

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Welterfahrung (AT)

Jan Dietrich

erstellt: November 2017

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34744/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Welterfahrung (AT)

Jan Dietrich

## 1. Definition

Welterfahrung bezeichnet den dauernden Umgang und die daraus resultierende Vertrautheit mit dem Ganzen der eigenen Lebenswelt als dem „fraglos hingenommenen Sinn- und Geltungsfundament menschlicher Praxis“ (Eden 2004, 328). Dadurch enthält der Begriff eine anthropologische Komponente, ist Ausdruck einer erfahrungsgesättigten „Weltinnenperspektive“ (Steck 1978, 100 und passim) und unterscheidet sich sowohl von dem Begriff → [Weltbild](#), insofern dieser die anschaulich geordnete und „zum bildhaften Modell gerundete Synopse des alltäglichen oder auch wissenschaftlichen deskriptiven Weltwissens und dessen Ordnungsprinzipien“ bezeichnet (Thomé 2004b, 462), als auch von dem Begriff der Weltanschauung, wenn Weltanschauung nicht eine aus Elementarerfahrungen erwachsende „natürliche Weltanschauung“ (Scheler 2. Aufl. 1963) bezeichnet, die „immer schon subjektiv konstituierte Regionen natürlicher Erfahrung“ (Bermes 2004, 130) absteckt, sondern eine „geistige Haltung“ (Bauer 2001, 352), „die Disziplinierung [...] im Rahmen einer eigenständigen philosophischen (Grund-)Lehre“ (Bermes 2004, 130) und das „Produkt eines transzendentalen Vermögens der welterzeugenden Subjektivität“ (Thomé 2004a, 453).

Indem Welterfahrung auf die Erfahrung eines Ganzen, der „Welt“, abhebt, wird im Anschluss an Husserl bei der Erfahrung eines einzelnen Gegebenen stets sein Mitgegebenes und Mitgemeintes, der umfassende Horizont der verknüpften Wahrnehmungen in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht einbezogen (vgl. Vetter 2004, 611). Erfahren wird zunächst die unmittelbare Lebenswelt als „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“ und „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ (Husserl 1954, 136.183), sodass Welterfahrung im Anschluss an Heidegger nicht nur die räumliche Erfahrung des „In-der-Welt-seins“ bezeichnet, sondern die alltägliche und bedeutsame Vertrautheit mit der Welt (vgl. Vetter 2004, 612).

Welterfahrung scheint vor allem dem Menschen zuzukommen, weshalb Heidegger die „Welthabe“ von der Weltlosigkeit des Steins und der Weltarmut des Tieres unterscheidet (Heidegger 1983, 261-264). Max Scheler spricht von der Weltoffenheit des instinktarmen Menschen (Scheler 18. Aufl. 2010, 28f). Gemeint ist mit diesen Aussagen, dass Dinge zwar in der Welt vorfindlich sind und Tiere

sich sogar in ihr orientieren, aber dass allein der Mensch die mannigfaltigen Erfahrungen und Beziehungen, in denen er steht, vereinen und so seine Stellung gegenüber der Gesamtheit der Wirklichkeit bedenken kann. Wenn es in der Terminologie Heideggers die Welt selbst ist, die „weltet“, so kann dies auch als anthropologische Disposition gewertet werden (vgl. Pina-Cabral 2014, 150): Der Mensch kann sich auf das Ganze der Erfahrungswirklichkeit beziehen, und zwar auf eine Weise, dass die verschiedenen Erfahrungen und Beziehungen gemeinsam verknüpft, raumzeitlich als Einheit und somit als „Welten“ der Welt erfahren werden können. Dabei kann Welterfahrung auch eine Form genuin religiöser Erfahrung sein, wenn Religion als Art und Weise des Welt-Verhältnisses verstanden wird.

„Erfahrung ist erinnerte Praxis“ (Herms 1982, 89); sie bezeichnet „in einem weiten, lebensweltlich geprägten Sinn [...] seit Aristoteles (metaph. 980b28-982a3) eine Art der Wirklichkeitserkenntnis, die auf praktischem Umgang beruht und an paradigmatische Einzelfälle gebunden ist“ (Willaschek 1999). Diese lebensweltlich gebundene Erfahrung ruht auf einem „Vorverständnis, dem es auf erworbene Fähigkeiten des Menschen, auf ein *Geübtsein* in ..., ein *Vertrautsein* mit ... ankommt“ (Kambartel 1972, 609). Als Ermöglichung der Orientierung in der Welt (*mental map*) bezeichnet Welterfahrung „eine Art ‚inneres Modell‘, das den einzelnen und die Gemeinschaft instand setzt, seine Umwelt wahrzunehmen, zu deuten und zu bewerten“ (Janowski 2001, 20; vgl. Pongratz-Leisten 2001, 261f). Sie umfasst deshalb auch das umgängliche und auf Handlungsmöglichkeiten ausgerichtete „Sich-Zurechtfinden“, das auf den gelingenden Plausibilitäten des konkreten Lebensvollzugs aufbaut und sich an das hält, was weiterhilft (vgl. Stegmaier 2004, 498). Indem Welterfahrung oftmals nicht explizit reflektiert wird und „sich auf die alltägliche, vortheorietische Erfahrung natürlicher wie geschichtlicher Phänomene“ bezieht (Stock 2003, 536; vgl. Luck 1976, 15), kann sie gegenüber dem Begriff Weltbild auch als „implizite Kosmologie“ bezeichnet werden (zum Begriff Hartenstein 1997, 18-23).

## 2. Terminologie

Die Hebräische Bibel kennt keinen abstrakten Terminus für die Welt und entsprechend auch keinen Terminus für Welterfahrung. Das Ganze der Wirklichkeit wird zumeist entweder mit einem Merismus wie „Himmel und Erde“ (z.B. [Gen 1,1](#)), durch eine Dreiteilung der gesamten Wirklichkeit (z.B. in Himmel, Erde und Wasser, [Ex 20,4](#)), seltener auch durch viergliedrige Formeln zum Ausdruck gebracht, die auf die Gegensätze Himmel-Unterwelt und Erde-Meer rekurren (z.B. [Hi 11,8f](#); vgl. Krüger 2001). Merismen und dreiteilige Ausdrücke für das Weltganze zeigen, dass sie „Welterfahrungsbegriffe“ sind, indem die Welt nicht allein objektsprachlich bezeichnet wird, sondern dem Menschen, der auf der Erde ist, seinen Platz zuweist, während der Himmel (sowie das Wasser oder

die Unterwelt) anderen Wesen Raum gibt (vgl. Brague 2006, 20.25). Neben diesen Begriffen finden auch die gesamte Erfahrungswirklichkeit umschließende Ausdrücke Verwendung, die mithilfe von כָּל *kāl* „ganz / alle“ (z.B. „die ganze Erde“, [Gen 11,1](#)) oder mittels Substantivierung durch הַכֹּל *hakkol* „das Ganze“ (z.B. [Pred 1,2](#)) formulieren. In späten Texten der Hebräischen Bibel sowie in der frühjüdischen Literatur kann auch der Begriff עוֹלָם *’ōlām* das Weltganze bezeichnen (vgl. Preuß 1986, 1156f). In der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel wird dann der Begriff „Kosmos“ verwendet, um das Ganze der Wirklichkeit auszudrücken (z.B. [Gen 2,1](#) [LXX]).

Auch für den Begriff der Erfahrung gibt es in der Hebräischen Bibel kein terminologisches Äquivalent, doch Verbaldrücke mit בִּין *bîn* „wahrnehmen“, יָדַע *jāda’* „erkennen“ oder רָאָה *rā’āh* „sehen“ umschließen auch den Akt der menschlichen Erfahrung.

Der Aspekt der Welterfahrung als eine Form der Weltorientierung kann im Alten Testament mit dem Begriff → [Tora](#) erfasst werden (vgl. Stegmaier 2004, 498). Der Aspekt der Welterfahrung als erfahrungsgesättigte Weltweisheit wird im Alten Testament unter dem hebräischen Begriff חֵכְמָה *hākhmāh* „Weisheit“ gefasst und positiv gesehen (→ [Weisheit](#)), von Paulus dann als „Weisheit dieser Welt“ gekennzeichnet und als „Torheit bei Gott“ kritisiert ([1Kor 1,20](#); [1Kor 3,19](#); vgl. Schröder 2004, 532).

### 3. Leiblich-sinnliche und raum-zeitliche Welterfahrung

Während der Mensch unter anderem Leib ist, die Welt leiblich erfährt, in ihr verankert und mit ihr „verflochten“ ist (vgl. Fuchs 2000, 19.162.315 und passim), ist der menschliche Körper Teil der Welt und fungiert als Medium zwischen Selbst und Welt: „Über den Körper schreibt sich die Welt in das Subjekt (verstanden als die Einheit von Leib und reflexivem Selbst) ein, über ihn bringt sich das Subjekt in der Welt aber auch zum Ausdruck. [...] Am Körper (am Blick, am Gang, am Lachen, an der Kopf- und Schulterhaltung usw.) wird gleichsam ablesbar, wie ein Subjekt in die Welt gestellt ist“ (Rosa 2016, 146).

Die Welt wird zunächst über die Sinne erfahren. Im alten Israel spielen sieben Sinne eine entscheidende Rolle für die Welterfahrung: Sehen, Hören, Gleichgewichts- und Geschmackssinn, Sprechen, Riechen und Tasten, die allesamt nicht nur der Verarbeitung von Informationen dienen, sondern bei denen sich somatische, kognitive und soziale Fähigkeiten überschneiden (vgl. Avrahami 2012). In der Welt der alttestamentlichen Texte sind → [Sehen](#) und → [Hören](#) die beiden entscheidenden Sinne, die auch die Sinnen- und Verstandeswelt insgesamt repräsentieren können. Während das Sehen zumeist

für eine eigene, direkte Erfahrung aus erster Hand steht (vgl. etwa [1Kön 10,6-7](#); [Hi 42,5](#)), ist das Hören für das Aufnehmen der generationengebundenen traditionellen Erfahrung entscheidend (vgl. etwa [Dtn 6,20-25](#); [Spr 1,1-19](#)).

