

# Tempel, Raum und Zeit in apokalyptischen Erwartungen

*Oliver Dyma, Benediktbeuern*

Der Jerusalemer Tempel ist für verschiedene Gruppierungen des frühen Judentums Zentrum ihrer Religiosität. Sie unterscheiden sich jedoch darin, wie sie den Tempel theologisch deuten und wie sie zum dort praktizierten Kult stehen.

Die Grundlagen der Tempeltheologie gehen zum Teil auf vorexilische Zeit zurück, etwa die mit dem Zion verbundenen Traditionen. Aber das theologische Grundlagenwerk für den Zweiten Tempel ist wohl in der Priesterschrift zu sehen zusammen mit den Vorstellungen, die sich bei Ezechiel finden. Die konzise Darstellung im Pentateuch kann jedoch nicht einfach mit der der aktuellen Praxis zugrundeliegenden Theologie gleichgesetzt werden. Dass es andere Traditionen und Einflüsse neben der Sühnevorstellung gab, zeigt sich in den Chronikbüchern, aber auch bei Haggai und Proto-Sacharja, die im Kontext der Wiedererrichtung des Tempels zu verorten sind.

Die Entwicklung des Sacharjabuches zeigt uns auch, wie sich die Rolle des Tempels in wechselnden theologischen Grundannahmen verändert. Während der erste Teil von Sacharja damit beschäftigt ist, die Legitimität und Notwendigkeit des Wiederaufbaus aufzuzeigen, kommt in den hinteren Kapiteln apokalyptisches Denken auf.

Im Folgenden gehe ich am Beispiel der sog. Wallfahrtspsalmen und der Priesterschrift kurz auf Motive und Traditionen ein, die mit dem Zion außerhalb apokalyptischer Erwartungen verbunden sind. Der nächste Teil widmet sich dem Sacharjabuch und der Entwicklung traditioneller Konzepte unter Einbeziehung neuer Vorstellungen mit und ohne apokalyptische Erwartungen. Der letzte Teil nimmt einen Ausblick auf die sog. Tierapokalypse (1Hen 83–90). Dieser Text weist eine andere apokalyptische Erwartung auf, mit der sich die Vorstellung des Tempels, aber auch das Konzept von Raum und Zeit verändert. Neben der Untersuchung der Konzeptionen des Tempels dient die Analyse von zeitlichen und räumlichen Vorstellungen als heuristisches Instrument des Vergleichs. Zeit und Raum sind beide Teil der Gattungsdefinition, die J.J. COLLINS für apokalyptische Literatur vorgeschlagen hat, hier mit der Erweiterung von A. YARBRO COLLINS:

„Apocalypse‘ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both *temporal*, insofar as it envisages eschatological salvation, and *spatial* insofar as it involves another, supernatural world, intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority.“<sup>1</sup>

J.J. COLLINS differenziert den Offenbarungsgehalt außerdem entsprechend einer temporalen und einer räumlichen Achse.<sup>2</sup>

### Die Rolle räumlicher Vorstellungen

In der sozialen Geographie entwickelte E. SOJA ein Modell von H. LEFEBVRE weiter, das es erlaubt, Räumlichkeit als komplexes Konzept anzusehen, das nicht strikt auf den materiellen Raum beschränkt ist, sondern auch durch soziale Interaktion wie durch Texte konstruiert wird.<sup>3</sup> Die Differenzierung verschiedener Dimensionen des Räumlichkeitskonzeptes erlaubt auch, Texte in diesen Dimensionen miteinander zu vergleichen. G.T.M. PRINSLOO hat dieses Konzept auf die Untersuchung der sog. Wallfahrtspsalmen übertragen. Er fasst die drei Dimensionen der Räumlichkeit so zusammen:<sup>4</sup>

„*firstspace*‘ (physical space, concrete space, perceived space, i.e. the description of a place or an environment); *secondspace*‘ (imagined space, conceived space, abstract space, i.e. the description of space on an emotive level where space touches upon the psychological, ideological, religious and philosophical dimensions of human behaviour); and *thirdspace*‘ (lived space, the confrontation between various social groups and their space, reflecting the spatial ideology of society).“

Nach SOJA wird Räumlichkeit nicht nur durch gesellschaftliche Prozesse hergestellt, sondern beeinflusst selbst wiederum diese Prozesse.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> COLLINS 1979, 9; Erweiterung von YARBRO COLLINS 1986, 7 (meine Hervorh.); s. dort für eine breitere Diskussion zur Aufnahme der Intention. Für eine jüngere Darstellung s. SILVERMAN 2012, 8-13.

<sup>2</sup> COLLINS 1979, 6-7.

<sup>3</sup> Vgl. LEFEBVRE 1991; SOJA 1996; eine handliche Übersicht bietet DRÜEKE 2013, 44-53.

<sup>4</sup> PRINSLOO 2005, 459.

<sup>5</sup> SOJA 2009, 256.

Der Aspekt des *firstspace* ist kaum von Bedeutung in Texten, die sich mit Tempeltheologie befassen. Aber diese eröffnen ein Verständnis der Welt, das in einer religiösen Ideologie des Raumes verortet ist. Dies konstituiert den *secondspace*. Verschiedene theologische und religiöse Deutungen des Raumes bei unterschiedlichen Gruppen und Individuen überlagern deren tägliche Wahrnehmung des Raumes. *Thirdspace* beschreibt die verschiedenen Weisen, auf die sie den Raum wahrnehmen und mit ihm interagieren: Die verschiedenen Theologien und Weltanschauungen, die sie repräsentieren (*secondspace*), beziehen sich alle auf denselben geographischen Ort, den Zion in Jerusalem, auf dasselbe Gebäude (*firstspace*). Dies führt zu vielförmigen Wahrnehmungen und Interaktionen mit eben diesem Tempel (*thirdspace*).

