

### *III. Forum*

MICHAEL ROHDE

## Wo wohnt Gott?

Alttestamentliche Konzeptionen der Gegenwart Jahwes  
am Beispiel des Tempelweihgebets 1 Könige 8

Die Frage nach der „Adresse“ Gottes fordert zu einer theologischen Antwort heraus. Heilige Stätten und „Tempel gibt es seit Anbeginn geschichtlicher Zeiten“<sup>1</sup>. Für Menschen im Alten Orient wird die Gottheit des jeweiligen Landes in der Person des Königs und im Tempel fassbar. König und Kultbild repräsentieren den obersten Gott der offiziellen Religion. Das Alte Testament kennt mindestens *drei unterschiedliche Konzeptionen* der Gegenwart Gottes. Die Bedeutung des Tempels für den Jahweglauben musste sich im Laufe der Geschichte Israels einschneidend verändern, denn wenn es keinen Tempel mehr gibt, weil der Tempel zerstört und das Tempelinventar geraubt worden ist, muss eine Gemeinschaft ihren Glauben an Gott transformieren, will sie ihn nicht verwerfen.

Wo wohnt Gott? Es lässt sich exemplarisch an *einem* Text des Alten Testaments betrachten, welche Schwierigkeiten es macht, diese Frage zu beantworten. Die Einweihung des salomonischen Tempels ist historisch in die Mitte des 10. Jh.v.Chr. zu datieren. Die Tempelanlage entsprach keiner großartigen Palastanlage, sondern einem einfachen Langhaustempel syrisch-

---

<sup>1</sup> J.C. MARGUREON, Von der Entstehung heiliger Stätten. Die Geschichte der Tempel, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (1999), 11–15: 11. Jean Claude Margureon ist Leiter der archäologischen Mission von Mari in Syrien. Er verweist darauf, dass oft Inschriften in Mesopotamien und Ägypten den entscheidenden Hinweis zur Identifizierung eines Ortes geben, an dem eine Gottheit verehrt wird. Vgl. zur kosmischen Deutung von Tempeln E. HORNING, Der Tempel als Kosmos, in: DERS., Geist der Pharaonenzeit, Zürich/München 1989, 115–130 und B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. KEEL / E. ZENGER (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i.Br. 2002, 24–68. Janowski formuliert: „Der Tempel, und zwar jeder Tempel, war nicht nur das Zentrum, sondern auch der Ursprung der Welt.“ (27).



phönizischer Prägung, wie es ihn im Alten Orient vielfach gab.<sup>2</sup> „Allerdings ist die Längsausrichtung bei diesem Bau so stark betont wie bei keinem Vergleichsbau. Das Innere des Tempels maß nun ca. 10 x 30 m. Die Unzugänglichkeit und Unverfügbarkeit Gottes [...] wird so auch architektonisch betont.“<sup>3</sup>

1 Könige 8 als *Textgebäude* weist viele Spuren der Bearbeitung auf. Dieser spannungsvolle und facettenreiche Text ist durch Jahrhunderte hindurch *mindestens viermal* theologisch modifiziert und ergänzt worden. Von der Königszeit im 10. Jh. bis in die nachexilische Perserzeit im 3. Jh.v.Chr. reicht vermutlich seine Textgeschichte.

In der Art eines Archäologen, der Gesteinsschichten abträgt und ihre Qualität untersucht, können einige ausgewählte Aussagen des Textes angesehen, ihre unterschiedliche Qualität eingeschätzt und in einen konzeptionellen Zusammenhang gestellt werden.

## 1. Anmerkungen zu 1.Könige 8

### 1.1 Zur Gliederung des Textes

1 Könige 8 lässt sich in sechs größere Abschnitte<sup>4</sup> einteilen. 1. Die Verse 1–11 erzählen von der Überführung der Lade in den Tempel. Daran schließt sich 2. der Tempelweihspruch Salomos an, womit der Text in Gebetssprache wechselt. 3. Die Verse 14–21 enthalten einen ersten Segen Salomos und eine Rede zur Bedeutung von David, Salomo und dem Bau des Tempels. Der größte Hauptabschnitt besteht 4. aus einer inhaltlich dichten Kette von Gebeten: In den Versen 22–29 sind es Gebete für den Bestand der davi-

<sup>2</sup> Vgl. H. WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie. Vorderasien II, Bd. 1, München 1988, 461–465. Weippert spricht vom Langbautempel und der Dreiteilung von Vorhalle, Antecella und Cella als eine seit der mittleren Bronzezeit II „im Lande heimisch gewordenen Tempelbautradition“ (464).

<sup>3</sup> W. ZWICKEL, Der salomonische Tempel und seine Wurzeln, in: Welt und Umwelt der Bibel 33 (1999), 22–25: 25. „Die außerordentliche Größe dieses Tempels, die im Syrien-Palästina dieser Zeit ihresgleichen sucht, macht übrigens auch deutlich, dass dieser Tempel keine Palast-,Kapelle‘ war.“ Vgl. anders M. KÜCHLER, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Orte und Landschaften der Bibel IV/2, Göttingen 2007, 127–131: 129.

<sup>4</sup> Vgl. J. NENTEL, Trägerschaft des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionstexten Jos 1. 23. 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8 (BZAW 297), Berlin/New York 2000, 194.

dischen Dynastie, in den Versen 44–54 Gebete für das Volk. Die Gebete für das Volk lassen sich auffallender Weise räumlich gliedern. Es werden Gebete im Tempelbezirk gesprochen (V. 31–43) und Gebete *aus der Ferne in Richtung des Tempels* (V. 44–53). Das umfangliche Kapitel schließt 5. mit einem Segen Salomos (V. 54–61) und 6. einem Bericht über die Feierlichkeiten zur Tempelweihe. Bei der „Begehung“ dieses Textgebäudes fallen Besonderheiten und Spoilen der „Architektur“ auf:

## 1.2 Zur Wolke und Kabod im Heiligtum: 1 Kön 8, 10–11

Im Abschnitt über die Überführung der Lade heißt es:

Und als die Priester aus dem Heiligtum  
heraustraten, erfüllte die Wolke das Haus  
Jahwes, 11 so dass die Priester nicht  
bereitzustehen vermochten, um zu dienen  
angesichts der Wolke, denn die *Herrlichkeit*  
Jahwes hatte das Haus Jahwes erfüllt.

<sup>10</sup> וַיְהִי בַצֵּאת הַכֹּהֲנִים מִן־הַקֹּדֶשׁ וְהָעָנָן מִלֵּא אֶת־בַּיִת יְהוָה:  
<sup>11</sup> וְלֹא־יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשָׂרֵת מִפְּנֵי הָעָנָן  
כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בַּיִת יְהוָה: 7

„Als ein eigenständiges Zeichen für die Präsenz JHWHs“<sup>5</sup> erscheint in diesem Text die „Wolke“ (עָנָן). Die Wolke füllt *das Innere* des Tempelgebäudes aus, während im Wüstenheiligtum von Ex 40,34f die Wolke *von außen* das Heiligtum bedeckt. Die Wolke erscheint in 1 Kön 8 ortsgebunden auf dem Zionsberg im Tempel. Jahwe zieht in den Tempel ein, indem seine Wolke dort den Raum ausfüllt. In Ex 40 konnte Mose beim Erstbezug der neuen Wohnung Gottes nicht das Innere betreten. Ähnlich verhindert nach 1 Kön 8,11a die Wolke den Zutritt der Priester und macht die kultische Kommunikation der Priester mit JHWH unmöglich. Die Wolke ist hier das „Symbol für die erstmalige Anwesenheit JHWHs im Tempel“<sup>6</sup>. Dabei wird nicht deutlich gesagt, dass JHWH in der Wolke weilt. Vielleicht trägt der Vers 11b deshalb eine Begründung mit einem Nebensatz nach: denn die *Herrlichkeit* Jahwes hatte das Haus Jahwes erfüllt.

