braucht doch das Wohnen einen Ort.

„Ja, so spricht JHWH, der die Himmel erschafft (בָּרָא, *bārā*’, erschaffen).

Er ist der Gott, der die Erde formt und sie macht.

Er ist es, der sie gründet.

Nicht als Chaos (הוהו, *tohu*) hat er sie geschaffen, sondern zum Wohnen hat er sie geformt.

Ich bin JHWH – es gibt keinen sonst.“ (Jes 45,18)

Die von JHWH geschaffene Erde ist das Gegenteil des Chaos. Das 45. Kapitel des Jesajabuchs ist von einer für die Bibel kennzeichnenden Verbindung imprägniert, derjenigen von Schöpfung und Einzigkeit JHWHs, die in einem inneren Zusammenhang stehen. Jes 45 ist ein schöpfungstheologischer Text, der JHWH als jenen Gott feiert, der die Erde gebildet hat, und daraus seine Einzigkeit ableitet. Das nur für Gott als Subjekt ausgesagte Verb בָּרָא (*bārā'*, erschaffen) bestimmt das Redesubjekt im oben zitierten Vers Jes 45,18 näher als den Schöpfungsgott.

Der zweite Hauptgedanke dieses Textabschnitts ist die Gerechtigkeit. Dieser Begriff ist ausgespannt zwischen Schöpfungstheologie und politischer Geschichte.

„Taut, ihr Himmel, von oben, / und Wolken sollen Gerechtigkeit regnen lassen!
Die Erde öffne sich, damit sie das Heil fruchte, / sie lasse Gerechtigkeit sprießen.
/ Ich, JHWH, habe es geschaffen. [...]

Ich, ich habe die Erde gemacht / und die Menschen auf ihr geschaffen. Ich, meine Hände haben die Himmel ausgespannt / und ich befehle ihrem ganzen Heer. Ich habe ihn in Gerechtigkeit erweckt / und all seine Wege ebne ich. Er baut meine Stadt wieder auf, / mein verschlepptes Volk lässt er frei, aber nicht für Lösegeld oder Geschenke. / JHWH Zebaoth hat gesprochen.“ (Jes 45,8.12–13)

Mit demjenigen, den JHWH *in Gerechtigkeit erweckt* hat, kann nur Kyros gemeint sein (Berges 2008, 415). Vom Perserkönig ist die Restitution Israels nach dem babylonischen Exil zu erwarten – *er baut meine Stadt wieder auf, / mein verschlepptes Volk lässt er frei*. Gott wird hier als Herr der Geschichte gezeigt. Er hat Einfluss auf die politische Geschichte Israels und sogar auf die Mächte außerhalb Israels wie den Perserkönig Kyros. Gleichzeitig wird JHWH aber auch als Schöpfer der Welt dargestellt: *Ich, ich habe die Erde gemacht / und die Menschen auf ihr geschaffen. Ich, meine Hände haben die Himmel ausgespannt / und ich befehle ihrem ganzen Heer*. Schöpfungs- und Geschichtstheologie sind hier ebenso wenig getrennt wie Natur und menschliches Handeln. Beides greift ineinander und ist durch die Kategorie der Gerechtigkeit verbunden. Mit dieser Verbindung von kosmologischem und politischem Denken steht die Bibel im Alten Orient im Kontext einer Königsideologie, die

den Herrscher in Verbindung mit der ihn sendenden Gottheit in Verantwortung für die politischen Zusammenhänge, aber auch für die Ordnung des Kosmos sieht.

Schöpfungstheologie hat in diesem königstheologischen Kontext vielfältige geschichtstheologische und politisch-theologische Aspekte. Die Verbindung von theologischer Herrschaftslegitimation und Naturdenken lässt sich von der Antike über das Mittelalter bis in die europäische Neuzeit nachweisen. In all diesen Zeiten betonte man die „herausragende Stellung der Herrscher als Götter, Vergöttlichte, Gottessöhne, Abbilder oder Sachwalter Gottes, deren Verhalten und Handeln die Natur beeinflussen“ (Jankrift 2016, 6).

Über diese Brücke des Herrschaftsdenkens ist die Schöpfungstheologie aufs engste mit der Kategorie der Gerechtigkeit verbunden. Der gedankliche Weg führt von der Schöpfungstheologie über den Monotheismus und die nicht auf Israel beschränkte Geschichtsmächtigkeit JHWHs zur Gerechtigkeit als zentraler Aufgabe der Herrschenden als Sachwalter der Gottheit auf Erden. Schöpfung ist im biblischen Denken kein ein für alle Mal abgeschlossener Akt, sondern ein stetiger Prozess, der sich immer wieder erneuern muss. Auch da besteht ein Zusammenhang zur Gerechtigkeit, die im gesamten Alten Orient eine Schlüsselkategorie darstellt, ohne die es keinen Bestand der Schöpfung gibt. Ungerechtigkeit bedroht die Schöpfungsordnung, die Erde, zum Wohnen gemacht, könnte ins Chaos zurücksinken, wenn die Ungerechtigkeit überhandnimmt.

„Für Salomo.

Gott, gib deine Rechtsvorschriften dem König, und dem Königssohn dein gerechtes Tun.

Er richte dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen mit Recht.

Dann tragen die Berge Schalom für das Volk und auch die Hügel – durch das gerechte Tun.“ (Ps 72,1–3)

Das Chaos zu bändigen – die beständige Aufgabe der Schöpfungserhaltung – ist nicht nur Gottes, sondern auch der Menschen Aufgabe. Unter den Menschen wiederum ist es vor allem der König, der Anteil hat an der göttlichen Arbeit der Schöpfungserhaltung und dessen zentrale Aufgabenstellung auf diesem Hintergrund zu verstehen ist: das Herstellen von Gerechtigkeit.

Deshalb bittet der junge König Salomo, fast märchenhaft von Gott nach seinen Wünschen gefragt:

„Gib deinem Diener ein hörendes Herz, um dein Volk zu richten, um unterscheiden zu können zwischen Gut und Böse. Denn wer könnte sonst dein großes und gewichtiges Volk richten?“ (1 Kön 3,9)

Im berühmten Salomonischen Urteil hat der König sogleich seine neu erworbene Fähigkeit des weisen und gerechten Richters unter Beweis zu stellen. Doch dabei bleibt die Gerechtigkeit des Königs nicht stehen; sie wirkt sich für das ganze Volk aus:

„Juda und Israel wohnten (יָשָׁבוּ, *jäschav*) in Sicherheit, ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerscheba, alle Tage Salomos.“ (1 Kön 5,5)

Nur auf der Basis der königlichen Gerechtigkeit sind ein solcher Wohlstand und das *Wohnen in Sicherheit* möglich. Und umgekehrt gilt: Das Ziel aller königlichen Aktivität muss der Wohlstand seines Volkes sein. Er darf sein Volk eben nicht durch das Ausnutzen seiner Machtposition für persönliche Vorteile *zurückbringen nach Ägypten* in die Sklaverei (Dtn 17,16), was ihm nur durch intensives Studium der Tora gelingen kann (Dtn 17,18 f). Das Königsgesetz des Deuteronomiums ist sicherlich auf der Basis gänzlich anderer Erfahrungen entstanden und eben keine Beschreibung erfahrener Wirklichkeit, sondern beständige Mahnung an die Herrschenden.