Das Weltbild (*secondspace*) des Alten Orients ist gekennzeichnet durch eine horizontale Achse, die die Opposition von Zentrum (Tempel, Stadt) und Peripherie (Umland, Steppe) betont. Die Gottesstadt und der Tempel symbolisieren den Ort des Lebens, die Peripherie den Bereich von Tod und Chaos. Das befestigte Jerusalem ist somit Reflex der rettenden Macht YHWHs für seine Stadt und deren Einwohner.<sup>6</sup>

### **Raum und Identität – Peripherie und Zentrum in den Wallfahrtspsalmen**

Die sog. Wallfahrtspsalmen (Ps 120–134) oder besser Zionspsalmen<sup>7</sup> bilden ein schönes Beispiel für solch ein räumliches Weltbild. Sie weisen einen Bezug zum Tempelfest schlechthin auf, dem Sukkot-Fest. Ihre kultische Konnotation und Verwendung sollte nicht ausgeblendet werden.<sup>8</sup>

Die Psalmengruppe zeichnet ein horizontales Weltbild, in welchem Peripherie und Zentrum gegenübergesetzt sind. Während die Peripherie durch Chaos, Krieg und Falschheit geprägt ist, ist das sicher gegründete Zentrum Quelle von *šālōm* und Segen für den bedrängten Beter wie für

<sup>6</sup> Vgl. JANOWSKI 2003 (2002), 45-49; STECK 1992 (1989), 132.

<sup>7</sup> ZENGER 2004a.

<sup>8</sup> Eine überwiegend spirituelle Interpretation – wie die ZENGERs – tendiert dazu, den spezifischen Bezug zu Jerusalem und dem aktuellen Tempelbau (im Sinne des *firstspace*) zu vernachlässigen. Es ist auch zu schwach, wenn ROHDE zusammenfassend festhält: „Im Zentrum der Wallfahrtspsalmen steht nicht der Tempel als Gebäude oder Kultort, sondern die Auswirkungen des Segens für die soziale Gemeinschaft“ (ROHDE 2014, 401).

Israel als ganzes. Das Stichwort *šālōm* verbindet den ersten Psalm der Gruppe (v. 6.7) mit Ps 122, der dem Zentrum gewidmet ist.<sup>9</sup>

Das Bild ist nicht statisch: So wie der kultische Segen von Jerusalem ausgeht (zentrifugal), so sollen die Beter, soll Israel zum Zentrum, nach Jerusalem kommen (zentripetal). Liest man Ps 120–122 in Folge, ist eine Bewegung von den Enden der Welt nach Jerusalem zu erkennen, wo das Haus YHWHs verortet ist und weil es dort verortet ist:<sup>10</sup>

„Psalms 120–122 describe a journey (Psalm 121) from *negative space* (Psalm 120) towards *positive space* (Psalm 122), an ascending movement from the depths of despair and exile to joyous arrival in Jerusalem. There is a contrast between the unbearable experience of being alone in exile (Ps 120) and the joyful experience of *being at home in the presence of YHWH* and companions in Jerusalem (Ps 122).“<sup>11</sup>

Jüdische Identität ist auf diese Weise tief in einer lebendigen Beziehung zum Tempel und zum Zion verankert.<sup>12</sup> Inmitten einer chaotischen, feindlichen Umwelt bildet der Zion das Zentrum der eigenen Identität. Von hier aus rettet YHWH sein Volk, hierher kommen sie, um ihn anzubeten und kultisch zu verehren.<sup>13</sup>

Die Identität Israels ist in diesen Psalmen nicht in utopischen oder dystopischen Bereichen verankert. Im Gegenteil: Identität ist bezogen auf den realen Raum (*firstspace*), auf den Zion, welcher positiv konnotiert ist (*secondspace*). Hinsichtlich temporaler Konzeptionen lässt sich festhalten, dass der Segen in der Gegenwart liegt, in der Teilnahme am Kult, welcher temporal durch sich wiederholende Feste zirkulär strukturiert ist.

<sup>9</sup> ZENGER 2004a, 97.

<sup>10</sup> ZENGER 2004b, 180; vgl. ZENGER / HOSSFELD 2008, 403f., 463.

<sup>11</sup> PRINSLOO 2005, 465 (meine Hervorh.).

<sup>12</sup> Vgl. ZENGER 2004b, 187f.; ZENGER 2006, 79; ZENGER 2004a, 110. Vgl. auch PRINSLOO 2005, 460f., zur Rolle der räumlichen Konzeptionen für die Identitätsbildung.

<sup>13</sup> Die Umstellung von Ps 119 nach Ps 132 in Qumran zeigt, dass die Psalmengruppe als Dokument jüdischer Identität aufgefasst wurde. Ihr wurde nun ein neuer Akzent gegeben: Während die masoretische Anordnung den Zion als den Ort des priesterlichen Segens ansieht, der in die Welt hinausgeht, betont die Qumran-Version den Zion als den Ort der Tora (vgl. ZENGER 2004b, 189f.) – zwei unterschiedliche Konzeptionen des *secondspace*.

