

Helmut Utzschneider

Irdisches Himmelreich. Die ‚Stiftshütte‘ (Ex 25–40*) als theologische Metapher

Zusammenfassung

Die biblische Erzählung von der Errichtung des Sinaiheiligtums, der sogenannten Stiftshütte, im Buch Exodus Kap 25–40 wird als „ausgeführte Metapher“ im Sinne Paul Ricoeurs sowie als „absolute Metapher“ im Sinne Hans Blumenbergs gedeutet. Das heilige Zelt und seine sakrale Ausstattung, das die Israeliten auf Anweisung Gottes an Mose herzustellen haben, soll Gott als ‚Wohnung‘ bei den Israeliten dienen. Der Raum und die Räume des Heiligtums werden aus unterschiedlichen Perspektiven entwickelt. Der metaphorische Charakter der Erzählung erweist sich dadurch, dass das ‚Wohnen Gottes‘ nur in Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Bereich dargestellt werden kann. Der Raum des Heiligtums vereinigt gegensätzliche und zugleich komplementäre Weisen der Präsenz Gottes unter den Menschen.

Keywords: Exodus; Heiligtum; Wohnung (Gottes); Lebendige Metapher; Absolute Metapher.

The biblical narrative of the creation of the Sinai sanctuary, called the tabernacle, in the book of Exodus chapters 25–40 is interpreted as “living metaphor” in the sense of Paul Ricoeur as well as “absolute metaphor” in the sense of Hans Blumenberg. The tabernacle and its sacred furniture have to be built by the Israelites on God’s instruction. It serves God as ‘dwelling’ among the Israelites. The space and the rooms of the sanctuary are developed from different perspectives. The metaphorical character of the narrative is proved by the fact that the ‘dwelling of God’ can only be represented in the tension between divine and human realms. The space of the sanctuary unites opposing yet complementary ways of God’s presence among mankind.

Keywords: Exodus; sanctuary; dwelling of God; living metaphor; absolute metaphor.

Fabian Horn, Cilliers Breytenbach (eds.) | Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations | Berlin Studies of the Ancient World 39

(ISBN 978-3-9816384-2-4; URN urn:nbn:de:kobv:11-100237814) | www.edition-topoi.de

Der Begriff ‚Stiftshütte‘ – er stammt aus der Bibelübersetzung Martin Luthers – bezeichnet das Heiligtum, das die Hebräische Bibel „Zelt der Begegnung“ (אהל מועד), engl. „tent of meeting“; und die LXX, σκηνη „Zelt“, nennt.¹ Von der Planung und dem Bau dieses Heiligtums erzählt das Buch Exodus in den Kapiteln 25–40. Sie enthalten eine detailreiche Beschreibung sakraler ‚Topoi‘; also des Heiligtums, seiner Räume und ihrer Einrichtungen. Der literarischen Form nach handelt es sich um eine vorzeitlich-fiktive, theologische Erzählung, deren Thema und Plot Gott als handelnde Figur so bestimmt: „Sie (scil. die Israeliten) sollen mir ein Heiligtum herstellen, damit ich (Gott) unter ihnen (den Israeliten) wohne.“

וע שׁו לי מקד שׁו שכנתי בתוכם

Die Erzählung handelt somit offensichtlich von Raum bzw. Räumen (*space*). Meine These ist, dass diese Erzählung als theologische Metapher zu verstehen ist. Es geht dabei, wohlgemerkt, nicht um Metaphern *im* Text, sondern um den Text *als* Metapher.

Zur Entfaltung und Begründung dieser These werde ich in aller Kürze in die Stiftshüttenerzählung und ihre literarischen und historischen Kontexte einführen, die mit dem Heiligtum verbundenen Raumvorstellungen erheben sowie ihre theologischen Implikationen herausarbeiten und die Stiftshütte als theologische Metapher interpretieren.

I „Sie sollen mir ein Heiligtum herstellen, damit ich unter ihnen wohne.“ – Die ‚Stiftshüttentexte‘ und ihre Kontexte

Die Stiftshüttenerzählung ist in zwei große Abschnitte, Ex 25–31 und Ex 35–40, gegliedert. Der erste Abschnitt (Ex 25–31) ist am oder auf dem Gipfel des Sinai genannten Gottesberges situiert, an dessen Fuß die Israeliten auf ihrem Weg von Ägypten ins verheißene Land Station gemacht haben. Erzählt wird in diesem Abschnitt, was Gott dem Mose zu sagen hat. Dies geschieht – abgesehen von erzählenden Redeeinleitungen – ausschließlich in Reden, mit denen Gott dem Mose Anweisungen erteilt, die dieser an die Israeliten übermitteln soll: Die Israeliten haben zum Bau des Heiligtums die Baumaterialien bereit zu stellen: Gold, Silber, Kupfer, erlesene Farbstoffe und Webarbeiten sowie edle Hölzer und Pretiosen, und daraus die Bauteile anzufertigen. Nur von einer einzigen Handlung erfahren wir (und dies auch nur indirekt): Gott zeigt Mose einen Plan des Heiligtums (Ex 25,9).

Der Schauplatz des zweiten Teils der Erzählung (Ex 35–40) ist das Lager der wandernden Israeliten am Fuß des Gottesberges. Nun dominiert nicht die Rede, sondern

1 Die Terminologie in Ex 25–40^o ist nicht völlig konsistent. ‚Zelt der Begegnung‘ scheint uns jedenfalls der Terminus, der das Heiligtum in seiner Anla-

ge und seinen Funktionen am umfassendsten umschreibt. Vgl. Utzschneider 1988, 124–133.

die Aktion: Die Israeliten stellen – wie von Gott geheißen – die Baumaterialien bereit und fertigen das Heiligtum, genauer gesagt: dessen Teile (Ex 35–39). Diese fügt Mose schließlich so zu der Stiftshütte zusammen, wie Gott es ihm zu Beginn in dem erwähnten Plan gezeigt hat (Ex 40).

Dann, so heißt es am Schluss der Erzählung,
 ... bedeckte die Wolke die Stiftshütte,
 während die Herrlichkeit JHWHs die Wohnung erfüllte,
 Mose aber konnte an die Stiftshütte nicht herankommen,
 denn die Wolke hatte auf ihr Wohnung genommen
 und die Herrlichkeit JHWHs hatte die Wohnung erfüllt. (Ex 40,34)

Gott hat also in Gestalt seiner himmlisch-kosmischen Manifestationen, als Feuer- und Lichterscheinung (hebr. *kābôd* – griech. *δόξα* – dt. Herrlichkeit) sowie als Wolke, eine irdische Wohnung bezogen. Mit und in diesen Manifestationen wird er die Israeliten auf ihrem Weg durch die Wüste bis ins verheißene Land begleiten. Auf jeder ihrer Stationen werden die Israeliten bei ihrer Ankunft das Heiligtum inmitten ihres Lagers aufbauen, beim Aufbruch wieder abbauen, verpacken und zur nächsten Station transportieren. In selben Rhythmus wird Gott ihnen jeweils erscheinen, sei es in der Licht- und Feuer-Gestalt des *kābôd*, sei es als wegweisende Wolke über dem Zelt. Nach der Ankunft der Israeliten im verheißenen Land verliert sich die Spur der Stiftshütte.