Die Wolke steht parallel mit der Herrlichkeit (*Kabod*) JHWHs. Von der Gegenwart Gottes wird mit den Zeichen von Wolke und dem Symbolbegriff „Herrlichkeit“ gesprochen. Dies deutet auf eine priesterliche Konzeption der

<sup>5</sup> F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 145.

<sup>6</sup> HARTENSTEIN, a.a.O., 146.

Präsenz JHWHs. Inhaltlich korrespondiert die Vorstellung von der Wolke im Tempel dem folgenden Wolkendunkel (עֲרַפָּל), in dem JHWH wohnen will.

### 1.3 Zum Wohnen im Wolkendunkel – der Tempelweihspruch: 1 Kön 8,12f MT, G 3 Kön 8,53

Der masoretische Text des Tempelweihspruchs lautet:

Damals sprach Salomo: „JHWH hat gesagt,  
im Wolkendunkeln zu wohnen. 13  
Wahrlich, gebaut habe ich ein fürstliches  
Haus für dich, eine feste Stätte für dein  
Wohnen für immer.“

אָז אָמַר שְׁלֹמֹה יְהוָה אָמַר לְשֹׁכֵן בְּעֲרַפָּל: <sup>12</sup>

בָּנָה בְּנִיתִי בַיִת זָבֵל לְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתֶּךָ עוֹלָמִים: <sup>13</sup>

Mit diesem Vers verbindet sich in der Forschung eine Auseinandersetzung um den ursprünglichen Text. Der griechische Text von 1 Kön 8,12f befindet sich in einer anderen Position als der hebräische. In der LXX steht der Tempelweihspruch am Ende des Tempelweihgebets (3 Kön 8,53). Außerdem ist der griechische Text länger. Im Ergebnis kommt Othmar Keel bei seiner Rekonstruktion der hebräischen Vorlage für den griechischen Text zu folgender Übersetzung: „Die Sonne hat vom Himmel her kundgetan: JHWH beabsichtigt im Dunkeln zu thronen. Baue mein Haus, ein erhabenes Haus für dich, um (darin immer wieder) von neuem zu thronen.“<sup>7</sup>

Religionsgeschichtlich möchte Keel nachweisen, dass der Salomonische Tempel kein Tempelneubau, sondern ein Umbau gewesen ist. Für Keel war ursprünglich der Sonnengott der Besitzer des Ortes auf dem Zion. Der Sonnengott stellte sein vorisraelitisches Höhenheiligtum JHWH zur Verfügung.<sup>8</sup> Schämäsch selbst hat demnach den Bauauftrag zu einem Haus für

<sup>7</sup> O. KEEL, Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: DERS. / E. Zenger (Hg.), Gottesstadt (s. Anm. 1), 16–17. O. KEEL / C. UEHLINGER, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: W. DIETRICH / M.A. KLOPFENSTEIN (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1994, 269–306.

<sup>8</sup> Vgl. den Bronzeguss aus Susa (12. Jh.v.Chr.), der die einzige komplette Darstellung eines Höhenheiligtums zeigt, Abbildung u.a. bei O. KEEL, Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken, in: Welt und Umwelt der Bibel 2 (2000), 7–14: 13.

JHWH gegeben. JHWH war Gast des Sonnengottes. Diese Aussage war Späteren so anstößig, dass sie dogmatisch korrigiert worden ist: Im *ersten Korrekturgang* teilte JHWH der Sonne mit, wo er zu wohnen gedenkt (und nicht umgekehrt die Sonne dem JHWH). Die *zweite Korrektur* bestand darin, dass der masoretische Text von der Sonne gar nicht mehr spricht.

Die These Keels wird gegenwärtig kontrovers diskutiert.<sup>9</sup> Bernd Janowski<sup>10</sup> hat auf die Probleme der Rekonstruktion des Textes und der Argumentation Keels mit Gesichtspunkten von Martin Metzger<sup>11</sup> und Klaus Koch<sup>12</sup> hingewiesen. Friedhelm Hartenstein hält die grammatischen Änderungen für künstlich oder aus hebraistischen Gründen für unmöglich<sup>13</sup> und argumentiert religionsgeschichtlich gegen die Rekonstruktion des Tempelweihspruchs durch Keel. Sie sei wegen des „kosmischen Antagonismus von Sonne und Wolkendunkel nicht naheliegend“<sup>14</sup>. Vor allem ein biblischer und ein archäologischer Befund sprechen m.E. zusätzlich gegen die These Keels: Gemäß der biblischen Tradition hat Salomo den Tempel gebaut (1 Kön 6,2). Nach Keel hätte bereits David den alten Sonnentempel übernommen. Wenn historisch der Tempel bereits mit *David* verbunden gewesen wäre, erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass David in biblischer Darstellung erst im Nachhinein zu Gunsten von Salomo depotenziert werden konnte. Außerdem gibt es bisher keinen archäologischen Nachweis

<sup>9</sup> Seltsamerweise erwähnt NENTEL, Trägerschaft (s. Anm. 4), 192. 224f die Rekonstruktion Keels gar nicht, sondern übernimmt – der Forschungsmehrheit folgend – die LXX-Fassung: „Die Sonne setzte er an den Himmel“. Vgl. beispielsweise KÜCHLER, Jerusalem (s. Anm. 3), 127–131. Küchler hält die Ausrichtung des Tempels auch für einen Hinweis auf einen Solarkult und verweist allgemein auf den Tempelweihspruch nach LXX.

<sup>10</sup> Vgl. B. JANOWSKI, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: J. MEHLHAUSEN, Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 214–241, bes. 223–226.

<sup>11</sup> Vgl. M. METZGER, Himmlische und irdische Wohnstatt JHWHs, in: UF 2 (1970), 139–158.

<sup>12</sup> Vgl. K. KOCH, Art.  $\text{שֶׁן}$ , in: ThWAT IV (1984), 95–107. Koch führt LXX<sup>L</sup> zurück auf *hekîn* und übersetzt: „Die Sonne hat am Himmel ausgestattet JHWH. Er hat erklärt, im Wolkendunkel zu wohnen.“ (107).

<sup>13</sup> Vgl. F. HARTENSTEIN, Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1 Kön 8,12f//3 Kön 8,53), in: J. MÄNNCHEN (Hg.), Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult (FS T. Willi zum 65. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn 2007, 53–69: 59f.