## **Der Tempel in der Priesterschrift**

Vergleichbare Konzeptionen von Zeit und Raum werden durch die priesterschriftlichen Texte etabliert. Nach P erschafft Gott die Welt durch die Etablierung einer Ordnung in Zeit und Raum (Gen 1). Die zeitliche Ordnung ist dabei auf die Wiederholung des Sabbats (siebter Tag der Schöpfung) und die Feste (vierter Tag) ausgerichtet. Unglücklicherweise funktioniert diese gute Ordnung nicht, bereits nach zehn Generationen ist die Welt mit Gewalttat angefüllt. Die Flut dient nach priesterschriftlicher Auffassung dazu, eine neue Ordnung zu etablieren. Diese neue Ordnung (Gen 9) beeinflusst jedoch nicht die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Beginns.

Die übergreifende Erzählung von P kulminiert in der Gabe des Kultes. Israel ist im eigentlichen Sinne Volk YHWHs, wenn es am Kult teilnimmt (Lev 9). Die Identität Israels ist in der Schöpfung verwurzelt und aktualisiert sich in der zirkulären Begehung des Kultes.

P beschäftigt sich mit der Frage, wie Gott inmitten seines Volkes wohnen kann. Der Kult soll garantieren, dass Israel als Volk von seinen Sünden gereinigt werden und heilig bleiben kann. Er ist deshalb um die Idee der Sühne herum gebildet, die am Tempel zur Verfügung gestellt wird. P entwirft einen Kult und eine Theologie für den Zweiten Tempel, der erst noch errichtet werden muss.

Das räumliche Konzept ist wieder auf einen zentralen Ort ausgerichtet: Der Tempel ist der Ort, wo Israel mit Gott Gemeinschaft haben kann, durch den von ihm gegebenen Kult. Der Kult stellt die Mittel zur Verfügung, durch welche Israel sich wieder reinigen kann und durch welche die Kulteinrichtungen jährlich am Versöhnungstag von allen Unreinheiten der Israeliten gereinigt werden können (Lev 16).<sup>14</sup>

Das zeitliche Konzept hat zwei Komponenten: Einerseits liegt das Heil in der mythischen Vergangenheit – Schöpfung, Bund mit Noach, dann mit Abraham, Rettung aus der Sklaverei, Pesach, Rettung am Meer, Gabe des Kultes. Aber in dem Maße, wie der Mythos die Begründung für die eigene Gegenwart liefert, kommt andererseits diese in den Blickpunkt. Sie ist durch ein zirkuläres Zeitkonzept geprägt, das im Kultkalender seinen Ausdruck findet. Israel kann teilhaben an seiner Rettung, indem es durch die Beschneidung in der Gemeinschaft des Bundes bleibt<sup>15</sup> und

---

<sup>14</sup> Vgl. SEIDL 1999.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu STIPP 2005.

indem es den Kult in der vorgeschriebenen Weise durchführt. Die Grundlage des priesterlichen Kalenders ist die Idee des sich wiederholenden Sabbats. Wahrscheinlich ist in Levitikus ein schematischer 364-Tage-Kalender erhalten, der auch im Jubiläenbuch als Grundlage anzusehen ist.<sup>16</sup> Kalendarische Fragen sind für den Kult eminent wichtig und können die Grundlage für Schismen bilden.

### Der Tempel in Proto-Sacharja – zwei Lesarten

Der Tempel spielt eine Hauptrolle im Sacharjabuch. Dessen erster Teil wurde während der Zeit des Wiederaufbaus des Tempels verfasst, also in zeitlicher Nähe zur Priesterschrift. Aufgrund der sog. Nachtgesichte könnte man der Meinung sein, dass Sacharja ein anderes räumliches Konzept vertritt und möglicherweise auch ein anderes temporales. Eine solche Annahme ist jedoch von den späteren Kapiteln mit ihren apokalyptischen Eindrücken beeinflusst.

Was sieht Sacharja überhaupt? In welchen Bereich gehören die Dinge und Handlungen, die in Kap. 1–6 dargestellt werden? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so einfach, wie man erwarten würde, hat aber Konsequenzen für räumlichen Konzeptionen von Proto-Sacharja. Nach üblichem Verständnis hat Sacharja genau dies: Nachtgesichte – er sieht im Geiste Dinge, die zum Tempel und zur himmlischen Sphäre gehören. Eine andere Lesart hat E.W. CONRAD vorgeschlagen: Seiner Meinung nach handelt es sich nicht um Darstellungen von Erscheinungen oder Nachtgesichten im herkömmlichen Sinne, sondern Sacharja sieht tatsächlich Personen, Objekte und Handlungen, die im oder um den Tempel herum passieren. Demnach sähe Sacharja also menschliche Interaktionen in oder verbunden mit dem Tempel bzw. der Stadt. Dann bezieht sich der Terminus *mal'ak*, „Bote“, nicht auf himmlische Wesen, sondern auf das Kultpersonal.<sup>17</sup>

Was heißt das für die Konzepte von Raum und Zeit? Sach 1–8 malt sich einen Tempel und Kult aus, der segensreiche Implikationen für die Gegenwart hat. Der Kult steht in direkter Verbindung mit der Fruchtbarkeit des Landes. In dieser Hinsicht ist Proto-Sacharja eng verbunden mit dem vorangehenden Haggaibuch. Der Bezug zur Gegenwart wird auch deutlich durch die Klage über die Zerstörung des Tempels (Sach 7). Selbst Leute von Bethel kommen, um YHWH anzuflehen. So wird der Tempel

<sup>16</sup> Vgl. ALBANI 2006; EISS 1997; GLESSMER 1997; DYMA 2012.

