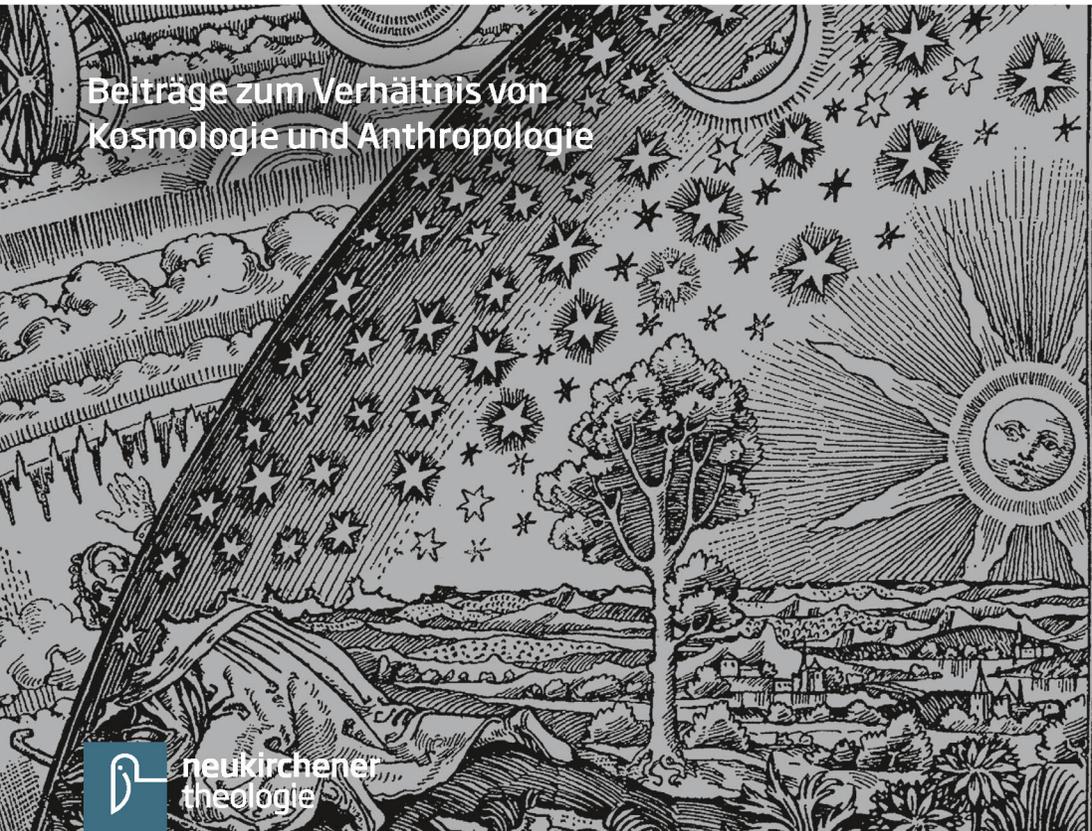


Bernd Janowski /
Christoph Schwöbel (Hg.)

Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch

Beiträge zum Verhältnis von
Kosmologie und Anthropologie



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Bernd Janowski /
Christoph Schwöbel (Hg.)

Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch

Beiträge zum Verhältnis von
Kosmologie und Anthropologie

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-2981-3

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

Umschlagabbildung:

Satz: Dorothee Schönau, Wülfrath

Vorwort

Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt gehört seit der Antike zu den anthropologischen Grundfragen. Solange sich der Himmel wie ein Baldachin über die Erde wölbte, gliederte sich der Mensch in die heilige Ordnung des Kosmos ein. Der über der Erde gewölbte Himmel garantierte ein umfassendes Sinngefüge, in dem alles seinen Platz hatte: die Elemente, die Menschen, die Tiere, die Pflanzen und die von den Menschen geschaffenen Kulturgüter. Die Orientierungsfunktion dieses Sinngefüges bestand im Zugriff auf das Ganze der Welt, dem darum die »existentielle Bedeutung einer Lebensorientierung« (J. Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, in: *ders.*, *Kritik der Vernunft*, Philosophische Texte 5, Frankfurt a.M. 2009, 203–270, hier: 203) zukam. Als dieser »Baldachin« zerbrach, musste auch die Stellung des Menschen neu bestimmt werden, mit einschneidenden Folgen für alle Bereiche des Lebens.

Um diese Fragen und ihre theologische und naturwissenschaftliche Erörterung geht es in den sechs Beiträgen dieses Bandes, die zuerst im Rahmen eines von der *Elisabeth und Jürgen Moltmann-Stiftung für Ökumenische Theologie* veranstalteten Symposions am 7./8. Juni 2013 in Tübingen vorgetragen wurden. Wir danken der Kollegin und den Kollegen herzlich dafür, dass sie ihre Vorträge überarbeitet und für den Druck zur Verfügung gestellt haben. Ebenso gilt unser Dank Herrn E. Starke vom Neukirchener Verlag für seine sorgfältige Lektorierung des Bandes.

Tübingen, im August 2016

Bernd Janowski
Christoph Schwöbel

Inhalt

Vorwort.....	V
<i>Bernd Janowski</i>	
»Der thront über dem Kreis der Erde« (Jes 40,22) Zur Logik des biblischen Weltbilds	1
<i>Matthias Köckert</i>	
»Wo warst du, als ich die Erde gründete?« (Hi 38,4) Aspekte des Verhältnisses von Kosmologie und Anthropologie im Alten Testament	34
<i>Arnold Benz</i>	
Der Mensch im Prozess der Evolution.....	66
<i>Henning Theissen</i>	
In die Welt kommen – aus der Welt gehen? Spannungsfelder der Anthropologie	76
<i>Christoph Schwöbel</i>	
Der dezentrierte Kosmos und der zentrierte Mensch Bemerkungen zu den theologischen Implikationen weltbildlicher Veränderungen im Anschluss an die Theologie Johannes Keplers (1571–1630).....	98
<i>Elisabeth Naurath</i>	
Entfaltung und Beschränkung Aspekte einer Pädagogik der Geschöpflichkeit.....	124
Autorin und Autoren.....	136

Bernd Janowski

»Der thront über dem Kreis der Erde« (Jes 40,22)

Zur Logik des biblischen Weltbilds

Jürgen Moltmann zum 90. Geburtstag

I. Zur Frage nach dem Weltbild

Nach dem Weltbild der Antike und speziell der Bibel zu fragen, heißt nach einem Weltbild zu fragen, das sich fundamental von demjenigen der Neuzeit unterscheidet. Im Glauben der Antike wölbte sich der Himmel wie ein Baldachin über die Erde und gliederte sie in die heilige Ordnung des Kosmos ein. Der Aufbau des Kosmos und die Menschennatur, die Stadien der Welt- und Heilsgeschichte lieferten

»normativ imprägnierte Tatsachen, die, so schien es, auch über das richtige Leben Aufschluss gaben. ›Richtig‹ hatte hier den exemplarischen Sinn eines nachahmenswerten Modells für das Leben, sei es des Einzelnen oder der politischen Gemeinschaft«.¹

Der über der Erde gewölbte Himmel garantierte ein umfassendes Sinngefüge, in dem alles seinen Platz hatte: die Elemente, die Menschen, die Tiere, die Pflanzen und die von den Menschen geschaffenen Kulturgüter. Die Orientierungsfunktion dieses Sinngefüges bestand im *Zugriff auf das Ganze der Welt*, der darum die »existenzielle Bedeutung einer Lebensorientierung«² besaß. Es dauerte lange,

»bis es – im Gefolge der Aufklärung und mit der durch die ›Kritik der Vernunft‹ an jedwedem Glaubenssystem wachsenden Skepsis gegenüber menschlichen Sinnkonstruktionen – zu dem kaum mehr auszuräumenden Verdacht kam, daß ›von Überwölbungen (...) nichts zu erwarten (sei), außer daß sie einstürzen‹«³.