Die Welt wird als kleinräumige Menschenwelt erfahren. Die meisten Israeliten erfahren sich als subsistenzwirtschaftlich tätige, Regenfeldbau und Viehzucht betreibende Landwirte in die Welt gestellt. Entsprechend empfinden sie sich Raum und Zeit als den Rhythmus der → [Jahreszeiten](#) prägenden Größen unterworfen ([Gen 8,22](#); [Pred 1,4f](#)) und opfern mit Erträgen aus Ackerbau und Viehzucht ([Gen 4,3-4](#); [Lev 1-2](#)). Wie der Bauernkalender aus → [Geser](#) (zweite Hälfte des 10. Jh. v. Chr.; Text s. → [Fest](#) 2.3.) sowie die bäuerlich geprägten Festkalender (→ [Fest](#)) in der Hebräischen Bibel zeigen (etwa [Ex 23,14-17](#)), ist das Jahr nach der Feldarbeit eingeteilt, die sich nach dem Gedeihen der verschiedenen Pflanzen zu den unterschiedlichen Jahreszeiten zu richten hat und in den jeweiligen Erntedankfesten ihren kulturellen Abschluss findet. Indem der Bauer zu jeder Jahreszeit einen anderen Grund und Boden aufsuchen muss, verbinden sich Raum und Zeit zu einer wechselvollen Einheit (Weippert 1998, 15). Die körperliche Arbeit des landwirtschaftlich tätigen Israeliten ist schwer, geschieht „im Schweiße deines Angesichts“ ([Gen 3,19](#)). Wie auch beim Handwerk dienen Werkzeuge zur Verlängerung und Verstärkung des Körpers, um den Widerstand des Bodens, des Ertrages oder von Material mit Körperkraft allein zu brechen (vgl. Weippert 1998, 16f).

Die Menschen leben mit ihren Nutztieren im selben Haus. Mensch und Vieh werden als Schicksalsgemeinschaft erfahren ([Jon 4,11](#); [Pred 3,19](#)) und den Nutztieren (in [Lev 25,7](#) auch den Wildtieren) eigene Rechte zugesprochen (vgl. etwa [Ex 23,12](#); dazu Riede 2010). Nicht nur in diesem Zusammenhang ist die Architektur des Raumes Ausdruck von Welterfahrung. Der Mensch lebt im „Vierraumhaus“ (→ [Haus](#)) zusammen mit den Nutztieren. Das typisch israelitische Vierraumhaus ist Ausdruck einer bäuerlichen Welterfahrung, funktional nach den Erfordernissen dieses Lebens eingerichtet (Stager 1985) und mit seinem direkten Zugang vom Hof zu allen Räumen vielleicht auch Ausdruck eines egalitären Ethos (vgl. Bunimovitz / Faust 2009, 409-411). Das Land, in und auf dem der Israelit wohnt, gilt als ein „qualifizierter Besitz, der überleuchtet ist von göttlicher Verheißung“ (Zimmerli 1971, 72) und nur in Notfällen veräußert werden darf. Das Land ist als gottgeschenkte Heimat für das Individuum wie für die kollektive Identität des Volkes Israel ein „Raum prägender Erfahrungen, empfangener Erfüllungen, der bewahrenswerte Raum“ (Steck 1978, 90).

Essen und Trinken der landwirtschaftlichen Erzeugnisse sind Ausdruck der Weltaneignung (Rosa 2016, 98) und im Falle Israels Ausdruck dankerfüllter und lebensfreudiger Welterfahrung (z.B. [1Kön 4,20](#); [Pred 9,7](#)). Das → [Mahl](#) wird gern gemeinsam eingenommen und ist Zeichen wohlgesinnter Gemeinschaft (vgl. Weißflog 2010). Besondere Essensformen wie das des Passalammes (→ [Passa](#))

sind Ausdruck eines rituell gefeierten In-die-Welt-Gestelltseins (vgl. [Ex 12,11](#)). Ähnliches gilt vom → [Beten](#), das üblicherweise raumgreifend mit erhobenen Armen und geöffneten Händen vollzogen wird ([1Kön 8,22](#)) oder durch Minderungsgesten wie Knien ([Ex 34,8](#)) oder Proskynese erfolgt ([1Sam 25,23](#); vgl. Leuenberger 2012).



Abb. 1 Auf diesem frühsumerischen Rollsiegel (ca. 3300-2900 v. Chr.) verteidigt ein nackter Mann eine kalbende Kuh gegen einen Löwen. „Die Konstellation versinnbildlicht die Entwicklung grundlegender Vorstellungen von ‚Kultur‘ und ‚Natur‘“ (Keel / Schroer 2. Aufl. 2008, 39).

Der Tagesrhythmus ist vor allem durch den Wechsel von → [Tag](#) und → [Nacht](#) geprägt. Der Lauf der → [Sonne](#) über den Himmel wird geozentrisch und mit Staunen wahrgenommen ([Ps 19](#)). Die dörfliche Menschenwelt wird im Rhythmus von Tag und Nacht größer und kleiner (Ps 104; zum Folgenden Weippert 1998, 12ff). Die Nacht mit ihrer Dunkelheit gilt als menschenfeindliche Zeit, die den menschlichen Lebensraum auf Haus-, Dorf- und Stadtgrenzen einschränkt; Straßenbeleuchtung gab es nicht (→ [Fackel](#)). Im Hintergrund steht die Erfahrung einer Welt, die zwischen Zentrum und Peripherie unterscheidet. Reisende suchen Schutz in

Haus, Dorf oder Stadt ([Ri 19,11-14](#)), die Stadttore werden bei Dunkelheit geschlossen ([Jos 2,5](#); [Neh 13,19](#)) und Nachtwachen aufgestellt ([Ri 7,19](#); [1Sam 11,11](#)). Die Nacht weitet die Naturwelt außerhalb der menschlichen Schutzzonen und regt den wilden Raum des „Draußen“ mit seinen Waldtieren zu erhöhter Aktivität an ([Ps 104,20f.](#)). Die Wildtiere werden als Feinde des Menschen und der Kulturwelt erfahren (vgl. etwa [Hos 13,8](#); [Am 5,19](#)), und entsprechend wird eine harmonische Einheit zwischen Menschen und Nutztieren einerseits und den Wildtieren andererseits für die gottgeschenkte Zukunft erhofft ([Jes 11,6-8](#)).

Der Tag mit seinen Sonnenstrahlen hingegen begrenzt die Welt der Wildtiere, erweitert die Kulturwelt und lässt den Menschen aus seinem Haus zur Arbeit heraustreten. „Die Naturzeiten werden vom menschlichen Empfinden her gewertet“ (Oeming 2003, 571). Das Motiv von der Hilfe Gottes am Morgen (vgl. Janowski 1989) zeigt, dass das Aufstrahlen der Sonne und die Vertreibung der Nacht als lebensförderlicher Zeitraum gelten: Der altisraelitische Bauer beginnt seine Arbeit am Morgen, ruht gerne zur Mittagshitze und beendet sie bis zum Abend ([Ps 104,23](#)), und ebenso führt der Hirte seine



Kleinviehherden am Morgen und am Abend zur Tränke, wo auch die Frauen Wasser holen ([Gen 24,11](#); [Gen 29,2](#); [Ex 2,16f](#)). Texte wie Psalm 104 zeigen damit ebenso wie ikonographische Belege (Abb. 1), dass die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur als Gegensatz zwischen der wilden Welt des „Draußen“ mit ihren Wildtieren und der bergenden Menschenwelt mit ihren domestizierten Tieren und Pflanzen gegeben ist, auch wenn Abstraktbegriffe für Kultur und Natur fehlen (vgl. Keel / Schroer 2. Aufl. 2008, 39; Rogerson 1977).

Abb. 2 Auf diesem Skarabäus, wahrscheinlich aus Geser (ca. 1650-1540 v. Chr.), erscheint eine nackte Frau oder Göttin. Sie hält als Zeichen der Fruchtbarkeit je einen Zweig in der Hand, und Zweige sprießen aus ihrer Scham.

Die Bedeutung der Fruchtbarkeit von Pflanzen und Nutztieren für die kleinräumige Welt des altisraelitischen Bauern kommt nicht nur in zahlreichen biblischen Texten, sondern auch auf palästinischen Bildern zum Ausdruck (Abb. 2-3).

Welt und Natur werden zum Teil noch als numinose Größen erfahren (vgl. Keel / Schroer 2. Aufl. 2008, 37-91), was auch ikonographisch an Siegeln mit Pflanzenverehrern und solchen mit einem „Herren der Tiere“ zum Ausdruck kommt (Abb. 4-5).

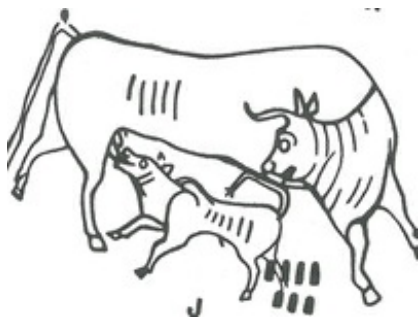


Abb. 3 Die säugende Kuh ist, wie bei dieser Malerei auf einem Tonkrug von *Kuntillet 'Ağrūd* (8. Jh. v. Chr.), ein typisches Motiv für Fruchtbarkeit im alten Israel.

Darüber hinaus wird die Welt anthropozentrisch wahrgenommen und mit anthropomorphen Begriffen bezeichnet, wie zum Beispiel die Oberfläche der Erde als „Gesicht“ oder die Flussufer als „Lippen“ (zum Folgenden Weippert 1998, 21-25). Licht und Pflanzen können sich mit einem Kleid bekleiden (etwa [Ps 65,13-14](#); vgl. Bojowald 2012-2015), sodass die Pflanzenwelt als „Kleid der Erde“ erfahren wird (Neumann-Gorsolke / Riede 2002). Neben diesen zum Teil vorreflexiven Verwendungen finden sich auch absichtsvolle Symbolisierungen: Der Himmel wird als Zeltdach Gottes gepriesen ([Ps 104,2](#)),

Menschentypen werden gerne als Tiere dargestellt (vgl. Nielsen 2013, 53-82) und das Volk Israel oder die Stadt Jerusalem mit dem Gottesberg gerne als Frauen hingestellt (zu Letzterem etwa Maier 2008).