<sup>17</sup> Vgl. CONRAD 1999, 35f.

wiederum als der zentrale Ort dargestellt, der Segen für das Land und das Volk Israel bereithält. Die theologische Begründung für den Segen, der vom Tempel ausgeht, wird ganz ähnlich ausgedrückt wie in priester-schriftlichen Texten: YHWH wird wieder in Jerusalem in seinem Tempel wohnen (Sach 8). Dies wird zu einer Rückkehr des Volkes nach Israel bzw. Jerusalem führen und in einer Reinigung des Landes resultieren (Sach 5).

Anders aber als bei P ist Heil und Rettung nicht in der Vergangenheit zu finden. Die Vergangenheit ist vielmehr assoziiert mit Schuld und Vererbtheit der Väter, wovon sich die gegenwärtige Generation zu distanzieren versucht (Sach 1,1–6; 7,1). Wenn der Tempel wiedererrichtet ist, ist sein Kult genau so auf die eigene Gegenwart bezogen, wie in der Zwischenzeit das Fehlen des Tempels der Grund für die gegenwärtigen Schwierigkeiten ist (Sach 8,9–15). Rettung verheißt dann die nahe Zukunft, nicht die Vergangenheit.

Wenn auch einiges für die Interpretation CONRADs spricht, so werden in späterer Zeit die ersten Kapitel des Sacharjabuches nur in Verbindung mit den hinteren Kapiteln gelesen, die Visionen nicht explizit nennen, aber für ein apokalyptisches Verständnis offen sind. Als Folge erscheinen die Visionen des ersten Teils als göttliche Offenbarungen, die durch ein himmlisches Wesen vermittelt sind, einen *angelus interpretes*. Durch diese apokalyptisch beeinflusste Lesart wird eine räumliche Dichotomie aufgerichtet, indem der „Himmel“ eingeführt wird, wo das Geschaute nun im Gegensatz zum Jerusalemer Tempel verortet ist.

### **Der Tempel in apokalyptischer Zeit – die letzten Kapitel des Sacharjabuches**

Der Tempel spielt auch in Deutero-Sacharja eine wichtige Rolle, speziell in den eschatologischen Schilderungen Sach 12 und 14.

Das geographische Setting ist von Proto-Sacharja her auf Jerusalem und den Zion konzentriert.<sup>18</sup> Die Vorstellung des Zion ist recht traditionell: Das Wohnen YHWHs auf dem Zion, die Präsenz seines Tempels resultiert in Schutz für den Zion und die ganze Stadt. Dass YHWH nach

<sup>18</sup> Zion wird acht Mal namentlich erwähnt: Sach 1,14.17; 2,11.14; 8,2.3; 9,9.13 – Jerusalem 42 Mal: Sach 1,12–17 (5); 2,2.6.8.16; 3,2; 7,7; 8,3 (2). 4.8.15.22; 9,9.10.12; 12,2–11 (11×); 13,1; 14,2–21 (10×). Zion kommt nur bis Kap. 9 vor, jedoch erscheinen beide Namen mehr oder weniger synonym und werden auch parallel verwendet: vgl. Sach 1,14.17; 8,3; 9,9. In Sach 2,11 wird die Exilbevölkerung Zion genannt.

Zion bzw. Jerusalem zurückkehren muss (1,16; 8,3.15), bedeutet, dass er es zuvor verlassen hat. Dies wird nicht direkt ausgedrückt, nur durch die 70 Jahre des Zorns (1,12). Nach und aufgrund der Rückkehr kann der Tempel wieder erbaut werden. Dies ist verbunden mit einer Wiedererwählung Jerusalems (1,16f.; 2,15; 3,2). Die neue Präsenz YHWHs führt zum Wohlergehen Jerusalems, das zum Anziehungspunkt für andere Nationen wird (2,5–9.10–17; 8,4.22), während die Abwesenheit YHWHs zur Zerstreung geführt hatte (2,1–4; vgl. 7,7). Nun können die Einwohner wieder sicher in Jerusalem wohnen, sogar das Exil ist umgekehrt und ein neues Gottesverhältnis ist etabliert (8,8; 9,12).<sup>19</sup> Jerusalem wird „Stadt der Treue“ genannt, der Zion „sein heiliger Berg“ oder „Berg seines Heiligtums“ (8,3). YHWH eifert nun für sie (נִקְרָא: 1,14; 8,2).

Gemäß den Nachtgesichten, insbesondere dem ersten und dem letzten, bildet der Tempel mit seinem Kult das Zentrum der Welt. Zusammen mit der Wiedererrichtung und Einweihung des Tempels gibt es eine weltweite Errichtung des Friedens und Neuordnung der Nationen. Dies erlaubt die Rückkehr zum Zion und führt fremde Völker nach Jerusalem. Die Fokussierung auf Jerusalem setzt sich so in den weiteren Kapiteln fort. Die Herrschaft des erwarteten Königs hat ihren Ursprung in Jerusalem und erstreckt sich auf die ganze Welt und die anderen Nationen (Sach 9,10).