Dennoch bleibt die Frage, ob es postmetaphysische Lösungen für die Suche nach dem »richtigen Leben« gibt oder ob sich die Idee einer tragen-

¹ *Habermas*, *Enthaltbarkeit*, 93. – Der vorliegende Beitrag, der z.T. auf die Ausführungen in *Janowski*, *Weltbild*, 3ff zurückgreift und diese weiterführt, ist J. Moltmann gewidmet – in herzlicher Verbundenheit und in dankbarer Erinnerung an die drei Oberseminare »*Schekina* – das Geheimnis der Gegenwart Gottes«, »Ist Gott ein strafender Richter?« und »Schöpfung«, die wir im SoSe 2003, im WS 2004/05 und im SoSe 2006 durchgeführt haben: *ad multos annos!*

² *Habermas*, *Weltbilder*, 203, vgl. *ders.*, a.a.O., 203.

³ *Soeffner*, *Gesellschaft*, 12. Das Zitat im Zitat stammt aus *Plessner*, *Macht*, 147, s. zur Sache auch *Stolz*, *Weltbilder*, 217ff.

den Wahrheit angesichts der Pluralität von Weltbildern und der Individualisierung der Lebensstile gleichsam von selbst erledigt.⁴ Die folgenden Überlegungen verfolgen ein bescheideneres Ziel. Sie unterstellen, dass Religion die Funktion hat, dem Menschen die Welt und sich selbst dadurch verständlich zu machen, dass sie »die interpretative Grundstruktur thematisiert und ihm so zugleich Handlungsanweisungen im Umgang mit den vorfindlichen Mächten zuspricht«⁵. In diesem Sinn wird im Folgenden am Beispiel des alten Israel nach der Orientierungsleistung eines Weltbilds gefragt, dessen kognitive und affektive Komponenten einer eigenen, nämlich vorneuzeitlichen Logik folgen, deren Ausdrucksformen zwar vergangen sind, deren Sinnpotential, entgegen dem Einspruch R. Bultmanns,⁶ aber nicht einfach obsolet geworden ist. Nach diesen einleitenden Bemerkungen gliedern sich unsere Überlegungen wie folgt:

II. Zur Logik des biblischen Weltbilds

1. Der Primat der menschlichen Wahrnehmung
2. Religion als kulturelles Zeichensystem
 - a) Ein vorneuzeitliches Weltbild
 - b) Die Offenheit der Welt auf das Über- und Unterirdische
Exkurs 1: Der thronende Königsgott
 - c) Die Struktur des religiösen Symbolsystems
Exkurs 2: Die Entgrenzung JHWHs
3. Leitkategorien der Weltbildanalyse
 - a) Symbol und Wirklichkeit
 - b) Weltbild und *mental map*
Exkurs 3: Die symbolische Landschaft Mesopotamiens
 - c) Implizite und explizite Kosmologie

III. Zur Unaufgebbarkeit der Weltbildfrage

II. Zur Logik des biblischen Weltbilds

1. Der Primat der menschlichen Wahrnehmung

Unter einem »Weltbild« versteht man das Zusammenspiel der für eine bestimmte Kultur leitenden Anschauungen über den Aufbau des Kosmos, die Natur der Dinge und das Zusammenleben der Menschen, durch die sowohl die Struktur des Ganzen als auch die Funktion seiner Teile organisiert wird. Im Unterschied zum neuzeitlichem Verständnis von »Welt« haben frühe Kulturen wie Mesopotamien, Ägypten oder Israel eigene, auf

⁴ S. dazu *Dux*, Logik der Weltbilder, 290ff und *Habermas*, Enthaltbarkeit, 93ff. Philosophische und theologische Diskurse zur Weltbildfrage müssen heute verstärkt den Dialog mit den Naturwissenschaften suchen, s. dazu *Evers*, Raum, 381ff.

⁵ *Dux*, a.a.O., 168, s. zur Sache auch *ders.*, Theorie der Kultur, und *Geertz*, Religion, 58ff.

⁶ S. dazu unten Anm. 29.

die spezifischen Erfahrungen von Raum und Zeit abgestimmte Konzepte ihrer natürlichen Lebenswelt entwickelt. Diese Lebenswelt hat »nicht dieselbe ›Ausdehnung‹ ... wie die unsere«⁷, sie ist übersichtlich und erfahrungsgebunden. Der Mensch der Antike »erfährt seine Umwelt zergliedert in Raum und Zeit, Ursache und Wirkung. Die Anordnung und Zuordnung der Dinge, ihre raumzeitliche Verortung und die für ihre Bewertung verantwortlichen Kräfte machen ein Weltbild aus«.⁸

Im Sinn dieser Definition hat H. Weippert⁹ die Erfahrung von Raum und Zeit zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung gemacht und die intensive *Einbindung des einzelnen in Raum und Zeit* anhand eindrücklicher Beispiele beschrieben. Der Mensch des alten Israel konnte, so Weippert, »räumlichen und zeitlichen Einflüssen ... nicht distanziert gegenüberstehen, beides erlebte er hautnah«¹⁰. Sei es die Erfahrung des Tag/Nacht-Rhythmus mit seinem »Wechsel von der tags größeren, nachts kleineren Menschenwelt«¹¹ oder sei es der jahreszeitliche Rhythmus mit seinem Wechsel von der Sommer- zur Winterweide und von der Saat zur Ernte – immer erfuhr man Raum und Zeit als etwas Elementares und vor allem, wie etwa der Epilog der nichtpriesterlichen Fluterzählung (Gen 8,20–22) zeigt, als etwas Zusammengehöriges:¹²

- 20 Und Noah baute einen Altar für JHWH
und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln
und ließ Brandopfer aufsteigen auf dem Altar.
- 21 Da roch JHWH den lieblichen Duft,
und er sagte zu seinem Herzen:
»Ich will nicht noch einmal den Ackerboden um des Menschen
willen verfluchen,
denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von Jugend auf,
und ich will nicht noch einmal alles Lebendige schlagen, wie ich es
getan habe.
- 22 Während aller Tage der Erde (gilt):
Saat und Ernte, Kälte und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nicht aufhören.«

Aufgrund der spezifischen Vorprägungen für die Wahrnehmung der natürlichen Lebenswelt musste der Mensch im alten Israel auch ein anderes Verhältnis zu sich selbst und zu der ihn umgebenden Umwelt, also den Mitmenschen, den Tieren, den Pflanzen und den Dingen entwickeln.¹³ Ein zentraler Aspekt dieser anderen Erfahrung von »Welt« ist der *Person-*

⁷ Stolz, Weltbilder, 4.

⁸ Streck, Weltbild, 291.

⁹ S. dazu Weippert, Welterfahrung, 179ff. Zur Zeitauffassung in traditionellen Kulturen s. auch Müller, Zeitkonzepte, 221ff.

¹⁰ Weippert, a.a.O., 184.

¹¹ Dies., a.a.O., 183, s. dazu auch Janowski, Rettungsgewissheit, 19ff u.ö.

¹² Vgl. Weippert, a.a.O., 183f, und Keel/Küchler/Uehlinger, Orte und Landschaften 1, 38ff.