Es lässt sich darüber streiten, ob es jemals die Stiftshütte oder ein ihr vergleichbares Zeltheiligtum gegeben hat. Für das Verständnis der Stiftshüttentexte ist dies letztlich nicht wichtig. Entscheidend dafür ist der historische und literarische *Kontext*, in dem die Texte entstanden sind.

Die Stiftshüttenerzählung gehört zu der ‚priesterschriftlich‘ genannten Schicht des Pentateuchs,² d. h. sie ist etwa ab der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. entstanden und steht unter dem Eindruck der Zerstörung des ersten, des salomonischen Tempels in Jerusalem durch die Babylonier sowie der Exilierung der führenden Schichten, insbesondere des Königshofs und der Priesterschaft. Unter den Persern, die die Oberherrschaft von den Babyloniern übernommen haben, regen sich Bestrebungen, das Jerusalemer Heiligtum auf dem heiligen Berg Zion wieder aufzubauen. Die Stiftshüttentexte gehören in das Spektrum dieser Bestrebungen hinein. Die Absicht, JHWH (wieder) eine Wohnung inmitten seines Volkes zu geben, erscheint in mancherlei Variationen in der zeitgenössischen biblischen Literatur des 6. Jahrhunderts.³ Der Prophet Sacharja (Sach 2,14.15; 8,3) etwa verbindet damit die Absicht, nicht nur den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, sondern auch eine Restauration der Davidsdynastie herbeizuführen. Beim Pro-

2 Vgl. dazu Utzschneider 1988, 55–70; Cortese 1998; Utzschneider 2014, 294–299.

3 Vgl. dazu Janowski 1993, passim; Görg 1993, insbesondere Sp. 1347.

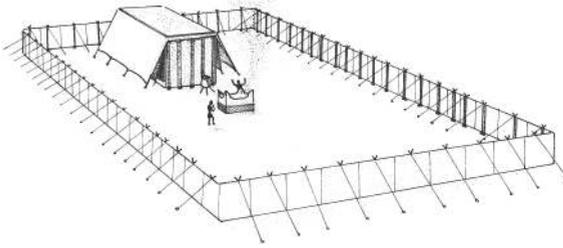


Abb. 1 Das Sinaiheiligum nach Ex 25–31; 35–40.

pheten Ezechiel erscheint ein ganz ähnlicher Programmsatz („... und ich will für immer unter ihnen wohnen“, Ez 43,9). Er steht im Rahmen einer Vision, die einen Neubau des Tempels in Jerusalem und eine Neuordnung des Landes erwartet, dem künftigen König dabei aber eine nur sehr begrenzte Rolle zubilligt. Tatsächlich gelungen ist ein bescheidener Neubau des Tempels, der von der neuen persischen Hegemonialmacht nicht nur sanktioniert, sondern vermutlich auch unterstützt wurde.

Die Stiftshüttentexte halten zu diesen Konzepten räumlich und zeitlich deutlich Abstand, so sehr sie das Grundanliegen einer Gotteswohnung teilen. Sie spielen in der Vorzeit, ihr Schauplatz liegt weit von Jerusalem weg am Sinai; keiner der Akteure der persischen Zeit wird auch nur andeutend erwähnt. Nicht ein König, gleichviel ob ein Davidide oder ein Perser, soll der menschliche Bauherr des Heiligtums sein, sondern das Volk. Die wandernde Stiftshütte hat – anders als das untrennbar mit Jerusalem verbundene Zionsheiligum – weder eine feste Stätte, noch erhebt sie Anspruch auf Ewigkeit wie dieses. Kurz: Die Stiftshüttentexte reflektieren grundsätzlich theologisch, was es mit der ‚Wohnung Gottes‘ bei den Menschen auf sich hat. Diese Reflexion drückt sich im Raumprogramm und im Raumkonzept der Stiftshüttentexte aus.

2 Die Raumkonzepte der Stiftshütte

Zunächst einige Bemerkungen zur Kategorie des Raumes wie wir sie hier verstehen: ‚Raum‘ ist keine nur physische Kategorie,⁴ sondern hat auch soziale und symbolische, d. h. religiös-theologische Dimensionen.⁵ Die Materialien, die Farben und Formen der Bauteile fügen sich zu Räumen, in denen sich Gott und Mensch begegnen, sie bilden Schauplätze für soziale und kultische Rollen und last but not least konstituieren sie eine religiöse Symbolwelt. Freilich sind die Räume der Stiftshütten keine realen, sondern literarisch-narrative Räume. Gestalt gewinnen sie allererst in der Vorstellung der

Leserinnen und Leser, deren unterschiedliche Voraussetzungen und Perspektiven eine Vielzahl von Gestalten erstehen ließ und lässt.

Neuere wissenschaftliche Kommentare oder Handbücher zeigen meist nüchterne Architekturzeichnungen, übertragen Bildermaterial aus antiken Kontexten auf die ‚Stiftshütte‘ und bemühen sich um textliche wie historische Authentizität (Abb. 1).⁶

Illustrationen in Bibeln oder Schriften, die auch für ‚Laien‘ gedacht sind, lokalisieren das Heiligtum aber in ihren jeweiligen zeitgenössischen Kontexten und konkretisieren die Angaben aus ihrer jeweiligen Vorstellungswelt.⁷

Auch die biblischen Raumvorstellungen sind nicht einheitlich, was teils dem Umstand zuzuschreiben ist, dass die Texte nicht aus einer Hand stammen, sondern (vermutlich mehrfach) redaktionell bearbeitet wurden, teils aber auch durch die unterschiedlichen Perspektiven bedingt ist, aus denen die Texte die Räume darstellen. Wir werden im Folgenden drei Perspektiven nachzeichnen: die Perspektive Gottes, wie sie in dessen Rede an Mose in Exodus 25,10–27,19 erscheint, die Perspektive der Priesterschaft aufgrund der Anweisung zur Herstellung des priesterlichen Ornaments (Ex 28) und das Raumkonzept aus der Perspektive der Israeliten aufgrund der Bauerzählung (Ex 35–39).⁸