Ziel der Gerechtigkeitsanstrengung der Herrschenden ist das *Wohnen in Sicherheit*. Es beschreibt einen Idealzustand, der über die Bindung an einen bestimmten Ort hinausgeht. Weinstock und Feigenbaum, die zu den klassischen Früchten des Landes Israel gehören, bringen auch das Prozesshafte des Wohnens zum Ausdruck. Denn unter diesen Pflanzen zu sitzen bedeutet auch, ihre Früchte zu genießen. Das wiederum ist der Inbegriff des Segens, der sich aus einem toragemäßen Leben entwickelt. Umgekehrt führt die Abwendung von der Tora dazu, diesen Segen zu verlieren, die Verbindung zwischen der eigenen Hände Arbeit und dem Genuss der Früchte wird unterbrochen.

„[...] Ein Haus wirst du bauen, aber nicht in ihm wohnen. Einen Weinberg wirst du pflanzen, ihn aber nicht nutzen.“ (Dtn 28,30)

Das Wohnen ist auf Dauer angelegt, darin sind die Prozesse von Arbeit, Wachstum und Genuss eingeschrieben. Und – das macht das Bild des Weinbergs deutlich – die biblische Anthropologie denkt hier nicht individualistisch, sondern über Generationen hinweg. Denn das Anlegen von Weinbergen und Obstgärten gehört zu jenen Arbeiten, die Menschen schon für die nächste und übernächste Generation unternehmen. Der Segen für ein toragemäßes Leben liegt dann darin, die Früchte der eigenen Arbeit zu genießen, das bedeutet auch, sie an die Kinder und Kindeskinde weiterzugeben.

3 Menschliches Glück und göttliches Wohnen

Für das Verhältnis von Kult und Gerechtigkeit ist die Reihenfolge der erzählten Handlungen signifikant. Erst dann, wenn Israel und Juda *in Sicherheit wohnen*, beginnt Salomo mit dem Tempelbau. Ungewöhnlich genug ist es, dass nicht der große und von den biblischen Geschichtswerken immer wieder als Vorbild dargestellte David (1 Kön 11,38; 14,8 u. a.) den Tempel baut. Denn der Tempelbau gehört ebenso wie die Sorge für Recht und Gerechtigkeit zu den Grundaufgaben jedes altorientalischen Königs. Sowohl die Samuel- und Königs- als auch die Chronikbücher müssen sich also damit auseinandersetzen, dass nicht David, sondern sein Sohn Salomo als der Erbauer des Jerusalemer Tempels gilt. Die Chronik begründet die Verzögerung damit, dass David zu viel Blut an den Händen gehabt habe, und deshalb Salomo es ist, der die Wohnstatt JHWHs errichtet (1 Chr 22,8). Die Samuelbücher widmen der Auseinandersetzung Davids mit JHWH, vermittelt über den Propheten Natan, ein zentrales Kapitel, in dem es um das *Wohnen* und das *Haus* geht (2 Sam 7): David argumentiert *für* einen Tempelbau damit, dass er selbst in einem *Haus aus Zedernholz wohne, der Schrein (die Bundeslade) hingegen in einem Zelt*. Diese Diskrepanz zwischen der königlichen Stabilität und dem göttlichen Unterwegs-Sein bringt David zu seinen Tempelbauplänen. Der Prophet Natan stimmt diesen zunächst zu, weist dann aber auf Intervention JHWHs hin diese Pläne zurück.

„Geh! Und sprich zu meinem Knecht David: So spricht JHWH:

Du, ja Du willst mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne? Habe ich doch nicht in einem Haus gewohnt, vom Tag, als ich die Kinder Israels aus Ägypten herausgeführt habe bis zum heutigen Tag. Immer bin ich in einem Zelt

als Wohnung umhergegangen. In all meinem Umhergehen mit all den Kindern Israels, habe ich da jemals zu einem der Hirten Israels, dem ich geboten habe, mein Volk Israel zu weiden, gesagt: Warum baut ihr mir kein Haus aus Zedernholz?

Und nun wirst du so zu meinem Knecht, zu David sprechen:

So spricht JHWH Zebaoth:

Ich habe dich von der Weide geholt, hinter den Schafen weg, damit du Fürst über mein Volk, über Israel bist. Ich bin mit dir gewesen, wohin du auch gegangen bist. Und ich habe alle deine Feinde vor deinem Angesicht beseitigt. Ich mache dir einen großen Namen wie der Name der Großen dieser Erde. Für mein Volk Israel will ich einen Ort bestimmen. Ich pflanze es ein, dass es wohnt an seinem Platz und sich nicht mehr ängstigen muss. Die Kinder des Unrechts sollen nicht fortfahren, es zu unterdrücken wie früher.“ (2 Sam 7,5–10)

JHWH nimmt Davids Ansinnen auf und kehrt es gleichzeitig um: Nicht David ist der Akteur, sondern Gott selbst. Er wird zunächst einmal *seinem Volk einen Ort bestimmen*, an dem es *wohnen kann* (שָׁכַן *schāchan*). Und JHWH ist es, der *David ein Haus bauen wird*, nicht umgekehrt. Die Prophetenerzählung spielt hier mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs *Haus* (בַּיִת, *bajit*). Dieses Wort meint sowohl das Gebäude, das je nach Nutzung auch den *Palast* oder *Tempel* meinen kann, als auch metonymisch die Bewohner*innen des Gebäudes, also die Familie. In diesem Fall handelt es sich um die Königsfamilie. Davids Ansinnen des Tempelbaus wandelt sich in die Dynastiezusage JHWHs.

Auf der Ebene des kanonischen Texts mit Blick auf den salomonischen Tempelbau (ab 1 Kön 5,15) wird deutlich, dass es nicht ausreicht, dass der König in einem Palast *wohnt*, um ein Haus für die Gottheit zu errichten, damit diese darin *wohnen* kann. Bevor JHWH im Tempel *wohnt*, müssen zuerst Israel und Juda *in Sicherheit wohnen, von Dan bis Beerscheba, ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum* (1 Kön 5,5). Dieses Bild kann als Inbegriff vom guten Leben gelten; das Glück von Israel und Juda ist also die Vorbedingung dafür, dass JHWH ein Tempel gebaut werden kann.

4 Wo Gott wohnt

Gottes Wohnen konzentriert sich auf Jerusalem und findet seinen tiefen Ausdruck in der Zionstradition mit ihren unterschiedlichen

Ausprägungen. Religionsgeschichtlich fest in den Vorstellungen des altorientalischen Umfelds verankert konzipiert die Zionstradition den Tempel und von ihm ausgehend die Stadt als Wohnort der Gottheit. Diese enge Verbindung schlägt sich sprachlich darin nieder, dass ein Begriff für *Tempel* vom Verb *wohnen* hergeleitet ist. מִשְׁכָּן (*mischkān*) leitet sich vom Verb שָׁכַן (*schāchan*) ab, bedeutet Wohnung bzw. Wohnstätte und wird vielfach als Begriff für den Tempel gebraucht. In der nachbiblischen Tradition wird die Einwohnung Gottes (שְׁכִינָה, *schechināh*) zum theologischen Zentralbegriff für die göttliche Präsenz in der Welt. Dieser Begriff entstammt der rabbinischen Tradition nach 70 n. Chr. und steht für das stetige Herabsteigen Gottes in die Welt. In der jüdischen Kabbala ist die *Schechina*-Theologie ausgebaut worden und hat einen entscheidenden Schritt hin zu einem weiblichen Gottesbild beigetragen. Im Buch Bahir (12. Jhdt., Provence) wird ein System der zehn *Sefirot*, der göttlichen Wirkweisen, entwickelt. Die *Schechina* fungiert als Mittlerin zwischen Himmel und Erde.

