

KLAUS BIEBERSTEIN · BAMBERG

«EINE ‹ABBILDUNG› DES AN SICH
UNRÄUMLICHEN IM RAUME»

Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems

1. *Die Mitte der Welt bestimmen*

Mittelalterliche Weltkarten weisen Jerusalem als Mitte der Welt aus. Die früheste Darstellung einer kreisrunden Weltkarte mit Jerusalem im Zentrum findet sich in einer um 1110 angefertigten astronomischen Handschrift im St. John's College in Oxford. Weitere Beispiele bieten ein um 1265 verfertigtes Psalter der Britischen Nationalbibliothek in London, eine um 1290 gezeichnete großformatige Wandkarte der Kathedrale von Hereford sowie die berühmte, um 1300 entworfene Karte des Benediktinerinnen-Klosters von Ebstorf in der Lüneburger Heide, die 1943 einem Bombenangriff zum Opfer fiel.

Dabei war diese Ansetzung Jerusalems nicht selbstverständlich; sie war Weltkarten aus der Zeit vor den Kreuzzügen noch unbekannt, setzte erst kurz nach dem ersten Kreuzzug ein, als die Heilige Stadt ins Zentrum des abendländischen Symbolsystems rückte, und wurde wieder aufgegeben, als mit der Verbreitung des magnetischen Kompasses und der Zunahme des Seehandels im 15. Jh. erste Portolankarten auf der Grundlage geometrischer Vermessungen entstanden und sich der ‹Sitz im Leben› der Weltkarten vom mythischen in den geometrisch-naturwissenschaftlichen Diskurs verschob.¹

Allerdings war die Wertschätzung für Jerusalem, die in diesen Weltkarten graphisch zum Ausdruck kam, nicht neu. Nur wurde sie vor dem ersten Kreuzzug nie kartographisch, sondern nur literarisch ausgedrückt, indem die Stadt als ‹Mitte› oder ‹Nabel der Welt› bezeichnet wurde. So berichtet Robertus Monachus, Papst Urban II. habe in seinem Aufruf zum ersten Kreuzzug auf dem Konzil von Clermont 1095 das Ziel des Kreuzzuges ‹Nabel der Welt› genannt und somit eine Formulierung aufgenommen, die letztlich auf Ez 38,12 zurückgeht.

Zwar konnte die Bezeichnung Jerusalems als ‹Mitte› oder ‹Nabel der Welt› zumindest in der jüdischen und christlichen Welt über 2000 Jahre

KLAUS BIEBERSTEIN, geb. 1955, Promotion 1991 in Tübingen, Habilitation 1998 in Freiburg i. Üe., ist seit 2001 Inhaber des Lehrstuhls für Alttestamentliche Wissenschaften an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

eine breite Zustimmung finden, doch war die sich anschließende Frage, wo die Mitte der Welt innerhalb Jerusalems genauer zu lokalisieren sei, stets umstritten.² So schränkte der muslimische Gelehrte Abū Ḥālid Thawr ibn Yazīd al-Kalāʿī (gest. vermutlich 770) in seiner systematischen Suche den Horizont in sieben gedanklichen Schritten zuerst auf Syrien, dann auf Palästina, sodann auf Jerusalem und schließlich auf dessen heiligen Berg ein, um schlussendlich den Felsendom als allerheiligstes Zentrum der Welt zu bestimmen:

Das Heilige der Erde ist Syrien,
 und das Heilige Syriens ist Palästina,
 und das Heilige Palästinas ist Jerusalem (arab. Bait al-Maqdis),
 und das Heilige Jerusalems ist der Berg,
 und das Heilige des Berges ist die Moschee,
 und das Heilige der Moschee ist der Felsendom (arab. al-Qubba).³

Dabei war der muslimische Gelehrte in seiner Argumentation in sieben Schritten nicht mehr sonderlich originell, sondern folgte einer älteren jüdischen Tradition. Schließlich wurde die Errichtung des Felsendomes von muslimischer, jüdischer und christlicher Seite als Wiederherstellung des biblischen Tempels begrüßt, und so lag es mehr als nur nahe, eine Tradition des spätantiken Midrasch Tanhuma, eines jüdischen Kommentars zur Thora, aufzugreifen, der das Denken in den selben sieben Ringen konzentrisch auf den selben Ort gelenkt hatte, an dem vormals der biblische Tempel gestanden hatte, um diesen Ort als Mitte und Grundstein der Welt auszuweisen:

Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt
 und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel
 und das Heiligtum (hebr. Bēt ha-Miqdaš) in der Mitte Jerusalems
 und der Tempel in der Mitte des Heiligtums
 und die Lade in der Mitte des Tempels
 und der Grundstein [der Welt] vor der Lade.⁴

Christliche Autoren hingegen suchten die Mitte der Welt niemals an diesem Ort. Vielmehr verwies der aus Gallien stammende Bischof Arculf, der die Stadt um 680 besuchte, in seinem Bericht über die Heiligen Stätten des Landes auf eine Säule, die auf einem Platz innerhalb des nördlichen Stadttores von Jerusalem stand⁵ und nach der dieses Stadttor noch heute, ein Jahrtausend nach dem Abgang der Säule, den Namen «Säulentor» (arab. Bāb al-ʿAmūd) trägt.