<sup>14</sup> HARTENSTEIN, a.a.O., 64. „Dass die Sonne(ngottheit) am Himmel JHWH das Wohnen auf der Erde [im Wolkendunkel] gestatten würde, wäre, soweit ich sehe, ohne Analogie im Alten Orient.“ (65). Hartenstein geht soweit bei Keel als Ausgangspunkt seiner Überlegung die Prämisse des Auslegers zu sehen, „der mit einer alten Sonnengott-Tradition rechnet“ (60).

für einen Sonnenkult im 12.–10. Jh. in Syrien oder Kanaan.<sup>15</sup> Für die weitere Behandlung des Textes folgen wir der kürzeren Fassung des masoretischen Tempelweihspruches. Damit ist nicht bestritten, dass eine Solarisierung des Jahweglaubens nachweisbar ist.<sup>16</sup> Nach Janowski ist es sogar ein theologisch „notwendiger Schritt“ für den JHWH-Glauben gewesen<sup>17</sup>.

Der Tempelweihspruch entwirft die Vorstellung, dass JHWH seine Wohnung im Wolkendunkel bezieht. Dieser mythische Wohnbereich Gottes könnte durch das Allerheiligste repräsentiert worden sein. Das Allerheiligste ist ein fensterloser, dunkler Raum. Die Cella, der Debir (דְּבִיר) symbolisiert damit architektonisch das Wolkendunkel, in dem JHWH wohnt. Dort steht auch – nach dem Tempelweihspruch – der Thron Gottes. Auf besondere Weise drücken „Wolke“ und „Wolkendunkel“ die Präsenz Gottes im Tempel und zugleich seine zeitweise Unzugänglichkeit aus. Gott hat demnach einen Wohnort und ist zugleich verborgen, er ist präsent und bleibt unsichtbar und unfassbar. Zugleich hat JHWH nach dem Tempelweihspruch einen festen Wohnsitz bezogen, der dauerhaft, sogar ewig genannt wird. Wo wohnt Gott? Für den Tempelweihspruch ist die Antwort klar: Im Tempel, mit festem Wohnsitz, und zwar im dunklen Allerheiligsten.

#### 1.4 Zur Unverfügbarkeit und Unbegrenztheit Jahwes: 1 Kön 8,27

Ganz anders spricht V.27 von der Unmöglichkeit für JHWH, in einem Haus zu wohnen:

27 Sollte wirklich Gott auf der Erde wohnen?  
Siehe, der Himmel und der Himmel des  
Himmels können dich nicht fassen, wie dann  
dieses Haus, das ich gebaut habe!

כִּי הָאָמְנָם יֹשֵׁב אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ<sup>27</sup>  
הֲנָה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ אֶרֶץ  
כִּי־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי:

Dieser Vers sprengt den Zusammenhang, in dem er sich jetzt befindet. Er konfrontiert die Wohnvorstellung des Tempelweihspruchs mit Gottes Unverfügbarkeit. Vers 27 antwortet auf die Frage, wo Gott wohne: „Nicht auf der Erde und nicht in einem Haus, das von Menschen gebaut worden ist“, auch nicht im Himmel; denn sogar der „Himmel“ und der „Himmel des Himmels“ können JHWH nicht fassen. Dieser Vers steht auffallend bei

<sup>15</sup> HARTENSTEIN, a.a.O., 65. A 36 weist mit E. LIPÍŃSKI darauf hin, dass im Westsemitischen Sonnengottheiten ohnehin eine untergeordnete Stellung hatten.

<sup>16</sup> Vgl. H.-P. STÄHLI, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (OBO 66), Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1985.

<sup>17</sup> JANOWSKI, JHWH (s. Anm. 10), 240.

der Polemik *gegen* den Tempel als Wohnstätte Gottes, wie sie in Jesaja 66,1f zum Ausdruck kommt: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße; wo ist denn so ein Haus, das ihr mir bauen könnt? Wo ist denn so ein Ort, wo ich ruhen könnte?“ 1 Kön 8,27 *verbietet* die Frage nach dem Wohnort Jahwes. In der Perspektive dieses Verses erscheint es als unangemessen, JHWH einzugrenzen und zu lokalisieren.

### 1.5 Zum Beten am Ort des Namens – die Gebete für das Volk: 1 Kön 8, 28–30.46–50

Im Mittelpunkt von 1 Kön 8 zur Einweihung des salomonischen Tempels stehen nicht Opferdarbringungen, sondern ein Weihgebet im Munde Salomos. Es lautet:

28 Und du mögest dich zuwenden dem Gebet deines Knechts und seinem Flehen, Jahwe, mein Gott, indem du hörst auf das Rufen und das Gebet, das dein Knecht heute vor dir betet (Ptz), 29 dass deine Augen offen auf dieses Haus gerichtet seien bei Nacht und Tag, auf den Ort, von dem du gesagt hast: Es sei mein Name dort, dass du hörst das Gebet, das dein Knecht zu diesem Ort hin betet.

28 וּפְנִיתָ אֶל-הַתְּפִלָּה עֲבָדְךָ וְאֶל-תְּחִנָּתוֹ יְהוָה אֱלֹהֵי לְשֹׁמֵעַ  
אֶל-הַרְנָה וְאֶל-הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עֲבָדְךָ מִתְּפִלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם:  
29 לְהִיּוֹת עֵינֶיךָ פְּתוּחוֹת אֶל-הַבַּיִת הַזֶּה לַיְלָה וַיּוֹם  
אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יְהוָה שְׁמִי שָׁם  
לְשֹׁמֵעַ אֶל-הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עֲבָדְךָ אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה:

30 Und du sollst hören das Flehen deines Knechts und deines Volkes Israel, das sie beten zu diesem Ort hin. Und du selbst sollst hören bis zum Ort deines Wohnens, bis zum Himmel. Und du sollst hören und vergeben.

30 וְשָׁמַעְתָּ אֶל-תְּחִנָּת עֲבָדְךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ  
אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל-מְקוֹם שְׁבִתְךָ  
אֶל-הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ וְסָלַחְתָּ:

Diese Worte sprechen von dem Ort, an dem der *Name* Gottes präsent ist. Der Ort des Wohnens Gottes hingegen ist der Himmel, nicht der Tempel. Der Ort, an dem Gottes Name präsent ist, gibt vor, in welche Richtung der einzelne Gläubige oder das ganze Volk beten soll.

Nach der Einleitung folgt eine Serie von sieben Gebetsituationen für einzelne Jahwegläubige und die Gemeinschaft<sup>18</sup>. Sprachlich sind die Gebete

<sup>18</sup> Vgl. E.S. GERSTENBERGER, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005, 222.

stets nach dem gleichen Grundmuster formuliert: „Wenn jemand [...] zu dir in diesem Haus / zu diesem Haus hin betet, [...] dann wollest du hören und zu seinen Gunsten eingreifen.“ Die Gebetsformulare können *im* Tempelbezirk genutzt werden oder auch *fern vom* Tempel, in der Diaspora. In Richtung auf den Tempel hin kann man überall beten.