¹³ S. dazu Steck, Welt, 52ff.

begriff, der auf der Einbindung des einzelnen in die soziale Gemeinschaft und in die ihn umgebende Natur- und Kulturwelt beruht.¹⁴ Man kann diesen Personbegriff »konstellativ« nennen und darunter den Sachverhalt verstehen, dass der einzelne Mensch als Glied eines Ganzen in Erscheinung tritt, das nur insoweit lebendig ist, als es mit anderen verknüpft ist und sich nicht durch Abgrenzung ihnen gegenüber definiert.¹⁵ »Der eine lebt, wenn der andere ihn leitet« lautet ein ägyptisches Sprichwort,¹⁶ das die Idee der sozialen Konnektivität bündig zusammenfasst. »Ein Mensch«, so kommentiert J. Assmann,

»entsteht nach Maßgabe seiner konstellativen Entfaltung in der ›Mitwelt‹ seiner Familie, Freunde, Vorgesetzten, Abhängigen. Leben, nach altägyptischer Vorstellung ist ein konnektives Phänomen, und ein im vollen Sinn lebendiger Mensch, ist ein konstellatives Phänomen.«¹⁷

Mit dieser Sicht der Person hängt auch eine andere *Vorstellung des menschlichen Körpers*, von Gesundheit und Krankheit, von Leben und Tod sowie von Diesseits und Jenseits zusammen.¹⁸ Dieses andere Körperbild lässt sich außer an der Einbindung des einzelnen in die soziale Gemeinschaft auch an seiner *Einbindung in die Natur- und Kulturwelt* erkennen. Der altisraelitische Alltag spielte sich »in landschaftlich und sozial kleinen Räumen und in überschaubaren Zeitabschnitten ab, er war eng begrenzt«¹⁹. Die geographischen Termini des Alten Testaments, seine Tier- und Pflanzennamen, aber auch seine Begriffe für die Himmelsrichtungen belegen diese überschaubare und im wörtlichen Sinn »anschauliche« Welt des alten Israel. Allenthalben stößt man auf die *menschliche Dimension der Raum- und Zeiteinteilungen*: sei es das Wechselverhältnis von Mensch und Umwelt, das Maßsystem oder die positive/negative Wertung von Raum und Zeit im Kontext von Opfern und Festen.²⁰ Alles hatte seine Logik und beruhte auf dem Primat der menschlichen Wahrnehmung. H. Gese hat dem ebenso grundsätzlich wie hellseitig Ausdruck verliehen:

»Das Weltbild des Altertums, von dem wir gestrost als dem Weltbild der menschlichen Wahrnehmung sprechen können, das auch unser Weltbild ist,

¹⁴ Das bedeutet aber nicht, dass der Mensch auf seine soziale Rolle zu reduzieren ist. Vielmehr gibt die besagte Einbindung der Individualisierung ein anderes Gesicht: Sie vollzieht sich im sozialen Rahmen und bleibt auf die Gegebenheiten der natürlichen Lebenswelt (geographischer Raum, Tiere, Pflanzen) bezogen, s. dazu *Janowski*, Mensch, 1ff, und *ders.*, Personale Identität, 25ff.

¹⁵ Zum konstellativen Personbegriff s. *ders.*, Anthropologie, 544ff, und *ders.*, Personale Identität, 25ff.

¹⁶ Metternichstele M 50, Textnachweis bei *Assmann*, Tod, 16 Anm. 28.

¹⁷ *Ders.*, a.a.O., 75, vgl. 80ff u.ö.

¹⁸ S. dazu *Janowski*, Mensch, 6ff.11ff.15ff.

¹⁹ *Weippert*, Welterfahrung, 187.

²⁰ S. dazu *dies.*, a.a.O., 190f.191ff.194ff. Zu den Himmelsrichtungen im Alten Testament s. *Janowski*, »Du hast meine Füße«, 7ff.

wenn wir unverbildet sind, gestattet allein das vollmenschliche Verhältnis zur Welt, die geistige Erfassung der Welt. Die Offenheit der sinnlichen Wahrnehmung für geistige Wahrnehmung, der metaphorische (tropische) Charakter der Wahrnehmung einerseits, die grundlegende Funktion der Anschaulichkeit bei aller Erkenntnis andererseits zeigen, dass die geistige Struktur des Menschen seiner sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit entspricht. Für die Welterfassung des Menschen ist das der Wahrnehmung entsprechende Weltbild nicht einfach ersetzbar, nicht überholbar, es kann durch die außersinnliche, indirekte Erkenntnis der messenden Naturwissenschaft nur ergänzt werden.«²¹

2. Religion als kulturelles Zeichensystem

Wer alttestamentliche Texte liest oder Bilder aus der Umwelt Israels betrachtet, stößt immer wieder auf Erscheinungen, die ihm ungewöhnlich, ja widersinnig vorkommen. Die Frage ist: Haben die Menschen des alten Israel anders gedacht als wir oder haben sie ihrem Denken nur einen anderen Ausdruck gegeben, als wir es heute tun?²² In weiten Kreisen der Öffentlichkeit ist leider noch immer die Ansicht verbreitet, dass das Denken und Wahrnehmen der Menschen des alten Israel eine gleichsam kindliche Entwicklungsstufe der Kultur repräsentiert und diese Menschen in ihrer Vorstellung von der Welt nicht mehr als ein »Käseglockenmodell« zustande gebracht haben.²³

a) Ein vorneuzeitliches Weltbild

Natürlich: Die Logik altisraelitischer Welterfahrung ist diejenige eines vorneuzeitlichen Weltbildes. »Vorneuzeitlich« heißt aber nicht »kulturell rückständig« oder »hoffnungslos naiv«. Während in unserem kulturellen Umfeld zwei unterschiedliche Weltbild-Typen miteinander konkurrieren – das auf dem »Verfügungswissen« und das auf dem »Orientierungswissen« basierende Weltbild²⁴ – und damit den einzelnen vor eine gewisse Wahlmöglichkeit bis hin zur »bricolage« (Bastelei) seines eigenen Weltbildes stellen, vermitteln traditionelle Weltbilder »Konzepte von Welt oder Bereichen der Welt, welche Wissensverwaltung und lebenspraktische Orientierung miteinander besorgen«²⁵. Der erste Schritt auf dem Weg zur Neubewertung dieser Integrationsleistung ist die Überwindung eingefleischter Vorurteile, die für das antike Weltbild immer noch mit einem »Käse-

²¹ *Gese*, Frage des Weltbildes, 212.

²² S. dazu *Dux*, Logik der Weltbilder, 13ff.

²³ S. dazu im Folgenden.

²⁴ Zu dieser Unterscheidung s. *Mittelstraß*, Weltbilder, 228ff, vgl. *Gese*, a.a.O., 202ff, und *Stolz*, Weltbilder, 2f.

²⁵ *Stolz*, a.a.O., 4.

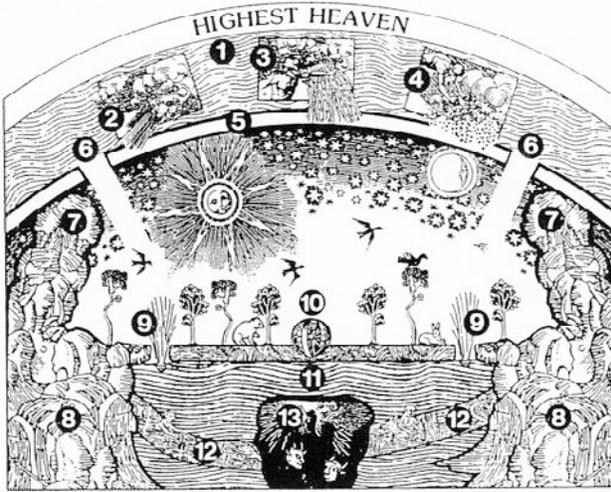


Abb. 1: Moderne Darstellung des biblischen Weltbilds

glockenmodell« rechnen, wie es in vielen Kinderbibeln und Schulbuchdarstellungen auftaucht (s. Abb. 1), und generell von seiner ›kindlichen Naivität‹ ausgehen.²⁶

Derartige ›Rekonstruktionen‹ beruhen auf einer fatalen Fehleinschätzung. »Gern wird uns«, wie H. Gese dazu anmerkt, »das alte Bild gezeigt, das darstellt, wie jemand mit dem Kopf durch das Firmament stößt und nun die Welt ›draußen‹ betrachtet«²⁷. Gemeint ist der berühmte Holzschnitt »Wanderer am Weltenrand« (Abb. 2), mit dem der Populärastrophysiker Camille Flammarion (1842–1925) den Wandel der Welt- und Raumvorstellung im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit ins Bild gesetzt hat.²⁸ Dieses Bild repräsentiert aber gerade nicht die antike Anschauung des Firmaments, die von einem derartigen Naturalismus weit entfernt war. Im Unterschied dazu gibt es in den verschiedenen Kulturen der vorhellenistischen Antike Zeugnisse von Firmamentvorstellungen, die ganz anderen Parametern folgen:

²⁶ S. dazu Keel, *Bildsymbolik*, 47f; Cornelius, *Visual Representation*, 193f, und aus religionspädagogischer Sicht Kliss, *Gott*, 61ff, und Schweitzer, *Schöpfungsglaube*.