Aber die meisten christlichen Zeugen folgten dieser Lokalisierung am nördlichen Stadttor nicht, sondern suchten die Mitte der Welt südwestlich des Tores im heutigen Christlichen Viertel, entweder am Golgothafels als Ort des Kreuzestodes Jesu Christi oder am benachbarten Heiligen Grab als

Ort seiner Auferstehung. So habe nach einem Logion, das von Beda Venerabilis überliefert wurde, schon Bischof Victorinus von Pettau, der in der diokletianischen Verfolgung um 303–305 sein Leben verloren hatte, ohne Jerusalem jemals gesehen zu haben, Golgotha als Mitte der Welt bezeichnet:

Es gibt einen Ort, von dem wir glauben, dass er von allem die Mitte sei; «Golgotha» nennen ihn die Juden mit heimischem Namen.⁶

Als Jahrzehnte später Kaiser Konstantin der Große in den Jahren 325–335 über Golgotha und dem Heiligen Grab die erste Kirchenanlage errichten ließ, wurde diese aber nicht auf Golgotha ausgerichtet. Vielmehr blieb Golgotha buchstäblich links liegen, und die Achse der Anlage wurde so geradlinig auf das Heilige Grab zugeführt, dass Eusebius von Caesarea den Fels des Kreuzestodes Jesu in seiner ausführlichen Beschreibung des Baues mit Schweigen übergang, um allein das Heilige Grab als Fluchtpunkt und Ziel der Anlage auszuweisen; und in dieser Tradition bezeichnete auch noch Petrus Venerabilis in einer Predigt von 1146/47 nicht Golgotha, sondern das Heilige Grab als Mitte der Welt:

Jenes freilich, jenes Grab des Erlösers, ist eigentlich das Herz der Erde, das heißt, der Ort wird die «Mitte der Welt» genannt.⁷

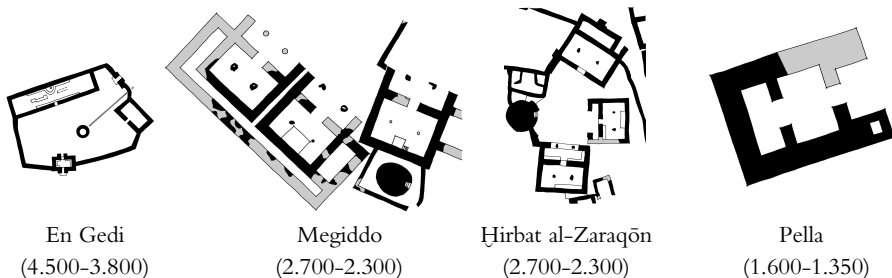
Doch blieb es nicht bei diesen beiden rivalisierenden christlichen Traditionen. Vielmehr wurde – vermutlich als Versuch zur Vermittlung zwischen den beiden – nach einer dritten, erstmals um 870 von Bernardus Monachus sowie im nur vage datierbaren Typikon der Anastasis überlieferten Tradition weder Golgotha noch das Heilige Grab, sondern ein von beiden Stätten etwa gleich weit entfernter dritter Ort als «Nabel der Welt» ausgezeichnet und wird bis heute im griechisch-orthodoxen Katholikon der Kirchenanlage verehrt.

Würde man diesen Diskurs in Stein mit seinen (mindestens) fünf unterschiedlichen Ansetzungen der Mitte der Welt innerhalb Jerusalems als geometrisch-geographischen Streit interpretieren, müsste man ihn als absurd bezeichnen. Schließlich hat noch niemand den Abstand von den Rändern der Welt zu ihrem mutmaßlichen Zentrum metergenau vermessen. Zudem war die Kugelform der Erde seit der Antike allzeit bekannt, und Pilger, die mit dem Schiff von Venedig kamen und auf See zuerst die Masten der Schiffe und erst später die Schiffe selbst über dem Horizont auftauchen sahen, haben ihre Beobachtungen zur Krümmung der Erdoberfläche auch treffend auf die Kugelgestalt der Erde zurückgeführt. Auf der Oberfläche einer Kugel aber kann kein Punkt als Zentrum gelten. Demnach handelt es sich in der jahrhundertelangen Suche nach der Mitte der Welt nicht um einen geometrisch-geographischen Streit, sondern um die Frage, was im Zentrum

einer Weltanschauung stehen und worum sich das Leben drehen solle – ein Diskurs um eine an sich höchst unanschauliche Frage, die in dieser eigentümlichen Denkform verräumlicht und räumlich ausgetragen wurde, um dem gemeinsamen Leben einer Symbolgemeinschaft eine Orientierung zu geben.