Dennoch werden diese anderen Nationen als Bedrohung angesehen. Sie verheben sich an Jerusalem (Kap.12), weil YHWH die Einwohner bewacht und die fremden Nationen vernichtet (12,8.9). Diese Vorstellung des Völkerkampfes ist in der Zionstradition beheimatet.<sup>20</sup>

Sach 14 verwendet mit dem YHWH-Tag und den YHWH-Kriegen verbundene Motive.<sup>21</sup> Elemente, die zuvor schon im Zwölfprophetenbuch zu finden sind, werden in eine systematische, chronologische Reihenfolge gebracht: Sturm der Völker und Gericht über sie, Wallfahrt und Kult durch die Völker. Die Vorstellung des Kampfes und Sieges über die Völker ist verbunden mit dem Motiv des YHWH-Tages. In Sach 14 ist es erweitert und modifiziert: Hier führt YHWH selbst die Völker als Feinde gegen Jerusalem; er rettet Jerusalem nicht sofort, sondern lässt die Völker zunächst siegreich sein; erst nach der Eroberung Jerusalems gibt es eine Wende zum Heil. Darüber hinaus ist die Vorstellung des YHWH-Tages durch die Völkerwallfahrt erweitert.

<sup>19</sup> In Sach 10,6 ohne die Erwähnung Jerusalems.

<sup>20</sup> Vgl. DYMA 2013; vgl. beispielsweise Ps 46–48.

<sup>21</sup> Vgl. die ausführlichen Untersuchungen SCHWESIG 2006; BECK 2005.

Das für Sach 1–8 zentrale Thema des Tempels ist Gegenstand der zweiten Hälfte von Sach 14. Ab v. 16 behandelt der Text die Zeit nach dem entscheidenden YHWH-Tag. Es ist nur konsequent, wenn hier nach dem einleitenden יהיה „und es wird sein“ die Zeitangabe „an jenem Tag“ ausgelassen wird. Der Leser erfährt, dass YHWHs Eingreifen sowohl von den Völkern als auch von Jerusalem einen Rest übriggelassen hat. Nun werden die Völker nach Jerusalem hinaufziehen (עלה), nicht um gegen es zu kämpfen, sondern um YHWH im Sukkotfest als König der Welt zu verehren. Sukkot ist zu Beginn der Regenzeit von der Bitte um Regen und dessen kultischer Evokation geprägt.<sup>22</sup> Das Ausbleiben des Regens wird die Plage sein, die YHWH über die Nationen bringt, die nicht an diesem Fest teilnehmen. Die letzten beiden Verse konzentrieren sich auf den Tag des Festes<sup>23</sup> und behandeln die Folgen der großen Zahl von Wallfahrern und Opfern.

Das Eschaton ist nicht das absolute Ende der Geschichte, sondern das Ende der gegenwärtigen Zustände und der Beginn einer neugestalteten Zukunft. Diese zukünftige Zeit ist geprägt durch die gemeinschaftliche Feier des Sukkotfestes durch den Rest aus Israel und den Nationen, die dem Völkergericht entronnen sind. Das eigentliche Tempelgebäude ist für diesen umfassenden Kult zu klein, sodass praktisch die ganze Stadt zum Kultort wird (14,21).

Lebendige Wasser gehen dann von Jerusalem aus (14,8).<sup>24</sup> Das vom Tempel ausfließende lebendige Wasser versinnbildlicht seine lebenspendende Funktion in einem konkreten Bild. Nach Sach 13,1 wirkt dieses Wasser auch reinigend.

Die räumlichen und zeitlichen Implikationen von Sach 14 sind äußerst interessant. Heil wird ganz klar in einer fernen Zukunft erwartet, aber diese Zukunft ist wiederum zirkulär vorgestellt: Das Sukkotfest wird Jahr für Jahr gefeiert, und die Ausübung dieses Kultes garantiert das Wohlergehen für den Rest Israels wie der Nationen. Der Kult gewährt Heil nicht im Hier und Jetzt, wie er es auch nicht in der Vergangenheit tat, sondern

<sup>22</sup> Belege dafür finden sich in Talmud und Mischna: bSuk 53a–53b; mSuk 4,1.9; 5,1–4; vgl. DYMA 2012, 109f.

<sup>23</sup> In v.20 bezieht sich „an jenem Tag“ nicht auf den YHWH-Tag. Nach den Kultkalendern Lev 23 und Num 29 würde man ein siebentägiges Fest erwarten.

<sup>24</sup> Die Vorstellung der Tempelquelle (vgl. Ez 47,1–12) „ist Ausdruck des religiösen Symbolsystems der Zionstradition ..., wonach der Tempel als ‚die heiligste der Wohnungen des Höchsten‘ (Ps 46,5) in der Mitte der Gottesstadt liegt und diese nach Analogie der mesopotamischen *paradeisos*-Anlagen in einen blühenden Garten verwandelt.“ (JANOWSKI 2003, 59.)

erst nach einer Zeit der Bedrängung und dem Gericht über Israel und die Völker.

In der räumlichen Vorstellung liegt Zion oder Jerusalem wiederum im Zentrum, wobei die Heiligkeit des Tempels auf die ganze Stadt ausstrahlt. Diese Konzeption ist immer noch auf das reale Jerusalem als *firstspace* bezogen, aber diese Wahrnehmung ist nicht ungebrochen. Es wird überaus deutlich, dass eine Veränderung des Raumes während des Gerichts erwartet wird, auch wenn nicht ganz klar wird, wie diese Veränderungen vorgestellt werden.<sup>25</sup>

### Die Tierapokalypse (Buch der Traumvisionen) in 1Hen 83-90

Eine andere Rolle spielt der Tempel in der sog. Tierapokalypse. Sie gibt einen umfassenden Rückblick auf die Geschichte, in dem die verschiedenen Akteure als Tiere dargestellt werden. Bis zum Exil folgt sie eng der biblischen Erzählung: Sie beginnt mit Adam, fährt mit dem Fall der Wächter, der Flut, dem Exodus und dem Einzug ins Land fort, den zwei Königreichen und schließlich der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung. In dieser kurzen Zusammenfassung wird die Errichtung des ersten Tempels am Ende des Abschnitts 89,39–50 erwähnt:<sup>26</sup>

„And that house became large and broad. And a large and high tower was built upon that house for the Lord of the sheep. That house was low, but the tower was raised up and was high. And the Lord of the sheep stood on that tower, and they spread a full table before him.“  
(89,50)<sup>27</sup>

Die Leistung Salomos ist die Errichtung des Tempels, der durch den Turm symbolisiert wird, während sich das Haus auf Jerusalem bezieht.<sup>28</sup> Dass der Herr der Schafe auf dem Turm steht, könnte durch die Wolkensäule (עמוד) der biblischen Exodus-Erzählung<sup>29</sup> oder auch von Ex 24,10 beein-

<sup>25</sup> Die textkritischen Schwierigkeiten in v.5 zeigen, dass die Schreiber die im Text genannten geographischen Änderungen nicht so recht verstanden haben und offensichtlich zu unterschiedlichen Auffassungen gekommen sind. Zur Labilität der Überlieferung von MT vgl. M. SÆBØ 1969, 110–115.

<sup>26</sup> Der nächste Abschnitt setzt mit der Formulierung „und ich schaute erneut“ ein.

<sup>27</sup> Die englischen Übersetzungen stammen aus NICKELSBURG / VANDERKAM 2012, bzw. den entsprechenden Hermeneia Kommentaren; deutsche Übersetzungen von UHLIG 1984.

<sup>28</sup> Vgl. TILLER 1993, 313f.

<sup>29</sup> Vgl. NICKELSBURG 2001, 379.

flusst sein.<sup>30</sup> Der volle Tisch im letzten Satz spielt auf ein Opfermahl an, ohne dass ein Bezug zu Sühnevorstellungen erkennbar wäre.

Das Festhalten am Tempel ist in dieser Vorstellung förderlich für Israel. Dies zeigt sich im folgenden Abschnitt, der sich mit der Abtrünnigkeit der beiden Königreiche befasst:

„After that I saw when they abandoned the house of the Lord and his tower, they went astray in everything, and their eyes were blinded. And I saw that the Lord of the sheep worked much slaughter on them in their pastures, <because> those sheep invited that slaughter and betrayed his place.“ (89,54)

Die Zerstörung Samarias ist daher die gerechte Strafe für den Abfall vom Tempel. Dieses Denken steht in einer Linie mit dem der Deuteronomisten. Hier betont es die rettende Macht des Tempels auch ohne Sühnekult. Die Zerstörung des ersten Tempels wird dann in 89,66–67 berichtet:

„And the lions and leopards devoured and swallowed up most of those sheep, and the wild boars devoured along with them, and they burnt down that tower and demolished that house. And I grieved exceedingly over that tower and because that house of the sheep had been demolished. And from then on I was unable to see whether those sheep were going to that house.“ (89,66–67)

Nach der Zerstörung Jerusalems gibt es gemäß der Tierapokalypse 70 Hirten bis zur Endzeit, die in vier Epochen eingeteilt sind (12, 23, 23 und nochmals 12 Hirten).<sup>31</sup> Von den in der Bibel berichteten Ereignissen wird nur die Wiedererrichtung des Tempels erwähnt. „Und sie fingen wieder an, einen Tisch vor dem Herrn zu errichten, aber alles Brot auf ihm (war) verunreinigt und nicht rein.“ (89,73)<sup>32</sup> Darüber hinaus sind die Schafe wie die Hirten verblendet. Der Kult könnte zwar grundsätzlich heilbringend sein, wird aber in Verblendung falsch praktiziert und eröffnet daher keinen Weg zum Heil. Die Zeit der Hirten endet erst im Gericht (90,17–19.20ff.).

Die Endzeit besteht aus Gericht (90,20–27) und Neuanfang (90,28–38). Gott agiert als Richter von seinem Thron, der „in dem lieblichen Land

<sup>30</sup> Vgl. Ex 24,10 LXX: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ.

<sup>31</sup> Das Bild von Schafen und Hirten für Israel und seine Herrscher ist eine der Verbindungslinien dieses Textes mit dem Sacharjabuch (vgl. Sach 9.10.13).