2.1 Das Raumkonzept aus der Perspektive Gottes (Ex 25,10–27,19)

Die Perspektive Gottes ist in der Gottesrede, insbesondere in ihrem Kernbereich von Ex 25,10–27,19, enthalten. Die Beschreibung setzt mit den sakralen Gegenständen ein, an vorderster Stelle steht die Lade, hebräisch ארון, sowie ein *kapporet* (hebr. כפרת) genannter Gegenstand (Ex 25,10–22).⁹ Darauf folgen die Menorah und ein Tisch mit Broten, dann erst ist von der Wohnung (מִשְׁכָּן), also dem ‚Gebäude‘ die Rede, in der diese Gegenstände einmal Aufnahme finden sollen (Ex 26). Die weiteren Bauelemente befinden sich schon außerhalb des Gebäudes: ein kupferner (Brandopfer-)Altar (Ex 27,1–8), schließlich der Hof und seine Umfriedung (Ex 27,9–19). Diese Anordnung erweckt den Eindruck, als würde – aus der Perspektive Gottes – das Gebäude um die Sakralgegenstände herum gebaut und als sei die ganze Anlage von innen nach außen konzipiert. Als zentral werden

4 Als primär architektonische Größe erscheint die Stiftshütte in den Plänen und Rekonstruktionszeichnungen der Bibellexika und Kommentare. Cf. Kennedy 1909, 657, 661.

5 Cf. etwa George 2009. Mark K. George folgt in seiner Monographie der Raumtheorie des französischen Philosophen Henri Lefebvre.

6 Exemplarisch deutlich werden wird dies an den Illustrationen im Exodus-Kommentar der renommierten Anchor-Bible, aus der auch die Abbildungen dieses Aufsatzes entnommen sind (Propp 2006).

Cf. auch die Darstellungen bei Kennedy 1909, 657; Reicke 1966, 1875–1876; Homann 2002, 127–187.

7 Cf. etwa die Kupferstiche in der ersten vollständigen Lutherbibel von 1534. Die Illustrationen sind in der Werkstatt Lucas Cranachs entstanden. Luther 1534, Seiten LIII–LIIII.

8 Cf. dazu auch Utzschneider 2014, 279–294.

9 Für den vorgelagerten Raum der Wohnung sind ein Tisch und der Leuchter vorgesehen, nach Ex 30,1–10 wird den Letzteren noch ein goldener (Räucher-)Altar hinzugefügt.

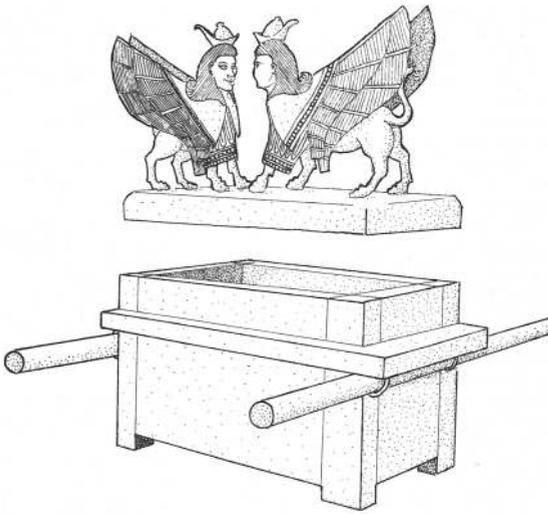


Abb. 2 Lade und Kapporet.

sich gleich Lade und *kapporet* erweisen. Deshalb gehen wir ausführlicher auf sie ein (Abb. 2).

Die Lade wird als ein Kasten aus goldüberzogenem Akazienholz beschrieben, in dem die sog. ‚*edut*‘ (עדות) Aufnahme finden sollen (Ex 25,16); dieser Begriff kann mit ‚Zeugnisse‘ oder auch – u. E. sachgemäßer – mit ‚Gesetze‘ wiedergegeben werden. Es handelt sich jedenfalls um Schriftstücke. Meist denkt man an die von Gott am Sinai verkündeten und auf Tafeln geschriebenen Zehn Gebote; ich meine freilich, dass damit *alle* am Sinai verkündeten Gesetze und Ordnungen gemeint sind.¹⁰

Die *kapporet* wird oft als eine Art Deckel auf der Lade verstanden,¹¹ es kann sich aber auch um ein separates Stück über ihr handeln. Jedenfalls soll sie – wie die Lade – aus reinem Gold sein. In getriebener Technik sollen zwei Keruben (כרובים) aus ihr herausgearbeitet sein. Darunter sind Mischwesen vorzustellen, die meist mit menschlichen Köpfen, Tierleibern und Flügeln dargestellt werden. Nicht selten dienten sie paarweise in paralleler Schreitstellung als Lehnen für Thronsitze von Königen oder Göttern und signalisierten die königliche bzw. göttliche Machtsphäre (Abb. 3).

Diese Assoziation ist für die *kapporet* m. E. bewusst ausgeschaltet, denn ihre Keruben stehen nicht parallel wie die Lehnen eines Throns, sondern *face to face* gegeneinander. Ungeachtet dessen verweisen die Keruben auf die Präsenz Gottes, wenn auch nicht als thronender König.¹²

10 Utzschneider 1988, 110–117; nach dem Vorbild altorientalischer Tempel könnte es sich auch um eine Bauinschrift handeln, vgl. George 2009, 169.

11 Janowski 2000, 274.

12 Cf. Propp 2006, Exodus 19–40, 519. 521.



Abb. 3 Kerubenthron (nach einer Elfenbeinarbeit). Megiddo, letztes Drittel 2. Jt. BCE.

Eine weitere Funktion der *kapporaet* ist die kultische Sühne.¹³ Die Präsenz Gottes erfordert von Menschen, die ihr nahe kommen, einen makellosen, „reinen“ Zustand. Die *kapporaet* bewirkt diesen Zustand – anders als etwa Riten des Versöhnungstages (*yom kippur*, Lev 16,14f.17) – durch ihr bloßes Vorhandensein. Man versteht deshalb am besten als ‚Sühneort‘ oder ‚Sühnemat‘.¹⁴

Eine dritte Funktion dieser beiden Gegenstände erschließt sich, wenn *‘edut* und *kapporaet* räumlich und funktional zusammengedacht werden. Dies geschieht in der Gottesrede in Ex 25,22: „Dort“ werde ich dir begegnen und mit dir sprechen (ודברתי אתך) von der *kapporaet* herab zwischen den Keruben auf der Lade des Gesetzes (*‘edut*):¹⁵ Dieses Raumbild ist am besten so zu entschlüsseln: Die Lade repräsentiert die in den *‘edut* / Gesetzen niedergelegte göttliche Weltordnung, von der ihr verbundenen *kapporaet* gehen je und je Gottesworte (דברים) zur Interpretation dieser Gesetze aus. Zusammengenommen ist eine Funktionsbeschreibung des Heiligtums ganz ähnlich der der Zionsweissagung