2. Das Heilige sondern

Eng mit der Bestimmung der Mitte der Welt verbunden ist die Unterscheidung zwischen «heilig» und «profan», die in der südlichen Levante seit dem Chalkolithikum mittels Tempelbauten auch in architektonischer Form umgesetzt wurde,⁸ womit eine zweite Art von Verräumlichung von an sich Unräumlichem greifbar wird.

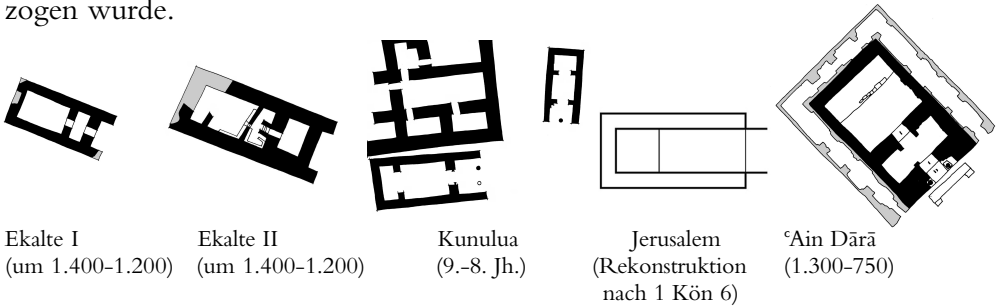


Dabei waren die ersten Tempel zunächst noch einfache Breitraumhäuser, von profanen Wohnhäusern noch kaum unterscheidbar. Der Eingang zur Cella, dem Hauptraum des Tempels, lag wie im Tempel von En Gedi (4.500–3.800 v. Chr.) am Westufer des Toten Meeres stets in der Mitte der Breitseite, und in der Cella verliefen entlang der Wände Bänke zur Niederlegung von Gaben. Diese Bänke waren an der dem Eingang gegenüber liegenden Seite – vom einfallenden Licht erhellt – zu Postamenten verbreitert, um, wie Aschespuren zeigen, als Altäre sowie zur Aufstellung ikonischer oder anikonischer Repräsentationen der seinerzeit meist noch weiblichen Gottheiten zu dienen.

In der Frühen Bronzezeit III (2.700–2.300 v. Chr.) wurden die Breitraumcellae in Megiddo erstmals mit Vorhallen ausgestattet, wodurch sich die Tempel in ihren Grundrissen erstmals von Wohnhäusern unterschieden, und auf Hırvat al-Zaraqōn im nördlichen Ostjordanland wurde ebenfalls noch in der Frühen Bronzezeit III zum ersten Mal die Vorhalle ansatzweise geschlossen, womit der Typ der zweiteiligen Breitraumtempel aus Cella und Vorcella entstand. Dadurch wurde deutlicher zwischen «heilig» und «profan» geschieden, die Repräsentation der Gottheit in die Dunkelheit des Raumes zurückgenommen und den Blicken der Eintretenden stärker entzogen.

Als schließlich in Pella in der Mittleren Bronzezeit II C (um 1.600 v. Chr.) im größten bislang ergrabenen Tempel der südlichen Levante ein Breitraumtempel aus Cella und Vorcella durch eine von Türmen flankierte Vorhalle erweitert wurde, war ein dreiteiliger Tempeltyp aus Cella, Vorcella und Vorhalle definiert, der eine zuvor unbekannte Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen erreichte.

Zwar hätte sich diese Distinktion durch zusätzliche Vorhallen noch weiter steigern lassen, doch wurde dieser Weg in der südlichen Levante – anders als in Ägypten – nicht gegangen. Stattdessen wurden die Proportionen der Cellae und Vorcellae verändert und die konventionellen Breitraumtempel der südlichen Levante unter nordsyrischem Einfluss seit der Mittleren Bronzezeit II langsam durch Langraumtempel abgelöst, die den Vorteil boten, dass die Repräsentation der Gottheit noch weiter in die Dunkelheit des Raumes entrückt und den Blicken der Eintretenden noch stärker entzogen wurde.



So wiesen die beiden Tempel von Ekalte (arab. Tall Munbāqa, 190 km östlich von Aleppo) in Mittelsyrischer Zeit (genauer um 1.400–1.200 v. Chr.) hinter kurzen Vorcellae auffallend langgestreckte Cellae auf, die in jüngeren Bauphasen durch dünne Quermauern zusätzlich untergliedert wurden, um das Heilige noch stärker vom Profanen zu trennen.

Und in den beiden Tempeln von Kunulua (arab. Tall Tā'yīnāt, 120 km nordwestlich von Aleppo) aus dem späten 9. oder frühen 8. Jh. v. Chr. wurden die Längenverhältnisse zwischen den Cellae und Vorcellae derart verschoben, dass bislang ungewohnt tiefe Vorcellae an ihren dunklen Raumen zu kürzeren Breitraumcellae führten und Grundrisse greifbar werden, die dem zeitnahen Salomonischen Tempel von Jerusalem auffallend nahe kommen.