In der siebten Einheit, den Versen 46ff, kommen die Bitten an ihr Ziel. Der Erhörungs Wunsch ist nicht mehr in der Präformativkonjugation, sondern im Perfekt consecutivum (וְשָׁמַעַתָּה) besonders nachdrücklich formuliert:

46 Wenn sie sündigen vor dir, denn es gibt nicht einen Menschen, der nicht sündigt, und du zürnst über sie und gibst sie Preis vor dem Feind und es führen sie ihre Bezwinger gefangen weg in das Land des Feindes fern oder nah.  
47 Und sie nehmen es sich zu Herzen in dem Land wohin sie weggeführt wurden und sie kehren um und sie flehen um Erbarmen zu dir in dem Land ihrer Bezwinger, in dem sie sagen: „Wir haben gesündigt und wir haben schlecht gehandelt, wir haben Unrecht getan.“  
48 Und sie kehren um zu dir mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele im Land ihrer Feinde, die sie weggeführt haben und sie beten zu dir in Richtung auf ihr Land, das du ihren Vätern gegeben hast, die Stadt, die du erwählt hast, das Haus, das ich für deinen Namen gebaut habe.  
49 Und du sollst hören ihr Gebet und ihr Flehen im Himmel, den Ort deines Wohnens und sollst ihnen Recht schaffen.  
50 Und du sollst deinem Volk vergeben worin sie vor dir gesündigt haben und alle ihre Vergehen mit denen sie von dir abgefallen sind und lasse sie Erbarmen finden vor ihren Bezwingern und sie werden sich ihrer erbarmen.

46 כִּי יִחַטְאוּ לְךָ כִּי אִין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יִיחַטָּא וְאִנְפָּתָהּ בָּם

וְנִתְתָם לְפָנַי אוֹיֵב וְשָׁבוּם שְׁבִיָּהֶם אֶל־אֶרֶץ הָאוֹיֵב

רְחוֹקָה אוֹ קְרוֹבָה: 47 וְהִשִּׁיבוּ אֶל־לִבָּם בְּאֶרֶץ

אֲשֶׁר נִשְׁבוּ־שָׁם וְשָׁבוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלַיִךְ בְּאֶרֶץ שְׁבִיָּהֶם לֵאמֹר

חַטָּאנוּ וְהִעֵוִינוּ רַשָּׁעֵנוּ:

48 וְשָׁבוּ אֵלַיִךְ בְּכָל־לִבְכֶם וּבְכָל־נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אִיְבֵיהֶם

אֲשֶׁר־שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַיִךְ הַרְדָּ אֶרְצָם

אֲשֶׁר נִתְתָה לְאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר־בְּנִיתִי לְשִׁמְךָ:

49 וְשָׁמַעַתָּה הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שְׁבַתְךָ אֶת־תְּפִלָּתָם וְאֶת־תְּחִנָּתָם

וְאֶעֱשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם: 50 וְסָלַחְתָּ לְעַמְּךָ אֲשֶׁר חָטְאוּ־לְךָ

וּלְכָל־פְּשָׁעֵיהֶם אֲשֶׁר פָּשְׁעוּ־בְךָ

וְנִתְתָם לְרַחֲמִים לְפָנַי שְׁבִיָּהֶם וְרַחֲמוּם:

Der Text setzt die Erfahrung von Deportation voraus. Verbannt im Feindland soll das Volk Gottes beten können – in Richtung auf das Land, in



Richtung auf die Stadt und in Richtung auf das Haus, das für den Namen Gottes gebaut worden ist. Gott selbst wohnt zwar nicht dort, im *Haus*, aber er hört das Gebet an seinem Wohnort, im *Himmel*. Von dort aus löst Gott von Sünden.

Bisher haben wir die Texte betrachtet, ohne Vermutungen zum möglichen Zeitpunkt ihrer Entstehung anzustellen. Allein die synchrone Betrachtung des Textes mit seinen intertextuellen Verweisungen zeigt uns unterschiedliche, teilweise gegensätzliche Vorstellungen vom Wohnort Jahwes. 1 Kön 8 gibt keine einheitliche Antwort auf die Frage: „Wo wohnt Gott?“ Der Text enthält Spannungen: Gott wohnt in einer Wolke, im Kabod, auf einem Thron im Allerheiligsten, im Himmel oder an gar keinem Ort dieses Universums. Ist mit dem Kabod, dem Namen Gottes oder Jahwe selbst stets dasselbe gemeint oder werden damit unterschiedliche Vorstellungen zum Ausdruck gebracht?

1 Kön 8 gehört zu den *Reflexionstexten* des deuteronomistischen Geschichtswerkes, der in seiner Geschichtserzählung an einem Wendepunkt steht.<sup>19</sup> Wir haben es hier nicht mit einem Gebet Salomos im ursprünglichen Sinne zu tun, sondern mit einem Text, der über Jahrhunderte gewachsen ist und durch verschiedene Verfassergruppen fortgeschrieben wurde. 1 Kön 8 ist in exilischer und nachexilischer Zeit deuteronomistisch und priesterschriftlich bearbeitet und fortgeschrieben worden. Die Tendenzen im Text lassen sich zu drei Konzeptionen der Vorstellung von der Gegenwart Jahwes zusammenfassen und auch ungefähr historisch einordnen.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. NENTEL, Trägerschaft (s. Anm. 4), 10f; Vgl. schon in Einleitungsliteratur bei J.C. GERTZ (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2006, 280. Gertz weist darauf hin, dass die Texte, die bei Martin Noth noch Grundgerüst eines einheitlichen Deuteronomistischen Geschichtswerkes gewesen sind, nun späteren dtr Bearbeitungen zugeschrieben werden.

<sup>20</sup> Seit Martin Noths Monographie „Überlieferungsgeschichtliche Studien“ von 1943 entstand eine Fülle an Literatur und Thesen zum deuteronomistischen Geschichtswerk. Vgl. NENTEL, Trägerschaft (s. Anm. 4), 1. Noth selbst ging noch von einem Verfasser – dem Deuteronomisten – aus, der unter Verarbeitung älteren Materials ein Werk schuf, das von Dtn bis 2 Kön reicht und um 550 v.Chr. in Palästina tätig gewesen ist. Nach dem Göttinger Schichtenmodell gab es mindestens drei Verfassergruppen des DtrG. Vgl. W. THIEL, Grundlinien der Erforschung des „Deuteronomistischen Geschichtswerkes“, in: DERS., Unabgeschlossene Rückschau. Aspekte alttestamentlicher Wissenschaft im 20. Jahrhundert (BThS 80), Neukirchen-Vluyn 2007, 63–81.