13 Janowski 2000, 189–276.

14 Janowski 2000, 347–50

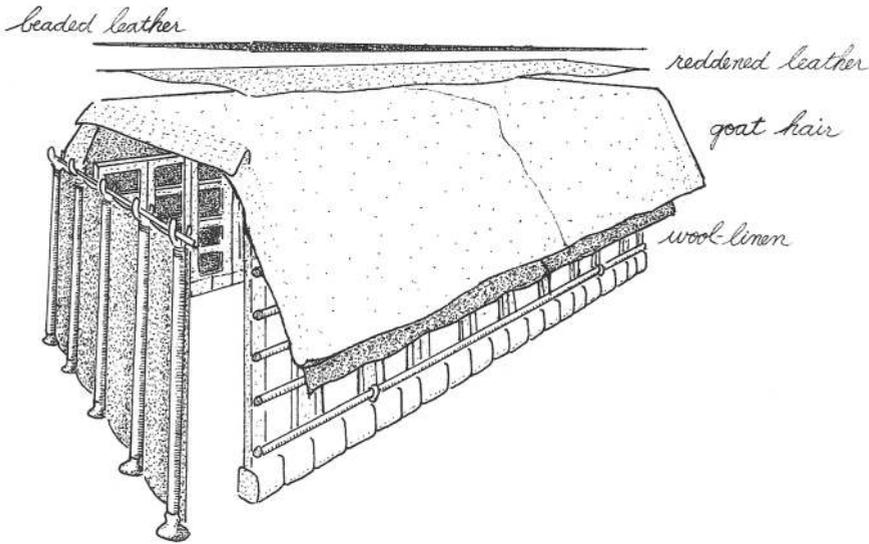


Abb. 4 Die ‚Wohnung‘ und ihre Konstruktion.

in Jes 2,3 bzw. Mi 4,2: Von Zion / Jerusalem werde Tora (תורה) und Gotteswort (דבר יהוה) zu den Völkern ausgehen.

Die beschreibenden Anweisungen zur ‚Wohnung‘ (מִשְׁכָּן), also dem zentralen Bau des Heiligtums (Ex 26), beginnen mit einer Zeltdecke oder Plane. Sie bildet die inneren Wände sowie die Decke des Baues, sie ist aus Leinen sowie violett, purpurn und karmesinrot gefärbten Wollfäden gewebt. Zusätzlich sind in das kostbare Mischgewebe Keruben eingearbeitet, die mit den beiden Figuren auf der *kapporæt* korrespondieren und wie diese als Zeichen der göttlichen Sphäre zu verstehen sind. Über dieser Plane sollen einfachere Decken aus dunkler Ziegenwolle sowie zwei weitere Abdeckungen aus Widder- bzw. sogenanntem Tachaschleder liegen. Zu einem lichten Raum wird die Wohnung durch eine zum Ausgang hin offene Konstruktion aus vergoldeten Brettern aus Akazienholz, über die die Decken geworfen oder gespannt zu denken sind (Abb. 4).

Mittels zweier Vorhänge wird die Wohnung in einen innersten und einen äußeren Raum geteilt bzw. nach außen abgeschlossen. Der innere Vorhang (פְּרֻכָּה) soll in der gleichen Kunstweberarbeit ausgeführt werden wie die innere Decke. So bildet der innerste Raum der Wohnung einen Kubus von etwa 10x10x10 Ellen¹⁵, der Lade und *kapporæt*

15 Dies lässt sich aus der Angabe erschließen, dass die innere Decke an der Rückseite der Wohnung über die ganze Höhe der Bretterkonstruktion, also 10 Ellen, überhängt. Die Verbindungsstelle der beiden Gebinde, an der der Trennvorhang anzubringen ist

(Ex 26,33), liegt dann 10 Ellen von der Rückwand entfernt. Cf. Homann 2002, 181–84. Exakte Maße sind nicht möglich, da es in der Anordnung der ‚Bretter‘ und ihrer Tiefe Unklarheiten gibt. Als Ku-

mit dem kostbaren, farbigen Gewebe samt den darin eingearbeiteten Kerubenfiguren umschließt. Die ebene, kubische Dimension, seine hochwertige Ausstattung sowie die Keruben-Ikonographie zeichnen diesen Raum als „Allerheiligstes“ (Ex 26,34) aus.

Der äußere Raum¹⁶, der Leuchter, Tisch und einen Räucheraltar (der in Ex 30,1–7 nachgetragen wird) beherbergt, wird am östlich gelegenen Eingang durch einen weiteren Vorhang (מסך) geschlossen, der zwar auch aus dem farbigen Mischgewebe, aber ohne die eingearbeiteten Keruben gefertigt ist.

Im Hof und seiner Umfriedung dominieren die Materialien Kupfer und einfaches Leinen. Der Brandopferaltar im dem Hof ist ganz aus von Kupfer überzogenem Holz. Auch das später hinzukommende Becken ist aus Kupfer. Die Umfriedung des Hofes besteht aus rein leinenen Behängen.

Materialien, Machart und Dimensionen des Baus weisen ein Gefälle vom Wertvollen und Raffinierten zum Alltäglichen und Einfachen auf. Der innere Raum der Wohnung ist ganz von wertvollstem Mischgewebe umgeben, die heiligen Geräte selbst sind rein golden; nach außen und zu den oberen Decken hin nimmt die Werthaltigkeit ab. Im inneren Zentrum, dem Kubus mit Lade und *kapporæt*, hat die göttliche Sphäre gleichsam die höchste Dichte und ‚Heiligkeit‘.

2.2 Das Raumkonzept aus der Perspektive der Priesterschaft aufgrund der Anweisung zur Herstellung des priesterlichen Ornaments (Ex 28)

Die Perspektive der Priesterschaft erschließt sich aus der Anweisung zur Herstellung der Priesterkleider (Ex 28), insbesondere des Ornaments des Hohepriesters.¹⁷ Wir konzentrieren uns auf drei Stücke dieses Ornaments, den sog. Efod (אפוד), eine Art Schurz, den Choschän (חשן), eine Brusttasche oder Pektoriale, und das Diadem (צירי, wörtl. ‚Blüte‘) am Kopfbund (מצנפת). Ein kurzer Blick wird auf die Kleidung der einfachen Priester zu werfen sein.

Der Efod ist aus den gleichen farbigen Mischgeweben herzustellen (Ex 28,6) wie die innere Decke bzw. der innere Vorhang der Wohnung. An seinen Trägern sind in Schul-

bus wird auch der *d^e bir*, der hölzerne Schrein des Salomonischen Tempels, beschrieben (1Kön 6,20), der dem Allerheiligsten der Wohnung entspricht.

16 Er ist etwa doppelt so lang wie der innere; Länge und Breite des Gebäudes stehen somit im Verhältnis 3:1, d. h. in ihrer Grundstruktur entspricht die Wohnung einem Langhaus-Tempel, mit einem Hauptraum im vorderen und einer abgeteilten inneren ‚Cella‘, in der in ikonischen Kulturen die bildliche Repräsentanz des Gottes ihre Wohnung hat. Auch für die spezifische Machart als Zelt im Umfeld eines

rechteckigen Hofes können historische Vorbilder namhaft gemacht werden, vor allem das Zelt Rameses' II. inmitten des Kriegslagers von Qadesch. Cf. die Untersuchung von Homann 2002, 89–128, und besonders 111–116 („Rameses's Military Camp and the Tabernacle“) und Taf. 47–49.

17 Zum Efod in anderen Kontexten und anderen Bedeutungen bzw. Gestalten cf. Utschneider 1999; mit ausführlicher Diskussion: Bender 2008, 211–220.



Abb. 5 Der Hohepriester nach
Ex 28.

terhöhe zwei Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme der Israeliten anzubringen. Der Text bezeichnet sie als „Steine des Gedenkens an die Israeliten“, die der Hohepriester „vor YHWH tragen soll zum Gedenken“ bzw. „zur Erinnerung“ (זכרון) (vgl. dazu unten)

Auch die Brusttasche ist aus Mischgewebe herzustellen. Sie soll an ihrer Vorderseite mit zwölf Edelsteinen besetzt sein, in die jeweils der Name eines der zwölf Stämme eingraviert ist (Ex 28,21). Somit dient auch dieses Stück des Ornaments dem Gedenken. Außerdem soll die Tasche zwei *'urim* und *tumim* genannte Gegenstände aufnehmen, auf deren Funktion wir gleich zu sprechen kommen. Aus Wolle in violett-purpurner Färbung ist schließlich auch das Grundmaterial des Kopfbundes (Ex 28,37) gefertigt, an dem sich das goldene Diadem, die ‚Blüte‘, befindet.

So sind die Materialien des hohepriesterlichen Ornaments eng, ja exakt auf das Raumkonzept der Wohnung abgestimmt und lassen ihren Träger in gewisser Weise als einen Teil der göttlichen Sphäre erscheinen, wenn er in ihr erscheint, was im Allerheiligsten nach Lev 16 nur einmal jährlich der Fall ist. Die Funktionen, die er dort wahrnimmt, sind in den wertvollsten Stücken des Ornaments materialisiert, den Edelsteinen an Schurz und Brusttasche des Hohepriesters und an den beiden *'urim* und *tumim* genannten Gegenständen.

Die Edelsteine, die der Priester vor sich herträgt, wenn er die Wohnung betritt, haben die Funktion des „Gedenkens“ oder „Erinnerns“ (Ex 28,12.29). Dies bezieht sich

keineswegs auf Menschen, sondern auf Gott. Jedes Mal, wenn der Priester die Wohnung betritt, erinnern die Gedenksteine Gott an die Israeliten und daran, dass sie das Heiligtum hergestellt haben. Zu Recht hat man die Steine deshalb mit Stifterinschriften verglichen.¹⁸

'urim und *tumim* sind außerhalb der Stiftshüttexten als Orakelinstrumente belegt, mit denen man Rhabdomantie betrieb.¹⁹ Im Ornat des Hohepriesters haben sie eine andere Bedeutung. Mehrfach wird das priesterliche Pektorele, in dem sie sich befinden, auch „Brusttasche des Rechts“ (Ex 28.15.29f.) genannt, mit *'urim* und *tumim* in der Brusttasche trägt der Priester das „Recht auf seinem Herzen“ (Ex 28,30) und bringt es vor Gott. Othmar Keel hat dazu auf den ägyptischen Ritus der „Darbringens der Ma'at“ durch den König aufmerksam gemacht. Die Göttin Ma'at stellt „im ägyptischen Kult das der Weltordnung Gemäße“ dar.²⁰ Auch die hebräischen Begriffe für Recht und Gerechtigkeit (שפט und צדקה) können das „Richtige, Angemessene“ (Ex 26,30; 1Kön 18,28; Jes 28,25f.), die ‚Ordnung‘ schlechthin (Gen 40,13; 1Kön 5,8)²¹ bedeuten. Somit repräsentiert der Hohepriester durch sein Pektorele das gerechte, der göttlichen Weltordnung gemäße Verhalten der Israeliten. Im Symbolraum der Stiftshütte ist das Pektorele das Gegenstück zu den *'edut*, den göttlichen Gesetzen in der Lade.²² In diesen kommt der Rechts- und Ordnungswille JHWHs zum Ausdruck; *'urim* und *tumim* im Brustschild des Hohepriesters bringen den Willen und den Anspruch des Volkes zum Ausdruck, diesen göttlichen Ordnungen zu entsprechen.

Die goldene ‚Blüte‘ am Kopfbund schließlich soll nach Ex 28,36–38 die „Verfehlungen ihrer heiligen Opfergaben wegnehmen“ und, wenn es „ständig auf der Stirn Aarons ist“, für sie (jederzeit) „Gefallen bei YHWH“ erwirken. Das Diadem wendet also das Missfallen der Gottheit ab. Wie schon die *'urim* und *tumim* hat es ein Gegenstück in der Wohnung: die *kapporet*, also das Sühnemaß, in dem Gottes Gnadenbereitschaft im Heiligtum institutionalisiert, ja materialisiert ist.

Durch den Ornat ist der Priester Repräsentant der Israeliten vor Gott. Betritt er die Wohnung so ereignet sich, allein in seiner Bewegung im Raum, eine Begegnung zwischen Gott und dem Volk (Ex 25,22, vgl. dazu oben), in der die Verpflichtung des Volkes auf die göttliche Weltordnung, aber auch der Anspruch des Volkes als Stifter des Heiligtums vergegenwärtigt werden.

Die liturgische Kleidung der gewöhnlichen Priester umfasst den Leibrock (כתנת), den Kopfbund (מצנפת) und die Priesterschärpe (אבנט). Sie sind aus einfachem Leinen (שׁוּׁן) wie die Behänge der Umfriedung des Hofes und einfache Weberarbeit wie die Eingangsvorhänge zur Wohnung (Ex 26,36) bzw. zum Hof (Ex 27,16). Damit sind auch

18 Cf. dazu Utschneider 1988, 168–71 mit weiterem Material; Keel 2004, 386; Dohmen 2004, 268.

19 Num 27,21; 1Sam 28,6. Hos 4,12. Cf. auch Houtman 2000, 496; Keel 2004, 382.

20 Keel 2004, 383.

21 Liedke 1976, 1005.

22 Jacob und Mayer 1997, 909.

Grenzen des einfachen priesterlichen Dienstes abgesteckt: Er spielt sich im wesentlichen im Hof vor dem Brandopferaltar in dem Bereich ab, den die Texte „פתח אהל מועד“, „Eingang des Begegnungszeltes“ nennen, während der Hohepriester Zugang zu Wohnung und – einmal im Jahr (Lev 16,2) – zum ‚Allerheiligsten‘ hat.

2.3 Das Raumkonzept aus der Perspektive der Israeliten (Ex 35–39)

In der Ausführungserzählung von Ex 35–39 sind die Israeliten, genauer: die „ganze Gemeinde der Israeliten“ (כל עדת יִשְׂרָאֵל, Ex 35,1.4), das eigentlich handelnde Subjekt.²³

Die ganze Gemeinde ist auf den Beinen, „weil ihr Herz sie antrieb“ (אֵי שֶׁר נָדַב לְבָב אֹתָם) (V. 29), also ungezwungen und freiwillig. Die Israeliten, Männer *und* Frauen, kommen und bringen ihren goldenen Schmuck, die gefärbten Garne, das feine Leinen, Silber, Kupfer und Holz (Ex 35,20–29), die „Fürsten“ (*nesi'im*, Ex 35,37) steuern die Edelsteine bei. Indem die Rolle des Volkes als Stifterin des Heiligtums erzählt wird, wird vorbereitet und begründet, was sich in der Bewegung des Hohepriesters in der Wohnung ereignen wird: die Repräsentanz der Israeliten vor Gott, die sich so als Stifter in Erinnerung bringen. Hier zeigt sich, wie treffend Luthers Begriff ‚Stiftshütte‘ für die soziale und theologische Funktion dieses Raumes ist.

In ihrer Arbeit an der Herstellung des Heiligtums zeigt sich die Gemeinde unbedingt gebunden an die göttliche Ordnung (מִשְׁפַּט, Ex 26,30), die ihnen Mose aufgrund des himmlischen Vorbildes (תְּבִינָתָא, 25,9.40) vermittelt hat. So kann Mose, während er die Stiftshütte errichtet, jedes Teil mit der Formel „wie JHWH geboten hatte“ (יְהוָה צִוָּה) (כֹּה שָׁר, Ex 40,19.21.23.25.27.29. 32) gleichsam quittieren.²⁴ Im Bau des Heiligtums ereignet sich erstmals, was die Korrespondenz zwischen Lade mit den *'edut* und dem hohepriesterlichen Pektore mit *'urim* und *tumim* zum Ausdruck bringt. Die ‚Gemeinde der Israeliten‘ handelt gemäß der göttlichen Ordnung, die im Heiligtum durch Lade und *kapporæt*, durch Gesetz und Gotteswort präsent ist und die durch den Hohepriester vor Gott repräsentiert wird.

Die Raumperspektive der Gemeinde kommt in der Ausführungserzählung nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass die Reihenfolge der Bauteile gegenüber der Gottesrede verändert ist: Zuerst werden Decken und Bretter für die ‚Wohnung‘ fertiggestellt, dann erst folgen die Sakralgegenstände für das Innere, also vor allem Lade und *kapporæt*. Diese Reihenfolge entspricht der Perspektive der Menschen, die sich der Wohnung nähern. Mit seinen 10 Ellen, also etwa 4,5 m Höhe, überragt sie den ganzen Bereich des Heiligtums. Sie wird als erstes sichtbar, wenn sich die Israeliten von ihrem Lager her nähern, während ihnen die sakrale Einrichtung dauernd verborgen bleibt.

23 Cf. Utzschneider 1988, 160–67.

24 Cf. Utzschneider 1988, 215.

Anders als die Gottesrede, die von innen nach außen, vom göttlichen zum menschlichen Bereich orientiert ist, blickt die Ausführungserzählung (Ex 35–40) von außen nach innen, von der menschlichen auf (aber nicht in) die göttliche Sphäre. Dem entspricht, dass der Bereich vor der Wohnung, der ‚Eingang des Begegnungszeltes‘, der Ort des Kultes, der gottesdienstlichen Begegnung mit Gott ist, in dem sich Priester und Laien zum Opfer versammeln.

Soweit das Raumkonzept der ‚Stiftshüttenerzählung‘, die nun abschließend als ‚theologische Metapher‘ interpretiert werden soll.

3 Metaphorik und sakraler Raum

3.1 Bemerkungen zur Metaphorik und ihre Bedeutung für die Theologie

Unseren Überlegungen liegt ein Verständnis von Metaphorik zugrunde, das in den vergangenen Jahrzehnten in der Philosophie, vor allem durch Paul Ricœur und Hans Blumenberg, entwickelt und in der Theologie, etwa durch Eberhard Jüngel, rezipiert wurde. Es unterscheidet sich beträchtlich sowohl vom neueren kognitiv-linguistischen Konzept der Metapher²⁵ wie auch vom herkömmlichen rhetorischen Verständnis, wiewohl es an das Letztere anknüpft. Auf dreierlei kommt es besonders an:

(1) ‚Metaphorisch‘ ist nicht nur die Übertragung eines ‚uneigentlichen‘ Bildwortes auf ein ‚eigentliches‘ Bezugswort, wie es in dem klassischen aristotelischen Beispielsatz „Achill ist ein Löwe“ zum Ausdruck kommt. Metaphern sind auch nicht auf Worte oder Wortverbindungen beschränkt. ‚Ausgeführte Metaphern‘²⁶ können vielmehr ganze Sätze umfassen, ja die Gestalt von Erzählungen oder Mythen annehmen. In diesem Sinne verstehen wir die Stiftshüttenerzählung als eine narrative Großmetapher.²⁷

(2) Hans Blumenberg hat den Begriff der „absolute[n] Metaphern“ geprägt. Anders als rhetorische Metaphern sind sie nicht durch eigentliche Begriffe ersetzbar, so wie man Achill statt metaphorisch als ‚Löwe‘ auch einfach als ‚tapferen Krieger‘ bezeichnen könnte. Absolute Metaphern beziehen sich auf Sachverhalte, die überhaupt *nur* durch Metaphern aussagbar sind.²⁸ Sie zeigen „die fundamentale[n], tragende[n] Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen ... einer Epoche“ an. Dabei haben sie – wiewohl es zunächst so klingen mag – keine absolute, überzeitliche Geltung, sie können sehr wohl „durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden.“²⁹

25 Lakoff und Johnson 2004.

26 Ricœur 1986, 233; vgl. Buntfuß 1997, 50.

27 Die erste biblische Textsorte, auf die dieses erweiterte Verständnis von Metapher angewendet wurde,

sind die Gottes- bzw. Himmelreichsgleichnisse Jesu in den synoptischen Evangelien. Vgl. Weder 1978.

28 Vgl. Blumenberg 1998, 12; Buntfuß 1997, 102.

29 Blumenberg 1998, 12–13.

(3) Im klassischen Verständnis sind Metaphern durch eine Spannung von ‚ist (wie)‘ und ‚ist nicht (wie)‘ geprägt.³⁰ *Eigentlich* ist Achill kein Löwe, sondern ein Mensch; (wie) ein Löwe ist er in Hinsicht auf seinen Mut und seine Kraft. In den ausgeführten Metaphern ist die metaphorische Spannung nicht auf ein eigentliches Subjekt (‚Achill‘) und einen uneigentlichen Tropos (‚Löwe‘), eine Sach- und eine Bildhälfte aufteilbar. Sie durchzieht vielmehr den metaphorischen Text in allen seinen inner- und außertextlichen Bezügen und ist damit offen, vielfältig, spielerisch.³¹ In diesem Sinne kann mit Paul Ricœur von „lebendigen Metaphern“ die Rede sein.³²

Für die Theologie, insbesondere die biblische, ist dieses Verständnis von Metaphorik hilfreich und erhellend,³³ denn die biblische Sprache ist einerseits voller Bilder und andererseits voll unreduzierbarer Spannung. Als Sprache des Glaubens gelesen ist sie „durch und durch metaphorisch“:³⁴Die „Möglichkeit metaphorischer Rede von Gott im Horizont des christlichen Glaubens“ hat, so Eberhard Jüngel, die „fundamentale Differenz von Gott und Welt“³⁵ zur Voraussetzung. Aufgrund dieser Differenz gibt es über Gott nur „übertragene“ Aussagen, wenn einerseits Gott nicht in menschlichen, welthaften Begriffen verweltlicht werden soll und andererseits doch für den Menschen und seiner Sprache, besser gesagt: seinen Sprachen, zugänglich sei soll.³⁶

3.2 Die Stiftshütte als theologische Metapher

Meine These ist nun, dass die Stiftshüttenerzählung in der Vorstellung des sakralen Raums der Gotteswohnung diese Spannung des gott-menschlichen Verhältnisses zum Ausdruck bringt und eben darin eine theologische Metapher darstellt. Unter dem Gesichtspunkt des ‚ist wie‘ und ‚ist nicht‘ ist dies an drei Beobachtungen abzulesen.

(1) Das Verhältnis von Gott und Mensch ist *wie* es sich in der Stiftshütte darstellt: Gott wohnt inmitten des Lagers der Israeliten. Durch *Lade* und *kapporet* ist er unter ihnen präsent. In seinen himmlischen Erscheinungen, dem *kābôd* und der Wolke, lässt er sich auf der Wohnung nieder. Und es ist nicht so: Er kann seine Wohnung auch verlassen; ja sie kann ganz aufgegeben werden und aus der Geschichte Gottes mit seinem Volk spurlos verschwinden.

30 Vgl. dazu Ricœur 1974, 54.

31 Vgl. Buntfuß 1997, 26.

32 Vgl. Ricœur 1986, VI; Buntfuß 1997, 51.

33 Jüngel 1974, 110.

34 Jüngel 1974, 110.

35 Jüngel 1974, 110–111.

36 Markus Buntfuß erläutert die Funktionsweise der absoluten Metapher an den christologischen Aussagen des Bekenntnisses von Calcedon: Die „termino-

logischen Bestimmungen“ des Calcedonense [scil. „vere Homo et vere deus deus“] „... stellen zwei unvereinbare Kontexte bzw. Konzepte zueinander und bewirken somit eine Interaktion der dadurch entstandenen Spannungsmetapher. Demzufolge wird eine Aussagehälfte durch die andere ausgelegt, ohne dabei in einem dritten Schritt einen Vereinigungs- oder Vermittlungspunkt anzustreben.“ Buntfuß 1997, 184.

(2) Die Stiftshütte ist streng nach göttlichem Plan konzipiert und errichtet. Insofern ist sie *wie* Gottes eigene Wohnung. Sie ist es aber wiederum *nicht*, weil Gott zu ihrer Realisierung auf irdische Stoffe und vor allem auf menschliche Gebefreude und Kooperation zurückgreift. Ohne die Gemeinde der Israeliten als Stifter und Erbauer gibt es keine Gotteswohnung.

(3) Die Stiftshütte vereinigt – in ihrem räumlichen Dimensionen sowie durch die Farb- und Formensprache ihrer Ausstattung – zwei gegensätzliche und zugleich komplementäre Weisen der Präsenz Gottes unter den Menschen. Im Allerheiligsten wird nicht gebetet oder gesungen, niemand predigt oder versammelt sich in ihr. In der Wohnung selbst herrscht majestätische Stille.³⁷ Umso lebendiger ist der kultische Betrieb außerhalb dieses Bezirks „vor dem Begegnungszelt“ (פתח אהל מועד). Bis zum Altar im Vorhof steht die Gotteswohnung nicht nur Priestern, sondern allen Israeliten zu Opfer und Gottesdienst offen.

Insgesamt heißt das: Die Stiftshütte ist das von Menschen erbaute, irdische Haus Gottes, gewissermaßen sein ‚irdisches Himmelreich‘. Rhetorisch ist dies ein ‚Oxymoron‘, eine auf die Spitze getriebene Metapher. Und es ist eine ‚absolute Metapher‘ im Sinne Blumenbergs. Sie lässt sich nicht in eigentliche und eindeutige Begriffe übersetzen, sondern allenfalls in andere, ebenso absolute Metaphern abwandeln. Dies zeigt sich an der wirkmächtigen Nachgeschichte der Stiftshütte als Wohnmetapher; sie war (und ist?) an vielerlei Diskurse anschlussfähig. Leider kann ich dies hier nicht mehr ausführen, sondern nur noch andeuten.

4 Zur biblischen Nachgeschichte der Wohnmetapher

In der jüdischen Tradition, vor allem der Kabbalah, ist aus der ‚Wohnung‘ der Stiftshütte die personifizierte göttliche ‚Schechinah‘ wörtlich: ‚die Einwohnung‘ geworden. Sie hat sich von Gott abgetrennt, um mit Israel das Leiden des Exils zu teilen.³⁸ Das Ende des Exils, die Erlösung, bedeutet nichts anderes als die Wiedervereinigung Gottes mit seiner Schechinah.

Das Johannesevangelium bezieht die Wohnmetapher auf den Gottessohn: „... das Wort (λόγος) ward Fleisch und *wohnte* (ἐσκήνωσεν, wörtlich: ‚zeltete‘) unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit (δόξα), eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14). Die Formel knüpft in den drei Schlüsselbegriffen λόγος (Wort), σκηνή (Zelt) und δόξα (Herrlichkeit) an die Stiftshüttexte an. In der Apokalypse des Johannes schließlich stiften nicht die Menschen Gott eine

37 Das hat Israel Knohl in seinem Buch „The Sanctuary of Silence“ (Knohl 1995) sehr richtig gesehen.

38 „Etwas von Gott ist von Gott selber exiliert.“ Scholem 2004, 144.

irdische Hütte, sondern umgekehrt: die Hütte Gottes (ἡ σκηπή τοῦ θεοῦ) kommt vom Himmel auf die Erde (Apk 21,3).

Bibliographie

- Bender 2008**
 Claudia Bender. *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*. Beiträge Zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 177. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Blumenberg 1998**
 Hans Blumenberg. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1301. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Buntfoot 1997**
 Markus Buntfoot. *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*. Theologische Bibliothek Töpelmann 84. Berlin: De Gruyter, 1997.
- Cortese 1998**
 Enzo Cortese. „THE PRIESTLY TENT (Ex 25–31.35–40) Literary Criticism and the Theology of P Today“. *Liber Annus. Studium Biblicum Franciscanum* 48 (1998), 9–30.
- Dohmen 2004**
 Christoph Dohmen. *Exodus 19–40*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- George 2009**
 Mark K. George. *Israel's Tabernacle as Social Space*. Ancient Israel and its Literature 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Görg 1993**
 Manfred Görg. „Art. שֶׁכָּנַת 'sakan'“. In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Hrsg. von H.-J. Fabry und H. Ringren. Bd. VII. Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 1337–1348.
- Homann 2002**
 Michael M. Homann. *To Your Tents, O Israel: The Terminology, Function, Form and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Culture and Hisotry of the Ancient Near East 12. Leiden und Bosten: Brill, 2002.
- Houtman 2000**
 Cornelis Houtman. *Exodus Vol. 3 Chapters 20–40*. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok, 2000.
- Jacob und Mayer 1997**
 Benno Jacob und Shlomo Mayer. *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1997.
- Janowski 1993**
 Bernd Janowski. „Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie“. In *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Hrsg. von B. Janowski. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, 119–147.
- Janowski 2000**
 Bernd Janowski. *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Jüngel 1974**
 Eberhard Jüngel. „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“. In *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Hrsg. von P. Ricoeur und E. Jüngel. Evangelische Theologie, Sonderheft. München: Kaiser, 1974, 71–122.
- Keel 2004**
 Othmar Keel. „Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftlicher Theologie“. In *Das Manna fällt auch heute noch*. Hrsg. von F.-L. Hossfeld und L. Schwienhorst-Schönberger. Herders Biblische Studien 44. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, 379–391.
- Kennedy 1909**
 Archibald R.S. Kennedy. „Tabernacle“. In *A Dictionary of the Bible: Dealing with Its Language, Literature, and Contents, Including the Biblical Theology*. Hrsg. von J. Hastings. Bd. 4. Edinburgh: T&T Clark, 1909, 653–668.

Knohl 1995

Israel Knohl. *The Sanctuary of Silence the Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Lakoff und Johnson 2004

George Lakoff und Mark Johnson. *Leben in Metaphern Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. 4. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag, 2004.

Liedke 1976

Gerhard Liedke. „Art. שָׁפַט *spt* richten“. In *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Hrsg. von E. Jenni und C. Westermann. Bd. II. München: Chr. Kaiser, 1976, 999–1009.

Luther 1534

Martin Luther. *Biblia, das ist: Die ganzte Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* Faksimile-Druck, Köln: Taschen, 2012. Wittenberg: Hans Lufft, 1534.

Propp 2006

William Henry Propp. *Exodus 19–40 a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2006.

Reicke 1966

Bo Reicke. „Art. Stiftshütte“. In *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. Hrsg. von B. Reicke und L. Rost. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 1871–1875.

Ricœur 1974

Paul Ricœur. „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“. In *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Hrsg. von P. Ricœur und E. Jüngel. Evangelische Theologie, Sonderheft. München: Kaiser, 1974, 45–70.

Ricœur 1986

Paul Ricœur. *Die Lebendige Metapher*. Übergänge. München: Fink, 1986.

Scholem 2004

Gershom Scholem. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Nachdruck. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

Utzschneider 1988

Helmut Utzschneider. *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40, Lev 8–9)*. Orbis Biblicus et Orientalis 77. Freiburg in der Schweiz und Göttingen: Freiburger Universitätsverlag & Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.

Utzschneider 1999

Helmut Utzschneider. „Art Efod“. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski und E. Jüngel. 4. Aufl. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 1351–1352.

Utzschneider 2014

Helmut Utzschneider. „Tabernacle“. In *The Book of Exodus Composition, Reception, and Interpretation*. Hrsg. von T. B. Dozeman, C. A. Evans und J. N. Lohr. Formation and Interpretation of Old Testament Literature – Supplement to Vetus Testamentum 164. Leiden: Brill, 2014, 267–301.

Weder 1978

Hannes Weder. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Abbildungsnachweis

1 Propp 2006, 499, Courtesy of Yale University Press. 2 Propp 2006, 378, Courtesy of Yale University Press. 3 Propp 2006, 388, Courtesy of Yale

University Press. 4 Propp 2006, 409, Courtesy of Yale University Press. 5 Propp 2006, 434, Courtesy of Yale University Press.

HELMUT UTZSCHNEIDER

Helmut Utzschneider, Dr. theol. (München 1979), Habilitation (München 1987) studierte Evangelische Theologie in Neuendettelsau, Heidelberg und München. Nach seiner Habilitation war er Privatdozent am Institut für Alttestamentliche Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, wurde 1990 Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel in Bielefeld und war 1992–2014 Professor für Altes Testament an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. 2008–2014 war er Mitglied der Landessynode der ELKB und Vorsitzender ihres Ausschusses Grundfragen kirchlichen Lebens.

Prof. em. Dr. Helmut Utzschneider
Heuweg 33
91564 Neuendettelsau, Deutschland
E-Mail: helmut.utzschneider@augustana.de