Damit zusammenhängend werden auch Raum und Zeit anthropozentrisch bestimmt: Orientierung in Raum und Zeit geben der Lauf der Sonne und die Länge des Schattens. → [Himmelsrichtungen](#) werden nach dem Lauf

der Sonne und vom Standpunkt des Menschen aus bestimmt, der nach „vorn“ (Osten) blickt, sodass „hinten“ Westen, „links“ Norden und „rechts“ Süden sind (vgl. Geiger 2012; Kaiser 2003, 13f.). Das Gesichtsfeld des Menschen bestimmt auch die Begriffe für Vergangenheit und Zukunft: Weil die Vergangenheit bekannt ist, liegt sie sichtbar als das „Vordere“ vor einem, während die Zukunft wie bei einem Ruderer nicht einsehbar als das „Rückwärtige“ hinter dem Menschen liegt (Wolff 2010, 138). Bei dem Begriff „Osten“ verschwimmt die nach Menschengaugen bestimmte Raum-Zeit insofern, als dieser sowohl den Morgen (mit Blickrichtung auf die Sonne) als auch das Vergangene (mit Blickrichtung nach vorn) bezeichnen kann (vgl. Janowski 2008, 11).



Abb. 4 Auf diesem jüdischen Siegel (ca. 700 v. Chr.) sind zwei Verehrer an einem stilisierten Baum zu sehen.



Abb. 5 Der Herr der Tiere bändigt auf diesem Skaraboid vom Tell es-Sāfi (6. Jh. v. Chr.) zwei Capriden.

Neben der Etablierung standardisierter Maßeinheiten werden am Menschen ausgerichtete Maßeinheiten verwendet. „Der Mensch verlängert sich in seine Umwelt hinein, indem er seine Körperteile zum Maßstab macht“ (Oeming 2003, 570; → [Maße](#)): räumlich die Elle sowie die Hand- und Fingerbreite ([Gen 6,15](#); [Ex 25,25](#); [Jer 52,21](#)), Zeitangaben auch durch Wegstrecken in Tagen ([Gen 31,23](#); vgl. Weippert 1998, 25f). Letzteres zeigt, dass es zwar zumeist der Raum ist, der anthropomorph beschrieben wird, dass aber auch die Zeit anthropomorph als „Handlungszeit“ bestimmt wird, die sich intersubjektiv an menschlicher Lebenspraxis und periodischen Naturerscheinungen orientiert. „Diese Zeitbestimmungen setzen

nicht nur Veränderung, sondern Wiederkehr des Gleichen im Menschen- und Naturgeschehen voraus, den Tag- und Nachtrhythmus, den Wechsel des Mondes, den Jahreszeitenzyklus, den Wachstums-, Reife- und Verfallsprozeß in der Natur und im menschlichen Leben“ (Gloy 2004, 509; vgl. Abb. 6-7).

Der altisraelitische Mensch verfügt über nur geringe „Zeitsouveränität“ (Mathys 2004, 521) und erlebt sich bei aller notwendigen



Aufmerksamkeit auf den richtigen Zeitpunkt ganz in den zyklischen Zeitablauf der Natur eingebunden: „Es gibt eine Zeit, da man das Vieh eintreibt (Gen 29,7), eine der Getreideernte (Jer 50,16) und eine solche des Dreschens (Jer 51,33).“ (ebd.). Möglicherweise hatte die Zeit deshalb „einen langen Atem“ und verlief eintönig (Weippert 1998, 17); zumindest die Phänomene der Zeitdehnung durch Langeweile und der Zeitraffer durch Zerstreung scheinen unbekannt gewesen zu sein.



Abb. 6 Der Zusammenhang zwischen Mond und Fruchtbarkeit war den Menschen im alten Israel deutlich und zeigt sich auch in der Verehrung des Mondgottes, wie auf diesem Siegel vom *Tell Kēsān* (ca. 700 v. Chr.).

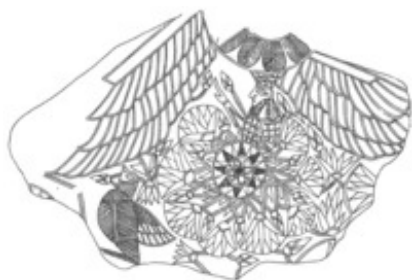


Abb. 7 Die Beziehung zwischen Sonne, Fruchtbarkeit und Schöpfungssymbolik zeigt sich beispielsweise in der Verehrung des Sonnengottes im Lotusnimbus, wie auf dieser gravierten Muschel aus Bethlehem (ca. 7. Jh. v. Chr.).

Eine neuere Darstellung des

alttestamentlichen Weltbildes, die auch dem Aspekt der Welterfahrung Raum gibt, stammt von Othmar Keel (Abb. 8a). Die Welt ist von Wassern umgeben, die zum einen als lebenspendender Regen → [Fruchtbarkeit](#) geben, zum anderen als bedrohliche Chaoswasser erlebt werden, hier personifiziert durch die Chaosschlange. Die Welt wird

deshalb nicht nur von Gott zu Anbeginn erschaffen, sondern bedarf auch der beständigen Inanghaltung durch Gottes Weisheit, was durch die ausgebreiteten Arme, die die Säulen der Erde halten, und die Torarolle mit [Spr 3,19](#) zum Ausdruck gebracht wird.

Die Bedeutung Gottes und des Tempels wird durch den Kerubenthron (→ [Kerub](#)) und die → [Serafen](#) in der Mitte der Welt sowie „jenseitig“ durch den überhöhten Kerubenthron mit Serafen über den Himmelswassern dargestellt. Die Bedeutung der Fruchtbarkeit und der Tages- und Nachtlichter für die Erfahrung der Welt wird schließlich durch die Baumzweige zu beiden Seiten des Tempels, die geflügelte Sonnenscheibe und den → [Mond](#) zum Ausdruck gebracht. Auf der Darstellung von Izak Cornelius (Abb. 8b) wird

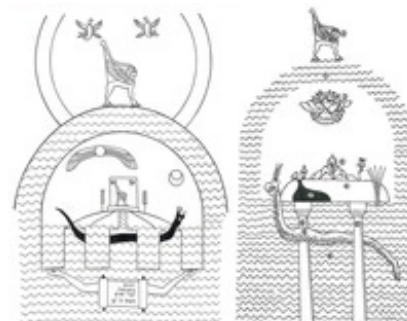


Abb. 8 Die Rekonstruktionen des alttestamentlichen Weltbildes von Othmar Keel (Abb. 8a) und Izak Cornelius (Abb. 8b), die auch der

zudem der gemeinsamen Lebenswelt des Menschen mit den Landtieren und Vögeln Raum gegeben.

Welterfahrung des altisraelitischen Menschen Raum geben.

## 4. Sozial gebundene Welterfahrung

Wie die Welt erfahren wird, ist Ausdruck der Weltbeziehung oder Welthaltung und wirkt prägend auf diese zurück. Die Einstellungen, die der Mensch zum Ganzen der Welt einnimmt, können auch als Lebenshaltung verstanden werden. Weil Weltbeziehung und Welthaltung „niemals einfach individuell bestimmt werden, sondern immer sozioökonomisch und soziokulturell vermittelt sind“ (Rosa 2016, 20), muss eine Beschreibung der aneignenden Welterfahrung im alten Israel sozialkulturelle und individuelle Aspekte umgreifen. „Sowohl in der leiblichen als auch in der symbolischen Dimension ist die menschliche Weltbeziehung geprägt durch den Umstand, dass Subjekte dazu gezwungen sind, einen *Standpunkt* zu beziehen, von dem her sich ihnen die Welt erschließt oder um den herum sie gleichsam konzentrisch angeordnet ist, und mit diesem Standpunkt beziehen sie zugleich *Stellung*, verorten sie sich in der Welt“ (Rosa 2016, 123).

Die altisraelitische Welterfahrung gründet nicht auf einem von der Natur unabhängigen, autonomen Menschenbild. Der Mensch erfährt sich als *homo mundanus* (zum Begriff Welsch 2012), als ein welthaftes Lebewesen, das die Welt nicht als zu erzeugende ständig konstruiert, sondern als eine vorgegebene erfährt und stets in sie eingebunden und hineingenommen ist. Die Schriften der Hebräischen Bibel zeigen eine erhöhte Aufmerksamkeit und Sensibilität für die relationale Verfasstheit des Menschen und allen Seins. Dies gilt zuvorderst für die Beziehungen des Menschen zu den Mitmenschen (vgl. Dietrich 2015), zu den Tieren (vgl. Janowski / Neumann-Gorsolke / Glessmer 1993) und zu Gott (vgl. Janowski 4. Aufl. 2013). Der Einzelne erfährt sich normalerweise, von Ausnahmefällen wie angefeindeten Menschen abgesehen, zutiefst in eine vor allem verwandtschaftsbasierte Gemeinschaft eingebunden (vgl. Kessler 2. Aufl. 2008), angefangen bei der Kernfamilie über die Sippe, die Rechtsgemeinschaft im Tor, die dörflich gebundene Festgemeinschaft oder die religiöse Gemeinschaft als Volksidee. Die Bedeutung der Familienbindung zeigt sich in der Einbindung der gesamten → [Familie](#) in die subsistenzwirtschaftliche Tätigkeit (vgl. Borowski 2003, 22), in dem Prinzip der → [Leviratsehe](#) (→ [Rut](#)) und der → [Auslösung](#), sei es von Familienmitgliedern aus Schuldhaftung ([Lev 25,47-49](#)) oder von verschuldetem Land ([Lev 25,25](#)), sowie in dem Prinzip der (außerrechtlichen) Kollektivhaftung bei Vergehen ([Jos 7](#); [2Sam 21](#); vgl. Dietrich 2010).