## 2. Drei Konzeptionen der Vorstellungen von der Gegenwart Jahwes

### 2.1 Die Jerusalemer Tempeltheologie: Der dauerhaft thronende Gott im Tempel

Für die klassische Jerusalemer Tempeltheologie ist der Wohnort Jahwes der Tempel. In der Königszeit stellt man sich Gott im Debir (דְּבִיר) unsichtbar thronend vor. Dabei repräsentiert das Allerheiligste, ein fensterloser Raum, das Wolkendunkel (עֲרֶפֶל), in dem Gott wohnt.<sup>21</sup> Gott wird als König vorgestellt, der im Tempel gegenwärtig ist. Der Tempel ist der königliche Palast Gottes und Jerusalem seine Hauptstadt, der Ort seiner Theophanie. Mit der Präsenz Gottes sind Gegenstände des Tempels verbunden: Der Cherubenthron<sup>22</sup> und die Lade. Der leere Cherubenthron (כְּרוּבִים)<sup>23</sup> – ohne Kultstatue, also bildlos<sup>24</sup> – und die Lade (אֲרוֹן) als Fußschemel Gottes sind Zeichen der göttlichen Präsenz. Gott *wohnt* (יָשָׁב, z.B. 1 Kön 8,12)<sup>25</sup> und *thront* (יָשַׁב, z.B. 1 Kön 8,13) im Tempel, wie es der alte Tempelweihspruch zum Ausdruck bringt. Der Tempel ist der Treffpunkt von Himmel und Erde, indem sich *zugleich* himmlisches und irdisches Geschehen vollziehen. Himmel

<sup>21</sup> Vgl. T.N.D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth*. Studies in the Shem and Kabod Theologies, Lund 1982, 34; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken*. Theologie des Alten Testaments II, Göttingen 1998, 183 (Lehrsatz 1); H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989, 91.

<sup>22</sup> Vgl. B. JANOWSKI, *Keruben und Zion*, in: DERS., *Gottes Gegenwart in Israel*. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280.

<sup>23</sup> יְהוָה יֹהֵא צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים Vgl. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Jes 37,16.

<sup>24</sup> Vgl. M. KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, München 2007, 55–65. Köckert vermutet, dass die faktische Bildlosigkeit erst nachexilisch entsteht, nachdem das Kultbild des Jerusalemer Tempels verschleppt oder zerstört worden war. „Ein Kultbildverbot begegnet erstmals nach dem Untergang Judas und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in der Perserzeit.“ (64). Mit anderen Argumenten für eine ikonische JHWH-Verehrung vgl. H. NIEHR, *In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple*, in: K. VANDER TOORN (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997, 73–95. Vgl. mit der jüngst von Köckert gezeigten Sicht auf Dtn 4 F. HARTENSTEIN, *Die unvergleichliche „Gestalt“ Jahwes*. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Deuteronomium 4,1–40, in: B. JANOWSKI (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, 49–77. Hartenstein deutet die bei ihm behandelten Termini wie „Gestalt“, „Angesicht“, u.a. als „mentale Ikonographie der Audienzvorstellung“ (65). O. KEEL, *Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte*, in: G. BOEHM (Hg.), *Homo Pictor* (Colloquium Rauricum 7), München/Leipzig 2001, 244–281.

<sup>25</sup> Vgl. Ps 84,2; 132,7.13–14; 43,3; 46,5; 68,17; Jes 8,18; Joel 4,17.21.

und Erde werden eins im Allerheiligsten des Tempels.<sup>26</sup> Schlüsselwort für die klassische Jerusalemer Theologie der Gegenwart Gottes ist nach T.N.D. Mettinger „Zebaoth“. Diese Zion-Zebaoth-Theologie betont die Immanenz Gottes durch die Vorstellung von Gottes Präsenz im Wohntempel auf dem Zion. Damit steht auch die Stadt Jerusalem unter besonderem göttlichen Schutz.

## 2.2 Die deuteronomistische Schem-Theologie: Die Gegenwart des Namens Gottes

Die Eroberung der Stadt Jerusalems 597 v.Chr. und die Zerstörung des Tempels 587 v.Chr. durch die Babylonier bringen die Vorstellungen von Jahwe in die Krise.<sup>27</sup> Der Glaube an die Präsenz Gottes im Tempel war verbunden mit dem Vertrauen in den ewigen Schutz der Zionsstadt. Die Plünderung und Zerstörung des Heiligtums erschütterte dieses Vertrauen zutiefst. Es entstand eine „kognitive Dissonanz“<sup>28</sup> und damit ein theologischer Klärungsbedarf.<sup>29</sup> Der Tempel war für Gott selbst unbewohnbar geworden.

Wie kann die Gegenwart Gottes gedacht werden, wenn der Tempel in Trümmern liegt? Dieses Problem löst eine Namenstheologie: Der Tempel wurde vom Wohntempel Gottes zum Gebetshaus, in dem der *Name* (שם) präsent ist. Der Tempel ist demnach der von Gott erwählte Ort (אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה), damit Gottes Name dort wohnen kann (formelhaft<sup>30</sup> heißt es: שְׁמוֹ (לְשֹׁן) und dort niedergelegt wird (formelhaft: אֶת-שְׁמוֹ)<sup>32</sup>. Damit war

<sup>26</sup> Keine Urbild-Abbild-Vorstellung. „Mit dem Thron Jahwes ragt die himmlische Welt in das Heiligtum hinein“ M. METZGER, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn<sup>9</sup>1984, 145.

<sup>27</sup> Vgl. R. ALBERTZ, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr. (BE 7), Stuttgart 2003, 117: „Diese geradezu aporetischen Krisenerfahrungen [...] hätten leicht das Ende der israelischen Religion bedeuten können. Erstaunlicherweise provozierten sie jedoch ein geradezu explosionsartiges Aufblühen theologischer Literatur in der Exilszeit.“ Albertz geht so weit zu behaupten, dass es ohne die Exilserfahrung vermutlich nicht die Entdeckung des Monotheismus „im strengen Sinne des Wortes“ und das Überschreiten der Grenze der Nationalreligion gegeben hätte (324).

<sup>28</sup> Vgl. L. FESTINGER, Theorie der kognitiven Dissonanz, Bern 1978.

<sup>29</sup> Anschaulich nachgezeichnet wird dies bei METZGER, Grundriß (s. Anm. 26), 142.

<sup>30</sup> Es ist umstritten, ob diese Formel bereits vordeuteronomistisch existierte und durch die Benutzung vom Deuteronomisten theologisch weitergeführt wurde. Vgl. dazu und zur Auseinandersetzung um Kurz- und Langformen KAISER, Gott (s. Anm. 21), 200f.

<sup>31</sup> Vgl. Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6; 26,2; Neh 1,9.

<sup>32</sup> Vgl. Dtn 12,5.21; 14,24; 1 Kön 9,3; 11,36; 14,21; 2 Chr 6,20; 12,13.

Israel stets in der Lage Gottes Namen anzurufen. Die Gegenwart des Namens am Kultort wurde zur unerlässlichen Bedingung für Israel, um Gott im Gebet anzurufen.<sup>33</sup> Der Name übernahm den Platz Jahwes im Tempel, wobei die Vorstellung von einem im Tempel thronenden Gott transformiert wurde.