„Die Schechina ist die weibliche Kraft Gottes und als solche die unterste und in gewisser Weise schwächste im dynamischen Zusammenspiel der göttlichen Kräfte, gleichzeitig aber auch die wichtigste und stärkste, weil sie in sich den Fluß aller anderen Potenzen vereinigt. [...] Durch sie tritt Gott in die Welt ein, und ihre einzige Aufgabe ist es, Israel mit Gott zu vereinigen. Wenn ihr dies gelingt, wird sie nicht nur Israel zu Gott führen, sondern selbst zu ihrem Ursprung zurückkehren. Indem sie unter Israel Wohnung genommen hat, hat sie Israels Schicksal zu ihrem eigenen Schicksal gemacht: Sie ist verantwortlich für Israel und Israel für sie.“ (Schäfer 2008, 179)

Im Christentum besteht eine Verwandtschaft – aber keine Äquivalenz – zwischen der mit der Weisheitstradition verbundenen *Schechina*-Theologie und der Inkarnationstheologie, wie sie etwa im Johannesevangelium entwickelt wurde (Janowski 2014, 34–37). Gebündelt werden beide Konzepte in der Vorstellung, dass Gott in einer dynamischen Beziehung zu seinen Menschen steht.

Die Gott-Welt-Relation hat in der biblischen Theologie einen räumlichen Ausdruck gefunden, der sich im Begriff der Heiligkeit bündeln lässt, sodass man sagen kann, dass Heiligkeit letztlich ein Konzept des Raumes ist. Dabei ist von einer Raumvorstellung auszugehen, wie sie in den letzten Jahren im Kontext des *spatial turn* der Kulturwissenschaften entwickelt worden ist und sich schlagwortartig als Abschied vom

euklidischen *container*-Raum zu Gunsten eines relationalen Raumbegriffs zusammenfassen lässt. Raum wird hier nicht verstanden als Behälter, der unabhängig von den in ihm positionierten Menschen und Gegenständen ebenso wie den in ihm stattfindenden Handlungen besteht, sondern als Netzwerk, als „eine relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch sich die (An)Ordnung selbst ständig verändert.“ (Löw 2001, 131) Raum wird kontinuierlich hergestellt und ist ebenso prozesshaft wie beziehungsorientiert. Dieses Raumverständnis kommt dem biblischen Denken in hohem Maße entgegen, so dass es nicht verwunderlich ist, dass der *spatial turn* in den Bibelwissenschaften mehrfach aufgegriffen und theologisch fruchtbar gemacht wurde (vgl. u. a. Berquist/Camp 2007; Camp/Berquist 2008; Maier 2008; Geiger 2010).

Diese Vorstellung der Einwohnung Gottes (*Schechina*) ist in ihrer Dynamik von der biblischen Tempeltheologie hergeleitet. Auch dort ist Gottes Präsenz ein ständiges Handeln an Israel und an der gesamten Schöpfung. Denn das altorientalische Weltbild räumt dem Tempel der Gottheit einen besonderen Platz an der Schnittstelle zwischen Himmel und Erde ein, sodass der Tempel als *Himmel auf Erden* verstanden werden kann (vgl. Janowski 2001). Der Grundgedanke geht von der Götterstatue als Repräsentanz des Göttlichen aus, die das Zentrum des Tempels und den Schwerpunkt der räumlich konzipierten Heiligkeit bildet. Auch die Repräsentanz der Gottheit in der Götterstatue ist dynamisch und nicht statisch gedacht.

„Die Götter ‚wohnen‘ nicht auf Erden, was ein Zustand wäre, sondern sie ‚wohnen ein‘, und zwar in ihren Bildern: Das ist ein Vorgang, der sich zwar regelmäßig und immer wieder ereignet, dessen Realisierung aber von der Mitwirkung der Menschen, dem Kult abhängig ist.“ (Assmann 1984, 57)

Das Einwohnen der Gottheit verheißt Sicherheit, so dass der Tempel als Zentrum kosmischer Stabilität gelten kann. Die Schöpfung – nicht verstanden als einmaliger vergangener Akt, sondern als *creatio continua* – erneuert sich je und je, ausgehend vom Tempel. Bedingt durch die Kultzentralisation fokussiert sich die Vorstellung vom Wohnen JHWHs und die damit verbundene Sicherheit auf Jerusalem bzw. in der kultisch-religiösen Terminologie auf Zion. Jerusalem wird zu jenem Ort (מְקוֹם, *māqōm*), an dem JHWH wohnt bzw. seinen Namen wohnen lässt. Die Erwählung eines Ortes, an dem JHWH *seinen Namen wohnen lässt* (Dtn

12,5.11 u. a.), gehört zu den wichtigsten Raumkonzepten im Deuteronomium. Das *Wohnen* bezeichnet die göttliche Präsenz an einem Ort, wobei nicht an einen vorübergehenden, sondern an einen dauerhaften Akt zu denken ist (vgl. u. a. Geiger 2010, 274–275). Auch in den Zionspsalmen und in prophetischen Texten kommt die Zionstheologie zum Tragen.

Der Zion wird als Gottesberg verstanden; die genaue Lage wird in den Texten unterschiedlich bestimmt, je nachdem, ob man von der Davidsstadt, dem Tempelberg, dem christlichen Zion oder Jerusalem als gesamter Stadt spricht (vgl. Paganini/Giercke-Ungermann, 1.3). Das Zentrum der Zionstheologie bildet der Tempel als jener Ort, an dem JHWH in besonderer Weise präsent ist. Die Lage wird im wahrsten Sinn des Wortes überhöht, was aber weniger der geographischen als der kultischen Rolle geschuldet ist – schon ein Blick auf den gegenüber dem Tempelberg deutlich höheren Ölberg macht deutlich, dass der Tempelberg keinesfalls der höchste aller Berge ist. Die Texte wollen keine topographische Exaktheit bieten, sondern identitätsstiftendes Orientierungswissen (Leuenberger 2019, 263; 267). Dieses erstreckt sich von der Gegenwart, in der der Zion als Symbol der geordneten Welt gilt, bis in die Zukunft einer Hoffnungsgestalt, in der Israel auf dem Zion eine gerechte Weltordnung lebt und dadurch die Völker anzieht, wie es in den Texten zur Völkerwallfahrt zum Zion entfaltet wird (Jes 2,1–5; Mi 4,1–4).

Die Zentralstellung des Tempelbergs als Wohnort Gottes für das kosmische Gleichgewicht verheißt Sicherheit für diejenigen, die da leben.

„Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung. Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken. Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht.“ (Ps 46,5–6 EÜ)

Psalm 46 gehört ebenso wie Ps 48 „zum Kernbestand der Zionspsalmen“ (Leuenberger 2019, 253), in denen JHWH als König in der Gottesstadt residiert und den Bewohner*innen der Stadt alleine durch sein Einwohnen Sicherheit gibt. Auch wenn die Chaosmächte sich gegen die Ordnung des Kosmos erheben, *wenn Berge stürzen in die Tiefe des Meeres* (V. 3), so verheißt Gottes Wohnen in seinem Tempel doch höchste Sicherheit. Dazu kommt die Vorstellung von Fruchtbarkeit, die mit dem in V. 5 entfalteten Wasserbild verbunden ist. Dieses ist wahrscheinlich von Erfahrungen mit dem Wassersystem Jerusalems beeinflusst, geht aber darüber hinaus, indem es altorientalische Bilder von der Üppigkeit einer Gartenlandschaft aufnimmt (vgl. Maier 2008, 46–47).

5 Personalisierung und Textualisierung als Krisenphänomene

Zion ist Gottes *Wohnung* (מִשְׁכָּן, *mischkân*); er ist *in ihrer Mitte* (בְּקִרְבָּהּ, *begirbāh*) – beides Schlüsselbegriffe für die Vorstellung von JHWHs Präsenz. Doch sowohl die Verbindung der göttlichen Präsenz mit der Sicherheit der Stadt als auch ihre alleinige Konzentration auf Jerusalem müssen spätestens in der Krise des babylonischen Exils angefragt werden. Denn die Erfahrung der Belagerung der Stadt und der Zerstörung des Tempels erschüttert ein Weltbild, das auf der Sicherheit gebenden göttlichen Präsenz an eben jenem Ort aufbaut. Der feindliche Angriff und erst recht die Zerstörung und Exilierung werfen die Frage auf, *ob denn JHWH nicht in Zion ist, ob der König nicht dort ist* (Jer 8,19).

Das Portrait der Stadt verändert sich; die Erfahrungen schlagen sich in den Bildern nieder, mit denen Jerusalem bedacht wird. Basierend auf der in der Antike weit verbreiteten Assoziation von Stadt und Frau wird auch Zion weiblich personifiziert. Ihre Bilder changieren von der *Tochter Zion* über die als untreue Ehefrau Angegriffene bis zur *Mutter Zion*, die vor allem in nachexilischer Zeit Schutz und Geborgenheit verspricht.

„In sum, the female personification of Zion allows for construing the turbulent history of Jerusalem with a twofold lens that simultaneously views the divine-human relationship and the place relations of the populace of Jerusalem.“ (Maier 2008, 216)

Darüber, dass die Eroberung und Zerstörung Jerusalems und Judas durch die Neubabylonier eine, wahrscheinlich sogar *die* markante Zäsur der Geschichte des biblischen Israel darstellt, besteht kein Zweifel. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. und die Exilierung eines großen Teiles der judäischen Bevölkerung hat wohl mehr noch als den materiellen einen „unsichtbaren Schaden“ (Janowski 2004, 119) angerichtet. Denn beides betrifft auch das religiöse Verhältnis Israels zu seinem Gott und stellt das Gottesbild zutiefst in Frage. Die theologischen Erschütterungen treffen die Substanz des biblischen Glaubens:

„Warum hatte Jahwe dem Niedergang aller sichtbaren Zeichen seiner Gegenwart (Zion/Jerusalem, Tempel und Daviddynastie) so tatenlos zugesehen, und wie lange würde das geschlagene und zerstreute Volk ohne die tröstliche Nähe seines Gottes leben können?“ (Janowski 2004, 120)

Das babylonische Exil stellt „einen geistesgeschichtlichen Wendepunkt“ dar, weil es nicht zum Untergang Israels und seiner Religion geführt hat, sondern in einen „Transformationsprozess“ hinein, den manche als die „Entstehung des Judentums“ bezeichnen (Schmid 2019, 198). Doch auch der zweite Tempel wird zerstört, 70 n. Chr. durch die römische Besatzungsmacht. Sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum sind je auf ihre eigene Art aus dem biblischen Judentum entstanden und mussten auf die Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. und den Verlust jeglicher politischer Eigenständigkeit des jüdischen Gemeinwesens reagieren. Für das Judentum allerdings ist dieser Verlust „eine noch offene Wunde im kulturellen Gedächtnis“ (Feierstein 2018, 106) geblieben, das Christentum hingegen erinnert dieses Datum eher aus historischem Interesse. Beide Religionen aber haben auf ihre Weise den Verlust des Landes und des Tempels theologisch und ethisch verarbeitet und sich einerseits diasporisch, andererseits mit Blick auf Jerusalem in der Welt orientiert.

Die theologischen Auswirkungen des babylonischen Exils und seiner Nachgeschichte zu diskutieren, würde Bände füllen. Von einer Kultur der Klage und neuen Ausprägungen des identitätsstiftenden Symbolsystems (Schabbat, Beschneidung) über die Reflexion der Schuld-Strafe-Zusammenhänge bis hin zur „Universalisierung des Gottesbegriffs“ und der „Individualisierung der Anthropologie“ (Schmid 2019, 205) lassen sich viele tief einschneidende Veränderungen der religiösen Kultur Israels benennen, die im Exil und seiner Verarbeitung ihren religionsgeschichtlichen Ausgangspunkt genommen haben. In der nachexilischen Zeit werden zentrale theologische Konzepte, zu denen auch die Verbindung von Gott und Tempel gehört, in einer Verbindung von Kontinuität und Transformation (Koch 2018, 234) neu gedacht. Hier soll allerdings nur in Grundzügen der Frage nachgegangen werden, welche Verarbeitungsstrategien die biblischen Theolog*innen wählen, um mit der Erschütterung durch die Zerstörung eines als gerade in seiner Funktion als Wohnstatt Gottes sicheren Tempels umzugehen.

Viele Formen wären denkbar gewesen – der Untergang dieser Religion hätte durchaus zu den denkbaren Konsequenzen gehören können. Was aber im Angesicht der Katastrophe des Exils stattfindet, ist eine räumliche Entzerrung von topologisch festzumachendem Tempel und göttlicher Präsenz, so dass die Gottheit Israels nicht ausschließlich an ihre Einwohnung in Jerusalem gebunden bleibt. Dies wird an der spannungsvollen Gegenüberstellung zweier Wohnorte in der Erzählung von der Weihe

des Salomonischen Tempels deutlich. Während 1 Kön 8,12 f vom Tempel als Wohnort JHWHs spricht, an dem dieser sogar für ewige Zeiten (םִימְלֹוֹעַ, *’ōlāmīm*) thronen soll, verortet 1 Kön 8,31–51 den *Himmel* als jenen Ort, von dem aus JHWH wirkt. Hier zeichnet sich wahrscheinlich eine literargeschichtliche Entwicklung ab, die der Konzentration auf den (zerstörten) Tempel entgegenwirkt und in nachexilischer Zeit den Himmel als göttlichen Raum entwirft (vgl. Koch, 2018, pass.). Doch damit rückt Gott in eine transzendente Ferne, die nicht die gesamte religiöse Erfahrungswirklichkeit abzudecken vermag.

Zwei Konzepte bilden zur entfernten Lokalisierung Gottes im Himmel ein Gegengewicht: die Personalisierung und die Textualisierung. Ganz allgemein verlagert sich ein guter Teil der religiösen Praxis in exilischer und nachexilischer Zeit in die Formen persönlicher Begegnung. Das Gebet ist Raum der Gottesbegegnung, und die Bitte um Nähe gehört zu den Versuchen, sich JHWHs Mit-Seins zu versichern (z. B. 1 Kön 8,57 f). Der Psalter wird zum „Tempel aus Worten“ – bereits Hieronymus hatte sich der Hausmetapher für das Psalmenbuch bedient (Janowski 2010, 280–281).

Die *Personalisierung* findet auch in der Veränderung der Wohnvorstellung ihren Niederschlag. Nicht mehr das Gebäude, der Tempel, wird als Wohnort JHWHs angesehen, sondern die Gemeinschaft Israels selbst. JHWH wird inmitten Israels wohnen, so verheißt es etwa die prophetische Vision bei Ezechiel:

„Dann hörte ich einen, der vom Tempel her zu mir redete. Der Mann aber stand neben mir. Er sagte zu mir:

Menschensohn, das ist der Ort, wo mein Thron steht, und der Ort, wo meine Füße ruhen; hier will ich für immer mitten unter den Israeliten wohnen (שָׁכַן, *schāchan*). Das Haus Israel aber soll meinen heiligen Namen nie mehr beflecken – weder sie noch ihre Könige – mit ihrer Unzucht und mit den Leichen ihrer Könige bei ihren Kulthöhen.

Sie legten ihre Schwelle neben meine Schwelle und setzten ihre Türpfosten neben meine Türpfosten, sodass zwischen mir und ihnen nur eine Wand war. So befleckten sie meinen heiligen Namen durch die Gräueltaten, die sie begingen, und ich musste sie in meinem Zorn vernichten.

Jetzt aber sollen sie ihre Unzucht und die Leichen ihrer Könige von mir fernhalten, sodass ich für immer mitten unter ihnen wohnen kann.“ (Ez 43,6–9 EÜ)

Ähnlich wie in der Tempelbauerzählung 1 Kön 6,11–13 wird hier nicht nur der Ort des Wohnens gegenüber der Zionstheologie transformiert, sondern die Zusage Gottes steht auch unter der Bedingung der Toratreue des Volks. Das entspricht der theologischen Exilsdeutung, wie sie sich vor allem in der deuteronomistischen Geschichtstheologie niedergeschlagen hat. Die Exilskatastrophe ist von Gott über das Volk Israel verhängt, und sie ist Reaktion auf die Bundesbrüche Israels. Diese Denklinie wird hier nicht rückgängig gemacht, sondern in eine neue Theologie der Präsenz Gottes in seinem Volk hinein überführt. Erstens ist Gott nicht in einem Haus, sondern *mitten in* der Gemeinschaft zu finden. Und zweitens steht diese Präsenz unter der bedingten Verheißung, dass Israel sich an die Gebote der Tora hält. Das Wohnen wird noch deutlicher zur relationalen Kategorie, weil es die Verhältnisbestimmung zwischen Israel und JHWH ins Wort fasst.

Die Personalisierung wird in eine *Schechina*-Theologie hinein weiterentwickelt, die alleine durch ihre Begrifflichkeit des Wohnens im Horizont räumlicher Vorstellungen bleibt. Sie formuliert eine Gottesbeziehung als Vorstellung des einwohnenden Gottes: *Schechina* leitet sich von *schāchan* (wohnen) ab. Damit hat die *Schechina*-Theologie zwar ihre Wurzeln in einer topologisch gegründeten Tempeltheologie, verliert diese konkrete Ortsbindung aber in der exilischen und nachexilischen Zeit. Das Wohnen wird zum Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Israel. Je mehr es sich vom konkreten Ort löst, desto stärker gehen die Raumvorstellungen in die personellen Vorstellungen über – bis in die *Schechina* als Begriff für die Wirkweise Gottes in der Kabbala und die Bezeichnung *המקום* (*hammāqōm*, der Ort) für den Gottesnamen: Gott ist Israel.

„Darum sag: So spricht Gott, der Herr: Gewiss, ich habe sie weit weg unter die Völker entfernt; gewiss, ich habe sie in die Länder zerstreut. Doch bin ich ihnen *ein wenig zu einem Heiligtum geworden in den Ländern, wohin sie gekommen sind.*“ (Ez 11,16 EÜ)

Bemerkenswert ist doch, dass selbst der Verlust des konkreten topologisch festzumachenden Orts nicht dazu geführt hat, die räumlichen Kategorien zum Verständnis des Gottesverhältnisses Israels aufzugeben, sondern dass diese transformiert wurden, so dass sie theologisch und ethisch fruchtbar bleiben, dass sogar die Bindung an den konkreten Ort erhalten bleibt (sowohl im Judentum als auch im Christentum

gerät Jerusalem nicht in Vergessenheit) – dass aber die Raumbindung Gottes und seines Volkes weder im Judentum noch im Christentum im konkreten Ort ganz aufgeht.

Dazu trägt auch die *Textualisierung* des religiösen Raumes bei, die es ermöglicht, auch an anderen Orten an der räumlichen Konzeptionierung des Gottesverhältnisses festzuhalten. Schon innerhalb der erzählten und besprochenen Welt ist das Heilige keinesfalls nur auf einen Ort festgelegt. Mit dem tragbaren Schrein, der (Bundes)Lade, gibt es eine Formation, die zwar in – aus der Sicht der Wüstenwanderung – späterer Zeit von David in Jerusalem positioniert wird. Die Schrein-Tradition bewahrt aber doch eine Vorstellung von der Portabilität des Heiligen, die so weit geht, dass man an mehreren Stellen das Handlungsfeld Gottes und das des Schreins nicht unterscheiden kann (Müllner 2016a, 103–119). Im Buch Exodus wird in aller Ausführlichkeit ein Wüstenheiligtum errichtet, das als Wohnung JHWHs *in Israels Mitte dient*: וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם (*weschächanti betōchām*: und ich werde in ihrer Mitte wohnen, Ex 25,8). Die Beschreibungen der Materialien und Herstellungsverfahren scheinen unendlich lange Abschnitte einzunehmen und sind für Leser*innen oft verwirrend. Versuche, diese Beschreibung als Plan zu lesen und visuell umzusetzen, scheitern an fehlenden Angaben und Widersprüchen im Text. Sinnvoller ist es wohl, diese Kapitel des Exodusbuchs (25–40) nicht als Gebrauchsanweisung oder Bauplan zu verstehen, sondern den Leseprozess ernst zu nehmen, der „ein Heiligtum im Kopf der Leser“ (Bark 2009) entstehen lässt. Damit wird der Ort, an dem Gott wohnt, in den Lektüreprozess hinein verlagert. Herstellungsprozess und Leseerfahrung gehen eine unlösbare Verbindung ein.

„Die Raumtypologie ‚*miškān*‘ ist keine Vision, sondern ein in der erzählten historischen Zeit verorteter Bestandteil der großen Ätiologie des Gottesvolkes. Dort ermöglicht und repräsentiert die Verortung Gottes im Zelt und die Lagerordnung des ziehenden Volkes eine Kontinuität, die sich auch im fortlaufenden Ringen Gottes um seinen Vertragspartner Israel, und damit um das – dann auch metaphorische – Inmitten-sein äußert.“ (Bark 2009, 163)

Bis zum berühmten Diktum Heinrich Heines vom „portativen Vaterland“ und der Bezeichnung der Schrift als „prekäre Heimstatt“ durch Emmanuel Lévinas, bis zur Beschreibung der Bibel als „eine Art metaphorisches Territorium“ (Feierstein 2008, 217; dort auch die Verweise auf Heine und Lévinas) ist noch ein weiter Weg. Doch die Spur einer

Textualisierung von Heimat und Gottesnähe lässt sich bereits in den Schriften selbst verfolgen. Sie ist einerseits in den Inhalten der erzählten Welt zu finden, in den Wanderungsbewegungen der Erzeltern, dem Exodusgeschehen als Gründungsereignis, den Liedern und Visionen zur Einwohnung JHWHs im Tempel, dem Auszug seiner Herrlichkeit von dort und der Wiedereinrichtung. Sie ist andererseits aber auch aufzuspüren in einem metaleptischen Konzept des Texts selbst, der sich überschreitet auf Leser*innen hin, die seine Welt nicht bewohnen. Wenn etwa unmittelbar vor dem Aufbruch der Israelit*innen aus Ägypten in Richtung des Verheißungslandes bereits Anweisungen gegeben werden, wie in den künftigen Generationen, die in diesem Land leben werden, des Exodus zu gedenken sein wird, dann ist das Wohnen im Land Zukunft der erzählten Welt, Gegenwart der Schreibenden und Erinnerung der Lesenden gleichzeitig (vgl. Müllner 2013).

Die Tora mit ihrer Verbindung aus Exoduserinnerung und Gebotsübermittlung erzählt selbst von ihrer Übergabe an das Volk auf dem Sinai – und es ist bezeichnend, dass dieser Gründungsort außerhalb des Landes liegt. Die Gebote, die für das Land gelten, werden außerhalb seiner selbst gegeben. Daraus lässt sich die Figur einer Extraterritorialität der Offenbarung (vgl. Markl 2020, pass.) herleiten, die die Spannung von Wanderungsbewegung und Wohnen im Land konstitutiv für das Selbstverständnis Israels macht. Gottes Nähe ist nicht nur im Buch erzählt, sondern auch in der Lektüre erfahrbar. Wie schon mit Blick auf die göttliche Präsenz im Tempel gilt auch für die Gottesnähe im Buch eine Bindung an ethische Maßstäbe. Das göttliche Wohnen im Tempel, in der Gemeinschaft und im Buch ist nicht zu haben ohne die Suche nach Gerechtigkeit, der andauernden Arbeit an Lebensbedingungen, die letztlich für alle Menschen ein *Wohnen unter Weinstock und Feigenbaum* (1 Kön 5,5) ermöglichen.

6 Wem gehört das Land?

Das Land wird als Gabe Gottes verstanden. Es ist den Erzeltern verheißt, wird von ihnen reisend symbolisch in Besitz genommen (Fischer 2008, 7–9), um schließlich von Jakob und seinen Söhnen nochmals in Richtung Ägypten verlassen zu werden, sodass es dann vom Volk Israel in den Büchern Josua und Richter besiedelt werden kann – so die kanonische Darstellung. Die Doppelerzählung von Erzeltern und Exodus ist

ein nachexilisches Narrativ, welches das Wohnen im Land alles andere denn als selbstverständlich dastehen lässt. Verheißen, erwandert, eingenommen – in allen Fällen ist es Gott, der Israel das auf das Land bezogene Handeln erst ermöglicht. Gott gibt Israel das Land als Erbesitz (נחלה, *nachalāh*), er überträgt seine Eigentumsrechte an das Volk. Gott gilt dabei nicht nur als der Geber, sondern in Lev 25,23 auch als eigentlicher Eigentümer des Landes: „*Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir und ihr seid nur Fremde und Beisassen bei mir.*“ Aus dieser Aussage wurde häufig im Anschluss an Albrecht Alt ein Eigentumsvorbehalt abgeleitet, historisch in die vorkönigliche Zeit datiert und als israelitisches Bodenrecht verallgemeinert. Eine nähere Analyse allerdings zeigt, dass Gott als Eigentümer des Landes sonst nichts mit Eigentumsvorbehalten zu tun hat, sondern eher mit schöpfungstheologischen Konnotationen verbunden ist (Ps 24,1; 89,12). Dazu passt die Vorstellung von Gott als Herr eines Landes, das Nahrung spendet. Fruchtbarkeit und der Ertrag des Landes können also mit Gott als dessen Eigentümer verbunden werden. Lev 25,23 nimmt diese Vorstellung auf und verbindet sie damit, ein Verkaufsrecht zu untersagen (Kessler 2009, 170–173).

Auch hier kommt wieder die Verbindung von Gott und Wohnort mit ethischem Anspruch zusammen. Denn in Lev 25 werden die Themen „Schabbatjahr, Jubeljahr, Auswege aus dauerhafter Verarmung“ (Hieke 2014, 975) verhandelt. Das ganze Kapitel dreht sich um den Begriff des Landes (ארץ, *ʾereṣ* kommt 20 Mal vor); die Landnutzung muss im Sinn der Gerechtigkeit geregelt werden. Der Gedanke an JHWH als Landeigentümer dient diesem Zweck. Er wird unmittelbar vor den Regelungen zur Lösung eingebracht. Darin geht es darum, dass im Fall der Überschuldung eines Israeliten ein Verwandter das Vorkaufsrecht für das Land haben muss. Der Hinweis auf Gott als eigentlichen Landesbesitzer und den Fremdenstatus der vermeintlichen Besitzer ist offenbar als Argumentationshilfe gedacht, um den Forderungen Nachdruck zu verleihen. Denn die sozialen Gesetze stoßen immer wieder auf Widerstand dort, wo Menschen um ihren eigenen Vorteil fürchten (vgl. Dtn 25,7–10; Rut 4,1–12).

„Eigentümer des Landes ist JHWH; Besitzer und Nutznießer des Landes sind alle Israeliten, wobei im Idealfall jeder Israelit so viel Land hat, dass er mit seiner Familie ein wohlhabendes Auskommen hat. [...] Dahinter steckt der »innere Kern« von Lev 25, die Freiheit, zu der JHWH Israel durch die Herausführung

aus Ägypten, dem Sklavenhaus, befreit hat: Sie ist nur möglich und erlebbar, wenn jede Familie in wirtschaftlicher Sicherheit und Unabhängigkeit vom Ertrag ihres Landes leben kann.“ (Hieke 2014, 983–984)

Da die gesellschaftliche Wirklichkeit offenbar nicht von selbst einer gerechten Gesellschaftsordnung zustrebt, sondern im Gegenteil ab dem 8. Jhd. v. Chr. eine soziale Krise wahrzunehmen ist, deren Hauptaspekte Besitzkonzentration auf der einen und Überschuldung auf der anderen Seite sind, findet Lev 25 Regelungen, die aus dieser sozialen Schieflage herausführen sollen. Zur sozialen Aufmerksamkeit kommt eine Sensibilität für ökologische Belange – in einer agrarischen Gesellschaft wie dem biblischen Israel sind diese beiden Aspekte eng verzahnt. Das von JHWH gegebene Land soll eine *Schabbatruhe* halten (V. 2). Der Siebenerhythmus, der ansonsten von der Wochenzählung her bekannt ist und ebenfalls auf die Ruhe hinausläuft, wird hier in einen Jahresrhythmus hinein übersetzt: „*Den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht ernten und die Trauben deines nicht beschnittenen Weinstockes sollst du nicht lesen. Für das Land soll es ein Jahr der Sabbatruhe sein*“ (V. 6). Der Siebenerhythmus wird noch ein weiteres Mal aufgegriffen: Nach sieben Schabbatjahren soll es ein Jubeljahr geben. Dieses ist ebenfalls ein Ruhejahr für Acker und Weinberge. Zusätzlich aber muss im Jubeljahr allen Israeliten ermöglicht werden, zu ihrem ursprünglichen Besitz zurückzukehren. Diese Regelung geht offenbar von einer ursprünglichen, gerechten Besitzverteilung aus. Diese soll wiederhergestellt werden, um die Verfestigung ungerechter Verhältnisse zu unterbinden (vgl. Hieke 2014, 987 f). JHWH als Eigentümer schafft die Grundlage dafür, überhaupt eine solche Umverteilungsstrategie zu konzipieren. Ziel sowohl des Schabbat- als auch des Jubeljahres ist, dass die Angesprochenen *in Sicherheit im Land wohnen* (צ״ו, *jāsčav*). Diese Formulierung wird refrainartig wiederholt (Lev 25,18.19) und erhält dadurch besonderes Gewicht. Der Eigentumsvorbehalt und die sozialen Regelungen zur Wiederherstellung einer gerechten Besitzordnung gehören untrennbar zusammen. Sie können auch in gegenwärtigen sozialethischen Diskussionen impulsgebend sein.