Einsamkeit war kein zu erstrebendes Ideal, Beziehungsreichtum höchstes Gut. Gelingende Beziehungen geben Kraft und erleuchten die Augen ([Ps 13,4](#)). Der Ausschluss aus gelingenden Sozialbeziehungen, die Verweigerung sozialer

Anerkennung und Beziehungsabbruch rauben Kraft und werden als „sozialer Tod“ erfahren (vgl. Hasenfratz 1982). Der → [Tod](#) gilt als Privation, als „Beraubung“ von elementaren Kräften, Fähigkeiten und Möglichkeiten und reicht erfahrungsgemäß in das Leben hinein, sei es im Falle des sozialen Todes oder bei → [Krankheit](#). Der Tod beschränkt sich „nicht auf einen besonderen, ihm zugewiesenen Raum. Zu seinem Wesen gehört ein ständiges ‚Über-die-Ufer-Treten‘, ein Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören“, sodass auch die Bilder für die „Präsenz des ‚Todes mitten im Leben‘“ allesamt „*Räumen der Lebenswelt*, also aus der dem Beter vertrauten Natur-, Kultur-, Tier- und Pflanzenwelt“ entstammen (Janowski 2008, 20.22; vgl. Barth 3. Aufl. 1997). Auch wenn der Tod als ein „Land ohne Wiederkehr“ gilt und einen Beziehungsabbruch zu den Lebenden und zu Gott mit sich bringt (vgl. Ps 88; dazu Janowski 2003), ist er dennoch in zweifacher Form gemeinschaftsbindend: Der Tote wird „zu den Vätern versammelt“, womit auch im Tod „der Gedanke vom Eintreten in eine Gemeinschaft, der Gemeinschaft mit den Vorfahren zugrunde liegt.“ (Krüger 2009, 139). Darüber hinaus bleiben die Toten auch in der kollektiven Erinnerung der Zurückgebliebenen am Leben. Das Totengedenken hat zur Aufgabe, „Gemeinschaft zu konstituieren und Abwesende und Tote an eine soziale Gruppe der Lebenden wie z.B. der Familie zu binden“ (Kühn 2009, 481).

Die Welt wird als sozialmoralisch eingerichtete Weltordnung erfahren und erwartet. Die Welt durchwaltet zwar kein göttliches Prinzip wie in Ägypten die → [Maat](#) (dazu Assmann 2. Aufl. 2006), aber (göttlich eingerichtete) Prinzipien wie der → [Tun-Ergehen-Zusammenhang](#) mit seinen Kategorien von Kausalität und Reziprozität sind in Geltung (vgl. Freuling 2004). Der König und in späteren Vorstellungen der Mensch haben die Aufgabe, Gerechtigkeit im Land herzustellen. Der → [König](#) hält auf diese Weise auch die kosmische Ordnung in Gang und gewährleistet die Fruchtbarkeit des Landes (Ps 72), so wie auch das moralische und religiöse Verhalten des Menschen Auswirkungen auf die Natur hat ([Hos 4,1-3](#)). Wie auch immer die Durchsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Einzelfall konkret zu verstehen ist, ob durch naturhafte, soziale oder göttliche Wirkmechanismen, seine Geltung sowie die Gesamtheit der sozialen Erwartungen, kulturellen Standards und religiösen Vorgaben im alten Israel bedeuten: „Die Maßstäbe des richtigen oder gelingenden Lebens sind *in der Welt* angelegt und vorgegeben“ (Rosa 2016, 243). Sie weisen auf eine Wirklichkeitsvorstellung, die Gegebenheiten und Ereignisse im natürlichen und sozialen Raum als einen Wirkzusammenhang erfasst, der „das Andringen der Umwelt auf den Menschen als einen Anruf, aber auch als eine Antwort auf sein Verhalten zu verstehen vermochte“ (von Rad 1970, 107). Aufgabe des Menschen ist es, diese Zusammenhänge in aller „Diesseitigkeit“ zu verstehen und sich nach ihnen einzurichten. Deshalb ist es ein Ausdruck von sowohl Welterfahrung als auch Welterwartung, wenn die Weisheit als ein Lebensbaum bezeichnet wird ([Spr 3,18](#)) und dem Menschen Lebensglück bei Befolgung verspricht ([Spr 3,13](#)).

Formen des sozialen Umgangs richten sich vielfach nach den Vorstellungen von → [Ehre](#) und → [Schande](#) (vgl. Dietrich 2009). Der Einzelne verfügt zwar über einen gewissen Spielraum an Individualität (vgl. Dietrich 2012a) und autonomer Entscheidungsfindung (vgl. Dietrich 2018), doch ist er zumeist heteronom in eine Welt voller Vorgaben hineingestellt, die in den Texten der Hebräischen Bibel oft durch die Gottesidee begründet werden (vgl. Barton 2014, 137-144). Sie fordern unter den Begriffen „Wahrhaftigkeit“ (אֱמוּנָה *ʾemûnāh* / אֱמֶת *ʾemæṯ*), „Gemeinschaftstreue“ (אֱדָוָה *hæsæd*) und „Gerechtigkeit“ (שֶׁדָּאָה *šedāqāh* / צְדָקָה *šædæq*) vor allem eine Haltung der gegenseitigen Solidarität, wie dies im außerfamiliären Bereich im Prinzip der „Bruderliebe“, der → [Freundschaft](#), der Fremden- und Feindesliebe (→ [Liebe](#)) oder der → [Gastfreundschaft](#) zum Ausdruck kommt. Diese Prinzipien zeigen eine im Kern aktive und weltbejahende Haltung. Sie wird in der Unheilsprophetie sowie in der kritischen Weisheit (→ [Hiob](#); → [Kohelet](#)) problematisiert, indem Welterfahrung zur „Differenzierung zwischen Lebenserwartung und Lebenserfolg“ wird (Luck 1976, 35), ohne jedoch in eine verneinende Welthaltung umzuschlagen. Letzteres geschieht erst in der → [Apokalyptik](#) mit ihrer Auffassung von einer Verfallsgeschichte in aufeinanderfolgenden Weltzeitaltern. Die von Gott erschaffene und bewahrte Welt wird als eine im Prinzip stützende, tragende und positiv wirksame erfahren: Gott schafft eine Welt, die kein lebloses oder grundsätzlich feindliches Gegenüber bildet, sondern zu der der Israelit in lebendiger und antwortender Beziehung steht. Ausdruck dafür ist ein „durch und durch den Gaben der Welt zugewendetes Gebet“ (Zimmerli 1971, 16) sowie der Segen, der Fruchtbarkeit und Lebensfülle verleiht und von Gott geschenkt wird (vgl. Leuenberger 2008). Beide veranschaulichen die anzustrebenden Werthaltungen und Lebensziele: Eine gelingende Gottesbeziehung („Gottesfurcht“) und ein Leben, das den Tag in seiner Fülle ergreift (vgl. das *carpe-diem*-Motiv in [Pred 9,1-7](#)) und den Einzelnen im Kreis seiner Familie und zahlreicher Nachkommen alt und lebenssatt sterben lässt (vgl. [Gen 25,8](#); [Gen 35,29](#); [Hi 42,17](#)).

Max Weber diagnostiziert unter dem Begriff *Entzauberung der Welt* (Weber 1992, 87.100.109) für die Moderne eine neue Form der Welterfahrung, die in allen Bereichen der Wirklichkeit durch Intellektualisierung und Rationalisierung eine „Weltreichweitenvergrößerung“ (Rosa 2016, 550) durchzusetzen bestrebt ist, welche „die Welt berechenbar und beherrschbar, verstehbar, kalkulierbar und damit *verfügbar* zu machen versucht“ (Rosa 2016, 549). Diese Entzauberung ist in Ansätzen schon in der Hebräischen Bibel angelegt und Teil der altisraelitischen Welterfahrung. Einerseits zeigt sich eine gewisse „Entzauberung der Welt“ darin, dass der Welt in der Hebräischen Bibel vielfach – allerdings nicht allerorten (vgl. etwa [Gen 4,11](#); [Num 16,30-33](#)) – kein mythischer Charakter mehr zugesprochen wird (vgl. etwa die Entmythisierung der Urflut und der Gestirne in [Gen 1,2.16](#); → [Mythos](#)) und der aufkommende → [Monotheismus](#) eine Trennlinie zwischen Gott und Welt mit sich bringt (vgl. Schmid 2013, 84.94f). Anders jedoch als der „Geist“, den Max Weber dem modernen Protestantismus diagnostiziert, erscheint dem

„alttestamentliche[n] Rationalismus“ (Weber 2016, 336) weder die Welt als solche, die dem Menschen nichts Dauerhaftes über den Tod hinaus mitgeben kann ([Hi 1,21](#)), noch der Mensch selbst als asketisch, leib- und genussfeindlich oder als solipsistisch in der Form, dass es ihm an sozialen Tiefendimensionen mangeln würde. Ganz im Gegenteil, die Beziehungshaftigkeit und die Angst vor Beziehungsverlust und sozialem Tod treten in zahlreichen Texten in Erscheinung.

## 5. Analogistische Welterfahrung

Im alten Israel wie in den Schriften der Hebräischen Bibel wird die Welt nicht primär durch systematisierendes, rational-reflektierendes Denken erfahren, sondern durch lebenspraktische Teilhabe an der Welt. Für deren denkerische, allumfassende und relationale Form ist zu einem gewissen Grad eine analogistische Schematisierung der Erfahrung typisch. Unter einem kollektiven Schema sind die von einer Gruppe oder Gesellschaft geteilten kulturellen Dispositionen zu verstehen, „die dank der in einem gegebenen sozialen Milieu erworbenen Erfahrung verinnerlicht sind und die Ausübung von mindestens drei Arten von Kompetenz ermöglichen: zunächst auf selektive Weise den Fluß der Wahrnehmung zu strukturieren, wobei bestimmten, in der Umwelt beobachtbaren Merkmalen und Prozessen ein signifikanter Vorrang eingeräumt wird; sodann sowohl die praktische Tätigkeit als auch den Ausdruck des Denkens und der Gefühle gemäß relativ standardisierten Szenarien zu organisieren; schließlich typische Interpretationen von Verhaltensweisen oder Ereignissen zu liefern, Interpretationen, die innerhalb der Gemeinschaft, in der die von ihnen wiedergegebenen Lebensgewohnheiten als normal angesehen werden, zulässig und mittelbar sind.“ (Descola 2013, 163). Analogistisch wird die Integration der Erfahrung in ein Schema dann, wenn die Dinge und Wesen der Welt zwar verschieden, aber in einem Netz von Bedeutungen miteinander verknüpft sind, das die Form einer „Kette des Seins“ (Descola 2013, 301-344) oder eines Rhizoms annehmen kann (so für Mesopotamien Van De Mieroop 2016, bes. 219-224).