Diese *Schem*-Theologie gehört vermutlich zur deuteronomistischen Redaktion. Die deuteronomistische Theologie löst den Konflikt zwischen Theologie („Gott wohnt im Tempel“) und realer Erfahrung („Der Tempel liegt in Trümmern“), indem sie Gott in den Himmel umziehen lässt und die Transzendenz Gottes betont. Gerhard von Rad bezeichnet bereits 1973 die Redeweise vom Namen Jahwes als „theologisches Korrektiv“ und sagt: „Nicht Jahwe selbst ist am Kultort gegenwärtig, sondern nur sein Name als der Garant seines Heilswillens; an ihn allein als die zureichende Offenbarungsform Jahwes hat sich Israel zu halten.“<sup>34</sup> Jürgen van Oorschot führt diesen Gedanken weiter: Israel versucht „die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen“.<sup>35</sup> Gott wohnt nicht (mehr) im Tempel, sondern hört vom Himmel her auf die Bitten seiner Frommen (1 Kön 8,32.34.36.45). Er regiert vom Himmel aus, denn dort *thront* er (ישב, z.B. 1 Kön 8,30.39.43). Die Lade wird in dieser Perspektive als schlichter Aufbewahrungsbehälter der Gesetzestafeln verstanden (vgl. 1 Kön 8,21).<sup>36</sup>

Einerseits können Schem und JHWH hinsichtlich der Tempelwidmung gleichgesetzt werden (2 Sam 7,5.13). Der Dtr sieht im Haus für den Namen JHWHs den Ort, an dem gebetet und auch geopfert wird. Andererseits wird nicht dem Schem, sondern JHWH selbst geopfert.<sup>37</sup> Nach 2 Chr 7,6 wird das Heiligtum zu dem erwählten Ort, an dem Name, Auge und Herz Gottes sind. Die „Organe“ Gottes können genauso wie Schem nur als Metaphern verstanden werden. Mit Schem wird „die personale, ohne Einschränkung, aber sehr aufmerksame und innige Präsenz Gottes umschrieben“ und die „Differenz des tatsächlichen Wesens Gottes und der dem Menschen erfahrbaren Seite“ beibehalten.<sup>38</sup> Von Rad charakterisiert die deuteronomistische

<sup>33</sup> Vgl. METTINGER, *Dethronement* (s. Anm. 21), 78.

<sup>34</sup> G. v. RAD, *Die deuteronomistische Schem-Theologie und die priesterschriftliche Kabod-Theologie*, in: R. SMEND, *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (TB 48), München 1973, 127–132: 128.

<sup>35</sup> J. v. OORSCHOT, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes*, in: ZThK 96 (1999), 299–319: 317.

<sup>36</sup> Vgl. Dtn 10,1–5; 1 Kön 8,9.21.

<sup>37</sup> Vgl. F.V. REITERER, Art. *נש*, in: ThWAT VIII (1995), 122–174: 160. 163.

<sup>38</sup> REITERER, a.a.O., 161f.

Sicht der Gegenwart Gottes als Vorstellung einer „konstanten, fast dinglichen Gegenwart des Namens am Kultort“.<sup>39</sup>

Einige Ausleger wie Von der Woude, R. de Vaux u.a. lehnen die Annahme einer spezifisch deuteronomistischen Namenstheologie ab. Für sie ist Schem in der kultischen Verwendung „Wechselbegriff für Jahwe“<sup>40</sup>. Von der Woude argumentiert vor allem damit, dass Kulthandlungen auch im Dtn immer vor JHWH (לִפְנֵי יְהוָה) stattfinden<sup>41</sup> und שִׁים שָׁם „das Ausgesprochen-Werden des Namens meint“.<sup>42</sup>

Diese Deutung wird m.E. der auffälligen Unterscheidung zwischen dem Namen, der geheimnisvoll im Tempel präsent ist, und dem Gott, der im Himmel wohnt, zu wenig gerecht. Die Vorstellung eines unüberwindbaren Abstandes zwischen Gott und Welt führt dazu, dass Name, Antlitz, Herrlichkeit und Engel Gott auf Erden vertreten.<sup>43</sup> Diese sind von JHWH zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Otto Kaiser macht diese Ambivalenz der Vorstellung deutlich, indem er davon spricht, dass der Schem Jahwe auf Erden vertritt, ohne dass zwischen Schem und JHWH ein Unterschied bestehe.<sup>44</sup> Er bezeichnet diese Vorstellung als scheinbaren Dualismus.<sup>45</sup> Der Name ist einerseits „Ausstrahlung seiner Person“ und andererseits „übersinnlicher Teil der im Himmel residierenden Gottheit“.<sup>46</sup>

Die deuteronomistische Schem-Theologie aktualisiert und verändert die klassische Vorstellung von der Gegenwart Gottes und bildet einen Kontrapunkt zur Jerusalemer Tempeltheologie.<sup>47</sup> Gott „wohnt“ nicht mehr im *Tempel*, sondern im *Himmel*, er wird *transzendiert*. Zugleich bleibt die Auffassung erhalten, dass Gott immer anrufbar ist, indem nun sein Name im Tempel wohnt, wie es 1 Kön 8,29 formuliert: „Es sei mein Name dort, dass du hörst das Gebet, das dein Knecht zu diesem Ort hin betet.“

<sup>39</sup> VON RAD, Schem-Theologie (s. Anm. 34), 128.

<sup>40</sup> A.S. VAN DER WOUDE, Art. שִׁים, in: THAT II (1976), 935–963: 954.

<sup>41</sup> Vgl. Dtn 12,7.12.18; 14,23.26; 16,11; 26.10.

<sup>42</sup> VAN DER WOUDE, Artikel (s. Anm. 40), 955.

<sup>43</sup> Vgl. KAISER, Gott (s. Anm. 21), 129 (Lehrsatz 6).

<sup>44</sup> Vgl. KAISER, a.a.O., 154.

<sup>45</sup> Vgl. KAISER, a.a.O., 183 (Lehrsatz 2).

<sup>46</sup> KAISER, a.a.O., 201.

<sup>47</sup> VON RAD charakterisiert die dtr Redeweise vom Namen JHWHs als „theologisches Korrektiv“. VON RAD, Schem-Theologie (s. Anm. 34), 128.

### 2.3 Die priesterliche Kabod-Theologie: Die Gegenwart Gottes als Herrlichkeit

Es gehört zu einer weiteren krisenbewältigenden Theologie, dass der Kabod („Herrlichkeit Jahwes“) im Tempel wohnt. Diese theologische Tendenz ist vermutlich priesterschriftliche Theologie und Ausdruck einer exilisch/nachexilischen Entwicklung – sie knüpft an die Jerusalemer Tempeltradition an und projiziert sie in die Wüstenzeit zurück.<sup>48</sup> Grundsätzlich wird die göttliche Gegenwart immanent gedacht, indem nun der Kabod ständig<sup>49</sup> im zentralen Zeltheiligtum präsent ist.<sup>50</sup> In Texten der Priesterschrift wird die Gegenwart JHWHs *mitten* in seinem Volk hervorgehoben.

Die priesterschriftliche Theologie versteht Kabod als brennendes Feuer, von einer Wolke eingehüllt (Ex 24,16f).<sup>51</sup> Wie sieht der Kabod aus? „Die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn auf dem Gipfel des Berges zeigte sich vor den Augen der Israeliten wie verzehrendes Feuer.“ Mehr als die Auskunft in Ex 24,17 über das Aussehen (מְרִאָה) des Kabod erhalten wir in P nicht.<sup>52</sup> Bildhaft wird Kabod als „feuriges Phänomen, aus dem Strahlen und Glanz hervorgehen“ verstanden, abstrakt als „Ehre, Würde, Majestät“.<sup>53</sup> Es ist keine *Gestalt* Jahwes: „Gott teilt sich mit, ohne sich zu entbergen. [...] Präsent wird Jahwe nur als der zugleich Verborgene.“<sup>54</sup> Die Wolke ist dabei Teil der Gotteserscheinung (Theophanie) und verhüllt die Gottheit und verhindert damit den lebensgefährlichen Kontakt des Menschen zu Gott. Nur Mose darf in diese Sphäre eindringen (Ex 24,18), für das Volk sind nur die Flammen in der Wolke sichtbar (Ex 24,17). Ohne Abschirmung und

<sup>48</sup> Vgl. R. RENDTORFF, Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 57), München 1975, 39–59: 48.