<sup>32</sup> Vgl. VANDERKAM 1984, 164. Mit Verweis auf Mal 1,7.12–14 ergänzt er in der zugehörigen Anmerkung: „This verdict is in harmony with a series of Jewish texts in which the worship offered in the second temple is belittled.“

aufgestellt wurde“ (90,20), und wirft die Sünder in eine feurige Tiefe, die im Zentrum der Welt bzw. noch genauer zur Rechten bzw. im Süden jenes Hauses lokalisiert wird (90,26). Das Hinnom-Tal ist folglich der Ort des Endgerichtes.<sup>33</sup> Nicht nur die Hirten, auch die verblendeten Schafe werden in diesem Gericht verurteilt, das als Gegenstück zur Flut konzipiert ist.<sup>34</sup>

Hinsichtlich der Zeitkonzeption gewähren weder die mythologische oder historische Vergangenheit noch die Gegenwart Heil. Die Gegenwart ist vielmehr durch Gewalt geprägt. „The punishment that begins with the exile continues after it, because far from repenting of its earlier sins in the temple, the nation continues in the blindness that centers in a polluted cult. [...] The violence of prediluvian times foreshadows the present intensification of the violence that has typified Israel’s existence since the sixth century.“<sup>35</sup> Rettung wird nur durch Endgericht und neue Schöpfung erreicht, welche gemäß der Periodisierung der Geschichte schon bald eintreffen werden.<sup>36</sup> Ein Rest von Israel wie von den Nationen wird vom Gericht errettet.<sup>37</sup>

Die Befreiung aus gegenwärtigem Leid wird in ferne Zukunft verlagert. Gerechtigkeit bleibt so im Wesentlichen der Endzeit vorbehalten, zugleich wird das gegenwärtige Leid als von Gott vorhergesehen aufgefasst – eine besondere Form der Theodizee: Er hatte einen Engel damit beauftragt, alle Taten der Herrscher (Hirten) aufzuschreiben, dass ihm „dies als Beweis gegen sie diene“ und er „alles Handeln der Hirten kenne“ (89,63).

Nach der Vision besteht der Neuanfang (90,28–37) darin, dass „der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und höher als jenes erste, und er stellte es an den Ort des ersten, das entfernt worden war.“ (90,29) In diesem neuen Haus kann Israel in der Gegenwart des Herrn sein und als Mittler zwischen den Nationen und Gott wirken. Es gibt keine Andeutung

---

<sup>33</sup> Vgl. NICKELSBURG 2001, 404.

<sup>34</sup> NICKELSBURG 2001, 404.

<sup>35</sup> NICKELSBURG 2001, 356.

<sup>36</sup> Zur Intention der Tierapokalypse schreibt NICKELSBURG: „The story in the Apocalypse is retold to make clear that the end will come in the near future, at the end of four major periods of history, in accord with the four-kingdom scheme documented in Daniel 2 and 7, and 490 years after Manasseh’s sins in accord with the tradition that is attested later in Daniel 9.“ (NICKELSBURG 2001, 360.)

<sup>37</sup> „Enoch’s vision admits God’s false starts but then asserts God’s final triumph in the new creation. In spite of angelic rebellions and human sin, the divine purpose will be accomplished. The coming deliverance of a decimated Israel portends the salvation of all humanity.“ (NICKELSBURG 2001, 357.)

eines Kultes, der neue Zustand erscheint vielmehr als ständige Präsenz vor Gott, wo kein Kult notwendig ist. Es ist bemerkenswert, dass der Tempel (im Bild: der Turm) in diesem Abschnitt überhaupt nicht erwähnt wird. „The author has given consistent and clear attention to the temple, and it is inconceivable that it is here merely assumed.“<sup>38</sup>

In der Tierapokalypse ist positiver und negativer Raum nicht äquivalent zur Dichotomie von Zentrum und Peripherie. Die Zuschreibungen ändern sich: Das Land Israel wird nach dem Exodus als „guter Ort“, als „liebliches und herrliches Land“ beschrieben (89,40). Nach dem Abfall vom Tempel wird die ganze Welt als gewalttätig und daher negativ wahrgenommen. Im Endgericht wird dann wieder unterschieden zwischen dem „lieblichen Land“, wo der Thron des Herrn errichtet ist, und der negativ besetzten Welt. Der positive Aspekt des lieblichen Landes wird kontrastiert mit der Feuerhölle, die sich im Zentrum der Welt öffnet (90,26). Erst nach dem Gericht gibt es einen positiv besetzten Ort für Israel und die Völker: das neue Jerusalem, das Gott selbst bringt, wo die aus dem Gericht Geretteten vor ihm leben. Der Rest der Welt bleibt unbeachtet.

Die Verbindungen zum *firstspace* scheinen gekappt. Die räumlichen Beschreibungen beziehen sich auf den *secondspace*, zum Teil auch auf den *thirdspace*, insofern der Kult am Zweiten Tempel als unzureichend angesehen wird. Wie das neue Jerusalem zum Wohnort Gottes wird, so wird der Dualismus zwischen Himmel und Erde aufgelöst; der Himmel wird hier am Ende nicht einmal erwähnt.<sup>39</sup>

## Rekapitulation

Die wenigen Beispiele zeigen, dass verschiedene Gruppierungen des frühen Judentums auf gemeinsame Traditionen zurückgreifen, sie aber unterschiedlich interpretieren und weiterentwickeln. Selbst Kernfragen werden anders beantwortet: Wann und wo ist Heil zu erwarten? Wird der Tempel im Eschaton notwendig sein? Diese Unterschiede erstrecken sich auch auf praktische Aspekte des Kultes wie kalendarische Fragen oder die Ange-

<sup>38</sup> TILLER 1993, 376.

<sup>39</sup> Die Formulierung ist angelehnt an TILLER 1993, 376, der aber zu sehr auf den Himmel abhebt: „The main point is that the New Jerusalem reaches towards heaven and, in fact, becomes heaven in the sense that it becomes the abode of God. The apocalyptic dualism between heaven and earth is resolved.“ Tatsächlich wird der Himmel nur in Verbindung mit den Vögeln des Himmels erwähnt. So ist TILLER mehr auf den Himmel bedacht als der Text selbst.

messenheit des praktizierten Kultes. Schismen oder Binnendifferenzierungen gehen einher mit solchen theologischen und praktischen Unterscheidungen.