Anders als animistische, totemistische oder naturalistische Kollektive verfügen analogistische Kollektive über die Welt als den einen gemeinsamen und umfassenden Erfahrungshintergrund, der die Integration der Erfahrung in Form der Verknüpfung aller Dinge ermöglicht. Welterfahrung besteht nach diesem Schema in der Schwierigkeit, die mannigfaltigen Erfahrungen mit den zahlreichen Entitäten zu vereinen. Symbolisch kann dies auf verschiedene, idealtypisch zu unterscheidende, aber miteinander verbundene Weise zum Ausdruck kommen, wobei die Klassifikationen nicht nur ontologisch, sondern auch funktional sein können: in unterscheidenden Klassifikationsmustern von Entitäten und ihren Relationen, seien diese Klassifikationsmuster nun im Wesentlichen gleichrangig strukturiert (z.B. die Unterscheidung zwischen Himmels-, Land- und Wassertieren [[→ Tiere](#)] oder zwischen [→ rein und unrein](#)), oder hierarchisch im räumlichen

(z.B. die dreifache Untergliederung des Jerusalemer Tempels in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes), zeitlichen (z.B. die → [Genealogien](#) der → [Genesis](#) oder die Abfolge der → [Weltreiche](#) in der → [Apokalyptik](#)) oder sozialen Sinne aufgebaut (z.B. die → [Herrschaft](#) des Menschen über die Tiere).

Neben diesen Klassifikationsprinzipien, die zur Aufgabe haben, die mannigfaltigen Erfahrungen mit den unterschiedlichen Entitäten zu strukturieren, müssen die singulären Erfahrungen unter einem einheitlichen Prinzip als „Welterfahrung“ zusammengebunden werden. „Welt“ ist dabei eine „regulative Idee“ (Kant), die nicht nur wie die Klassifikationsmuster Erfahrungen strukturiert, zusammenbindet und hierarchisiert, sondern sie unter einem umfassenden Prinzip vereinheitlicht. Im Alten Orient kommt dieses Prinzip zum einen in der Vorstellung von einem göttlichen Pantheon zum Ausdruck (vgl. Descola 2013, 404), welches das Netz der Beziehungen in der Welt spiegelt und so auf höherer Ebene zusammenbindet, zum anderen in Form des Kosmozentrismus und Kosmotheismus (zum Begriff Assmann 1993), der die mannigfaltigen Erfahrungen mit den Entitäten der Welt auf das Prinzip des Einen hin vereinheitlichen kann. Im alten Israel ist eine Entwicklung vom Polytheismus zu Monolatrie und → [Monotheismus](#) festzustellen, die beide das Netz der Beziehungen auf das Prinzip des einen Gottes hin fokussieren und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im gegenüber zu dem einen Schöpfergott als → [Schöpfung](#) vereinheitlichen.

Religiöse → [Rituale](#) haben dabei unter anderem auch die Funktion, „die Integration der Erfahrung in dauerhafte Schemata“ (Descola 2013, 170) zu gewährleisten und auf das vereinheitlichende Prinzip zu beziehen. Das ägyptische Ritual von der Darbringung der → [Maat](#) hat zur Aufgabe, die Welt mit in Gang zu halten. Reinigungs- und Löserituale (sogenannte *namburbis*) werden im antiken Mesopotamien in eine gerechte Weltordnung insgesamt eingestellt, indem sie vor dem Sonnengott als Rechtsritual ausgeführt werden. Imitative → [Magie](#) hat nicht nur im gesamten Alten Orient, sondern auch im antiken Israel die Funktion, erwünschte Resultate in einem bestimmten Bereich durch ähnliche Handlungen in einem anderen, aber zugeordneten Bereich sicherzustellen (vgl. Rogerson 1998, 64f). Opfer und Rituale sichern Beziehungen zu Göttern und Menschen sowie Grenzen vor und nach Grenzübertretungen. Sie strukturieren → [Raum](#) und → [Zeit](#) und sind Ausdruck dafür, dass sich das ansonsten mannigfaltige Leben auf die Götterwelt bezieht. Der → [Tun-Ergehen-Zusammenhang](#) und das Erfahrungswissen der Weltweisheit sehen eine analoge Ordnung in den natürlichen und sozialen Dingen am Werk, um „analoge Dinge in weltentfernten Bereichen nun doch in einem Punkt nebeneinander zu ordnen“ (von Rad 1974, 129).

## 6. Ästhetische Welterfahrung

---

Ästhetische Erfahrung ist eine Form der Welterfahrung, insofern sie „Welt entdecken, Weltsichten öffnen, Welt erschließen kann.“ (Welsch 2016, 11). Kunst „bezeichnet eine Beziehungsform“ und Form der Welterfahrung, indem sie „die Möglichkeit einer Art des In-der-Welt-Seins, in der Subjekt und Welt einander antworten“, erstellt (Rosa 2016, 482). Ein Wesenszug der ästhetischen Erfahrung besteht darin, „dass sie einem die Augen für ungewohnte Aspekte der Welt aufzuschlagen vermag“ (Welsch 2016, 14), dass sie ungewohnte oder unbekannte Welterfahrung eröffnet, neue Welterfahrung prägt oder gegebene umbildet und zu einer tieferen Welterfahrung beizutragen vermag (vgl. ebd. 18). Ausdruck einer tieferen und in sich stimmigen Welterfahrung bieten beispielsweise nicht nur die altorientalischen Palast- und Tempelgärten, sondern auch die Vorstellungen vom Jerusalemer Tempel sowie die beiden Schöpfungspsalmen Ps 8 und Ps 104, während der poetische Dialogteil des Buches Hiob Ausdruck einer tiefen, aber gestörten Welterfahrung ist. Medien der Welterfahrung können dabei auch somatische Aspekte sein wie das murmelhafte Rezitieren von Bekenntnissen als Form der weltzugewandten, aber auch innerlich aufmerksamen Weltversenkung (vgl. etwa [Dtn 6,7](#)) oder Musik, Lob und Klage, die jeweils eine Grundstimmung des Weltverhältnisses zum Ausdruck bringen (vgl. etwa [2Sam 6,5.14-15](#)).

Tanz und Musik haben die Aufgabe, den Menschen bei alltäglichen Arbeiten, Krankheiten und Trauerfeiern mental zu unterstützen und bei Festgelegenheiten sowie zu prophetisch-ekstatischen Anlässen in die jeweils passende Stimmung zu versetzen (vgl. Borowski 2003, 90-92). Bilder sind nicht perspektivisch wie in Griechenland, sondern eher additiv und aspektivisch wie in Ägypten gemalt (vgl. Brunner-Traut 2. Aufl. 1992; Schroer / Staubli 1998, 24-26) und bringen eine Erfahrung zum Ausdruck, die die Welt, obwohl durch das Prinzip der konstellativen Einheit verbunden (vgl. Assmann 2009; Janowski 2009), als Kompositum, als differenzierte, gegliederte und aus Einzelteilen bestehende Ganzheit betrachtet, bei der „die Würdigung der Teile, also der einzelnen ‚Aspekte‘, den Vorrang hat vor dem die Perspektive kennzeichnenden Überblick des Ganzen.“ (Brunner-Traut 2. Aufl. 1992, 11).

## 7. Religiöse Welterfahrung

Die Welt liegt dem Menschen des alten Israel nicht objektiv gegenüber, sondern tritt ihm entgegen und bildet seinen Erfahrungsraum auf eine Weise, bei der die Welt über sich selbst hinausweist und für religiöse Dimensionen offen ist. Das alttestamentliche Weltbild speist sich aus einer Welterfahrung, die dem Weltbild vorausliegt („Primat der menschlichen Wahrnehmung“; Janowski 2015, 2). Der Welt wohnen symbolische Bedeutungen inne, sodass für die altisraelitische Welterfahrung eine ständige „Osmose“ zwischen Realem und Symbolischem typisch ist: „Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem, und umgekehrt auch zwischen Symbolischem und Tatsächlichem

statt. Diese Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens und bodenloser, vernichtender Verlorenheit hin ist wohl der Hauptunterschied zu unserer Vorstellung der Welt als eines praktisch geschlossenen mechanischen Systems.“ (Keel 5. Aufl. 1996, 47). Zu dieser Osmose gehört auch die Korrelation von Konkretem und Abstraktem: Bei Fragen des Weltbildes und der Welterfahrung werden zumeist Begriffe und Vorstellungen verwendet, „die an sich konkret sind, aber oft etwas weit über ihre konkrete Bedeutung Hinausreichendes meinen.“ (ebd. 8).