<sup>49</sup> Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 21), 93. Bei Ez wird der Kabod „mobil und begibt sich nach Osten in die notvolle Gottesferne der Exilierten (Ez 9–11)“.

<sup>50</sup> Vgl. KAISER, Gott (s. Anm. 21), 191; METTINGER, Dethronement (s. Anm. 21), 97; M. WEINFELD, Art. כְּבוֹד, in: ThWAT IV (1984), 23–40: 35f. Gegen eine dauerhafte Präsenz vgl. METZGER, Geschichte (s. Anm. 26), 147: „Die Priesterschrift faßt, im Unterschied zu vorexilischen Vorstellungen, das Heiligtum nicht als ständigen, festen Wohnsitz Gottes auf, sondern als den Ort, an dem Jahwe je und dann ‚seine Herrlichkeit erscheinen läßt‘, von dem aus er redet und an dem er Israel begegnet.“

<sup>51</sup> Vgl. Ex 16,10; 40,34f; Num 17,7; Ez 1,4; 10,4. Vgl. im Folgenden WEINFELD, a.a.O., 32–34.

<sup>52</sup> Vgl. KAISER, Gott (s. Anm. 21), 196. Kaiser zieht unter Vorbehalt zur Beschreibung noch Ez 1,22–28 heran und kommt zu dem Fazit: „Die Herrlichkeit Jahwes ist also nichts anderes als Gott selbst in seiner leuchtend flammenden Lichtgestalt.“

<sup>53</sup> WEINFELD, Artikel (s. Anm. 50), 38.

<sup>54</sup> VAN OORSCHOT, Macht (s. Anm. 35), 317. Van Oorschots Deutung von Dtn 4\* ist auch auf andere Texte zur Gegenwart Gottes übertragbar.

Verhüllung offenbart sich Gott als Herrlichkeit Jahwes nur bei der Einweihung des Heiligen Zeltens (Lev 9,23: „וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל-כָּל-הָעָם: „Da erschien die Herrlichkeit Jahwes dem ganzen Volk.“). Wenn der Kabod das Heiligtum erfüllt, kann Mose nicht das Zelt (Num 40,34f) und nach 1 Kön 8 können die Priester nicht den Tempel betreten (1 Kön 8,10f).<sup>55</sup> In priesterschriftlicher Perspektive wohnt der Kabod in der vormonarchischen Zeit nicht dauerhaft im Zelt, sondern erscheint zum Zweck der Begegnung von Gott und Mensch – es war eine Rendezvous-Theologie. Für die Königszeit wurde nun der Kabod dauerhaft im Tempel lokalisiert. Die Vorstellung von Lade, Wolke und Kabod sind also aus prieterschriftlicher Perspektive *vor den alten Tempelweihspruch platziert* worden, um diesen neuartig zu deuten – wahrscheinlich erst in persischer Zeit, als der zweite Tempel gebaut war – also nach 515 – und der Tempelbetrieb wieder lief.<sup>56</sup>

Die drei Konzeptionen der Gegenwart Jahwes im Alten Testament lassen sich vereinfachend in folgendem Schaubild wiedergeben:

---

<sup>55</sup> Die priesterliche Theologie betont, dass JHWHs *Kabod* ständig im Zelt präsent ist und *nicht* Gott in der Wolke extra herabsteigt (יֵרֵד). Nach JE wird das Zelt der Begegnung außerhalb des Lagers lokalisiert und Gott steht vor, nicht in ihm (Ex 33,7; Num 11,26; 12,5), nach P steht es in der Mitte des Lagers und JHWH spricht aus ihm heraus.

<sup>56</sup> Vgl. GERSTENBERGER, Israel (s. Anm. 18), 224f. „Die Reformen der Königszeit betreffen den Tempel und seinen Kultbetrieb, die Tora und die Jahresfeste [...] Gerade diese Problemfelder halten die Gemeinden der persischen Periode in Atem. Auf ihnen entscheidet sich das Selbstverständnis der Jahwe-Gemeinschaft. Und es wird wiederum klar, dass sich in der Behandlung der hochaktuellen Materie in den Königsbüchern die Erfahrung der Gemeinde mit dem und um den Zweiten Tempel niederschlägt.“

### Übersicht zu drei Konzeptionen der Gegenwart Jahwes im Alten Testament

	Jerusalemener Tempel-Theologie	Deuteronomistische Schem-Theologie	Priesterliche Kabod-Theologie
<b>Schlüsselwort</b>	<i>Zebaoth</i>	<i>Schem</i> (»Name«)	<i>Kabod</i> (»Herrlichkeit«)
<b>Ort der Gegenwart Gottes</b>	Jerusalemener Tempel, d.h. das Allerheiligste ( <i>Debir</i> ) auf dem Zion	Himmel	Heiligtum mitten im Lager, d.h. im Volk
<b>Funktion des Tempels</b>	<i>Wohnort Gottes</i>	Gebetshaus – Präsenz des <i>Schem</i>	Zelt der Begegnung – Erscheinung des <i>Kabod</i>
<b>Gottes- Visualisierung</b>	Gott als thronender und wohnender König	thronender und hö- render Gott im Him- mel, sein anrufbarer <i>Schem</i> im Tempel	Gott im Himmel, aber <i>Kabod</i> als brennendes, von Wolken eingehüll- tes Feuer im Heiligtum
<b>Funktion der Lade</b>	Fußschemel als Teil des Thrones	Aufbewahrungs- behälter für die Gesetzestafeln („Rationalisierung“) kein Thron	Lade mit <i>Kaporet</i> als Ort der Entsühnung kein Thron

### 3. Fazit und Ausblick

1 Kön 8 gibt verschiedene theologische Antworten auf die Frage: „Wo wohnt Gott?“. Zunächst wohnte Gott im Tempel, dann zog er um in den Himmel und sein Name blieb am Ort, bis die Herrlichkeit Jahwes dessen Platz einnahm. Die Auseinandersetzung mit der Frage, wo Gott wohne, ist kein Streit um Worte, sondern um Vorstellungen von Gott. Dabei spielen die eigenen Lebenserfahrungen der Menschen eine Rolle, die solche Konzeptionen entwickeln. Die Texte des Alten Testamentes reflektieren die Frage nach Gott angesichts von Krisen. Vor allem der Verlust von Land, Stadt und Tempel durch die Neubabylonier musste den Glauben an Jahwe erschüttern und verändern. Diese Erschütterung hat sich in 1 Kön 8 niedergeschlagen und lässt sich in vielen Texten unterschiedlicher Gattung weiter verfolgen. Beispielsweise verlässt nach den Visionen von Ezechiel 8–11



Jahwe den Tempel, indem seine Kabod auszieht. Als Zeichen der *Abwesenheit* Gottes bleibt nur eine Wolke zurück.<sup>57</sup> Erst in Ez 43 zieht Jahwe wieder in Jerusalem und im Tempel ein.