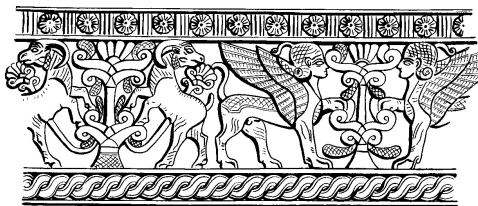
Zwar sind vom Salomonischen Tempel in Jerusalem – der schwerlich von Salomo errichtet, ihm aber zugeschrieben wurde – mangels Grabungen keine archäologischen Befunde bekannt, doch erlaubt seine Beschreibung in 1 Kön 6 noch sehr gut eine Rekonstruktion eines dreiteiligen Langraumtempels aus Cella (20 x 20 Ellen), Vorcella (40 x 20 Ellen) und Vorhalle (10 x 20 Ellen) mit Längenverhältnissen, die den beiden zeitgleichen

Tempeln von Kunulua ähneln und nur wenig übertreffen. Doch war er, anders als jene, an drei Seiten zusätzlich von Kammern umgeben, was ihn wiederum mit dem Tempel von ‘Ain Dārā (40 km nordwestlich von Aleppo) vergleichbar macht, dessen Kernbau zwar bereits um 1.300–1.000 errichtet und um 1.000–900 erneuert, aber erst um 900–750 mit einem Umgang umgeben wurde, der wie in Jerusalem aus einer Folge von Kammern bestand.

Dabei vollzog der Salomonische Tempel – wir wollen ihn auch weiterhin so nennen – eine Sonderung des Heiligen nicht nur mittels der dreiteiligen Architektur des Tempelgebäudes im engeren Sinn. Vielmehr war das Gebäude auch noch von einem inneren Vorhof, dieser von einem äußeren Vorhof und dieser wiederum vom Stadtmauerring umgeben, womit sich zwischen dem Allerheiligsten als mythischem Zentrum der Stadt und dem Profanen vor der Stadt eine stufenweise Sonderung in sieben konzentrischen Zonen ergab, die zumindest teilweise auch durch Treppenanlagen voneinander abgesetzt waren, welche hinauf zum Zentrum, zum Allerheiligsten führten.

3. Das Heilige codieren

Mit dieser siebenfachen Ausgrenzung des Allerheiligsten aus seiner profanen Umwelt war allerdings nur eine rein formale Sonderung desselben vollzogen, aber noch nicht definiert, was mit dieser Ausgrenzung als absolut, als unverfügbar und heilig erklärt werden sollte. Daher bedurfte die bislang nur rein formal vollzogene Sonderung einer inhaltlichen Bestimmung, einer fortgesetzten Arbeit am Heiligen, die immer wieder nachgeführt und in unaussetzbaren Bebilderungen des Heiligen ständig nachjustiert werden musste. Dabei ist zwischen einer *primären* Codierung des Gebäudes, die nur durch den Bauherrn in materieller Form, mittels Architektur und Ikonographie, erfolgen konnte, und *sekundären* Codierungen zu unterscheiden, die auch von anderen, möglicherweise sogar oppositionellen Kreisen ohne Verfügungsmacht über den Bau auf rein literarischen Ebenen geleistet und propagiert werden konnten.



Eine Elfenbeinpyxis aus Nimrud (9.-8. Jh. v. Chr.) zeigt links einen von Ziegen, rechts einen von Keruben flankierten Lebensbaum⁹

Die *primäre* Codierung des Heiligen erfolgte mittels eines Bildprogrammes, das insbesondere auf den Türflügeln am Eingang zur Haupthalle, den Wänden der Haupthalle und an den Türflügeln zum Allerheiligsten sowie in der weiteren Ausstattung des Baues entfaltet wurde. Zwar sind auch von diesem keine materiellen Relikte erhalten, doch enthält die schon zitierte Baubeschreibung 1 Kön 6 wertvolle Hinweise, die ikonographisch interpretiert werden können und müssen. So erwähnt sie immer wieder dieselbe Motivkonstellation: symmetrisch von Keruben flankierte Palmen. Diese stammt aus dem syrisch-mesopotamischen Raum und stellt den von Keruben geschützten Lebensbaum dar. So wurde in der Ikonographie des Tempels zum Ausdruck gebracht, was im Symbolsystem Jerusalems im Zentrum stehen und als unverfügbar, als heilig gelten sollte: die Fülle des Lebens, die auch im literarischen Bild des vom Tempel ausgehenden Stromes (Ps 46,5; Ez 47; Joel 4; Sach 14) zum Ausdruck kommt, der dem Land Fruchtbarkeit und Leben vermittelt.¹⁰

Dieser Codierung des Zentrums komplementär korrespondierend wurde die Stadt ringförmig von Gräberfeldern umgeben, die sich seit dem späten 8. Jh. v. Chr. im Hinnomtal westlich der Stadt verdichteten. Dort lag auch die Kultstätte für Moloch, den König der Unterwelt, und die Ebene westlich des Tales, über der die Sonne unterging, wurde als «Ebene der Totengeister» (hebr. 'æmæq ha-rəfā'im) bezeichnet, woraus sich eine massive chthonische Konnotation des Westens ergab.¹¹