²⁷ Gese, a.a.O., 211.

²⁸ S. dazu Senger, »Wanderer am Weltenrand«, 343ff, der auch auf das Für und Wider der Datierung (»um 1530« oder 1888?) eingeht.

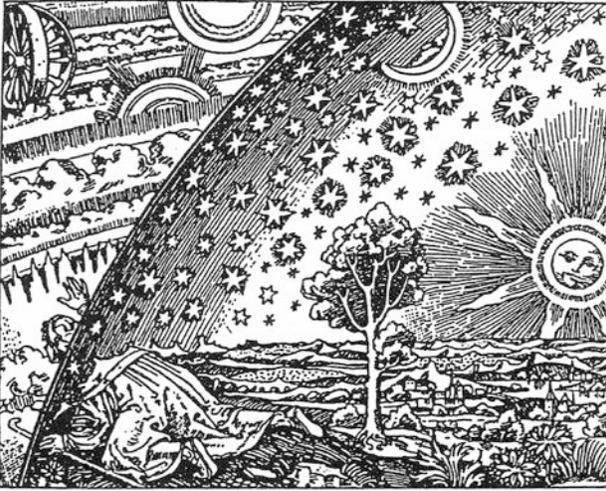


Abb. 2: Wanderer am Weltenrand (C. Flammarion)

»Da sind etwa«, so H. Gese, »die hochgeistigen Spekulationen über das Wesen des Firmaments im Midrasch und im Talmud oder jene urtümlichen Vorstellungen über den Himmel, die aus mythischen Wahrnehmungskonzeptionen kommen und viel tiefer als unser Realismus reichen; so wird z.B. nach dem babylonischen Welterschöpfungsepos der Himmel als die obere Hälfte des Leibes der Chaosgöttin Tiamat vorgestellt, die ›wie ein ins Trockene gesetzter Fisch‹ gehälftet worden ist. Wenn man meint, man könne heute die Vorstellung einer Himmelfahrt Jesu, wie sie in Apg 1,9ff dargestellt wird, wegen der hier vorausgesetzten ›primitiven‹ Anschauungen (›Jesus fahre mit einer Wolke wie mit einem Fahrstuhl zum vermeintlich existierenden Himmelsfirmament‹) nicht mehr nachvollziehen, so liegen die Schwierigkeiten nicht in dem antiken Bericht, sondern in unserer Unfähigkeit zu verstehen, was diese Transzendenzwahrnehmung ›Himmel‹ ist, den wir erst zu einer ›primitiven‹ Anschauung degradieren, zu verstehen, was die ›Wolke‹ ist, die, schon der Tradition von der Sinaioffenbarung entstammend, die Umhüllung göttlicher Doxa bildet: die Wolke nahm ihn auf ›von ihren Augen hinweg‹. Gewiß können wir in der Bibel eine Fülle urtümlicher Vorstellungen finden, aber erst unsere Blindheit für die gerade im Urtümlichen liegende tiefe Geistigkeit läßt jene vordergründige ›Primitivität‹ entstehen, die wir dann inakzeptabel finden müssen.«²⁹

²⁹ Gese, a.a.O., 211f, s. dazu auch im Folgenden. Durch seine reduktionistische Argumentation meinte *Bultmann*, Neues Testament, 15ff, das Weltbild der Antike und damit des Neuen Testaments erst »entmythologisieren« zu müssen, um es dann »existentiell« zu überholen. Bekanntlich war er der Meinung, dass »man ... nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geistes- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben (kann)« (a.a.O., 18), s. dazu den bissigen Kommentar von *Berger*, Spuren der Engel, 69ff, und zur Sache grundsätzlich *Hübner*, Wahrheit des Mythos, 324ff, und *Berger*, Historische Psychologie, 17ff.106ff.

Als O. Keel vor 45 Jahren zum ersten Mal sein Werk »Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen« (1972/⁵1996) publizierte, war das ein großer Durchbruch. Denn Keel konnte nachweisen, dass für den Alten Orient und das Alte Testament die empirische Welt nicht einfach das ist, was »vor Augen« liegt, sondern über sich selbst hinausweist und deshalb immer auch eine symbolische Bedeutung hat. Die Leitperspektive für den Zugang zum biblischen Weltbild³⁰ hat Keel denn auch wie folgt beschrieben:

»Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem statt. Diese Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens und bodenloser, vernichtender Verlorenheit hin ist wohl der Hauptunterschied zu unserer Vorstellung der Welt als eines praktisch geschlossenen mechanischen Systems. Der Hauptfehler der landläufigen Darstellungen des ao (sc. altorientalischen) Weltbildes ist ihre schlackenlose Profanität und ihre Transparenz- und Lebllosigkeit. Die Welt ist nach biblischer und ao Vorstellung auf das Über- und Unterirdische hin offen und durchsichtig. Sie ist keine tote Bühne.«³¹

Nehmen wir als Beispiel den *morgendlichen Sonnenaufgang*, also ein für das religiöse Weltbild der altorientalischen Kulturen grundlegendes Ereignis.³² Die Himmelsgöttin Nut, die am Morgen die Sonnescheibe »gebiert«, war für den Ägypter ebenso wirklich wie die östlichen Horizontberge, zwischen denen allmorgendlich der Sonnengott Re über dem Wüstengebirge erschien (Abb. 3) und die zusammen mit der Sonnenhieroglyphe (☉) das Wort für »Horizont« (*ḥt*) ergeben (Abb. 4).³³

³⁰ Zum biblischen Weltbild s. *Stadelmann*, *World*; *Rogerson World-View*, 55ff; *Koch*, *Weltbild*, 546f; *Gese*, a.a.O., 202ff; *Keel*, *Bildsymbolik*, 13ff; *ders.*, *Weltbild*, 185ff; *ders./Schroer*, *Schöpfung*, 102ff; *Cornelius*, *Visual Representation*, 193ff; *Janowski*, *Weltbild*, 3ff; *ders.*, *Art. Weltbild*, 1409ff; *ders.*, *Einwohnung Gottes*, 253ff; *Oeming*, *Welt*, 569ff; *Jooß*, *Raum*, 122ff; *Hartenstein*, *Weltbild*, 18ff, und *Berlejung*, *Weltbild / Kosmologie*, 67ff.

³¹ *Ders.*, a.a.O., 47, s. dazu bereits *Frankfort/Frankfort*, *Einführung*, 9ff, und aus jüngerer Zeit *Wiggermann*, *Mythological Foundations*, 279ff. Zum Axiom der »Offenheit der Welt auf das Über- und Unterirdische« s. unten 12ff.

³² S. dazu *Janowski*, *Rettungsgewissheit*, passim.