In Israel bedeuten Monolatrie und später → [Monotheismus](#), dass die Welt vom Prinzip des Einen her, das heißt von der Idee des einen Gottes her, gedacht und als Ganzes erfahren werden kann. Auch wenn ein Begriff für „Welt“ fehlt, ermöglichen es die Begriffe für Gott, vor allem der Majestätsplural Elohim („Gott“) und der Eigenname „Jhwh“, zusammen mit ihren dahinterstehenden monolatrischen bzw. monotheistischen Konzeptionen, die eine Welt auf den einen Gott zu beziehen (→ [Gottesbild](#)). Die Entmythisierung und „Entgötterung der Welt“ (von Rad 1960, 351) zeigen, „wie die ganze Welt nach Gott hin offen ist“ (von Rad 1957, 358), und ebenso sind es die gesamte Welt, Natur und Lebewesen, die Gott lobpreisen ([Ps 148](#); [Jes 42,10-12](#)). Die Gesamtheit allen Daseins antwortet ihrem Schöpfer im Lobpreis: Indem Mensch und Welt auf Gott hin und zum Lobpreis Gottes geschaffen sind, drückt sich darin die Erfahrung aus, dass auch die Welt nicht als stumme, sondern als eine lebendige und antwortende Welt erfahren wird (vgl. Rosa 2016, 435-453). Die Welt singt, und sie kann dies in ihrer Gesamtheit deshalb, weil sie einem Gegenüber singt, das die Mannigfaltigkeit des Daseins auf sich hin bezogen sein lässt: „die Welt hat eine Aussage über Gott, sie rühmt ihn. [...] Wo erscheint die Welt im Alten Testament noch einmal so als Einheit verstanden wie im Lobpreis, der von ihr ausgeht?“ (von Rad 1964, 61f) Entsprechend rufen die → [Serafen](#) im Allerheiligsten des Tempels: „Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit“ ([Jes 6,3b](#), vgl. von Rad 1964, 72).

Das → [Bilderverbot](#) bedeutet in letzter Konsequenz gegenüber den Umweltkulturen Israels und deren Form des Kosmotheismus „den Ausdruck eines zutiefst unterschiedenen Weltverständnisses“ (von Rad 1957, 216), indem Gott keine Erscheinungsform der Welt ist, sondern der Welt die Welt durchwaltend gegenübertritt, sei es im Lobpreis der ganzen Erde, in der Idee von der Schöpfung oder in der Geschichte. Die monotheistische Gottesidee ermöglicht es, die kulturelle Leitdifferenz zwischen Kosmos und → [Chaos](#) durch diejenige von Gott und Welt abzulösen (Stolz 2001, 139-161). Mit der Idee von der Welt als Schöpfungswelt Gottes war Israel zwar nicht in der Lage, „eine Größe zu konzipieren, der sich der Mensch gegenübergestellt sieht“ (von Rad 1957, 156) – und zwar deshalb, weil sich der Mensch als *homo mundanus* ganz in die Welt hineingestellt sieht –, aber doch in der Lage, das Ganze der Welt mithilfe des Gottesgedankens zu erfassen. Der Gottesgedanke dient als „Katalysator des



Denkens“, um die Welt in ihrer Gesamtheit erfassen zu können.

Welterfahrung ist in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient oftmals auf ein Zentrum bezogen und Welt nicht als zentrumslose Gesamtheit erfahr- und begreifbar: Zentrifugale Welterfahrung bedeutet, dass die Erfahrbarkeit und Sichtbarkeit der Nähe eines Tempels als Nabel der Welt eine Form der Orientierung bietet, die den Horizont auf die gesamte Schöpfungswelt einschließlich ihrer religiösen Hintergrundwirklichkeit öffnet. Selbst in solchen Schöpfungstexten, in denen kein kulturelles oder natürliches Zentrum erscheint, übernimmt das Gottesbild die zentrifugale Achse zur Erfahrung des Weltganzen, beispielsweise indem zentrifugale Erfahrungsnähe des Weltganzen nun nicht mehr architektonisch (wie beim Tempel) oder geographisch (wie beim Urhügel oder Gottesberg), sondern allein relational durch die Leben und Nähe spendende Kraft von Gottes Antlitz und Lebensodem ausgedrückt wird (Ps 104). „So wird Jahwe für den Israeliten geradezu zu dem, was man heute gern als schöpferische Naturkraft bezeichnet.“ (Schunck 1979, 405). Das der Atmung und Bewegung fähige Leben der Menschen und Tiere, nicht jedoch das vegetative der Pflanzen, gilt als „eine besondere Gabe und Kraft Gottes“ (ebd. 406).

## 8. Schöpfungsgemäße Welterfahrung

Ein Ausdruck dafür, dass sich der altisraelitische Mensch auf das Ganze der Welt beziehen kann, findet sich klassischerweise in den beiden Welterschöpfungsmythen (→ [Schöpfung](#)) am Anfang der → [Genesis](#). Diese spiegeln „die Tiefendimension der gegenwärtigen Erfahrungswelt, wie sie seit jeher ist“ (Steck 1978, 107), und verstehen die Welt vor allem aus einer handwerklichen (Gen 1) und gärtnerisch-ackerbäuerlichen Perspektive (Gen 2-3). Sie zeigen, dass die alttestamentliche Welterfahrung von Gotteserfahrung geprägt ist. Die Welt wird als Werk Gottes erfahren, das der Mensch in königlicher Stellung zu verwalten hat (Gen 1), oder als Ackergarten, den der Mensch in schwerer bäuerlicher Arbeit zu bestellen hat (Gen 2-3).



Abb. 9 Auf diesem neuassyrischen Rollsiegel (9.-7. Jh. v. Chr) präsentiert ein Mensch / ein königlicher Held seine Herrschaft über die Erde durch den aufgestemmtten Fuß auf dem Capriden und die gleichzeitige

Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ([Gen 1,1-2,4a](#); → [Priesterschrift](#)) werden Zeit und Raum als dem Menschen vorgegebene Größen erschaffen ([Gen 1,3-10.14-18](#)). Pflanzen und Landtiere emergieren zwar aus der Erde, während der Mensch von Gott als dessen (königliches) Abbild geschaffen wird und den Herrschaftsauftrag erhält, doch erhält der Mensch ebenso wie die Vögel und die Wassertiere den Vermehrungsauftrag sowie den Segen und wird zusammen mit den

Abwehr des Löwen.

Landtieren am sechsten Tag erschaffen ([Gen 1,11-13.20-31](#)). Die erschaffenen Dinge und die Lebewesen bestehen nicht einfach für sich, sondern sind funktional, in Relationen erschaffen und nur relational in ihren Bedeutungen und Funktionen sinnvoll erfahrbar, sodass die Welt als „Wirkgefüge“ erscheint (zum Begriff Welsch 2012, 886-887) und die Einzeldinge in Wirkzusammenhängen auftreten: → [Sonne](#) und → [Mond](#) sind nicht einfach da, sondern dienen der Scheidung der Zeit, die Vegetation dient zur Nahrung, Mensch und Tier sollen sich vermehren und der → [Sabbat](#) erhält als Ruhetag Segen und Bedeutung. Zusätzlich wird der Mensch mit einem stellvertretenden Herrschaftsauftrag ausgestattet, der die soziale und ökonomische Welterfahrung der altisraelitischen Menschen demokratisiert: Als lebendige Statue Gottes erschaffen (vgl. Janowski 2004) erhält der Mensch die ursprünglich königliche Aufgabe, über die Welt in Recht und Gerechtigkeit zu herrschen und über die Tiere wie ein Hirte verantwortlich zu verfügen (Abb. 9; → [Gottebenbildlichkeit](#)).

Damit zeigt der erste Schöpfungsbericht eine „intentionalistische Weltbeziehung“ (zum Begriff Rosa 2016, 211f), die eine wirksame Verwaltung und Herrschaft der Welt als Weltaufgabe und Weltaneignung des Menschen begreift. Die primordiale Welt wird als „sehr gut“ (אֲדָמָה טוֹבָה *ṭôv me'od*), das heißt als wohlgeordnet und lebensförderlich begriffen ([Gen 1,31](#)), was auf ein „statisch-qualitative[s] Elementarverständnis von Welt“ verweist (Steck 1978, 85). Erst der realen Welt mangelt es an dieser Qualifizierung – sie erscheint zwar nicht als in sich „böse“, wird aber aufgrund vorherrschender Gewalttat (סָחַק *ḥāmās*) als „verderbt“ (תַּשָּׁחַת *šāḥat*) erfahren ([Gen 6,11-13](#)). Das Gute der ursprünglichen Schöpfung besteht allerdings mit der Einrichtung des Kultes auch in der gegenwärtigen Welt unter der Kategorie des Heiligen fort (vgl. Schmid 2013, 91).

Im nicht-priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ([Gen 2,4b-3,22](#)) wird der Mensch (אָדָם *ādām*) zwar als erstes der Schöpfung mit dem Odem Gottes belebt, doch als Gärtner des Gottesgartens aus dem Staub des Erdbodens (אֶדְמָה *ādāmāh*) gebildet, in den er mit dem → [Tod](#) zurückkehrt. Im Unterschied zum Tier verfügt der Mensch zwar über gottgleiche Erkenntnisfähigkeit, doch ist ihm diese nicht im Sinne eines Rationalismus von außen („überirdisch“) gegeben, sondern sie emergiert innerweltlich („evolutionär“) aus dem Leben des Menschen im Gottesgarten (→ [Garten](#)). Die Tiere sind zwar erst nach dem Menschen erschaffen, verfügen auch nicht über den göttlichen Odem und sind ihm auch nicht partnerschaftlich gleich, aber eine relativ enge Beziehung und „ein erster Akt der Ordnung von Welt in der Sprache des Menschen“ (Zimmerli 1971, 48) kommt dennoch in der Namensgebung der Tiere zum Ausdruck ([Gen 2,19-20](#)).

Die gegenwärtige Welt wird nicht wie im priesterschriftlichen Weltverständnis als verderbt qualifiziert, aber dafür wird die Verderbtheit anthropologisiert und dem bösen Herzen des Menschen als dessen Denkorgan und Handlungszentrum

zugesprochen ([Gen 6,5](#); [Gen 8,21](#); vgl. Schmid 2013, 96f). Schwere körperliche Arbeit als Ackerbauer, Bedeutung von und Schwierigkeiten bei → [Nachkommenschaft](#) und → [Geburt](#), Angewiesenheit und Ungleichheit der Geschlechter, Feindschaft zu den Wildtieren, die leibliche Angewiesenheit auf schützende Kleidung und die Notwendigkeit des Sterbens bei gleichzeitiger Erkenntnisfähigkeit sind die grundlegenden, aus Sicht des Textes alle Menschen prägenden Ambivalenzen der Welterfahrung ([Gen 3,15-24](#)). Was der Autor hier „wahrnimmt und in urgeschichtlicher Darstellung erfaßt, ist die ganze Gebrochenheit, Minderung, Einbuße, die Leben und Welterfahrung der Menschen prägen“ (Steck 1978, 58).