4. Den Anfang definieren

Diese räumliche Inszenierung von Leben hat – leider nur selten durchschaut – ihren literarischen Niederschlag auch in einer der beiden alttestamentlichen Schöpfungserzählungen gefunden.¹² Denn nach Gen 2,4–3,24 standen im Garten Eden – entgegen der vereinfachenden christlichen Ikonographie – zwei Bäume, der «Baum der Erkenntnis» und der «Baum des Lebens». Der eine steht für die Fähigkeit zur Erkenntnis, der andere für die Fülle des Lebens. Vom ersten hat der Mensch gegessen. Auch vom zweiten zu essen, wurde ihm durch seine Vertreibung aus dem Garten verwehrt. Darum, so erklärt die biblische Erzählung die Situation des Menschen, sind wir erkenntnisfähig, aber sterblich und stehen in der prekären Spannung, unser Leben im belastenden Wissen um unsere Sterblichkeit führen und gestalten zu müssen. Daher rührt die unstillbare Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, zurück in den Garten von Eden – doch wurden östlich vor dem Garten zwei Keruben aufgestellt, die die Rückkehr in den Garten und den verfügenden Zugriff auf den Baum des Lebens verwehren (Gen 3,24):

Er vertrieb den Menschen und stellte östlich des Gartens von Eden die Keruben auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.

Diesem Vers zufolge weist der Eingang des Gartens Eden wie das Portal des Tempels nach Osten, und der Baum des Lebens liegt innerhalb des Gartens wie das Allerheiligste des Tempels im Westen, von zwei Keruben bewacht, so dass der Tempel im Licht dieser Erzählung als eine räumliche Inszenierung des Gartens Eden erscheint. Dabei ist die Erzählung jünger als der Salomonische Tempel und dieser also keine Umsetzung der Erzählung in Stein. Vielmehr leistet die Erzählung eine *sekundäre* Codierung des Tempels und macht ihn mittels dieser narrativen Neucodierung transparent für die Dialektik der Fülle des Lebens, im Zentrum des Symbolsystems zu stehen und dem Zugriff des Menschen zugleich so schmerzhaft entzogen zu sein.

5. Das Ziel formulieren

Während die biblische Schöpfungserzählung die Fülle des Lebens an den Anfang der Menschheitsgeschichte stellt, um ihren Verlust zu erzählen und diesen als Schlüssel zum Verständnis der folgenden Menschheitsgeschichte einzuführen, die von der existentiellen Heimatlosigkeit des Menschen geprägt ist, warfen die Propheten, solange der Salomonische Tempel bestand, in ihren zutiefst politisch geprägten Worten fast ausschließlich Ansagen kommenden Unheils an den Horizont ihrer Zeit. Sie warnten zuerst vor der neuassyrischen Gefahr (um 750–650) und nach dem Untergang des neuassyrischen Reiches vor der Gefahr des Neubabylonischen Reiches (seit 605). Erst nachdem König Nebukadnezar II. im Jahre 587 tatsächlich Juda erobert, Jerusalem mit seinem Tempel zerstört und die Oberschicht nach Babylonien deportiert hatte, wandelte sich die stets zeitgebundene Verkündigung der Propheten grundlegend. So verhiess Ezechiel schon bald nach der Zerstörung Jerusalems der Gola in Babylonien in ihrer zunächst aussichtslos erscheinenden, dunklen Situation ein Licht am Ende des Tunnels und wagte in diesem politischen Kontext erstmals einen Vergleich der für eine nachexilische Zeit ersehnten blühenden Landschaften mit dem Garten Eden (Ez 36,33–36).

Mit dieser Spiegelung des Gartens Eden vom Anfang der Geschichte in die Zukunft entstand das Konzept einer spiegelsymmetrischen Zeit, deren Bogen sich vom Garten Eden am Anfang zum Garten Eden am Ende erstreckt. Diese völlig neue Konzeption von Zeit erfuhr in späten redaktionellen Fortschreibungen prophetischer Texte in der Zeit Alexanders des Großen und der folgenden Diadochenkämpfe – als die 200jährige Friedensherrschaft des achämenidischen Reiches zusammenbrach – eine theologisch hoch reflektierte Ausweitung zur Rede von einem umfassenden Jüngsten Gericht, das seit dem späten 3. Jh. v. Chr. auch die Auferweckung der Opfer der Geschichte in das ausstehende Heil einbezog, damit kein Täter mehr über sein Opfer triumphiere und Gerechtigkeit gewahrt werde.¹³ So

konstatiert dieses Konzept einer spiegelsymmetrischen Zeit am Anfang, was vermisst wird: die Fülle des Lebens, und hält am Ende an dem fest, was aussteht: an der Fülle des Lebens. Darin liegt das kritische Potential dieser mythischen und eben darum sinn- und orientierungsstiftenden Konzeption von Zeit.

Dabei fand der Begriff «Paradies» noch lange keine Verwendung; er ist nicht hebräisch und wird in der hebräischen Bibel nie auf den Garten Eden am Anfang oder Ende der Geschichte bezogen; er ist altiranischer (avestischer) Herkunft, wo mit *pari-daiza* umhegte Parkanlagen bezeichnet wurden, und wurde im 3. Jh. v. Chr. ins griechische *parádeisos* übertragen. Als zur selben Zeit in Alexandria die hebräische Bibel ins Griechische übersetzt wurde, wurde der Garten Eden der Schöpfungserzählung (Gen 2,8.15; 3,23.24) erstmals mit *parádeisos* wiedergegeben; und im frühen 2. Jh. v. Chr. wurde in den außerbiblischen Testamenten der Patriarchen¹⁴ ebenfalls in griechischer Sprache erstmals auch die erwartete Heilszeit am Ende der Geschichte ausdrücklich als *parádeisos* bezeichnet. Somit wurde im frühen 2. Jh. v. Chr. nicht nur in sachlicher, sondern auch in begrifflicher Hinsicht ein Geschichtsbild fixiert, dessen Bogen vom «Paradies» am Anfang zum «Paradies» am Ende reicht (Testament Levis 18,10–11):

Und er (Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.

Mit der Vorstellung, dass dem Paradies am Anfang das Paradies am Ende der Geschichte korrespondiere, legte sich die Frage nahe, wo es sich in der Zwischenzeit befindet. So entwickelt das Wächterbuch im späten 3. Jh. v. Chr. das Konzept, dass der Baum der Erkenntnis, von dem der Mensch gegessen hat, am nördlichen Rand der Erde, der Baum des Lebens hingegen, nach dem wir uns so sehnen, am südlichen Rand der Erde verwahrt wird, um in der paradiesischen Zeit am Fluchtpunkt der Geschichte an den Tempel verpflanzt zu werden (äthHen 25,4–5):

Dieser hohe Berg, den du gesehen hast, dessen Gipfel dem Thron des Herrn gleicht, ist sein Thron, wo sich der Heilige und Große, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt niedersetzen wird, wenn er herabkommt, um die Erde mit Gutem heimzusuchen. Und dieser wohlriechende Baum: kein Sterblicher hat die Macht, ihn zu berühren, bis zum großen Gericht; wenn er alles vergelten und vollenden wird für die Ewigkeit, (dann) wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden. Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben, und er wird nach Norden hin an einen heiligen Ort verpflanzt werden, bei dem Haus des Herrn, des Königs der Welt.

Die Testamente der Patriarchen geben zu erkennen, dass der Garten Eden dereinst in Jerusalem erblühen wird (Testament Levis 4,12–13):

Und die Heiligen werden in Eden ausruhen,
und über das neue Jerusalem werden sich die Gerechten freuen.

Weitere jüdische, christliche und islamische Texte entfalten bis in mamlu-kische und osmanische Zeit hinein auf der Achse zwischen dem Ölberg und dem Felsendom als Salomonischem Tempel ein umfassendes Szenario des Jüngsten Gerichts.¹⁵

6. *Mythisch denken*

Mit diesen ausgewählten Diskursen zur Konstruktion von Raum und Zeit – der Suche nach der Mitte der Welt, der Ausgrenzung des Heiligen, der Definition eines Anfangs und der Formulierung eines Ziels der Geschichte – werden Konzeptionen von Raum und Zeit greifbar, die sich von Vorstellungen zu Raum und Zeit im Rahmen der euklidischen Geometrie grundlegend unterscheiden. Denn während in der euklidischen Geometrie Raum und Zeit als unendlich und homogen gedacht und jeder Abschnitt von Raum und Zeit als gleichwertig erachtet werden, liegen den hier vorgestellten Diskursen Vorstellungen eines inhomogenen und endlichen Raumes sowie einer inhomogenen und endlichen Zeit zugrunde, die nach Ernst Cassirer charakteristisch für mythisches Denken sind.¹⁶

So schrieb Cassirer dem mythischen Raum eine charakteristische Stellung zwischen dem anisotropen und inhomogenen Raum der sinnlichen Wahrnehmung und dem stetigen, unendlichen und durchgängig gleichförmigen metrischen Raum der euklidischen Geometrie zu. Dabei sah er im mythischen Raum jede Richtung und jeden Ort durch eigene Konnotationen geprägt, die letztlich auf der grundlegenden Scheidung zwischen «heilig» und «profan» beruhen. Daher gehört es konstitutiv zum mythischen Bewusstsein, Grenzen zu setzen und die Einheit der Welt geistig und räumlich polar zu gliedern. Mittels dieser polaren Strukturierung vollzieht die mythische Weltansicht und Welterfassung «eine «Abbildung» des an sich Unräumlichen im Raume»¹⁷ und ordnet jedem Ding eine ihm eigene Stelle zu, die nicht zufällig gewählt ist, sondern seinem Wesen und seiner Wertung entspricht. Demnach sind im mythischen Raum in polaren Anordnungen wie Zentrum und Peripherie, Nord und Süd oder Ost und West einander gegensätzliche Konnotationen verbunden. Diese unterschiedlichen Konnotationen führen einerseits zu einer polaren Ausdifferenzierung der Welt, eröffnen zugleich aber auch die Möglichkeit zur Vermittlung und Integration dieser Gegensätze in ein Gesamtbild der Welt. So ermöglicht die mythische Weltzuwendung und Welterfassung jene in der Zeit und im Raum der euklidischen