³³ Die Darstellung des Weltgebäudes enthält die Aspekte »Himmel« (*pt*), »Erde« (Doppellöwe) und »Horizont« (*ḥt*), s. dazu die grundlegende Arbeit von *Schäfer*, *Weltgebäude*, 100f; vgl. *Janowski*, a.a.O., 150ff.



Abb. 3: Der Sonnengott

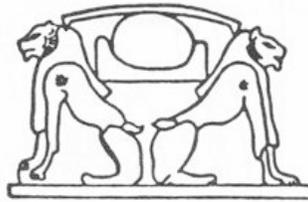


Abb. 4: Das Weltgebäude

Das Problem, das sich für den Ägypter hier stellte, war die Frage der Vorstellbarkeit: Er sah die Sonne / den Sonnengott hinter dem Osthorizont aufsteigen, wusste aber zugleich, dass sich dieser Vorgang nicht 10 oder 20 km von ihm entfernt, sondern »sehr viel weiter draußen«, nämlich am Rand der bewohnten Welt vollzog. Da er von jenen fernen und undurchsichtigen Grenzbezirken der Welt keine eindeutigen Vorstellungen besaß,

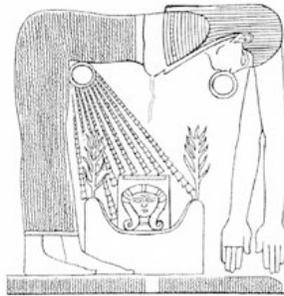


Abb. 5: Geburt der Sonnenscheibe aus dem Leib der Nut

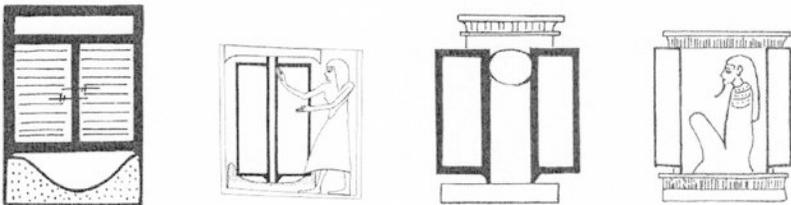


Abb. 6: Weltentor mit Sonnengott, mit Sonnenscheibe und in verschlossenem Zustand

war er darauf angewiesen, diese mit Hilfe von Analogien aus dem biologischen oder technischen Bereich zu vereinheitlichen. So wird der Sonnenaufgang bald als *Geburt der Sonnenscheibe aus dem Leib der Himmelsgöttin Nut*

(Abb. 5)³⁴ und bald als ihr *Eintritt durch das Himmelstor* (Abb. 6)³⁵ verstanden und bildlich dargestellt. Das eine war für ihn so wirklich wie das andere. Während wir »ständig Gefahr (laufen), diese Bilder zu konkret und, wenn wir davon abgekommen sind, sie wieder abstrakt zu nehmen«³⁶, boten dem Ägypter die wenigen und unpräzisen Informationen, die er über die fernem und unanschaulichen Randbezirke seines Universums besaß, zahlreichen Spekulationen symbolischer und technischer Art Raum. Immer stand dabei das Interesse an der Verbindung des Abstraktem mit dem Konkreten und des Konkreten mit dem Abstraktem im Vordergrund.³⁷

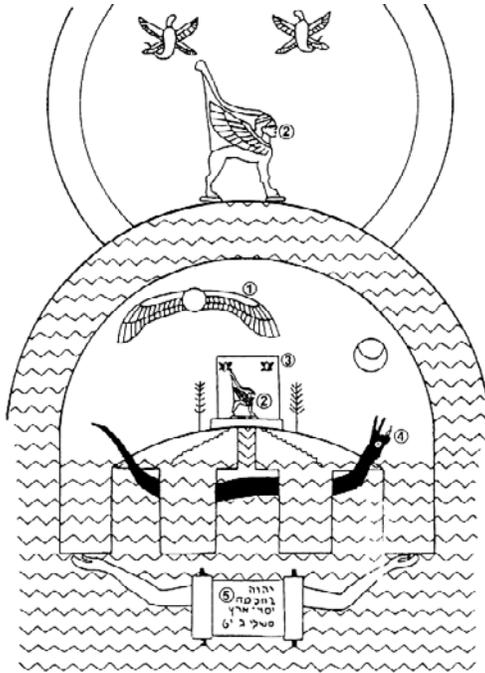


Abb. 7: Rekonstruktion des biblischen Weltbilds

³⁴ S. dazu die Beschreibung bei Keel, *Bildsymbolik*, 34, vgl. Janowski, *Himmel*, 251f. Wie man sieht, steht der Hathor-Tempel von Dendera mitten in der auf dem Urozean (Nun) schwimmenden Mulde, die die bewohnte, von Randgebirgen und Horizontbäumen begrenzte Erde darstellen. Die Himmelsgöttin Nut, bekleidet mit dem Himmelsozean, aus dem der Regen herab fällt, beugt sich mit ihrem Leib schützend darüber. Aus ihrem Schoß gebiert sie am Morgen die Sonne, die den Tempel bestrahlt und die ganze Welt belebt, um am Abend vom Mund der Himmelsgöttin wieder aufgenommen zu werden.

³⁵ S. dazu die Beschreibung bei Keel, a.a.O., 18f. Die Abbildungen zeigen das geschlossene und das geöffnete Sonnentor über den Horizontbergen. Zum logischen Aufbau der Welt in der ägyptischen Religion s. Junge, »Unser Land«, 18ff.

³⁶ Keel, a.a.O., 8.

³⁷ S. dazu auch unten 15ff.

Der beschriebene Sachverhalt hängt mit der Eigenart des altorientalischen und biblischen Weltbilds zusammen. Dessen Grundkoordinaten hat O. Keel³⁸ in eine Skizze übersetzt (Abb. 7), die entsprechende Aussagen alttestamentlicher Texte und ikonographische Elemente aus Palästina/Israel und seiner altorientalischen Umwelt in sich vereinigt. Hier eine Kurzbeschreibung dieser Rekonstruktion:

Auf der geöffneten Torarolle (5) steht der Text von Spr 3,19a (»JHWH hat die Erde in Weisheit gegründet«, vgl. Ps 104,24 u.a.), dessen Aussagegehalt in Anlehnung an eine ägyptische Bildidee durch zwei nach oben geöffnete und angewinkelte Arme (vgl. die Hieroglyphe für *Ka* »Lebenskraft«) veranschaulicht wird. Diese Arme stützen die »Säulen« bzw. die »Grundfesten der Berge/Erde«, auf denen JHWH die Erde gegründet hat (1 Sam 2,8, vgl. Ps 18,8.16; 75,4; Hi 9,6; Jes 24,18 u.a.). Der einer mesopotamischen Weltbildarstellung (Kudurru aus Susa, 12. Jh. v.Chr.) entnommene gehörnte Schlangendrache *mušhuššu* (4) symbolisiert dabei die ständige Bedrohung der Welt durch die Mächte des Chaos, die nach alttestamentlichem Verständnis durch das »Meer« (*jām*, vgl. ug. *yammu*) und seine Repräsentanten Leviathan (Ps 74,14 u.a.), Rahab (Jes 51,9) und Tannin (Ps 74,13; 148,7 u.a.) verkörpert werden. Der Tempel auf dem Zion mit dem Kerubenthron (2, vgl. Ps 80,2; 99,1; Jes 37,16 u.a.) und den geflügelten Seraphen (3), die den thronenden Königsgott flankieren (Jes 6,2f), ist das unerschütterliche Bollwerk gegen die andrängenden Chaosfluten. Seine Gegenwart verwandelt die drohenden Wassermassen in fruchtbare Kanäle und lebenspendende Bäche (vgl. Ps 46,5; 65,10; 104,10ff), während die stilisierten Bäume, die den Tempel flankieren, die Fruchtbarkeit des Heiligtumsbereichs charakterisieren. Das Licht des Himmels (1), symbolisiert durch die Flügelsonne (Mal 3,20, vgl. Ps 139,9), verkündet die Herrlichkeit Gottes, an deren Glanz die ganze Schöpfung teilhat. Für den in dieser Welt lebenden Menschen war es ein unbegreifliches Wunder, dass die von JHWH über dem »Nichts« gehaltene Erde (vgl. Hi 26,7) nicht in den Chaosfluten versank.

Wenn man diese Rekonstruktion mit den gängigen Schulbuchdarstellungen vergleicht, fallen die Unterschiede deutlich ins Auge. Der Hauptunterschied besteht in den numinosen Faktoren, die in der Rekonstruktion von Keel durch Symbole und Metaphern wie den Kerubenthron, die Seraphen, die Flügelsonne, die heiligen Bäume oder den Chaosdrachen visualisiert werden. Im Übrigen haben die Menschen des alten Israel die Frage, worauf die »Säulen der Erde« ruhen, sicher nicht naiv oder kindlich beantwortet. »Sie wußten, daß die ›Säulen der Erde‹ nicht auf dem Wasser schwimmen, und daß ein himmlisches Riesengewölbe ungeheure statische Probleme stellen würde.«³⁹

Trotz ihrer innovativen Bedeutung liegt die Problematik der Keel'schen Rekonstruktion allerdings auf der Hand. Denn es werden ganz disparate, unterschiedlichsten Kontexten zugehörige Elemente zu *einem* Bild zusammengefasst und als »Das alttestamentliche Weltbild« ausgegeben. Im Sinn einer *Historischen Kosmologie des Alten Testaments* aber müssten die diachronen Aspekte Berücksichtigung finden und in die Darstellung ein-

³⁸ S. dazu *ders.*, Weltbild, 161; *ders.*, Sammlungen, 15, vgl. *Cornelius*, Visual Representation, 217, und mit einer anderen Darstellung *Koch*, Weltbild, 546.

³⁹ *Keel*, Sammlungen, 14.

fließen.⁴⁰ So könnte man etwa anhand von Jes 6,1–5 und seiner Vision des thronenden Königsgottes JHWH das *vertikale Weltbild* der Jerusalemer Tempeltheologie der mittleren Königszeit erheben und dessen Struktur zu beschreiben versuchen.⁴¹ Ein anderes Beispiel ist das *horizontale Weltbild* von Ps 46,2–8,⁴² wieder ein anderes dasjenige von Am 9,1–4,⁴³ von Gen 1,1–2,4a und 2,4b–25,⁴⁴ von Jes 66,1f,⁴⁵ des Esra- und Nehemiabuchs⁴⁶ oder von Hi 38,1–38.⁴⁷ In diesem Sinn wären die Transformationen der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Weltbilder Text für Text zu beschreiben, um ›Das biblische Weltbild‹ in seiner Komplexität und Entwicklung zu rekonstruieren. Bei dieser Aufgabe sind m.E. zwei Aspekte zu beachten: die *Offenheit der Welt auf das Über- und Unterirdische* (b) und die *Struktur des religiösen Symbolsystems* (c).

b) Die Offenheit der Welt auf das Über- und Unterirdische

Trotz der genannten Einschränkung besitzt die von O. Keel vorgelegte Rekonstruktion des biblischen Weltbilds, auch wenn sie nur eine idealtypische Zusammenstellung zentraler Elemente des Jerusalemer Symbolsystems bietet, nach wie vor einen heuristischen Wert. Denn sie verdeutlicht den grundlegenden Sachverhalt, dass die Welt nach altorientalischer und biblischer Auffassung nicht ein geschlossenes und profanes System, sondern eine nach allen Seiten hin offene Größe darstellte. O. Keel hat diese Eigenart als »Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem« bezeichnet.⁴⁸

Diese *Offenheit der Welt auf das Über- und Unterirdische* ist die eine Seite.⁴⁹ Die andere Seite besteht in den Anforderungen, die diese Offenheit an das menschliche Erkenntnis- und Handlungsvermögen stellte. Denn da eine auf das Über- und Unterirdische hin offene Welt prinzipiell ambivalent ist, war es die Aufgabe der Menschen im alten Israel, die in sich zweideutige Welt zu vereindeutigen, d.h. die in vielfältiger Weise von

⁴⁰ S. dazu Janowski, Wohnung des Höchsten, 60ff; Hartenstein, Weltbild, 23ff und Koch, Art. Welt/Weltbild, vgl. auch Bartelmus, Art. šamajim, 211ff.

⁴¹ S. dazu unten 41ff. Zur heuristischen Unterscheidung von *vertikalem* (Himmel/Erde/Meer bzw. Unterwelt) und *horizontalem Weltbild* (Erde als menschlicher Lebensraum und deren äußerste Grenzen: Inseln / Horizontberge / umschließender Ozean) s. Berlejung, Art. Weltbild/Kosmologie, 67ff, und das Monitum von Joasf, Raum, 151 Anm. 111.

⁴² S. dazu Janowski, a.a.O., 45ff.

⁴³ S. dazu Jeremias, Amos, 122ff.

⁴⁴ S. dazu Steck, Welt, 54ff.70ff.

⁴⁵ S. dazu Albani, »Wo sollte ein Haus sein«, 37ff.

⁴⁶ S. dazu Koch, Weltordnung, 308ff.

⁴⁷ S. dazu Keel, Jahwes Entgegnung, 51ff.

⁴⁸ Ders., Bildsymbolik, 47. Zum Kontext dieser Wendung s. oben 8.

⁴⁹ Diese »Offenheit der Welt« ist etwas anderes als das »unendliche Universum«, das Koyré, Welt, passim der »geschlossenen Welt« der mittelalterlichen Kosmologie entgegengesetzt.

antagonistischen Mächten – Kosmos/Chaos, Licht/Finsternis, Leben/Tod, Reinheit/Unreinheit, Gesundheit/Krankheit, Fruchtbarkeit/Sterilität u.a. – durchwaltete Wirklichkeit auf eine Welt hin zu bestimmen, die Bestand hat und in der ein sinnvolles Leben möglich ist. Sind also, so lautet die Frage, in einer auf die himmlischen wie die unterirdischen Bereiche hin offenen Welt Ordnungs- und Sinnzusammenhänge auf Dauer erlebbar oder ist dem Menschen die Erfahrung einer stabilen und heilvoll geordneten Welt nur punktuell vergönnt? Das für den einzelnen wie für die soziale Gemeinschaft hier aufbrechende Problem bestand also darin, »die Spannung zwischen der notwendigen Ordnung der Welt und den faktischen Gegebenheiten, in denen Ordnungs- und Unordnungs-elemente immer ineinander liegen und durcheinandergehen, zu bewältigen«⁵⁰, also mit Hilfe kultisch-ritueller, magischer, divinatorischer, medizinischer, (sakral-)rechtlicher oder auch mathematisch-astronomischer Operationen den Vorgang der »Setzung bestimmter Abgrenzungen und Unterscheidungen«⁵¹ zu vollziehen und so zu verlässlichen Bestimmungen hinsichtlich der von antagonistischen Kräften durchwalteten Lebenswelt zu gelangen. Die Majestätsschilderung JHWHs in Jes 6,1–5 kann diese Korrelation von Tatsächlichem und Symbolischen beispielhaft veranschaulichen.