Auch in den beiden Schöpfungspsalmen Ps 8 und Ps 104 kommt der allumfassende, diesseitige Weltbezug des Menschen in dessen Welthaftigkeit zum Ausdruck: In Ps 8 bedenkt der Mensch seine eigene Größe und Kleinheit angesichts einer Welt, auf die Gott seinen Namen und seine Pracht gelegt hat. In Ps 104 wird der Welterfahrung Ausdruck gegeben, dass die Welt von Mensch und Tier in ihren je unterschiedlichen ökologischen Nischen bevölkert wird und allesamt auf göttliche Nähe und gottgegebene Speise sowie gottgegebenen Lebensodem angewiesen sind. So wird die von Gott geschaffene und getragene Welt in einer typisch alttestamentlichen Form der Diesseitsorientierung bejaht und „sind Mensch und Natur in der *Einheit* dieses vorgegebenen Geschehens zusammengeschlossen, das *als solches* schon *Sinn- und Wertqualität* für alles Lebendige hat!“ (Steck 1978, 68).

## 9. Geschichtliche Welterfahrung

Im alten Israel, ebenso wie im alten Orient überhaupt, gibt es noch nicht „die“ Geschichte, die dem Menschen als Größe sui generis gegenüberreten kann (→ [Geschichte](#)). Stattdessen gibt es „Geschichten“ im Plural, die den Menschen und seine Welterfahrung prägen (zum Unterschied der Begriffe Kosellek 2013, 9-51). Eine Form der Welterfahrung ist deshalb das Erfahren von Geschichten und Geschehnissen, seien diese nun zyklisch wie Zeiten und Jahresfeste oder linear nach historischen Ereignissen strukturiert. Allerdings ist eine Vorform des Begreifens von Geschichte als Größe sui generis im alten Israel in der Idee des in der Geschichte sich erweisenden einen Gottes sowie im Prozess der Kanonisierung gegeben, denn hier wird Welterfahrung auf Geschichtsereignisse fokussiert, die einen identitätsstiftenden Raum einnehmen und in einem großen Zusammenhang als die „eine“ Geschichte Israels sichtbar werden. Das Leben des Einzelnen und der Welthorizont, in den sich der Einzelne gestellt sieht, sind damit eingebettet in die großen, kanonisierten Erzählungen über die Entstehung und Geschehnisse des Volkes Israel und die Geschichte seiner Gottesbeziehung. Geschichte im Singular zu denken wird erleichtert, vielleicht gar ermöglicht, durch „die sich durchhaltende Eindeutigkeit der Beziehung Jahwes zur Geschichte

Israels [...] durch alle ihre Phasen hindurch“ (Zimmerli 1971, 14). Diese Entwicklung erreicht mit der → [Apokalyptik](#) und der Einteilung der Geschichte in Weltzeitalter, sowie mit der Geschichtsschreibung, wie sie sich im ersten Buch der Makkabäer (→ [Makkabäerbücher](#)) findet, ihren Höhepunkt.

## 10. Welterfahrung und Katastrophenerfahrung

Die Welt ist „eine bedrohte Welt“ (von Rad 1957, 156), und die Geschichte Israels durch katastrophale Ereignisse bestimmt, die sich entsprechend in der altisraelitischen Welterfahrung niederschlagen. Die Welt wird nur zum Teil als harmonischer Kosmos erfahren (z.B. Ps 19; Ps 104). Zwar verweist das Motiv vom → [Chaoskampf](#) scheinbar auf die Vergangenheit (z.B. [Hi 26,12f.](#); [Ps 74,13f.](#); [Ps 89,10f.](#); [Ps 104,7](#)), doch bedarf es immer noch der andauernden Grenzziehung gegen chaotische Mächte und kontingente Ereignisse, denn mythische und geschichtliche Formen des Chaos müssen von Gott in ihrer Macht immer wieder aufs Neue begrenzt werden (z.B. [Hi 26](#); [Hi 40,15-32](#); [Ps 2](#); [Ps 46](#); [Ps 65,8](#)). Im Rahmen von Monolatrie und Monotheismus kann dann auch Gott selbst als Chaosmacht erfahren werden, der die Erde bedroht (z.B. [Am 9,5f.](#); [Jes 45,7](#); [Hi 9,5-7](#); [Ps 104,32](#)) und Israels Geschick in der Geschichte beschließt (z.B. → [Klagelieder Jermias](#)). Obwohl Israel über frühe Formen des Abmessens, Wiegens und Zählens verfügt, weisen individuelle wie kollektive Katastrophenerfahrungen darauf hin, dass der Mensch die Welt zwar als göttlich wohlgeordnet, aber auch als menschlich unkontrollierbar und undurchschaubar erfährt, weil das Ganze der Welt gerade nicht abgemessen, gewogen und gezählt werden kann ([Hi 38f](#)).

Regenfeldbau und Herdenzucht erfordern eine sich anpassende Haltung zur Natur und eine dementsprechende enttäuschungsfeste Weltsicht mit relativ hoher Frustrationstoleranz. Dies umso mehr, als es gilt, sich auf herausfordernde Ereignisse wie das Ausbleiben des Regens mit Dürre und Hungerkatastrophen, auf Erdbeben, Überflutungen, Heuschreckenschwärme und andere Naturkatastrophen einzustellen. Die Menschen im alten Israel waren „diesem labilen Charakter seiner Lebenswelt unbeschönigt ausgesetzt“ und verfügten über „elementares Wissen um Angewiesensein und Abhängigkeit im Blick auf die natürlichen Lebensbedingungen, Wahrnehmung und Bewältigung des Lebensrisikos in der natürlichen Umwelt, Sensibilität für das Unvorhersehbare, nicht Verfügbare“ (Steck 1978, 52f). Eine hohe Kindersterblichkeit und eine gegenüber heutiger Zeit deutlich geringere Lebenserwartung gehörten zu den Unwägbarkeiten des Lebens. Krankheiten wurden als Schlaffheit und Schwäche erfahren. „Gesundheit wäre also Straffheit, Kraft. Man sieht, ein Begriff rein aus den Erfordernissen des praktischen, täglichen Lebens gezogen“ (Köhler 1953, 34).

Die Schriften des Alten Testaments spiegeln eine Welterfahrung, die Katastrophen auf sinnvolle Weise verarbeiten und in das vorgegebene Weltbild integrieren kann. Kontingenz wird in Sinn verwandelt mit Hilfe

beziehungsgesättigter, personalisierter Welterfahrungen und auf personale Ursachen wie die Sünden von Menschen und entsprechende Folgen wie den Zorn Gottes zurückgeführt. Indem komplexe katastrophale Ereignisse auf personal vorgestellte Ursachen und Folgen reduziert werden, werden sie als verständliche erfahrbar und leichter in ein kohärentes Weltbild integriert (vgl. Dietrich 2012b). Das gilt auch für kollektive Katastrophen: Mit der Weiterentwicklung der altisraelitischen Monolatrie zum Monotheismus antworten Gruppen im antiken Israel auf die kollektive Katastrophe des babylonischen Exils und können auf diese Weise ihre eigene Identität auch angesichts von Katastrophenerfahrungen wahren.

Monolatrie und Monotheismus entwickeln sich im Laufe der Zeit und mit der Kanonisierung zu einer Buchreligion, die die geschichtlichen Welterfahrungen Israels bindet. Diese Buchreligion gestaltet die Welterfahrung im alten Israel in Zeiten grundlegender Widerfahrnisse insofern neu, als „die Bucherfahrung in Rivalität zur Welterfahrung“ tritt (Blumenberg 3. Aufl. 1993, 11). Auf diese Weise kann die Bibel als „das Buch der Bewältigung menschlicher Welterfahrung“ gelten (Luck 1967, 6), das „im Angesicht der Wirklichkeit Lebenserwartung und Welterfahrung zusammenbindet“ (Luck 1976, 29), indem es die Welt mit ihren Kontingenzen und Differenzenerfahrungen in Hinsicht auf bezeugtes Gott- und Weltvertrauen einsichtig und „lesbar“ macht. Nach dem Landverlust und mit der Entstehung von Diasporagemeinden bleiben Hoffnung und Fokussierung auf die Heimat Israel bestehen und werden mit Hilfe der Tora als „portatives Vaterland“ (Heinrich Heine) am Leben erhalten.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Dietrich, Jan, Art. Welterfahrung (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2017

## Literaturverzeichnis

- Assmann, J., 1993, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg
- Assmann, J., 2. Aufl. 2006, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München
- Assmann, J., 2009, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: B. Janowski / K. Liess (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neuere Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg, 95-120
- Avrahami, Y., 2012, The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible (LHB/OTL 545), London
- Barth, C., 3. Aufl. 1997, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Herausgegeben von B. Janowski, Stuttgart
- Barton, J., 2014, Ethics in Ancient Israel, Oxford
- Bauer, J.E., 2001., Art. Weltanschauung, in: HwrG, Bd. 5, Stuttgart u.a., 351-354
- Bermes, C., 2004, „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff (Phänomenologische Forschungen. Beiheft 1), Hamburg
- Blumenberg, H., 1979, Die Lesbarkeit der Welt (stw 592), Frankfurt am Main
- Bojowald, S., 2012-2015, Neue Parallelen zwischen der hebräischen und ägyptischen Sprache. Die übertragene Verwendung von Ausdrücken der Kleiderterminologie auf Licht und Pflanzen, Zeitschrift für Althebraistik 25-28, 33-41
- Borowski, O., 2003, Daily Life in Biblical Times (SBL Archaeology and Biblical Studies 5), Atlanta
- Brague, R., 2006, Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München
- Brunner-Traut, E., 2. Aufl. 1992, Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens, Darmstadt
- Bunimovitz, S. / Faust, A., 2009, Building Identity. Das Vierraumhaus und der „Israelite Mind“, in: B. Janowski / K. Liess (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neuere Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg, 401-418
- Cornelius, I., 1994, The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible, JNSL 20, 193-218
- Descola, P., 2013, Jenseits von Natur und Kultur. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer. Mit einem Nachwort von M. Kauppert (stw 2076), Berlin
- Dietrich, J., 2009, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: B. Janowski / K. Liess (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neuere Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg, 419-452
- Dietrich, J., 2010, Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (ORA 4), Tübingen