„Gerade in einer Zeit wie der heutigen, in der selbst für das Leben grundlegende Güter wie das Wasser privater Verfügung überlassen werden und wo Ackerland im großen Maß Gegenstand von Spekulationen und Kapitalanlage (im so genannten Landgrabbing) wird, ist die Erinnerung daran, dass die

Lebensgrundlage aller nicht für immer privater Verfügung überlassen werden darf, dringlich.“ (Kessler 2017, 238)

7 Göttliche Präsenz und ethischer Anspruch

Gottes Einwohnen im Heiligtum, das Land als göttlicher Besitz und menschliches Erbteil, Leben in einer gerechten Gesellschaft – menschliches und göttliches Wohnen sind durch ein komplexes Gewebe miteinander verbunden. Göttliche Präsenz und ethischer Anspruch kommen beide in einem Begriff zusammen, der in manchen Textbereichen der hebräischen Bibel als Heiligkeit bezeichnet wird. Da diese sich zuallererst von der Präsenz des Göttlichen in einer Statue oder im Tempel herleitet, lässt sich Heiligkeit gut als räumliche Kategorie verstehen, die „graduell den Abstand zum zentralen Heiligtum bezeichnet“ (Müllner 2016b, 73). Diese räumliche Ordnung von Heiligkeit bezieht sich auch auf Menschen und andere Tiere, sie beschreibt und reguliert den Abstand zum Heiligtum. Darin erweist sich Heiligkeit als relationaler Begriff, über den Ein- und Ausschlussverfahren stattfinden und mittels dessen Nähe zum Göttlichen beschreibbar gemacht wird. Auch hier greifen wieder ethische und religiöse Komponenten ineinander.

„Seid heilig, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig!“ (Lev 19,2). Die Korrespondenz zwischen göttlicher und menschlicher Heiligkeit ist ebenso wie die Heiligkeit Gottes keine statische Zuschreibung, sondern ein dynamisches Geschehen. Menschliche Heiligkeit ist Auftrag zur *imitatio dei* – das zeigt die Formulierung als Aufforderung. Es geht aber nicht darum, die Heiligkeit Gottes zu kopieren. Denn die Formulierung ist nicht, heilig zu werden *wie* Gott, sondern heilig zu werden, *denn* Gott ist heilig. Der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Heiligkeit bleibt gewahrt und wird sogar orthographisch darin zum Ausdruck gebracht, dass *heilig* auf Gott bezogen *plene*, also mit einem Vokalhilfskonsonanten geschrieben wird (שׁוֹרֵק, *qādōsch*), auf den Menschen bezogen, aber *defektiv*, also ohne einen solchen Hilfskonsonanten (שוֹרֵק, *qādosch*) (Hieke 2014, 711).

Sie verwirklicht sich auch räumlich, anders als die göttliche Heiligkeit aber nicht in schierer Präsenz, sondern die menschliche Heiligkeit hat sich in gerechtem Handeln zu erweisen. Auch wenn Heiligkeit (ebenso wie Reinheit) zunächst keine ethischen Konzepte sind, so werden sie es doch zunehmend dadurch, dass sie mit menschlichen Handlungsfeldern

verbunden werden, die wiederum mit dem guten Leben aller zu tun haben (vgl. Kessler 2017, 232 f). Die Ge- und Verbote, die auf die Heiligkeitsaufforderung folgen, beschreiben menschliches Handeln in der Gemeinschaft und beziehen sich auf Israels Leben im Land.

„Das Konzept der *imitatio Dei* heißt also nicht, dass man wie Gott auf Erden leben soll, sondern es bedeutet, Gottes Eigenschaft der Heiligkeit (die sich vor allem in Recht und Gerechtigkeit qualifiziert) in den menschlichen Verhältnissen zu repräsentieren und zu realisieren.“ (Hieke 2014, 711)

Indem Heiligkeit nicht topographisch bleibt, sondern via Ethik in das menschliche Verhalten hinein buchstabiert wird, ermöglicht sie es, auch in Erfahrungen von Exil und Diaspora eine räumlich grundierte Relation mit dem Göttlichen aufrecht zu halten.

8 Heimat und Exil – unterwegs wohnen

So wie die göttliche Präsenz nicht an einen topographischen Ort gebunden bleibt, so ist auch das menschliche Wohnen in der Bibel immer ausgedehnt zwischen Heimat und Fremde, Land, Exil und Diaspora. Das Volk Israel wird extraterritorial konzipiert, die Erinnerung an das eigene Fremd-Sein prägt das kulturelle Gedächtnis ebenso wie den ethischen Anspruch. Denn die Exoduserfahrung ist vermittelt über die Tora und die Feste des biblischen Kalenders die zentrale Erinnerungsfigur des biblischen Israel. Man konzipiert sich selbst nicht als immer-schon-dagewesen, sondern als ins Land Gekommene. Diese Erfahrung will von Generation zu Generation weitergegeben werden. Mit dieser Erinnerungsfigur sind ethische Ansprüche ebenso verknüpft wie die Fähigkeit, sich neuen Situationen zu stellen und diese in die eigenen Wirklichkeitskonzepte zu integrieren.

Das Selbstverständnis des Fremd-Seins im eigenen Land erlaubt es aber auch, immer wieder neue Erfahrungen zu integrieren und neue Orte als Heimat zu begreifen. Besonders eindrücklich zeigt das der Brief von Jeremia an die Gemeinde der Exilierten in Babylon (Jer 29,1–23):

„So spricht JHWH Zebaot, der Gott Israels, zu allen Weggeführten, die ich von Jerusalem nach Babel weggeführt habe:

Baut Häuser und wohnt (בָּנִי, *jāschav*), pflanzt Gärten und esst ihre Früchte!

Nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären! Ihr sollt euch dort vermehren und nicht vermindern.