Exkurs 1: Der thronende Königsgott

Der – nicht nur für die alttestamentliche Kosmologie zentrale – Text Jes 6,1–5⁵² lautet folgendermaßen:

- 1 Im Todesjahr des Königs Ussia
sah ich den Herrn,
sitzend auf einem *hohen und aufragenden Thron*,
wobei seine Gewandsäume den *Tempelraum* ausfüllten.
- 2 Seraphen standen über ihm:
Je sechs Flügel hatte einer:
mit zweien bedeckte er sein Gesicht
und mit zweien bedeckte er seine Füße
und mit zweien flog er (ständig).
- 3 Und einer rief dem anderen zu
und sprach:
»Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zebaoth,
die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit!«
- 4 Da bebten die *Zapfen der Schwellen* vor der Stimme des Rufers,
und das *Tempelhaus* füllte sich mit Rauch.

⁵⁰ Schmid, *Altorientalische Welt*, 152.

⁵¹ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II*, 118, s. zu den Grenzen des sozialen Raums und der sozialen Zeit auch Janowski, *Unterscheiden*, 32ff, und Leach, *Kultur*, 45ff. Dieses Problem hat sich nicht nur den Kulturen des Alten Orients gestellt, s. etwa Berger/Luckmann, *Konstruktion der Wirklichkeit*, 11f.

⁵² S. dazu Janowski, *Wohnung des Höchsten*, 35ff; ders., *Einwohnung Gottes*, 253ff, ferner Irsigler, *Gott als König*, 128ff; Hartenstein, *Unzugänglichkeit Gottes*, 30ff; ders., *Weltbild*, 25ff, und Leuenberger, *JHWH*, 257f.

- 5 Da sagte ich:
 »Weh mir,
 denn ich bin vernichtet/verloren!
 Denn ein Mann unreiner Lippen bin ich
 und inmitten eines Volkes unreiner Lippen wohne ich;
 denn den König JHWH Zebaoth haben meine Augen gesehen!«

Im Blick auf die kosmologischen Implikationen dieses Visionsberichts ist zunächst zu beachten, dass dem Motiv der Königsherrschaft JHWHs eine strukturierende Funktion zukommt. So lässt sich eine »steigernde Linie« von *Gottesbezeichnungen* erkennen, die bei *Adonaj* / »der Herr« in V.1ab ansetzt, über *JHWH Zebaoth* in V.3a läuft und bei dem Syntagma »der König JHWH Zebaoth« in V.5b endet, das alle Elemente des vorausgehenden Visionsberichts zusammenfasst. Da die um die Thronmotivik appositionell erweiterte Gottesbezeichnung *Adonaj* (V.1ab) auf den Königsgott anspielt und der Königstitel in V.5b explizit erwähnt wird, entsteht eine Rahmung (*Inclusio*), innerhalb deren das Thema »Königtum Gottes« entfaltet wird. Der Gott von Jes 6,1–5 wird demnach durch Gottesbezeichnungen qualifiziert, die durch die Aspekte »Herrschaft« (V.1a, V.3a.5b) und »Hoheit« (V.1a.5b) näher bestimmt werden.⁵³

Neben dieser die Gottesbezeichnungen miteinander verbindenden Linie gibt es ein vertikales Gefälle im Text (s. Abb. 8), das sich an der Art der *Gottesbeschreibungen* festmachen lässt. In V.1–5 finden sich zwei beschreibende Prädikationen Gottes: das Objektprädikat »sitzend auf einem hohen und aufragenden Thron« in V.1ab, das eine syntaktisch-semantische Entsprechung (Thronmotiv!) zum Königstitel von V.5b darstellt, und das Satzprädikat in V.3b, das die »Herrlichkeit/Majestät« (*kābôd*) des Königsgottes JHWH Zebaoth auf der ganzen Erde proklamiert. Während mit der Proklamation der welterfüllenden Gottesherrlichkeit eine *horizontale Dimension* in den Blick kommt – die »ganze Erde« ist von der »Herrlichkeit« des »heiligen« Gottes JHWH

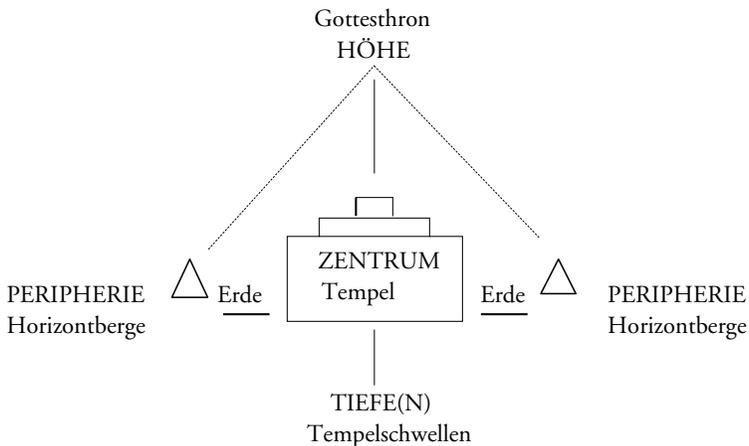


Abb. 8: Jerusalemer Tempeltheologie der mittleren Königszeit

Zebaoth erfüllt –, bringt das Motiv des Throns eine *vertikale Dimension* zum Ausdruck. Zusammen mit der Notiz über den den Tempelraum ausfüllenden unteren Teil der Gestalt JHWHs in V.1b verrät der Text dabei die Tendenz, alle kultischen

⁵³ S. dazu auch *Irsgler*, Gott, 135ff.

Vorstellungen vom Thronen JHWHs im Tempel zu entgrenzen, so dass der »hohe und erhabene Thron« (V.1ab) die universale Majestät des auf ihm sitzenden Königsgottes symbolisiert.

Die Dominanz der vertikalen Achse ergibt sich zusätzlich aus der Schilderung der Wirkung, die nach V.4 der Ruf der Seraphen auslöst. Ob mit dem Architekturelement der »Zapfen/Fundamente der Schwellen« die in den Vertiefungen der Schwellensteine sich drehenden Türangelzapfen oder die Fundamentierung der Schwellensteine gemeint ist – deutlich ist – deutlich ist, dass das Erbeben der »Zapfen der Schwellen« eine Erschütterung des gesamten Tempelgebäudes und – weil dieses die *axis mundi* repräsentiert – damit des Kosmos impliziert. Da dieses »Beben« der (*unten* befindlichen) Tempelschwellen eine Reaktion auf die Präsenz des (in der *Höhe*) thronenden Königsgottes sowie auf das Trishagion der Seraphen ist, ergibt sich für das Weltbild der Jerusalemer Tempeltheologie der mittleren/späten Königszeit eine dominante *vertikale Achse*, die um eine *horizontale*, auf die »ganze Erde« (V.3b) bezogene *Dimension* ergänzt wird: In der räumlichen Achse der Vertikalen überragt der Gottesthron den Tempel so hoch wie ein Berg (Gottesbergvorstellung), während die davon abhängige horizontale Achse den Herrschaftsbereich dieses Königsgottes darstellt, nämlich die ganze Erde, in der sich seine verzehrende Heiligkeit Ehrfurcht gebietend äußert und auswirkt. Der von Jesaja visionär geschauten Anwesenheit JHWHs auf einem »hohen und aufragenden Thron« (V.1ab) entspricht damit die »Ausstrahlung« der wirkmächtigen Präsenz des Königsgottes in die »ganze Erde« (V.3b),⁵⁴ d.h. bis an die *Peripherie* des vom *Zentrum* (Tempel/Stadt) und seinem dort präsenten Königsgott aus organisierten Weltganzen. (*Ende des Exkurses*)

Die sichtbaren Zeichen des religiösen Symbolsystems wie die Seraphen, die Keruben, der himmlische/irdische Thron, der Gottesberg, die Gottesbäume, die Leben spendenden Bäche und der Chaosdrache (vgl. Abb. 7), die jeweils in fundamentale Konstellationen eingebunden sind,⁵⁵ boten den Menschen im alten Israel elementare Orientierungen im Alltag. Man musste mit diesen Zeichen allerdings vertraut sein – so vertraut, dass man sie »lesen« und ihre »Sprache« verstehen konnte. Diese Vertrautheit leistete das religiöse Symbolsystem.

c) Die Struktur des religiösen Symbolsystems

Zur Präzisierung des Ausdrucks »Religiöses Symbolsystem« greife ich auf den Ansatz von C. Geertz zurück, der Religion als »kulturelles System«, d.h. als ein System von Bedeutungen versteht, die in symbolischer Gestalt auftreten und den Menschen helfen, ihre Einstellungen zum Leben mitzuteilen, zu erhalten und weiterzuentwickeln. Symbole haben

»die Funktion, das *Ethos eines Volkes* – Stil, Charakter und Beschaffenheit seines Lebens, seine Ethik, ästhetische Ausrichtung und Stimmung – mit seiner *Welt-*

⁵⁴ Vgl. *Hartenstein*, Unzugänglichkeit Gottes, 108. Jes 6,3b lässt sich nach *ders.*, a.a.O., 217 aber auch »so lesen, daß die ›Fülle der ganzen Erde‹ in Gestalt der Lebewesen und menschlichen Bewohner die ›Herrlichkeit‹ Gottes repräsentiert, und diese ihrerseits die ›Ehre‹ Gottes durch ihren Lobpreis zur Geltung bringen« (a.a.O., 217 [im Original z.T. hervorgehoben]), vgl. *ders.*, a.a.O., 78ff.82ff.218ff.

⁵⁵ S. dazu *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 13f.

auffassung – dem Bild, das es über die Dinge in ihrer reinen Vorfindlichkeit hat, seinen Ordnungsvorstellungen im weitesten Sinne – zu verknüpfen«⁵⁶.

Das religiöse Symbolsystem stellt eine Übereinstimmung zwischen einem bestimmten *Lebensstil* (»Ethos«) und einer bestimmten *Ordnungsvorstellung* (»Weltauffassung«) her, indem es jede der beiden Seiten mit der Autorität der jeweils anderen Seite stützt. Eine Religion, so definiert Geertz, ist

»(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte *Stimmungen und Motivationen in den Menschen* zu schaffen, (3) indem es *Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung* formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.«⁵⁷

Wenn man diese Parameter in das Symbolsystem der Jerusalemer Tempeltheologie übersetzt und dabei auf die leitende *JHWH-König-Vorstellung*⁵⁸ rekurriert, wie sie vor allem in den JHWH-König-, den Zions-, den Schöpfungs-, den Wallfahrts-Psalmen und – mit anthropologischer Zuspitzung – in den Klage- und Dankliedern des einzelnen (Ps 3–14; 27; 36 u.a.) oder in Texten wie Jes 6,1–5;⁵⁹ Ez 1; 10f*; Jer 17,12; Jes 66,1f u.a.⁶⁰ belegt ist, ergeben sich folgende Relationen:

*Vorstellung von JHWH als dem ›Königsgott vom Zion‹
als Zentralinhalt der Jerusalemer Tempeltheologie*



*Sprachlicher/bildlicher Ausdruck dieser Vorstellung
durch Elemente des religiösen Symbolsystems:*

- Orte:** Höhe/Tiefe (vertikales Weltbild), Zentrum/Peripherie (horizontales Weltbild), Tempel als »Urhügel«/Berg/Palast/Thron/Haus u.a.
- Zeiten:** Urzeit (Thron/Königtum »von Urzeit her«), Heils-/Unheilsgeschichte (Exodus, Exil), Jetztzeit (zyklisch/ linear) u.a.
- Riten:** Feste (im Herbst / im Frühjahr), Opfer (Mahl, Dank, Reinigung/Sühne), Wallfahrt u.a.
- Ikone:** Tiere: Keruben, Seraphen, Löwen, Rinder u.a.; Pflanzen: Palm(ett)en, Lotusblüten, Granatäpfel; (Gottes-)Bäume u.a.
- Texte:** Zions-, JHWH-Königs-, Königs-, Schöpfungs-, Wallfahrts-Psalmen; Klage- und Danklieder des einzelnen u.a.



*Glaube an den ›Königsgott vom Zion‹
und Leben danach (Ethos)*

Abb. 9: Religiöses Symbolsystem der mittleren Königszeit

⁵⁶ Geertz, Beschreibung, 47 (Hervorhebung von mir).

⁵⁷ Ders., a.a.O., 48.

⁵⁸ S. dazu Leuenberger, Konzeptionen, 42ff, und ders., JHWH, 245ff.

⁵⁹ S. dazu oben 13ff.

⁶⁰ S. dazu Janowski, Wohnung des Höchsten, 29ff.35ff.

Dieser Zusammenhang von Ethos und Weltauffassung belegt, dass eine Religion aus einer bestimmten Anzahl sprachlicher und bildlicher Zeichen besteht, die aufgrund ihrer Verknüpfung »ein bestimmtes Muster, ein Gewebe«⁶¹ bilden und wie die Regeln einer Sprache auf innerer Kohärenz beruhen, also gleichsam eine »Grammatik« und »Syntax« besitzen:

»Wie sich eine Sprache nicht nur aus ihren Wörtern rekonstruieren läßt, so die religiöse Vorstellungswelt einer Kultur nicht aus isolierten Bildelementen. Wer eine Sprache verstehen will, muß deren Syntax kennen und Sätze analysieren; wer Bilder verstehen will, muß das Hauptaugenmerk auf komplexe Konstellationen richten, wo immer solche zu finden sind.«⁶²

Der zentrale Inhalt dieses Zeichensystems ist die Vorstellung des *Königsgottes vom Zion*, der Jerusalem/Juda und seinen Bewohnern *Stabilität*, *Fruchtbarkeit* und *Gerechtigkeit* gewährt. Diese Vorstellung wird durch eine überschaubare Anzahl von Symbolen wie den *Gottesthron* (Aspekt »Stabilität«), den *Gottesstrom* (Aspekt »Fruchtbarkeit«) und das *Angesicht JHWHs* (Aspekt »Gerechtigkeit«) gebildet⁶³ und so im kollektiven Gedächtnis Israels verankert. Der Akt der Symbolisierung ist deshalb so zentral, weil in ihm eine Verbindung des Konkreten mit dem Abstrakten und umgekehrt des Abstrakten mit dem Konkreten geschieht und damit die Dimension der Anschauung und des Erlebens gewahrt bleibt,⁶⁴ schematisch:



Das religiöse Symbolsystem, das auf diese Weise zustande kam – und dessen Inventar zu erweitern und zu differenzieren wäre! –, hat wie jede symbolische Wahrnehmung der Wirklichkeit eine phänomenologische und eine semiotische Dimension.⁶⁵ Beide Formen der Wahrnehmung verbinden sich, kognitionswissenschaftlich gesprochen, mit einer »theory of mind«⁶⁶:

⁶¹ Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 14.

⁶² *Dies.*, ebd.

⁶³ S. dazu Janowski, *Ort des Lebens*, 217ff.

⁶⁴ S. dazu unten 26ff.

⁶⁵ S. dazu Theißen, *Erleben*, 124ff. Theißen spricht statt von »phänomenologischer« von »physiognomischer« Wahrnehmung und verdeutlicht dies am Beispiel des täglichen Sonnenaufgangs und dessen religiöser Bedeutung: »Auch ein normaler Sonnenaufgang kann religiös erlebt werden, wenn er symbolisch als Ausdruck der Güte Gottes gesehen wird. Damit wird ein natürlicher Vorgang *physiognomisch* gedeutet. Nicht umsonst spricht man davon, dass die Sonne ›lacht‹. Eine der Wurzeln der Religion ist diese physiognomische anthropomorphe Wahrnehmung der Welt« (*ders.*, a.a.O., 125).

⁶⁶ Vgl. *ders.*, a.a.O., 126.