Geometrie unmögliche Anschauung des Ganzen, für die Immanuel Kant den Begriff der «Weltanschauung» geprägt hat. Ebenso gehört es konstitutiv zum mythischen Bewusstsein, in der Zeit einen absoluten Anfang zu setzen, um zu begründen, was gelten soll, ein absolutes Ziel der Geschichte zu definieren und ihren Fluss in sinnvermittelnden Rhythmen zu strukturieren.

Damit kommen dem mythischen Denken eigenständige, indispensable Funktionen zu, die von anderen symbolischen Formen, anderen Weisen der Weltzuwendung wie naturwissenschaftlicher Erkenntnis, nicht eingelöst werden können. Denn nur die mythische Weltzuwendung sowie ihre Fortführung in religiösen Symbolsystemen leisten eine Anschauung des Ganzen, sie fungieren als regulative Ideen und Bedingungen der Möglichkeit sinnstiftender Orientierung und realisieren somit Funktionen, die Hans Blumenberg in seinen Überlegungen zu absoluten Metaphern als unauflösbaren Abkürzungen formuliert hat. Sie sind «*vérité à faire*.»¹⁸

7. Den feinen Unterschied entdecken

Somit gründet das gezeichnete Symbolsystem Jerusalems, die Wurzel für Judentum, Christentum und Islam, zutiefst im mythischen Denken, doch gilt es auch, Aspekte zu beachten, die über mythisches Denken hinausweisen und den Übergang zum religiösen Bewusstsein markieren.



Darstellung eines Kerubenthrons auf einer Elfenbeinplakette aus Megiddo
(13.-12. Jh. v. Chr.)¹⁹

So standen im Allerheiligsten des Salomonischen Tempels zwei monumentale Keruben, Mischwesen mit dem Kopf eines Menschen, dem Körper eines Löwen und den Flügeln eines Adlers, die die drei höchsten Fähigkeiten von Lebewesen, intelligent zu sein wie ein Mensch, stark zu sein wie ein Löwe und wie ein Adler fliegen zu können, verbanden und mit ihren einander horizontal zugewandten Flügeln den Thron YHWHs bildeten. Doch wurde auf eine Repräsentation YHWHs durch ein Götterbild verzichtet und YHWHs Gegenwart allein durch einen leeren Kerubenthron angedeutet. Dieser Verzicht auf ein Götterbild und sein Ersatz durch einen leeren Kerubenthron war weder spezifisch israelitisch, noch spezifisch jüdisch, sondern entsprach einer in der Levante weiter verbreiteten Tradition, die vermutlich in der Ahnung gründete, dass letztlich keine Repräsentation dem Repräsentierten gerecht werden kann.²⁰

Diese in der Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem gründende Zurückhaltung findet ihre Fortsetzung in der Frage nach der Gegenwart Gottes im Tempel. Hatte der frühe, Salomo zugeschriebene «Tempelweihspruch» noch ganz ungebrochen von einem «Wohnen» YHWHs im verhüllenden Dunkel des Tempels gesprochen (1 Kön 8,12–13), so gab Jesaja in einem wohl erst um 700 verfassten und auf 736 rückdatierten Visionsbericht zu verstehen, dass allein schon der Saum des Gewandes YHWHs die Haupthalle des Tempels ausfülle (Jes 6,1), was impliziert, dass YHWH den engenden Tempel weit überragt.

Noch zurückhaltender formulierte wenige Jahrzehnte später das deuteronomische Reformprogramm, dass YHWH zwar einen Ort erwähnen wolle – was auf den Jerusalemer Tempel zu beziehen ist – «um dort seinen Namen wohnen zu lassen» (Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2; vgl. Jer 7,12; Neh 1,9), und ein Gebet aus dem späten 7. Jh. geht davon aus, dass YHWH im Himmel wohnt (Dtn 26,15; vgl. 1 Kön 8,30.32.34.39.43.45.49):

Blicke herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk Israel und den Ackerboden, den du uns gegeben hast, wie du unseren Vorfahren geschworen hattest, das Land, das von Milch und Honig fließt.