Die häufigen Bezüge auf den Tempel in diesen Texten sind interessant und lassen eine größere Untersuchung lohnend erscheinen. Die Analyse der jeweiligen Zeit- und Raumkonzeptionen erweist sich als geeignet, Unterschiede zwischen den Texten herauszuarbeiten. Das Instrumentarium ist jedoch zu präzisieren und zu erweitern, etwa durch soteriologische oder geschichtstheologische Aspekte.

## Literatur

- ALBANI, Matthias, Israels Feste im Herbst und das Problem des Kalenderwechsels in der Exilszeit, in: Blum, E. / Lux, R. (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient, VWGTh 28, Gütersloh 2006, 111-156.
- BECK, Martin, Der „Tag YHWHs“ im Dodekapheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte, BZAW 356, Berlin 2005.
- COLLINS, John Joseph, Introduction. Towards the Morphology of a Genre, in: Ders. (Hg.), Apocalypse. The Morphology of a Genre, Semeia 14, Missoula, MT 1979, 1-19.
- CONRAD, Edgar W., Zechariah, Readings, Sheffield 1999.
- DRÜEKE, Ricarda, Politische Kommunikationsräume im Internet. Zum Verhältnis von Raum und Öffentlichkeit, Bielefeld 2013.
- DYMA, Oliver, Die Wallfahrt zum Jerusalemer Tempel in seiner Spätphase, in: Fellmeth, U. / Mell, U., Pilgerwege ins „Heilige Land“. Beiträge zur Religionsgeografie der Alten Kirche, Frankfurt/M. 2012, 99-119.
- DYMA, Oliver, Völkerwallfahrt / Völkerkampf: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, wiblex (2013), URL: <http://www.wiblex.de/>.
- EISS, Werner, Das Wochenfest im Jubiläenbuch und im antiken Judentum, in: Albani, M. u. a. (Hg.), Studies in the Book of Jubilees, TSAJ 65, Tübingen 1997, 165-178.
- GLESSMER, Uwe, Explizite Aussagen über kalendarische Konflikte im Jubiläenbuch: Jub 6,22-32.33-38, in: Albani, M. u. a. (Hg.), Studies in the Book of Jubilees, TSAJ 65, Tübingen 1997, 127-164.

- JANOWSKI, Bernd, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 27-71.
- LEFEBVRE, Henri, The Production of Space, Oxford, 1991.
- NICKELSBURG, George W.E. / VANDERKAM, James C., 1 Enoch. The Hermeneia Translation, Minneapolis <sup>2</sup>2012.
- NICKELSBURG, George W.E., 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108, Hermeneia, Minneapolis 2001.
- PRINSLOO, Gert T.M., The Role of Space in the שירי המעלות (Psalms 120–134), in: Bib. 86, 2005, 457-477.
- ROHDE, Michael, Wallfahrtspsalmen ohne Zionstheologie?, in: ZAW 126, 2014, 383-401.
- SÆBØ, Magne, Sacharja 9–14. Untersuchungen von Text und Form, WMANT 34, Neukirchen-Vluyn 1969.
- SCHWESIG, Paul-Gerhard, Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheten, BZAW 366, Berlin / New York 2006.
- SEIDL, Theodor, Levitikus 16. „Schlußstein“ des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: Fabry, H.-J. / Jüngling, H.-W. (Hg.), Levitikus als Buch, BBB 119, Berlin / Bodenheim 1999, 219-248.
- SILVERMAN, Jason M., Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic, LHBOT 558, New York 2012.
- SOJA, Edward W., Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places, Cambridge, MA 1996.
- , Vom „Zeitgeist“ zum „Raumgeist“. New Twists on the *Spatial Turn*, in: Döring J. / Thielmann T. (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld <sup>2</sup>2009, 241-262.
- STECK, Odil Hannes, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: Ders., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja, FAT 4, Tübingen 1992 (1989).
- STIPP, Hermann-Josef, „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift, in: MThZ 56, 2005, 290-304.
- TILLER, Patrick A., A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch, EJM 4, Atlanta, GA 1993.
- UHLIG, Siegbert, Das äthiopische Henochbuch, JSRZ V,6, Gütersloh 1984.

- VANDERKAM, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQ.M 16, Washington, D.C. 1984.
- YARBRO COLLINS, Adela, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Early Christian Apocalypticism. Genre and Social Setting*, Semeia 36, Decatur, GA 1986, 1-11.
- ZENGER, Erich, Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134, in: Liess, K. / Eberhardt, G. (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament*. FS B. Janowski, SBS 202, Stuttgart, 2004a, 84-114.
- , Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120–134. Zum Programm der Psalterexegese, in: Ebner, M. / Heining, B. (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich*. FS K.-H. Müller (NTA 47), Münster 2004b, 173-190.
- , Zion – Ort des Segens. Beobachtungen zur Theologie des Wallfahrtspsalters Ps 120–134, in: Schnabel, N.C. (Hg.), *Laetare Jerusalem*, JThF 10, Münster, 2006, 64-103.
- ZENGER, Erich / HOSSFELD, Frank-Lothar, *Psalmen 101–150. Übersetzt und ausgelegt*, HThKAT, Freiburg u. a., 2008.