Zu fragen wäre auch nach Engeln und Gottes Hofstaat im Himmel. Die Engel, die am Ort des Tempels in Bethel an Jakobs Himmelsleiter hinauf- und hinabsteigen, wären ein Schlüssel für diese Vorstellung von der Präsenz Jahwes in der Welt.<sup>58</sup>

Alle drei vorgestellten Konzepte haben eins gemeinsam: Sie verbinden die Präsenz Gottes eng mit einem *heiligen Ort*, einem Heiligtum. Braucht unsere Vorstellung von Gott einen *Ort* der Anbetung? Im Alten Testament hat sich erst ganz spät eine *vierte Stimme* zu Wort gemeldet, die *ablehnt*, dass ein Heiligtum überhaupt geeignet ist, Gottes Thron zu beherbergen wie 1 Kön 8,27 oder Jes 66,1f. Diese polemische Ablehnung ist weder das Ende der Frage: „Wo wohnt Gott?“ und noch das Ende der Existenz von Heiligtümern und Kirchengebäuden gewesen. Der jüdische Glaube überlebte zunächst in der Sozialform des JHWH-Glaubens – in der Familie – das Babylonische Exil<sup>59</sup> und man betete in Richtung des Tempels und baute Synagogen<sup>60</sup> ausgerichtet mit dem Toraschrein Richtung Zion. Der Tempel wird nicht nur als architektonische Einheit wahrgenommen, die Theologie in Steine formt, sondern der Tempel wird sozialisiert.

<sup>57</sup> Freilich sind die Vorstellungen der Gegenwart Gottes außerhalb und innerhalb des Tempels komplizierter, wie M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2001, 226–229 thematisiert. „Die Schwierigkeit scheint mit dem Paradox zu tun zu haben, dass die Gottheit gleichzeitig in ihrem Tempel und ‚im Himmel‘ [bzw. allgegenwärtig] lokalisiert wird.“

<sup>58</sup> Die Entthronung Jahwes im Tempel war teilweise nur temporär. Nach dem Exil schließt sich beispielsweise der Kreis bei Sacharja, der proklamiert, dass JHWH wieder auf den Zion zurückkehrt. Eine zions- und tempeltheologische Redaktion bearbeitet die Wallfahrtspsalmen und lässt JHWH den Zion als dauerhaften Wohnort begehren wie beispielsweise Ps 132,13–16. Vgl. dazu den (bisher unveröffentlichten) Vortrag von J. VAN OORSCHOT, Gottes Gegenwart. Präsenzerfahrungen in frühjüdischer Zionstheologie und -frömmigkeit anlässlich des 70. Geburtstages von Joachim Conrad in Jena.

<sup>59</sup> Vgl. S. STIEGLER, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem (BEAT 34), Frankfurt a.M. 1994, bes. 144.

<sup>60</sup> Vgl. C. CLAUßEN, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (StUNT 27), Göttingen 2002. Claußen erkennt die begründete Möglichkeit, dass „Ursprünge der Synagoge überhaupt im Miteinander der Familienmitglieder zu entdecken“ seien (298) und hat die hohe Wahrscheinlichkeit aufgezeigt, dass Synagogengemeinden sich zu nächst in Privathäusern getroffen haben und es eine allmähliche, schrittweise Entwicklung zur Privathaussynagoge und letztlich zum Synagogengebäude gegeben hat (299). Die „jüdische Haussynagoge“ erscheint demnach als „konkretes Modell für christliche Hausgemeinden von Jerusalem bis Rom“ (304).

Die Frage nach dem Wohnort Gottes ist nicht allein für die Literaturgeschichte eine ergiebige Fragestellung, sondern ebenso ein Problem der Religionspädagogik: Wenn Kinder nach Gott fragen, fragen sie auch wo er wohnt. So stellt der Religionspädagoge Karl-Ernst Nipkow heraus, dass bereits in der Kindheit das Erwachsenwerden mit oder ohne Gott eine *gedankliche Herausforderung* ist. Er dokumentiert ein Gedicht<sup>61</sup>, das Kinderfragen zu Gott zusammenfasst:

*„Mutter, sag doch, ich möchte, ich will / Endlich wissen: Warum ist Gott so still? / Spricht er nur in der Bibel, diesem Buch? / Kommt er nie zu uns zu Besuch? / Mutter, sag doch: Wohnt Gott im Himmel? / Ist dort ein schreckliches Engel-Gewimmel? / Hat er ein Haus, ein Bett und ein Kissen? / Muss er auch essen? Das möchte ich wissen!“*

Wer Kindern solche Fragen beantworten möchte, braucht nicht nur methodische Kenntnisse in Gesprächsführung oder der Kunst des Erzählens – er muss sich theologisch damit auseinandersetzen, welchen Ort die Gegenwart Gottes hat.

### *Zusammenfassung*

In diesem Aufsatz wird gezeigt, dass sich in 1 Könige 8 drei unterschiedliche Konzeptionen der Gegenwart Gottes im Jerusalemer Tempel finden, die auf verschiedene Bearbeitungen des Textes zurückgehen. Die ursprüngliche Vorstellung der Jerusalemer Tempel-Theologie, dass Gott im Allerheiligsten des Tempels wohnt, kam durch die Zerstörung des Tempels in eine Krise, auf die die deuteronomistische Theologie mit der Vorstellung reagierte, dass im Tempel nur der „Name“ Gottes gegenwärtig ist, während Gott selbst im Himmel thront. Auch für die exilisch/nachexilische Priester-Theologie wohnt Gott im Himmel; der Tempel aber ist durch die „Herrlichkeit“ Gottes erfüllt.

In this essay it is shown that there are three differing conceptions of the presence of God in the Temple in Jerusalem in 1 Kings 8. These arise out of different revisions of the text. The original conception of the Theology of the Temple in Jerusalem, that God lived in the Holy of Holies, fell into a crisis after the destruction of the Temple. The deuteronomistic theology

---

<sup>61</sup> K.E. NIPKOW, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München <sup>3</sup>1990, 34.

reacted by saying only the “name” of God lived in the Temple, whereas God himself reigned in heaven. In the conception of exilic and post-exilic priestly theology God reigned too in heaven, but the Temple is filled with the “glory” of God.

Cet essai démontre qu'on trouve dans 1 Rois 8 trois conceptions différentes de la présence de Dieu dans le temple de Jérusalem, qui se réfèrent sur des rédactions diverses du texte. L'idée originelle de la théologie du temple de Jérusalem que Dieu habite le Saint des Saints du temple, tombait, par la dévastation du temple, dans une crise, à laquelle la théologie deutéronomiste a réagi avec la conception que ce n'était que le « nom » de Dieu étant présent dans le temple pendant que Dieu lui-même habitait dans le ciel. Pareillement, pour la théologie sacerdotale exilique/postexilique, Dieu habitait dans le ciel, tandis que le temple était rempli par la « gloire » de Dieu.