So wird im Laufe von Jahrhunderten eine wachsende Zurückhaltung gegenüber allzu konkreten Vorstellungen von der Gegenwart YHWHs im Heiligtum greifbar, und YHWHs neue Ansetzung «im Himmel» errichtet gegenüber der früheren, horizontalen Konstruktion des mythischen Raumes und seiner Absonderung in konzentrischen Kreisen eine neue, dritte Dimension, eine Vertikale, um eine größere Unverfügbarkeit des Heiligen vor ambivalenten Konkretisierungen zu sichern.²¹

Zwar stellt auch diese Erfindung der Vertikale eine Abbildung von an sich Unräumlichem im Raum dar, die charakteristisch für mythisches Denken ist, doch wird in dieser geistigen Arbeit an der Frage nach der Gegenwart Gottes ein zunehmendes Bewusstsein für den Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Repräsentation und Repräsentiertem deutlich – ein mythisches Denken, das seiner selbst bewusst wird und damit die Schwelle zur religiösen Weltdeutung überschreitet, die zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden weiß. Denn erst die Erkenntnis dieses feinen Unterschiedes markiert nach Cassirer den Übergang vom mythischen zum religiösen Denken,²² und erst mit dem folgenden Schritt – der systematischen Reflektion der formalen Grammatik dieser Form von Sinnbildung – beginnt wissenschaftliche Theologie.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hartmut KUGLER, *Jerusalems Wanderungen im Orbis terrarum des Mittelalters*, in: Bruno REUDENBACH (Hg.), *Jerusalem, du Schöne. Vorstellungen und Bilder einer heiligen Stadt* (Vestigia Bibliae 28), Bern u.a. 2008, 61–91.

² Vgl. Joachim JEREMIAS, *Golgotha* (Ἄγγελος 1), Leipzig 1926, 40–45.

³ Isaac HASSON, *Faḍā'il al-Bayt al-Muqaddas d'Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Wāsiṭī* (The Max Schloessinger Memorial Series, Texts 3), Jerusalem 1979, 41.

⁴ *Midrasch Tanhuma B*, Qed 10 (*Midrasch Tanchuma. Ein agadischer Kommentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*, hg. von Salomon BUBER, Wilna 1885, Fasz. 4, S. 78).

⁵ ADAMNANUS, *De locis sanctis* I 11,1–4 (*Adamnani De locis sanctis libri tres*, hg. von Ludwig BIELER, in: *Itineraria et alia geographica* [CChr.SL 175], Turnholt 1965, 177–234, Zitat 194–195).

⁶ BEDA VENERABILIS, *De locis sanctis* 2,6 (*Beda Venerabilis De locis sanctis*, hg. von Jean FRAIPONT, in: *Itineraria et alia geographica* [CChr.SL 175], Turnholt 1965, 245–280, Zitat 259).

⁷ *Petri venerabilis sermones tres*, hg. von Giles CONSTABLE, in: *Revue Bénédictine* 64 (1954) 224–272, Zitat 238.

⁸ Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem*, in: Christian ILLIES (Hg.), *Bauen Weiter Denken. Bausteine zu einer Philosophie der Architektur*, Bamberg University Press, im Druck. Alle oben wiedergegebenen Pläne sind in einheitlichem Maßstab und genordet wiedergegeben.

⁹ Abbildung nach Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich / Neukirchen-Vluyn, ³1980, 124, Nr. 189.

¹⁰ Sekundäre Codierungen des Heiligen werden in der spätdeuteronomistischen Vorstellung, wonach die Tafeln des Dekaloges im Allerheiligsten aufbewahrt wurden, sowie im priesterschriftlichen Ritus der Versöhnung im Allerheiligsten greifbar, doch ist sie zu thematisieren hier nicht der Ort.

¹¹ Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: Bernd JANOWSKI / Beate EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001, 503–539, 511–518.

¹² Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Rede von Gott als verité à faire. Die Existenz des Menschen nach Gen 2–3 und sein Ringen um Gottes Gerechtigkeit*, in: DERS. / Hanspeter SCHMITT (Hg.), *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen. Im Gespräch mit Volker Eid*, Luzern 2008, 27–41.

¹³ Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: Angelika BERLEJUNG / Bernd JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009, 423–446.

¹⁴ Die folgenden Zitate aus den Testamenten der Patriarchen und dem äthiopischen Henochbuch folgen Werner Georg KÜMMEL (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, 6 Bde., Neukirchen-Vluyn 1973–1996.

¹⁵ Vgl. BIEBERSTEIN, Pforte (s. Anm. 11), 526–533.

¹⁶ Vgl. Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken*, Berlin 1925, 107–174.

¹⁷ CASSIRER, Philosophie II (s. Anm. 16), 107.

¹⁸ Hans BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (stw 1301), Frankfurt 1997, 25.

¹⁹ Abbildung nach Helga WEIPPERT, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988, 334.

²⁰ Vgl. Tryggve N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; DERS., *JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005) 485–508.

²¹ Vgl. Beate EGO, *«Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums»*. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche*

Wissenschaft 110 (1998) 556–569; Friedhelm HARTENSTEIN, *Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus*, in: Christoph MARKSCHIES – Christoph ZACHHUBER (Hg.), *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 107), Berlin – New York 2008, 15–37.

²² CASSIRER, *Philosophie II* (Anm. 16), 287–302.