Suchet den Schalom der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zu JHWH; denn in ihrem Schalom liegt euer Schalom!“ (Jer 29,4–7)

Die Erinnerung an das eigene Fremd-Sein, daran, dass man selbst unter prekären Umständen gelebt hat und dass die eventuell in der Gegenwart erfahrene Sicherheit keine Selbstverständlichkeit ist, dient als Motivation ethisch verantworteten Handelns. Das kann sie aber nur, weil die Erinnerung an die eigene Unterdrückung mit einer existenziellen Erfahrung von Befreiung verbunden ist. Der Prolog des Dekalogs, der die Herausführung Israels aus Ägypten durch JHWH in Erinnerung ruft, ist wesentliches Moment der Zehn Gebote – was in den Reduktionen auf die imperativen Kurzformeln stets verloren geht. Vor allem Anspruch liegt die Befreiung und mit ihr die Erinnerung daran, dass das gute Leben nicht selbstverständlich ist. Erinnerung darf in diesem Fall aber nicht individualistisch verstanden werden, sondern gilt dem kollektiven, übergenerationellen Gedächtnis. Das Schabbatgebot in der Version von Dtn 5 greift den Gedanken des Prologs noch einmal auf und fordert die Hörenden auf:

„Erinnere dich daran, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass dich JHWH, dein Gott, von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Darum hat dir JHWH, dein Gott, geboten, den Schabbattag zu begehen.“ (Dtn 5,15)

Damit wird das ausformuliert, was eigentlich vor jedem einzelnen Dekaloggebot mitgedacht werden muss (vgl. Crüsemann 1998, pass.). Das angesprochene Du ist ein Kollektiv, dessen generationenübergreifende Verbindung so stark ist, dass die Erfahrung von Sklaverei und Befreiung über alle Zeiten hinweg als eigene wahrgenommen und zur Grundlage verantworteten Handelns gemacht werden kann.

Wohnen im Land gibt es biblisch nur unter Rückgriff auf die Erinnerungsfigur des Exodus; das Fremd-Sein bleibt auf immer eingeschrieben in die Verhältnisse von Sicherheit und Wohlstand. Das Wohnen erhält biblisch immer auch einen Imperativ zur Gerechtigkeit. Weder die göttliche noch die menschliche Präsenz an einem Ort sind zu haben ohne die Sorge dafür, dass wirklich alle *unter ihrem Weinstock und unter ihrem Feigenbaum wohnen in Sicherheit*.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan** (1984): Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart u. a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Bark, Franziska** (2009): Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25–40 (Stuttgarter Bibelstudien, 218). Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk.
- Bauer, Christian** (2019): Verwunderter Wandersmann? Michel de Certeau – eine biographische Spurensuche. In: Ders./Sorace, Marco A. (Hg.): Gott anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Mainz: Matthias Grünewald Verlag 2019, 13–81.
- Berges, Ulrich** (2008): Jesaja 40–48 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br., Wien u. a.: Herder.
- Berquist, Jon L.; Camp, Claudia v. (Hg.)** (2007): *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative.* (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 481). New York, London: T & T Clark International.
- Camp, Claudia v.; Berquist, Jon L. (Hg.)** (2008): *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces* (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 490). New York, London: T & T Clark International.
- Certeau, Michel de** (1991): *Expérience spirituelle.* In: Ders.: *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1991 [Neuausgabe], 1–12.
- Crüsemann, Frank** (1998): *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive.* 2. Aufl. Gütersloh: Kaiser.
- Fierstein, Liliana Ruth** (2008): *Das portative Vaterland: Das Buch als Territorium.* In: Witte, Bernd (Hg.): *Topographien der Erinnerung. Zu Walter Benjamins Passagen* (Benjamin-Blätter, Bd. 3). Würzburg: Königshausen & Neumann, 216–225.
- Fischer, Irmtraud** (2008): *Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung. Die Bedeutung des Landes in den Erzählern-Erzählungen.* In: *JBTh* 23, 3–24.
- Geiger, Michaela** (2010): *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Hieke, Thomas** (2014): *Levitikus 16–27* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br.: Herder.
- Jankrift, Kay Peter** (2016): *Zur Einführung: Vom Tohuwabohu zum irdischen Abbild des Gottesreiches. Die Physis des Herrschers in ihrer Bedeutung für das Naturgeschehen.* In: Jankrift, Kay Peter; Kagerer, Alexander; Kaiser, Christian; Martín Romera, María Ángeles (Hg.): *Natur und Herrschaft. Analysen zur Physik der Macht.* Berlin: De Gruyter, 1–24.
- Janowski, Bernd** (2001): *Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels.* In: Ders.; Krüger, Annette; Ego, Beate (Hg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament, 32). Tübingen: Mohr Siebeck, 229–260.
- Janowski, Bernd** (2004): „Ich will in eurer Mitte wohnen“. *Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie.* In: Ders.: *Gottes Gegenwart in Israel* (Beiträge

- zur Theologie des Alten Testaments, 1). 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 119–147.
- Janowski, Bernd** (2010): Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters. In: Zenger, Erich (Hg.): *The Composition of the Book of Psalms*. (57. Colloquium Biblicum Lovaniense, 5. – 7. August 2008 im Maria-Theresia-Kolleg und im Papst-Adrian-VI.-Kolleg der Katholischen Universität von Leuven) (*Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium*, 238). Leuven: Peeters, 279–306.
- Janowski, Bernd** (2014): Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen Schekina-Theologie. In: Janowski, Bernd; Hertel, Stefanie Christine (Hg.): *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 318). Tübingen: Mohr Siebeck, 3–40.
- Kessler, Rainer** (2009): Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit. In: Kessler, Rainer: *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (*Stuttgarter Biblische Aufsatzbände*, 46). Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 167–184.
- Kessler, Rainer** (2017): *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Koch, Christoph** (2018): Gottes himmlische Wohnstatt: Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit (*Forschungen zum Alten Testament* 119). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leuenberger, Martin** (2019): „Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht“ (Ps 46,6). Zur Formation und Transformation dreier zionstheologischer Kernvorstellungen. In: Ebach, Ruth; ders. (Hg.): *Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation* (*Forschungen zum Alten Testament* 127). Tübingen: Mohr Siebeck, 253–275.
- Löw, Martina** (2001): *Raumsoziologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1506). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maier, Christl** (2008): *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mark, Dominik** (2020): Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolks. In: Kopp, Stefan (Hg.): *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD, 306). Freiburg. Br.: Herder, 83–99.
- Müllner, Ilse** (2013): Pessach als Ereignis und Ritual. Die narrative Einbindung kommender Generationen in Ex 12,1–13,16. In: Eisen, Ute E.; Möllendorff, Peter von (Hg.): *Über die Grenze. Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums* (*Narratologia*, 39). Berlin: De Gruyter, 59–94.
- Müllner, Ilse** (2016a): Die Samuelbücher – Gott in Menschen, Tieren und Dingen erzählen. In: Eisen, Ute E.; dies. (Hg.): *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (*Herders Biblische Studien*, 82). Freiburg i. Br.: Herder, 88–123.
- Müllner, Ilse** (2016b): Räume – Körper – Heiligkeit. Dynamiken von Raum und Geschlecht aus exegetischer Sicht. In: Kaupp, Angela (Hg.): *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 65–79.

- Paganini, Simone; Giercke-Ungermann, Annett** (2013): Art.: Zion/Zionstheologie.
In: Alkier, Stefan; Bauks, Michaela; Koenen, Klaus; Pietsch, Michael (Hg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de). Letzter Zugriff: 27. 08. 2021
- Schäfer, Peter** (2008): Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Schmid, Konrad** (2019): Theologie des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse). Tübingen: Mohr Siebeck.

Über die Autorin

Ilse Müllner, Prof. Dr. theol., Professorin für Katholische Theologie/
Bibelwissenschaften mit dem Schwerpunkt Altes Testament an der Uni-
versität Kassel. Email: ilse.muellner@uni-kassel.de.