- Dietrich, J., 2012a, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: A. Berlejung / J. Dietrich / J.F. Quack (Hgg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen, 77-96
- Dietrich, J. 2012b, Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive, in: A. Berlejung (Hg.), Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung (FAT 81), Tübingen, 85-116
- Dietrich, J., 2015, Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, ZAW 127, 224-243
- Dietrich, J., 2018, Liberty, Freedom, and Autonomy in the Ancient World: A General Introduction and Comparison, in: A. Berlejung / A. Maeir (Hgg.), Dependency and Autonomy in Intercultural Relations: Israel and Aram as a Case Study (RIAB), Tübingen
- Eden, T., 2004, Art. Lebenswelt, in: H. Vetter (Hg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi, Hamburg, 328-330
- Freuling, G., 2004, „Wer eine Grube gräbt ...“ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn
- Fuchs, T., 2000, Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart
- Geiger, M., 2012, Art. Raum, in: WiBiLex (→ [Raum](#))
- Gloy, K., 2004, Art. Zeit. I. Philosophisch, in: TRE, Bd. 36, Berlin u.a., 504-516
- Hartenstein, F., 1997, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn
- Hasenfratz, H.-P., 1982, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie (BZRGG 24), Leiden
- Heidegger, M., 1983, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Gesamtausgabe 29/30), Frankfurt am Main
- Herms, E., 1982, Art. Erfahrung. II. Philosophisch, in: TRE, Bd. 10, Berlin u.a., 89-109
- Husserl, E., 1954, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von W. Biemel (Husserliana 6), Haag
- Janowski, B., 1989, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament 1: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn
- Janowski, B., 2001, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: ders. / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 3-26
- Janowski, B., 2003, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn, 201-243
- Janowski, B., 2004, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS Otto Kaiser; BZAW 345), Berlin, 183-214
- Janowski, B., 2008, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Ps 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn, 3-38
- Janowski, B., 2009, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in: ders. / K. Liess (Hgg.), Der Mensch im alten Israel. Neuere Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg, 181-211

- Janowski, B., 4. Aufl. 2013, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn
- Janowski, B., 2015, „Der thron über dem Kreis der Erde“ (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbildes, in: ders. / C. Schwöbel (Hgg.), Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch. Beiträge zum Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie, Neukirchen-Vluyn, 1-33
- Janowski, B. / Neumann-Gorsolke, U. / Glessmer, U., 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn
- Kaiser, O., 2003, Die Erfahrung der Zeit im Alten Testament, in: M. Lepajõe / A. Gross (Hgg.), Mille Anni Sicut Dies Hesterna (FS Kalle Kasemaa), Tartu, 11-27
- Kambartel, F., 1972, Art. Erfahrung, in: HWPh, Bd. 2, Basel / Stuttgart, 609-617
- Keel, O., 1985, Das sogenannte altorientalische Weltbild, BiKi 40, 157-161
- Keel, O., 5. Aufl. 1996, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen
- Keel, O. / Schroer, S., 2. Aufl. 2008, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen
- Keel, O. / Uehlinger, Chr., 5. Aufl. 2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien
- Kessler, R., 2. Aufl. 2008, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt
- Köhler, L., 1953, Der hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die hebräische Rechtsgemeinde, Tübingen
- Kosellek, R., 2013, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Carsten Dutt (stw 2090), Berlin
- Krüger, A., 2001, Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 65-83
- Krüger, A., 2009, Auf dem Weg „zu den Vätern“. Zur Tradition der alttestamentlichen Sterbenotizen, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hgg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen, 137-150
- Kühn, D., 2009, Totengedenken im Alten Testament, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hgg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen, 481-499
- Leuenberger, M., 2008, Art. Segen / Segnen (AT), in: WiBiLex (→ [Segen / Segnen](#))
- Leuenberger, M., 2012, Art. Gebet / Beten (AT), in: WiBiLex (→ [Gebet / Beten](#))
- Luck, U., 1976, Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie (Theologische Existenz heute 191), München
- Maier, C., 2008, Daughter Zion as a Gendered Space in the Book of Isaiah, in: J.L. Berquist / C.V. Camp (Hgg.), Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces (LHB/OTS 490), London, 102-118
- Mathys, H.-P., 2004, Art. Zeit III. Altes Testament, in: TRE, Bd. 36, Berlin u.a., 520-523
- Neumann-Gorsolke, U. / Riede, P., 2002, Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn
- Nielsen, K., 2013, Gud, mennesker og dyr i Bibelen, København
- Oeming, M. 2003, Art. Welt / Weltanschauung / Weltbild IV/2, in: TRE, Bd. 35, Berlin u.a.,



569-581

- De Pina-Cabral, J., 2014, World: An Anthropological Examination (Part 1 and 2), HAU: Journal of Ethnographic Theory 4, 49-73.149-184
- Pongratz-Leisten, B., 2001, Mental Map und Weltbild in Mesopotamien, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 261-279
- Preuß, H.D., 1986, Art. עולם 'ôlām, in: ThWAT, Bd. 5, Stuttgart u.a., 1144-1159
- Riede, P., 2010, Art. Tier, in: WiBiLex (→ [Tier](#))
- Rogerson, J., 1977, The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions, in: Instruction and Interpretation: Studies in Hebrew Language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis (Oudtestamentische Studiën 20), Leiden, 67-84
- Rogerson, J., 1998, The World-View of the Old Testament, in: ders. u.a., Beginning Old Testament Study, St. Louis, 58-76
- Scheler, M., 2. Aufl. 1963, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke 6), Bern
- Scheler, M., 18. Aufl. 2010, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Werke in Einzelausgaben), Bonn
- Schmid, K., 2013, Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament, in: H.-G. Nesselrath / F. Wilk (Hgg.), Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam (ORA 10), Tübingen, 83-102
- Schröder, W., 2004, Art. Weltweisheit, in: HWPh, Bd. 12, Basel / Stuttgart, 531-534
- Schroer, S. / Staubli, T., 1998, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt
- Schunck, K.-D., 1979, Die Auffassung des Alten Testaments von der Natur, ThLZ 104, 401-412
- Stager, L.E., 1985, The Archaeology of the Family in Ancient Israel, BASOR 260, 1-35
- Steck, O.H., 1978, Welt und Umwelt (Biblische Konfrontationen), Stuttgart
- Stegmaier, W., 2004, Art. Weltorientierung; Orientierung, in: HWPh, Bd. 12, Basel / Stuttgart, 498-507
- Stock, K., 2003, Art. Welt/Weltanschauung / Weltbild. I. Einleitung, in: TRE, Bd. 35, Berlin / New York, 536-538
- Stolz, F., 2001, Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil 4), Zürich 2001
- Thomé, H., 2004a, Art. Weltanschauung, in: HWPh, Bd. 12, Basel / Stuttgart, 453-460
- Thomé, H., 2004b, Art. Weltbild, in: HWPh, Bd. 12, Basel / Stuttgart, 460-463
- Van De Mieroop, M., 2016, Philosophy Before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Mesopotamia, Princeton / Oxford
- Vetter, H., 2004, Art. Welt, in: ders., (Hg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi, Hamburg, 611-614
- von Rad, G., 1957, Theologie des Alten Testaments 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München
- von Rad, G., 1960, Theologie des Alten Testaments 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München
- von Rad, G., 1964, Aspekte des alttestamentlichen Weltverständnisses, EvTh 24, 57-73
- von Rad, G., 1970, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn
- von Rad, G., 1974, Natur- und Welterkenntnis im Alten Testament, in: ders., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Herausgegeben von O.H. Steck, Neukirchen-Vluyn, 119-140

- Weber, M., 1992, Wissenschaft als Beruf, in: ders., Wissenschaft als Beruf. 1917/1919. Politik als Beruf. 1919 (Max Weber Gesamtausgabe I/17), Tübingen, 49-112
- Weber, M., 2016, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920 (Max Weber Gesamtausgabe I/18), Tübingen
- Weippert, H., 1998, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn, 9-34
- Welsch, W., 2012, Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist
- Welsch, W., 2016, Ästhetische Welterfahrung, in: ders., Ästhetische Welterfahrung. Zeitgenössische Kunst zwischen Natur und Kultur, Paderborn, 11-33
- Willaschek, M., 1999, Art. Erfahrung. I. Philosophisch, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 2, Tübingen, 1399-1400
- Wolff, H.W., 2010, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von B. Janowski, Gütersloh
- Zimmerli, W., 1971, Die Weltlichkeit des Alten Testaments, Göttingen

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Auf diesem frühsumerischen Rollsiegel (ca. 3300-2900 v. Chr.) verteidigt ein nackter Mann eine kalbende Kuh gegen einen Löwen. „Die Konstellation versinnbildlicht die Entwicklung grundlegender Vorstellungen von ‚Kultur‘ und ‚Natur‘“ (Keel / Schroer 2. Aufl. 2008, 39). Aus: O. Keel / S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2. Aufl. 2008, 39 Abb. 1 ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 2 Auf diesem Skarabäus, wahrscheinlich aus Geser (ca. 1650-1540 v. Chr.), erscheint eine nackte Frau oder Göttin. Sie hält als Zeichen der Fruchtbarkeit je einen Zweig in der Hand, und Zweige sprießen aus ihrer Scham. Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl. 2001, Abb. 12b ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 3 Die säugende Kuh ist, wie bei dieser Malerei auf einem Tonkrug von *Kuntillet 'Ağrūd* (8. Jh. v. