

Gregor Etzelmüller

# Verkörperte Gegenwart Gottes

## Die Leiber der Glaubenden als Tempel des Heiligen Geistes

Das Thema der Gegenwart Gottes beschäftigt den hier zu ehrenden Jubilar insbesondere im Blick auf den Problemkomplex der An- und Abwesenheit des auferstandenen Christus.<sup>1</sup> Wie wirkt der auferweckte Gekreuzigte in der geschichtlichen Welt? Rudolf Bultmann antwortete auf diese Frage, indem er die – ihm eigentlich als Totalkritik seiner Theologie zugeschriebene – Formel, Christus sei ins Kerygma auferstanden, aufgriff.<sup>2</sup> Dass »Jesus im Kerygma wirklich gegenwärtig ist«,<sup>3</sup> dass Christus durch die Verkündigung seiner Gemeinde in unserer Welt wirkt, ist eine bleibend wichtige Einsicht, nicht zuletzt um der Verachtung der Predigt zu wehren. Um das Wirken Christi nicht eindimensional auf die Predigt der Vergebung der Sünden zu konzentrieren, sollte man Bultmanns Formulierung dahingehend präzisieren, dass Christus durch das kanonische Zeugnis seiner Zeuginnen und Zeugen wirke.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Günter Thomas, *Gottes Lebendigkeit: Beiträge zur Systematischen Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 45f., 197–200.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Antje Fetzter, »Auferstanden ins Kerygma? Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation der Auferstehung«, in *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Hg. Hans-Joachim Eckstein und Michael Welker (Neukirchen: Neukirchener, 2004), 93–110.

<sup>3</sup> Rudolf Bultmann, »Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus«, in ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Hg. Erich Dinkler (Tübingen: Mohr, 1967), 445–469, 469.

<sup>4</sup> Zurecht betont Michael Welker: Die Vielzahl der neutestamentlichen Perspektiven auf die Person und das Werk Jesu Christi hält bis heute »das Suchen und Fragen nach seiner Person, nach seiner Geschichte, nach seinem fortgesetzten Wirken unter uns und in dieser Welt – aber auch nach seiner Zukunft lebendig und offen. Verschiedene Erinnerungs- und Erwartungsräume überschneiden sich und verhindern immer wieder, dass eine bestimmte Zeit und Welt, eine bestimmte Interessengruppe und Weltanschauung ihr Bild von Jesus Christus, ihre Theologie, ihre Ethik, ihre religiöse Weltanschauung als die einzig gültige festschreibt« (Michael Welker, »Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums«, in *Das ist christlich: Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Hg. Wilfried Härle et al. [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000], 91–103, 101).

Dietrich Bonhoeffer wagte darüber hinaus die These, dass Christus in der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden real präsent sei. Bonhoeffer sprach von »Christus als Gemeinde existierend«.<sup>5</sup> Gegenüber einer vorschnellen Identifizierung des auferstandenen Christus mit seiner Gemeinde ist aber daran zu erinnern, dass die Gemeinde zwar den irdischen Leib Christi bildet, Christus selbst aber als Abwesender, d.h. in den Himmel Erhöhter und insofern uns Entzogener, von seiner Gemeinde immer auch zu unterscheiden ist. Dennoch wird man mit Bonhoeffer sagen müssen: In der Gemeinde gewinnt Christus leibliche Gestalt – und prägt so auf leiblich-zwischenleibliche Weise menschliche Lebenszusammenhänge mit. Durch die – allesamt leiblich-verkörpernten – Formen der Verkündigung und Feier der göttlichen Barmherzigkeit, der Nachfolge Jesu, der die leibliche Gemeinschaft mit den gesellschaftlich Exkludierten suchte, und der in konkreten Interaktionen gründenden Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit verschiedenster Gemeinden adressiert und transformiert der auferstandene Christus individuelle, soziale, politische und kulturelle Lebenswirklichkeiten.

Erkennt man, dass Christus die Welt nicht direkt, sondern vermittelt durch leibliche Handlungsvollzüge adressiert – weshalb die Reformatoren das gewissenheitsstiftende Wirken des Geistes an das äußere Wort der Predigt gebunden haben –, wird auch die Bedeutung des Einzelnen für die Realisierung des Werkes Christi deutlich. Ohne konkrete Menschen, die sich der Verkündigung annehmen und die kanonischen Texte tradieren und orientierend auslegen, gäbe es weder Verkündigung noch ein lebendiges kanonisches Gedächtnis, weder Nachfolge noch prophetische Gemeinschaften, die nach Wahrheit und Gerechtigkeit suchen. Der auferstandene Christus wirkt in der Welt durch Gemeinden, in denen er leibliche Gestalt gewinnt – und durch die einzelnen Leiber, in deren Versammlung sich je neu Gemeinde bildet.<sup>6</sup>

Im Folgenden möchte ich dieser Spur folgen und auf eine Form der Gegenwart Gottes aufmerksam machen, die zwar nicht der Ausgangspunkt allen theologischen Redens von der Gegenwart Gottes sein sollte, die aber, wenn man verstehen will, wie der Auferstandene in dieser Welt wirkt, auch nicht ausgeblendet werden darf, nämlich die Einwohnung des Geistes Jesu Christi in den Leibern der Glaubenden.

Der Leib des Glaubenden ist nach Paulus Tempel des Heiligen Geistes (vgl. 1Kor 6,19) und insofern Ort einer spezifischen und heilsamen Einwohnung Gottes inmitten der Welt. Diese Aussage soll im Folgenden anhand von zwei Leitfragen ausgelegt werden: 1. Warum bezeichnet Paulus gerade den Leib als Tempel

<sup>5</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, DBW 1, Hg. Joachim von Soosten (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 87.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Günter Thomas, *Implizite Religion: Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation* (Würzburg: Ergon, 2001), 446 Anm. 95: »Daß das Religionssystem nur aus Interaktionen besteht, soll hier nicht behauptet werden, aber seine Autopoiesis vollzieht sich durch diese«.

des Herrn? 2. Warum greift Paulus zur Beschreibung der spezifischen Gegenwart Gottes in den Leibern der Glaubenden auf die Metapher des Tempels zurück?

## 1. Warum kann der menschliche Leib zum Tempel des Heiligen Geistes werden?

Dass Paulus gerade den Leib als Tempel des Herrn bezeichnet, hat selbst einen so genialen Paulusleser wie Karl Barth irritiert. In Auslegung von 1Kor 6,19 kann Barth erstaunlicherweise schreiben: »Der Heilige Geist ist unmittelbar zur Seele, aber durch die Seele mittelbar auch zum Leibe.«<sup>7</sup> So sehr Barth die biblisch bezeugte Einheit des Menschen als eines lebendigen Organismus zurecht sowohl gegenüber einem griechischen Dualismus als auch einem reduktionistischen Materialismus betont,<sup>8</sup> so wenig vermag seine Lehre vom »Primat der Seele«,<sup>9</sup> die biblisch zu begründen Barth ersichtlich schwer fällt, zu überzeugen. Sein Hinweis, Seele und Leib verhielten sich wie »Mann und Frau«,<sup>10</sup> erhellt nichts – außer die Problematik seiner Ausführungen. Ein Verständnis der Seele als Tempel des Heiligen Geistes findet sich im Neuen Testament nicht.

Ebenso wenig, wie Paulus die Seele dem Leib überordnet, versteht er den menschlichen Leib, wie es später die Moderne im Anschluss an René Descartes tun wird, »als eine aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut [...] zusammengesetzte Maschine«.<sup>11</sup> Der Leib, der zum Tempel des Heiligen Geistes werden kann, ist nach Paulus vielmehr ein *soma psychikon* (vgl. 1Kor 15,44), also eine somatopsychische Einheit. Der Leib ist bis in seine organischen Funktionen hinein von psychischen, sozialen und kulturellen Faktoren geprägt.

Diese paulinische Einsicht wurde im 20. Jahrhundert weithin verstellt. So verstand etwa Rudolf Bultmann den paulinischen Leibbegriff als Ausdruck für

<sup>7</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2* (Zollikon-Zürich: Theologischer Verlag, 1948), 439.

<sup>8</sup> Vgl. a.a.O., 394: »Was ist hier innerlich, das nicht auch äußerlich, was ist hier sinnlich, das nicht auch vernünftig wäre?« Der Mensch sei »leibhafte Seele, beseelter Leib«.

<sup>9</sup> A.a.O., 499.

<sup>10</sup> A.a.O., 513.

<sup>11</sup> René Descartes, *Meditationen* (1641), übersetzt und hg. von C. Wohlers (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 91 [Sechste Meditation]; vgl. ebd. 29: »Maschine der Körperteile« [Zweite Meditation]. In seiner Beschreibung des menschlichen Körpers versucht Descartes »die ganze Maschine unseres Körpers« auf eine solche Weise zu erklären, »dass wir nicht mehr Anlass zu der Annahme haben, dass es unsere Seele ist, welche in ihr die Bewegung hervorruft, die nach unserer Erfahrung nicht durch unseren Willen gelenkt werden, als Anlass anzunehmen, dass es in einer Uhr eine Seele gibt, welche die Stunden anzeigt« (René Descartes, »Beschreibung des menschlichen Körpers« in ders., *Über den Menschen [1632] sowie Beschreibung des menschlichen Körpers [1648]*, nach der ersten französischen Ausgabe von 1664 übersetzt und mit einer historischen Einleitung und Anmerkungen versehen von Karl E. Rothschild [Heidelberg: Lambert Schneider, 1967], 137–190, 141).

die Tatsache, dass der Mensch »ein Verhältnis zu sich selbst hat.«<sup>12</sup> Der Leib wird in Bultmanns Interpretation entkörperlicht. Dass er bei Paulus »als ein stoffliches Körperding« gedacht wird, erklärt Bultmann dadurch, dass »das Vermögen des Paulus zum abstrakten Denken nicht entwickelt ist, und [...] er deshalb das  $\sigma\mu\alpha$  im grundsätzlichen Sinne als menschlichen Seinscharakter nicht ausdrücklich von dem Phänomen des materialen Körpers unterscheidet.«<sup>13</sup>

Indem Bultmann den materialen Körper aus der theologischen Anthropologie ausgliedert, verkennt er aber, warum der Mensch (gerade als leibliches Wesen) zum Tempel des Heiligen Geistes werden kann und soll. Zum einen will der Heilige Geist leibliches Verhalten prägen, also nicht nur innerlich Gewissheit stiften, sondern auch äußerlich wirken. Denn »Transformation sozialer Ordnung wird leiblich initiiert und körperlich ausgeführt.«<sup>14</sup> Deshalb kommt es nach Paulus zentral darauf an, seine Glieder Gott »als Waffen der Gerechtigkeit« zur Verfügung zu stellen (Röm 6,13).

Zum anderen kann der Heilige Geist den Menschen als Leib prägen, ihm einwohnen, weil der Leib des Menschen keine determinierte Körpermaschine ist, sondern durch eine bestimmte Plastizität charakterisiert wird. Der menschliche Leib wird bis in sein Innerstes hinein von seiner sozialen Umgebung mitgeprägt. »Im Fall des sich entwickelnden Gehirns heißt das, dass es seine innere Struktur und seine Arbeitsweise, also seine neuronalen Verschaltungen und synaptischen Verbindungen an das anpasst, womit es in einer engen Beziehung steht.«<sup>15</sup>

Dass der Mensch als Leib immer schon von seiner sozialen Umwelt geprägt ist, führt Paulus zu der Aussage, dass wir uns im Leib nicht selbst gehören (vgl. 1Kor 6,19). Als leibliche Wesen leben wir in Beziehungen, die uns prägen. Paulus verdeutlicht das anhand von Paarbeziehungen: »Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann; ebenso verfügt auch der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau.« (1Kor 7,4) Soll heißen: Was aus einem in einer Beziehung wird, hat man nicht selbst in der Hand, man wird immer auch vom Gegenüber mitgeformt. In einer Beziehung gibt der Mensch nach Paulus seine Souveränität, seine *exousia*, die (vermeintliche) Gewalt über das eigene Leben auf. »Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst.«<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1984), 196.

<sup>13</sup> A.a.O., 199.

<sup>14</sup> Robert Gugutzer, *Verkörperungen des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen* (Bielefeld: transcript, 2012), 56f., vgl. 90.

<sup>15</sup> Gerald Hüther, »Wie Embodiment neurobiologisch erklärt werden kann«, in *Embodiment: Die Wechselwirkung von Körper und Psyche verstehen und nutzen*, Hg. Maja Storch et al. (Bern: Hogrefe, 2017), 73–98, 87.

<sup>16</sup> So Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom täglichen Leben* (München: Piper, 2011), 299. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist in diesem Kontext an die Unterscheidung von Souveränität und Freiheit zu erinnern: Der Mensch ist zwar Teil einer Geschichte, deren Ausgang er nicht kennt, und insofern nicht souverän, wohl aber frei, sich in der Beziehung immer wieder neu zu zeigen (vgl. a.a.O., 298–300).

Paulus erkennt dabei, dass uns Menschen auf ganz andere Weise prägen als nicht-lebendige Dinge. Deshalb kann Paulus den Verzehr von Speisen freigeben (vgl. 1Kor 6,13; 10,25f.), vor dem Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten aber warnen: »Meidet den Weg zur Dirne! Jeder Fehler, den ein Mensch begeht, betrifft nicht seinen Leib. Wer aber zur Dirne geht, vergeht sich am eigenen Leib.« (1Kor 7,18) Während es dem Menschen beim Stoffwechsel gelingt, etwas zu verzehren, ohne dem Verzehrten angeglichen zu werden, hinterlassen zwischenleibliche Beziehungen Spuren. Sie verfügen über eine besondere Kraft, leibliches Leben zu formen.

Was Paulus im Blick auf sexuelle Beziehungen entfaltet, gilt freilich im Blick auf alle zwischenleiblichen Beziehungen: Als leibliche Wesen sind wir immer durch andere mitgeprägt. Niemand ist eine Insel, über die er vollständige Macht besitzt. Paulus spitzt diesen Gedanken dahingehend zu, dass der Leib immer schon der Sünde oder Gott gehört. Vor der Taufe, so Paulus, gehörte unser Leib der Sünde (vgl. Röm 6,4), durch die Taufe sind wir der Sünde gestorben, so dass der Leib nun dem Herrn gehört: »Der Leib ist für den Herrn da, und der Herr für den Leib.« (1Kor 6,13) Im »Leib sind wir immer anderen verbunden, ja: im Leib gehören wir anderen; das ist die soziale Grunddimension des Leibeslebens.«<sup>17</sup> Der Mensch wird immer auch von anderen geprägt.

Weil der Leib keine determinierte Körpermaschine, sondern offen für insbesondere zwischenleiblich vermittelte Umwelteinflüsse ist, kann nach Paulus so wie einst die Sünde nun der Geist Christi das leibliche Leben so prägen, dass diese Prägung das leibliche Verhalten mitgestaltet. Für Paulus kommt deshalb alles darauf an, in welchen Beziehungen und Umgebungen wir leben und von wem wir unsere Leiber prägen lassen. Diese paulinische Einsicht lässt sich säkular rekonstruieren. Die Neuropsychotherapie betont: »Veränderung wird nur bewirkt durch reale Erfahrungen in der Gegenwart, welche die [einst] grundgelegten neuronalen Strukturen in neue überführen.«<sup>18</sup> Grundlegende Veränderungen können nicht allein kognitiv, sondern nur im Kontext einer leiblichen Praxis angestoßen werden.

Der Geist Jesu Christi macht sich die Plastizität des menschlichen Leibes zunutze, um diesen durch die Gemeinde so zu gestalten, dass er in seinem leiblichen Verhalten demjenigen Jesu Christi entspricht.

<sup>17</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie: Band 3* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 451; vgl. Ruben Zimmermann, *Die Logik der Liebe: Die »implizite Ethik« der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs*, BTS 162 (Neukirchen: Neukirchener, 2016), 226.

<sup>18</sup> Klaus Grawe, *Neuropsychotherapie* (Göttingen: Hogrefe, 2004), 359; vgl. 356–359.

## 2. Warum beschreibt Paulus die Existenz der Glaubenden tempeltheologisch?

Die neuere Exegese ist sich weithin einig, dass die paulinische Bezeichnung sowohl der Gemeinde als auch der einzelnen Christenmenschen als Tempel Gottes bzw. des Heiligen Geistes (vgl. 1Kor 3,16f.; 6,19f.; 2Kor 6,16) sich nicht auf den Jerusalemer Tempelbau bezieht, sondern auf die hinter diesem stehende Tempeltheologie.<sup>19</sup> Weder die christliche Gemeinde noch die einzelne Glaubende substituieren den Tempel zu Jerusalem. Vielmehr gilt: So wie der Jerusalemer Tempel »Wohnort« Gottes ist, von dem »lebensspendende Wasser ausgehen, die den Bestand von Natur und Gesellschaft garantieren«,<sup>20</sup> so lassen auch die christlichen Gemeinden und Glaubenden, sofern Gottes Geist in ihnen wohnt, Gottes rettende Nähe leiblich erfahrbar werden.<sup>21</sup> Deshalb ist für Paulus die Gemeinde als Tempel Gottes Wohnort des Heiligen Geistes (vgl. 1Kor 3,16) und der je individuelle Leib der Glaubenden »Tempel des Heiligen Geistes« (1Kor 6,19).

Man könnte ausgehend von den Kontexten, in die diese Formulierungen eingebettet sind, dafür argumentieren, dass Paulus mit der Tempelmetapher einzig die Heiligkeit der Gemeinde und der Leiber der Glaubenden herausstellen möchte, die auf keinen Fall angetastet werden darf. Nach Gabriele Faßbeck »hat die Anwendung des Tempelkonzepts auf die Gemeinde [bei Paulus] stets eine defensive Funktion, es geht ihm immer um die Erhaltung von pneumatisch konstituierter Heiligkeit, die nicht verdorben werden darf [1Kor 3,16f.], gegen die nicht gesündigt werden darf [1Kor 6,19f.], bzw. deren Befleckung zu vermeiden

<sup>19</sup> Vgl. Christfried Böttrich, »Ihr seid der Tempel Gottes: Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus«, in *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Hg. Beate Ego et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 411–425, 412f.

<sup>20</sup> Beate Ego, »Der Strom der Tora: Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit«, in *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Hg. Beate Ego et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 205–214, 209; vgl. dies., »Die Wasser der Gottesstadt: Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen«, in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Hg. Bernd Janowski und dies. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 361–389.

<sup>21</sup> Es ist einsichtig, dass die Heidenchristen in Korinth die Tempelmetapher anders verstanden haben dürften als ihre judenchristlichen Genossinnen und Genossen (vgl. Böttrich, »Ihr seid der Tempel Gottes«, 414). Wenn Paulus ihre Leiber als Tempel bezeichnet, dürften sie eher die Tempel ihrer Stadt als den Jerusalemer Tempel assoziiert haben. Was aber alttestamentliche und hellenistische Tempelkonzeptionen – möglicherweise aufgrund ihres gemeinsamen altorientalischen Traditionshintergrundes – verbindet, ist die »Wohn-tempelvorstellung« (a.a.O., 422 Anm. 45; vgl. 416).

ist [2Kor 6,14–7,1]«. <sup>22</sup> Bedenkt man freilich, dass Paulus im 1. Korintherbrief ein Konzept offensiver Heiligkeit vertritt (vgl. 1Kor 7,14) <sup>23</sup>, scheint mir die einseitige Betonung der zu schützenden Heiligkeit des Tempels Interpretationsmöglichkeiten zu verspielen, die vom gesamtbiblischen Kontext her geboten sind. Die Heiligkeit des Tempels zeigt sich gerade darin, dass von ihm aus die Welt geheiligt wird.

In der alttestamentlichen Tempeltheologie ist der Tempel Ort der rettenden Gegenwart Gottes. »Dort begegnet der Beter/das Gottesvolk dem ›Angesicht JHWHs‹, dort findet er/es Zuflucht ›im Schatten seiner Flügel‹ und von dort greift JHWH ein, um den Bedrängten aus der Unterwelt ›herauszuziehen.‹« <sup>24</sup> Nach Erich Zenger variieren die vielfältigen sprachlichen Bilder der Tempeltheologie im Grunde eine zentrale Idee: »Der Tempel ist als Ort der Gottespräsenz ein privilegierter Quellort von Leben und Heil. Wer im Tempelbereich selbst oder in seiner Nähe ist, partizipiert buchstäblich an der göttlichen Lebensmächtigkeit.« <sup>25</sup> Geht man davon aus, dass Paulus auf diese Idee zurückgreift, dann bedeutet das: Die Glaubenden partizipieren nicht nur an der Lebensmächtigkeit Gottes, ihr je eigener Leib wird vielmehr selbst zum Quellort von Leben und Heil, in dessen Umgebung Natur und Gesellschaft aufblühen. Sie führen gleichsam eine »Tempelexistenz«. <sup>26</sup> Wie die alttestamentliche Rede von der Gottebenbildlichkeit beschreibt auch das paulinische Bild vom Leib als Tempel nicht ein gegebenes Wesen des Menschen, sondern zielt auf das, was zu werden er kraft göttlicher Bestimmung berufen ist. <sup>27</sup> Der »Leib der Sünde« (Röm 6,19) soll zum Tempel des Heiligen Geistes werden. Der Leib soll nicht Organ der Sünde bleiben, sondern Medium des Heiligen Geistes werden, indem er Glauben stiftet, Liebe erfahrbar werden lässt und Hoffnung sät. <sup>28</sup>

<sup>22</sup> Gabriele Faßbeck, *Der Tempel der Christen: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, TANZ 33 (Tübingen: Francke, 2000), 212.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Klaus Berger, »Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer«, *NT 30* (1988), 231–262.

<sup>24</sup> Bernd Janowski, »›Bis an den Himmel reicht deine Güte‹ (Ps 36,6): Zum Thema ›Gott und Raum‹ in den Psalmen«, in *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen*, BBB 189, Hg. Ulrich Berges et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 175–220, 176f.; vgl. 206.

<sup>25</sup> Erich Zenger, *Wer wird Segen empfangen? Psalm 24: Übersetzung und Auslegung*, BiKi 58 (2003), 71–80, 72.

<sup>26</sup> Friedrich W. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 75; vgl. 61–76.

<sup>27</sup> Vgl. im Blick auf die Gottebenbildlichkeit: Christian Link, *Schöpfung: Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie* (Neukirchen: Neukirchener, 2012), 100.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Günter Thomas, »Die Kommunikation von Glaube, Liebe und Hoffnung als Gestalt christlichen Lebens«, *JBTh 19* (2014), 283–301.

### 3. Der Leib als Tempel des Heiligen Geistes

Die das christliche Leben kennzeichnende Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung (1Kor 13,13) lässt sich – im Anschluss an 1Kor 6,19 – tempeltheologisch entfalten. Obwohl die kultischen Vorstellungen des Alten Testaments der Moderne fremd sind, können sie verdeutlichen, warum Glaube, Liebe und Hoffnung stets leiblich kommuniziert werden. Die von Paulus rezipierten tempeltheologischen Vorstellungen bewahren davor, Religion einseitig zu vergeistigen und als reine Gesinnung zu verstehen.

#### 3.1 Verkörperter Glaube – das Angesicht Gottes spiegeln

Nicht nur die Gemeinde als ganze, sondern auch der einzelne Mensch kann in seinem leiblichen Verhalten anderen Gottes gnädiges Angesicht spiegeln und so Glaube und Vertrauen wachsen lassen.

Im Alten Orient zogen Menschen zum Tempel, um Gottes Angesicht zu schauen. Ps 95,2 fordert auf: »Lasst uns mit Danken vor sein Angesicht kommen und mit Psalmen ihm jauchzen!«<sup>29</sup> Der Tempelbesuch zielt darauf, Gottes Angesicht zu schauen. »In Ägypten [...] wie in Mesopotamien [...] konnte der Ausdruck als Schauen des Gottesbildes oder -emblems verstanden werden.«<sup>30</sup> Da aber auch in diesen Kulturen »keineswegs jeder Tempelbesucher die Cella betreten durfte, um dort das ›Angesicht‹ der Statue/des Gottes zu ›sehen‹ und selbst bei den Prozessionen die Götterbilder durch Schreine und Baldachine den Blicken einer breiten Öffentlichkeit entzogen blieben,<sup>31</sup> konnte der Begriff schon außerhalb Israels das Gotteserleben im Tempel im weiteren Sinne bezeichnen.<sup>32</sup> In einem anikonischen Kult, der ohne zentrales Kultbild auskommt, lag diese Bedeutungsverschiebung von Anfang an nahe. So bedeutet für den Psalmbeter, Gottes Tempel zu betrachten, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen (vgl. Ps 27,4).<sup>33</sup> Dabei handelt es sich um eine Erfahrung, in der sich Gottes rettende Gerechtigkeit für

<sup>29</sup> Neben Ps 95 belegen weitere Psalmen die Vorstellung, dass man im Gottesdienst vor das Angesicht Gottes tritt (vgl. Ps 22,28; 68,4; 86,9; 95,2; 141,2). Auch die Septuaginta hat diese Vorstellung beibehalten: »vor dem Angesicht Gottes erscheinen« (Ps 16 [LXX], 15; 41 [LXX], 3; vgl. Dtn 16,16) ist für sie Ausdruck für den Tempelbesuch (vgl. Friedrich Nötscher, *›Das Angesicht Gottes schauen‹ nach biblischer und babylonischer Auffassung* [Darmstadt: WBG, 21969], 91).

<sup>30</sup> Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen* (Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 41984), 178; vgl. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 74f., 88f.

<sup>31</sup> Vgl. Friedhelm Hartenstein, »Das ›Angesicht Gottes‹ in Exodus 32–34«, in *Gottes Volk am Sinai: Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10*, VWGTh 18, Hg. Matthias Köckert und Erhard Blum (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 157–183, 164f.

<sup>32</sup> Vgl. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 61f.; Keel, *Welt*, 178.

<sup>33</sup> Vgl. Mark S. Smith, »Seeing God« in the Psalms: The Background of Beatific Vision in the Hebrew Bible«, *CBQ* 50 (1998), 171–183, 181: »Seeing God« thus represents the culminating experience in the temple«; vgl. Keel, *Welt*, 178.

den Beter sinnenfällig manifestiert – er wird satt (vgl. Ps 17,15) und sein Gesicht erstrahlt vor Freude (vgl. Ps 34,6). »Gottes Angesicht schauen« ist der »Inbegriff der höchsten Begnadigung«. <sup>34</sup>

Die Erfahrung der Gnade Gottes am Ort des Tempels wird deshalb nicht nur mit dem Begriff »das Angesicht Gottes schauen« bezeichnet, sondern auch mit Hilfe der Vorstellung, dass Gott den Menschen gnädig anschaut, ausgedrückt. So heißt es in einem babylonischen Gebet an Ninurta: »Dein [Ant]litz möchte ich sehen, Wohlergehen haben, mit gnädigem Blick sieh mich gnädig an!« <sup>35</sup> Auch im Psalter kann die Erfahrung des Heils sowohl mit dem Ausdruck, dass Gott den Beter anschaut (vgl. Ps 13,4), als auch mit dem anderen, dass dieser Gottes Angesicht schaut (vgl. Ps 42,3), bezeichnet werden. Noch das nachbiblische Judentum hat, worauf Benno Jacob hingewiesen hat, die Synonymität beider Begriffe gewahrt: »Gott sehen heißt, sich von ihm bescheiden und beglänzen lassen.« <sup>36</sup>

Im gnädigen Blick des anderen, der mich liebevoll annimmt, d.h. in einer konkreten und verkörperten Form kann ich Gottes gnädiges Angesicht schauen. Auch wenn ein Mensch aus der Bibel weiß, dass Gott ihn gnädig ansieht, erfährt er dies durch den konkreten, verkörperten Zuspruch eines anderen Menschen, möglicherweise auch durch eine herzliche Umarmung, die zur Ruhe kommen lässt. Ich formuliere hier bewusst weit, um auf die Fülle der Möglichkeiten aufmerksam zu machen, in denen sich das gnädige Angesicht Gottes in dieser Welt unter Menschen so verkörpern kann, dass sich neues Vertrauen bildet. Man könnte mit Dietrich Bonhoeffer auf die Bedeutung des konkreten anderen in der Beichte hinweisen, der mir in zwischenleiblicher Konkretion zuspricht: Dir sind deine Sünden vergeben. <sup>37</sup> In derjenigen, die mir die Beichte abnimmt, verkörpert sich Gottes Gnade, so dass diese zwischenleiblich erfahren werden kann. Zum Ort der Gegenwart des gnädigen Gottes kann aber auch derjenige werden, der fast beiläufig ein lösendes Wort in schwerer Situation spricht. An diesem Rand des Spektrums eröffnet sich die Denkmöglichkeit, dass ein Mensch auch außerhalb christlicher Gemeinden und vermeintlich christlich geprägter Kulturen zu einem Tempel des Heiligen Geistes werden kann. Der christliche Glaube stellt freilich die kritische Frage, ob der Geist, den wir in solchen Tempeln zu vernehmen meinen, dem Geist Jesu Christi entspricht. Wo etwa in einem Tempel der Moderne Moral ohne Evangelium verkündigt wird, wo Menschen verknechtet anstatt befreit und aufgerichtet werden, vermögen Christinnen und Christen keinen Tempel des Heiligen Geistes zu erkennen.

<sup>34</sup> Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 95.

<sup>35</sup> Zitiert a.a.O., 119.

<sup>36</sup> Benno Jacob, »Gott sehen: Eine Skizze«, *Der Morgen* 5 (1929), 386–392, 391.

<sup>37</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004), 94: »Christus wurde unser Bruder, um uns zu helfen; nun ist durch ihn unser Bruder für uns zum Christus geworden in der Vollmacht seines Auftrages«.

### 3.2 Verkörperte Liebe – wie Gott Leben gemeint hat

Nicht nur die Gemeinde als ganze, sondern auch der einzelne Mensch kann in seinem leiblichen Verhalten anzeigen, wie Leben von Gott her gemeint ist, und Liebe kommunizieren und wachsen lassen.

Das Deuteronomium konzipiert den Tempelkult neu: Dreimal im Jahr soll sich nach dem Deuteronomium ganz Israel am Heiligtum versammeln und dort gemeinsam ein fröhliches Fest feiern. »Du sollst fröhlich sein an deinem Fest« (Dtn 16,14) – das ist das Leitmotiv der deuteronomischen Festtheorie.<sup>38</sup> Dass Israel sich vor seinem Herrn freue – das ist der Sinn seiner Feste (vgl. Dtn 12,12.18; 14,26; 16,11.14f.). Eben deshalb wird im Deuteronomium das gemeinsame Mahl zum Sinnhorizont des ganzen gottesdienstlichen Lebens.<sup>39</sup>

Am freudigen Festmahl sollen nach dem Deuteronomium nicht nur die freien Landbesitzer, sondern auch die Sklaven, »der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte sind«, teilnehmen (Dtn 16,11; vgl. 16,14). So werden diejenigen in die Einheit Israels integriert, die ansonsten ausgeschlossen bleiben.<sup>40</sup> Dass es Sklaven gibt, wird hier zwar noch vorausgesetzt, aber im Fest wird die Sklavenhaltergesellschaft bereits transzendiert. »Es ist [...] die Mahlgemeinschaft, in der die Gleichheit aller vor Gott erscheint. Festfreude und Mahlgemeinschaft versammeln Israel zu einer Gemeinschaft, die die Ordnung der Welt unterbricht.«<sup>41</sup>

Im Kult kommt es zur Selbstdarstellung Israels als geschwisterlicher Gemeinschaft. In der gemeinsamen Feier am Tempel wird deutlich, wie Gott das Zusammenleben der Menschen von Anfang an intendiert hat.

In jeder der fröhlichen Mahlgemeinschaften im Zentralheiligtum ist Israel gewissermaßen in seinem Wesen dargestellt. Alle Glieder Israels sind beisammen, ohne daß es

<sup>38</sup> Vgl. Georg Braulik, »Die Freude des Festes: Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie«, in ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBAB 2 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988), 161–218, 180; zur Besonderheit des Passa vgl. ders., »Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest: ›Volksliturgie‹ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17)«, in ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBAB 2 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988), 95–121, 101–108.

<sup>39</sup> Vgl. Norbert Lohfink, *Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium, in Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel*, FAT 3, Hg. Adrian Schenker (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 15–43, der aus dem statistischen Befund: »Alles mündet fast immer in ›essen‹ oder ›fröhlich sein‹« (29) m.E. zurecht folgert: »Das Deuteronomium hat die Freude des Festmahls zum Zentrum des ›Opfers‹ gemacht« (41).

<sup>40</sup> Vgl. Ina Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel: Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, SBS 153 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993), 132f.: »Im Israel der Festgemeinde kann es keine Randgruppen geben. Die soziale Botschaft des Deuteronomiums hat das Ziel, die Armen in den Festreichtum einzubeziehen und so die Einheit Israels im Fest vor dem einen JHWH [...] zu realisieren«.

<sup>41</sup> Vgl. Matthias Köckert, »Ein Volk befreiter Brüder: Das Gesetz als Lebensordnung Israels im Deuteronomium«, in ders., *Leben in Gottes Gegenwart: Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, FAT 43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 21–45, 37.

einen sozialen Unterschied gäbe. Alle sind voller Freude. Genau in diesem Augenblick sind sie »vor Jahwe, deinem Gott«. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selbst sein.<sup>42</sup>

Hier wird als Gleichnis dessen, worauf Israels Existenz zielt, eine durch Liebe und Freude geprägte Gemeinschaft erfahrbar.

Wenn Paulus im 1. Korintherbrief die Gemeinde einerseits als Tempel Gottes bezeichnet und andererseits deren Abendmahlspraxis massiv kritisiert, weil diese die Einheit der Gemeinde verstellt (vgl. 1Kor 11), steht er in der Tradition der deuteronomischen Festkonzeption. Die Feier des Abendmahls soll die gesellschaftliche Differenz von Reichen und Armen real überwinden: »Darum, meine lieben Brüder [und Schwestern], wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, so wartet auf einander«, so wartet einander auf (1Kor 11,33). Im Abendmahl soll jene Liebe, die 1Kor 13 besingt, zwischenleiblich erfahrbar werden.

Eben deshalb ermahnt Paulus die Gemeinde dazu, den Leib zu achten (vgl. 1Kor 11,29). Anders als im Mehrheitstext und in der Lutherübersetzung ist bei Paulus dabei nicht explizit vom Leib des Herrn, sondern nur vom Leib die Rede. Die Formulierung lässt verschiedene Interpretationen zu, die nicht als Alternativen, sondern als komplementäre Lektüremöglichkeiten verstanden werden sollten.<sup>43</sup> Es geht Paulus um die Achtung des am Kreuz dahingegebenen Leibes Christi, um die Achtung der Gemeinde als Leib des Herrn und schließlich auch um die Achtung des eigenen Leibes.

Den Leib des (gekreuzigten) Christus zu achten, heißt zunächst, die Macht der Sünde, die am Kreuz offenbar wird, zu erkennen – und sich selbst als einen, der nicht über, sondern unter der Macht der Sünde steht, zu begreifen. Zu dieser Erkenntnis will Paulus gerade diejenigen führen, die sich in ihrem Enthusiasmus der Situation unter dem Kreuz entnommen fühlen und zugleich ihr eigenes Mahl verzehren, während die anderen hungern. Sie sind nach Paulus mitschuldig am Tode Jesu (vgl. 1Kor 11,27) und achten den Leib Christi nicht recht, »der für die ärmeren Nächsten gebrochen wurde.«<sup>44</sup> Deshalb heißt, den Kreuzesleib Christi zu achten, eben auch, die Gemeinde als Leib Christi zu achten. Mit dem Kreuzesleib

<sup>42</sup> Lohfink, *Opfer*, 34.

<sup>43</sup> Vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 3. Teilband 1Kor 11,17-14,40*, EKK VII/3 (Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 51; anders Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, TANZ 13 (Tübingen: Francke, 1996), 306f., und Otfried Hofius, »Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden: Vom Sinn des Heiligen Abendmahls«, *ZThK* 95 (1998), 313-337, 325 FN 41, nach denen es sich um Alternativen handelt: entweder meine Paulus den am Kreuz dahingegebenen Leib Christi oder aber die Gemeinde als Leib Christ. Während Hofius sich für die erste Alternative entscheidet (vgl. a.a.O., 325), plädiert Klinghardt für die zweite (a.a.O., 315).

<sup>44</sup> Peter Lampe, »Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11, 17-34)«, *ZNW* 82 (1991), 183-213, 210; vgl. 209f.

Christi werden auch die Leiber der versammelten Gläubigen mit ihren Sorgen und Nöten offenbar. »Die Vergegenwärtigung des Todes Christi, für Paulus die Quintessenz des eucharistischen Ritus (1Kor 11,26), führt zu einem Verhalten, das den Hungernden an der Seite nicht vernachlässigt (1Kor 11,22)«,<sup>45</sup> sondern dessen leibliche Bedürfnisse wahrnimmt und zum Imperativ des eigenen Handelns macht.

Nur dann, wenn man die Not des Nächsten wahrnimmt, wird man auch dem eigenen Leib gerecht. Wenn Menschen als leibliche Wesen immer schon aus einer Zwischenleiblichkeit herkommen und immer schon auf andere bezogen sind, achten Menschen ihren Leib nur dann, wenn sie ihre leibliche Tendenz, dem Nächsten ein Nächster zu sein, nicht verdrängen. Nach Paulus würden die Reichen in Korinth ihren Leib dann achten, wenn sie nicht über Gebühr essen und trinken (vgl. 1Kor 11,21f.), sondern die Gemeinschaft mit den anderen, auch den Armen suchen würden.<sup>46</sup>

Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, lohnt ein Seitenblick ins Lukasevangelium – und dessen Erzählung vom barmherzigen Samariter. In dieser heißt es sowohl vom Priester als auch vom Leviten und vom Samariter, dass sie jeweils den unter die Räuber Gefallenen gesehen hätten. Doch dieses Sehen führt nicht zur notwendigen Hilfe. Der Priester und der Levit sehen den Notleidenden und gehen vorüber. Dass der Samariter demgegenüber dem Zusammengeschlagenen hilft, ist darin begründet, dass er ihn nicht nur sah, sondern »Mitleid fühlte/σπλαγγνίσθη« (Lk 10,33). Er lässt sich durch das Leid des anderen berühren. Dieses Berührt-Werden ist als körperliches Ergriffensein zu verstehen. Denn das entsprechende Substantiv σπλάγγνον, das immer nur im Plural begegnet, bezeichnet die inneren Organe. Im rein physischen Sinn begegnet das Wort in Apg 1,18: Beim Selbstmord des Judas »quollen alle seine Eingeweide heraus«. Der Samariter spürt das Leiden des anderen in seinen inneren Organen am eigenen Leib. Er handelt anders als die Vorübergehenden, weil er dieses leibliche Erleben sein Handeln prägen lässt.

Der lukanische Jesus erzählt dieses Gleichnis zur Verdeutlichung des Gebotes der Nächstenliebe. Doch Mitleid zu empfinden ist ein pathisches Geschehen, das man als solches nicht gebieten kann. Das scheinbare Paradox, dass hier ein pathisches Geschehen geboten wird, löst der Philosoph Gernot Böhme auf eine überzeugende Weise: »Das Gebot der Nächstenliebe gebietet nicht einen Affekt zu haben, sondern vielmehr die natürliche Teilnahme an den Leiden der anderen nicht zu verdrängen.«<sup>47</sup> Als leibliche Wesen sind wir immer schon vom Leid der anderen affiziert<sup>48</sup> – und das Gebot der Nächstenliebe ruft dazu auf, diese affektive Teilnahme am Leiden der anderen das eigene Handeln prägen zu lassen.

<sup>45</sup> Vgl. a.a.O., 209.

<sup>46</sup> Dass man nach Paulus gegen seinen eigenen Leib sündigen kann, zeigt 1Kor 6,18.

<sup>47</sup> Gernot Böhme, *Ethik leiblicher Existenz* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008), 198.

<sup>48</sup> Vgl. Frans de Waal, *Das Prinzip Empathie: Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können* (München: Carl Hanser, 2011), 246: »Empathie ist Teil unserer Evolu-

Dass auch die christliche Theologie so vom Menschen sprechen kann, belegt ein Blick in Barths Anthropologie. Dort heißt es: »Die menschliche Natur [...] besteht [...] in der Freiheit eines gegen den Mitmenschen offenen Herzens.«<sup>49</sup> Der Mensch kann sich dieser Offenheit für den anderen zwar verweigern, schlimmer noch: er kann sie zu dessen Schaden missbrauchen,<sup>50</sup> aber er ist ein Wesen, das leiblich durch das Leiden des anderen berührt wird. Wenn der Mensch sich einem anderen helfend zuwendet, entspricht er der leiblich empfundenen Sympathie. »Er gehorcht durchaus der Stimme, er folgt durchaus dem Zug seines eigenen Herzens, indem er menschlich ist.«<sup>51</sup> Der Mensch achtet seinen Leib, wenn er seine verkörperte Empathie, sein verkörpertes Mitleiden nicht verdrängt, sondern sein Handeln prägen lässt.

Wo ein Mensch in diesem Sinn seinen Leib achtet und für die Not des anderen so sensibel wird, dass er sein Handeln auf die Überwindung der Not des anderen abstellt, wird er zu einem Tempel des Heiligen Geistes, der Liebe konkret und zwischenleiblich erfahrbar werden lässt. In seiner »Tempelexistenz« wird – wie einst am Tempel zu Jerusalem (zumindest in der Konzeption des Deuteronomiums) – erkennbar, wie Gott zwischenmenschliches Leben intendiert hat.

### 3.3 Verkörperter Hoffnung – neue Möglichkeiten Gottes erschließen

Nicht nur die Gemeinde als ganze, sondern auch der einzelne Mensch kann in seinem leiblichen Verhalten lebensförderlich Neues möglich werden und so Hoffnung stiften und wachsen lassen.

Nach der altorientalischen Tempelkonzeption wird im Tempel die himmlische Sphäre Gottes zugänglich. Am Tempel werden Natur und Gesellschaft jene (himmlischen) Möglichkeiten erschlossen, über die sie selbst nicht verfügen, die sie aber zu ihrem Gedeihen benötigen. Schon im Alten Ägypten galt der Tempel als Himmel auf Erden.<sup>52</sup> Damit wird keineswegs, wie die ältere Forschung ange-

---

tion und nicht bloß ein jüngerer Teil, sondern eine uralte, angeborene Fähigkeit«; vgl. 269, 272. Nach de Waal sind wir von Natur aus »darauf programmiert, anderen zu helfen. Empathie ist eine automatische Reaktion, auf die wir nur begrenzten Einfluss haben.« (a.a.O., 63). De Waal verweist in diesem Kontext auf Experimente des schwedischen Psychologen Ulf Dirnberg, die zeigen, »dass wir uns nicht entscheiden, empathisch zu sein, sondern dass wir es einfach sind.« (a.a.O., 93). »Es ist so, als hätte die Natur dem Organismus eine simple Verhaltensregel mit auf den Weg gegeben: »Spürst du, dass ein anderer leidet, geh hin und stelle Kontakt her.« (a.a.O., 129).

<sup>49</sup> Barth, *KD III/2*, 335.

<sup>50</sup> Vgl. Martha Nussbaum, *Politische Emotionen* (Berlin: Suhrkamp, 2014), 224: »Empathie allein ist noch kein Mitgefühl, denn ein Sadist kann beträchtliche Empathie mit der Situation eines anderen Menschen haben und sie benutzen, um diesem Menschen Schaden zuzufügen«.

<sup>51</sup> Barth, *KD III/2*, 321.

<sup>52</sup> Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4*, SBS 84/ 85 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977), 52; Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt: WBG, 1971), 225, und zur Sache – auch mit Belegen aus Mesopotamien – Bernd Janowski, »Der

nommen hat, die Differenz von Himmel und Erde aufgehoben.<sup>53</sup> Vielmehr denken die altorientalischen und alttestamentlichen Überlieferungen (wie z.B. jene vom Kerubenthroner) zugleich die Differenz und die Einheit von Himmel und Tempel.<sup>54</sup> Der himmlische Wohn- und Thronort Gottes wird einerseits vom Tempel unterschieden, andererseits wird er im irdischen Tempel zugänglich. Der Tempel ist als Gottes Haus auf Erden »die Pforte des Himmels« (vgl. Gen 28,17). Gott ist im Tempel mit seinen himmlischen Möglichkeiten, welche die uns vertrauten und zugänglichen Möglichkeiten der Welt transzendieren, präsent. Der Tempel dient der »Inganghaltung der Welt«,<sup>55</sup> insofern er der Welt immer wieder neu Gottes Möglichkeiten erschließt.

Für die Jerusalemer Tempelwallfahrer der Königszeit war diese Bedeutung des Tempels konkret erfahrbar. Ihr Weg zum Tempel führte vom Tod zum Leben.<sup>56</sup> Denn auf »allen vier Seiten war das königszeitliche Jerusalem von Nekropolen umgeben.«<sup>57</sup> Über die Gräberfelder als Wohnort der Toten führt der Pilgerweg in die Stadt als dem Wohnort der Lebenden und schließlich zum Tempel als dem Wohnort dessen, bei dem die Quelle des Lebens ist (vgl. Ps 36,10).

Die Quelle des Lebens wurde im Jerusalemer Tempel durch das Eherne Meer symbolisiert, einem Wasserbehälter, der »die Form einer Lotusblüte« hatte. »Da diese Blume sich morgens öffnet, abends sich wieder schließt und ins Wasser sinkt, war sie den Ägyptern ein Symbol für die Schöpfung und für die Lebensspende.«<sup>58</sup> Das Eherne Meer symbolisiert gleichsam die Quelle des Lebens. »Wer nach Jerusalem kam, konnte das riesige Becken bewundern und sich dabei vergewissern, daß JHWH der Spender von Wasser und Heil ist.«<sup>59</sup> Zugleich erlebten

---

Himmel auf Erden: Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels«, in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Hg. ders. und Beate Ego (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 229-260.

<sup>53</sup> Johann Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, BZAW 93 (Berlin: De Gruyter, 1965), 67; vgl. ders., *Vom Kultus zur Gnosis: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah*, Kairos. Religionswissenschaftliche Studien 1 (Salzburg: Otto Müller, 1964), 103-105.

<sup>54</sup> Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen*, 52; Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 225f.

<sup>55</sup> Vgl. Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: C.H.Beck, 1990), 204: Die »Funktion [des Kultes] besteht in der Bändigung des Chaos, der Inganghaltung der Welt« (aufgegriffen bei Bernd Janowski, »Die heilige Wohnung des Höchsten: Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie«, in *Gottesstadt und Gottesgarten: zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, QD 191, Hg. Othmar Keel und Erich Zenger [Freiburg: Herder, 2002], 24-68, 28; vgl. ders., *Himmel*, 251-253).

<sup>56</sup> Vgl. auch zum folgenden Janowski, *Wohnung*, 47.

<sup>57</sup> Herbert Niehr, »Himmel, Hölle, Fegefeuer: Die biblischen Grundlagen«, in *Himmel - Hölle - Fegefeuer*, Kontakte 3, Hg. Albert Biesinger und Michael Kessler (Tübingen: Francke, 1996), 55-74, 62.

<sup>58</sup> Wolfgang Zwickel, »Die Tempelquelle Ezechiel 47: Eine traditions geschichtliche Untersuchung«, *EvTh* 55 (1995), 140-154, 150.

<sup>59</sup> A.a.O., 154; vgl. zum Ehernen Meer und der vorgetragenen Deutung auch Ego, *Wasser*, 382f.

die königszeitlichen Tempelwallfahrer, wie von der Quelle des Lebens das Leben in die Stadt (vgl. Ps 46,5) und die umliegenden Länder ausströmt (vgl. Ps 46,10).

Am Tempel erschließen sich der Welt Lebensmöglichkeiten, auf die diese beständig angewiesen ist. Die priesterschriftlichen Überlieferungen des Alten Testaments haben diesen Gedanken aufgegriffen, spezifiziert und ins Zentrum ihrer Tempeltheologie gestellt: Der Tempel wird zum Ort, an dem Gott seinem Volk und dessen Gliedern gerade auch dann neue Lebensmöglichkeiten erschließt, wenn das Volk und dessen Glieder diese verspielt haben. Der Tempel wird zum Ort der Sühne, an dem in Schuldzusammenhänge verstrickte Menschen »dem verdienten Tod entrissen«<sup>60</sup> werden.

Am Tempel machen Menschen die Erfahrung, dass Gott der Welt beständig jene Möglichkeiten erschließt, aus denen sie lebt, die sie aber selbst nicht hervorbringen kann - und dass Gott selbst dort, wo Menschen diese Möglichkeiten verwirkt haben, neues Leben schenkt. Während der tägliche Kult insbesondere den ersten Aspekt verdeutlicht, ermöglichen die individuellen Sündopfer für den einzelnen und die Rituale des großen Versöhnungstages für das Volk als ganzes letztere Erfahrung. Der Tempel wird damit zu einem Ort der Hoffnung, der dafür einsteht, dass Gott erwartbar auch am morgigen Tag und im kommenden Jahr (am nächsten Versöhnungstag) sich erneut seinem Volk bewahrend und rettend zuwenden wird.

Entsprechend soll auch die verkörperte Tempelexistenz der Christinnen und Christen Hoffnung stiften, indem sie andere die Erfahrung machen lässt, dass in dieser Welt mehr möglich ist als wir gewöhnlich erwarten - und dass auch in Situationen selbstverschuldeter Ausweglosigkeit Neues beginnen kann.

Dabei ist zu bedenken, dass Glaube, Liebe und Hoffnung drei Dimensionen der einen Tempelexistenz sind. Deutlich wird dies im Blick auf Jesus Christus - dessen Leib im Johannesevangelium (vgl. Joh 2,21) ebenfalls als Tempel bezeichnet wird: In seiner Suche nach leiblicher Gemeinschaft mit den Exkludierten stiftet er zugleich Glaube, Liebe und Hoffnung. Indem seine Gegenwart Gottes Heil präsent werden lässt, schafft er Versöhnung und stiftet Glauben. Indem er sich den gesellschaftlich Exkludierten zuwendet, demonstriert er, wie menschliches Leben von Gott intendiert ist: nämlich als von Freude geprägte Mitmenschlichkeit, und lässt so Liebe erfahren. Indem er aber durch sein Handeln zeigt, dass Versöhnung und Liebe in dieser Welt möglich sind, stiftet er die Hoffnung, dass sich die Wunder der Versöhnung und der Liebe auch in anderen Weltzeiten ereignen können. Entsprechend stiften die christlichen Gemeinden Hoffnung, sofern (und nur insofern als) sie Menschen die Erfahrung machen lassen, dass Versöhnung und Liebe auch heute möglich sind.

<sup>60</sup> So Hartmut Gese, »Die Sühne«, in ders., *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*, BEvTh 78 (München: Chr. Kaiser, 1977), 85-106, 91; Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterlichen Sühnetheologie*, WMANT 55 (Neukirchen: Neukirchener, 2000), 129.

In den urchristlichen Gemeinden sollten gerade auch die Ehrlosen der antiken Welt die Erfahrung von Liebe und individueller Wertschätzung und Würdigung machen (vgl. 1Kor 12,23: »Die uns am wenigsten ehrbar zu sein scheinen, die umkleiden wir mit besonderer Ehre«) und Sünder die Erfahrung eines möglichen Neubeginns (vgl. 2Kor 5,17). Damit solche Erfahrungen in den christlichen Gemeinden möglich werden, bedarf es Gemeindeglieder, deren Verhalten von der Vision einer Gemeinschaft, in der Statusverzicht und Vergebung der Sünden möglich und erfahrbar sind, geprägt wird. Dabei müssen die Glaubenden nicht nur kognitiv von dieser Vision überzeugt sein, vielmehr muss diese ihr gesamtes leibliches Leben prägen, sich in ihren Leibern verkörpern. »The character of the community must be embodied in the persons of those who make it up, and the character of the persons must be embodied in the actions they perform.«<sup>61</sup>

Die Tempelexistenz der einzelnen Christinnen und Christen stiftet Hoffnung, insofern der Geist der Gemeinde ihr Handeln prägt. Glaubende stiften zum einen Hoffnung, indem sie (wie unzählige andere Menschen in unzähligen Familien und einer Fülle von Berufen) die freiwillige Selbstzurücknahme zugunsten anderer verstetigen. Wir können in dieser und für diese Welt Hoffnung haben, weil wir davon ausgehen dürfen, dass Millionen Menschen sich tagtäglich und beständig (in Familien, Bildungs- und Pflegeeinrichtungen, im Gesundheitswesen und der Arbeit mit Flüchtlingen, in Hilfswerken und zivilgesellschaftlichen Assoziationen etc.) zugunsten anderer selbst zurücknehmen. Menschen verzichten auf eigene Lebensmöglichkeiten, um anderen jene Lebensmöglichkeiten zukommen zu lassen, auf die diese in ihrer Entwicklung und Not angewiesen sind, und Gemeinschaftsformen zustande kommen zu lassen, die das Leben anderer bereichern. Dass Menschen sich nicht nur an ihren eigenen Interessen und Zielen orientieren, sondern sich dazu verlocken lassen, komplexere Möglichkeiten ihrer selbst, die anderen zugutekommen, zu realisieren, ist ein beständiger Grund zur Hoffnung. In dieser Welt ist mehr möglich und wirklich als der von egoistischen Genen angetriebene Kampf ums Überleben.

Glaubende stiften zum anderen Hoffnung, indem sie sich in konkreten leiblichen Aktionen Menschen zuwenden, die von anderen als Sünder gebrandmarkt werden und/oder sich in Schuld verstrickt haben. Dass die christlichen Gemeinden auch jene integrieren (sollten), die von anderen Systemen, auch der Moral, exkludiert worden sind, sollte sich auch im Verhalten der einzelnen Gemeindeglieder spiegeln. Sie treten zu Gott in seinem Leiden – und deshalb auch zu jenen, die im Schatten des Kreuzes leben.

Indem Christenmenschen weder ihre Liebe noch ihre Vergebungsbereitschaft als ihr eigenes Werk, sondern als Frucht des Geistes, der in ihnen wohnt, verstehen, geben sie öffentlich zu erkennen, dass der Grund unserer Hoffnung nicht im menschlichen Handeln als solchem liegt, sondern in Gottes Geist, der ein christusgemäßes Handeln (innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinden)

---

<sup>61</sup> Nicholas Thomas Wright, *Paul and the Faithfulness of God: Christians Origins and the Question of God* (London: SPCK, 2013), 447.

ermöglicht. Weil der Glaube die Gegenwart von Gottes Geist in dieser Welt wahrnimmt, hat er eine Hoffnung auch für jene Problemlagen, für die wir gegenwärtig noch keine Lösungen sehen. Der christliche Glaube hofft darauf, dass Gottes Geist Menschen auch dort, wo wir gegenwärtig nur schuldhaftige Verstrickung und Trägheit erkennen, zur lebensförderlichen Verwirklichung bisher noch ungeahnter Möglichkeiten verlocken wird.

Als Tempel des Heiligen Geistes stiften die Leiber der Glaubenden Hoffnung, indem sie beständig Liebe und Vergebung erfahrbar werden lassen und wie einst der Tempel in Jerusalem für die Hoffnung eintreten, dass Gott erwartbar an jedem Tag und jedes Jahr den Menschen jene Lebensmöglichkeiten zuspiziert, die sie benötigen, um den Weg des Todes zu verlassen, um in einem neuen Leben zu wandeln.

#### **4. Erinnerung an eine tempeltheologische Unterscheidung – die Einwohnung des Heiligen Geistes**

Im Anschluss an die paulinische Bezeichnung der Leiber der Glaubenden als Tempel des Heiligen Geistes habe ich in einer tempeltheologischen Auslegung der Trias Glaube, Liebe und Hoffnung formuliert: Nicht nur die Gemeinde als ganze, sondern auch der einzelne Mensch kann in seinem leiblichen Verhalten anderen Gottes gnädiges Angesicht spiegeln, sie erfahren lassen, wie Leben von Gott her gemeint ist, und lebensförderlich Neues möglich werden lassen – und so Glaube, Liebe und Hoffnung stiften und kommunizieren. Die geneigte Leserin wird fragen, ob hier nicht vom menschlichen Leib zu viel ausgesagt worden ist. Auch das leibliche Leben der Christenmenschen trägt ja beständig zur Kommunikation von Unversöhntheit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit bei. Wer die Leiber der Christen als Tempel des Heiligen Geistes verklärt, steht zurecht unter Illusionsverdacht.

Eine kleine exegetische Beobachtung und die Erinnerung an eine tempeltheologische Unterscheidung können hier weiterhelfen: In der dritten Textstelle, in der Paulus die Tempelmetaphorik aufgreift, verdeutlicht er, dass die Gemeinde Tempel Gottes ist, weil Gott in ihnen (= den Glaubenden) einwohnt. Paulus greift dabei auf Lev 26,11f. LXX zurück, ersetzt aber die Aussage »und ich werde mein Zelt unter ihnen aufrichten« durch »ich werde unter ihnen einwohnen« (2Kor 6,16). »Paulus wollte also offensichtlich mit ἐνοικέω, das auch sonst nirgends in der LXX für das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes gebraucht wird, eine besondere Wirkung erzielen.«<sup>62</sup> Andreas Vonach, dem ich diese Beobachtung verdanke,

<sup>62</sup> Andreas Vonach, »Der Mensch als ›Heiligtum Gottes‹: Eine alttestamentliche Spurensuche«, in *Volk Gottes als Tempel*, Synagoge und Kirchen 1, Hg. ders. und Reinhard Meßner (Wien: Lit, 2008) 9–20, 9.

deutet sie als besondere Betonung des Paulus, dass die Gemeinde – und in ihr jeder einzelne – Wohnstatt Gottes sei. Das entspricht der Aussage von 1Kor 3,16, wo Paulus entfaltet, dass die Gemeinde Tempel Gottes sei, weil der Geist Gottes in den Glaubenden wohne (οἰκεῖ). Möglicherweise aber vollzieht Paulus mit der Präzisierung – der Geist wohnt nicht in den Glaubenden, sondern wohnt ihnen ein – eine leichte Selbstkorrektur. Diese Annahme macht vor dem Hintergrund der altorientalischen Tempeltheologien durchaus Sinn. Weil im Alten Orient der irdische Tempel nicht einfach mit der himmlischen Sphäre Gottes identifiziert wurde, ging man davon aus, dass die Gottheit immer wieder vom Himmel herabsteigen muss, um in ihrem irdischen Heiligtum Wohnung zu nehmen. So heißt es in einem spätägyptischen Morgenlied aus Edfu: Horus »kommt vom Himmel Tag für Tag, um sein Bild zu sehen auf seinem Großen Thron. Er steigt herab auf sein Bild und gesellt sich zu seinen Kultbildern.«<sup>63</sup>

Die Zusammengehörigkeit der Vorstellung vom Tempel als Wohnort der Gottheit und der Vorstellung des täglichen Kommens der Gottheit zu ihrem Heiligtum beschreibt die Ägyptologie mit dem (wie gesehen: auch paulinischen) Begriff der Einwohnung: »Die Götter ›wohnen‹ nicht auf Erden, was ein Zustand wäre, sondern sie ›wohnen ein‹, und zwar ihren Bildern: Das ist ein Vorgang, der sich zwar regelmäßig und immer wieder ereignet, dessen Realisierung aber von der Mitwirkung der Menschen, dem Kult abhängig ist.«<sup>64</sup> Um die Unverfügbarkeit Gottes und die Erwartbarkeit seiner Gegenwart zugleich denken zu können, hat auch die alttestamentliche Tempeltheologie und insbesondere die Priesterschrift auf die Vorstellung von einem steten Kommen Gottes zurückgegriffen: »Das einmalige Ereignis vom Sinai wird zum schlechthin Stetigen im Tempelgottesdienst, der heiliges Geschehen allein durch den Ex 24,15 dargestellten Vorgang wird: Gott lässt sich auf den heiligen Ort herab, um zu seinem Volk zu reden.«<sup>65</sup>

Dass Gottes Geist nicht einfach in den Menschen wohnt, sondern ihnen stets neu einwohnen muss, zeigt sich bis heute in den Eingangsgebeten der orthodoxen Liturgie. In einem an den Heiligen Geist (!) gerichteten Gebet bittet der Priester für sich und stellvertretend für die Gemeinde: »Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit [...] komm und wohne in uns und reinige uns von allem Makel.«<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Zitiert nach Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Stuttgart: Kohlhammer, <sup>2</sup>1991), 52.

<sup>64</sup> A.a.O., 53.

<sup>65</sup> Claus Westermann, »Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift«, in ders., *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien II*, Hg. Rainer Albertz und Eberhard Ruprecht (München: Chr. Kaiser, 1974), 115–137, 120; vgl. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB. OTS 18 (Lund: CWK Gleerup, 1982), 32–36; 36: »Temple theologians seem to have counselled a complementary, rather than contradictory, relationship between the enthroned King and the coming God.«

<sup>66</sup> *Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilien-Liturgie im Anhang: Heft A Griechisch-Deutsch: OIKONOMIA 2 - Heft A*, Hg. Fairy von Lilienfeld (Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, <sup>2</sup>2000), 2.

Nur durch die erneute Einwohnung des Geistes ist die Gemeinde befähigt, dem dreieinen Gott Gebet und Lob darzubringen.

Kein Christenmensch wird für sich in Anspruch nehmen, ganz selbstverständlich Tempel des Heiligen Geistes zu sein, er oder sie wird immer um die Einwohnung des Geistes bitten, damit sein Leib immer wieder neu und zugleich mehr und mehr zum Tempel des Heiligen Geistes werde.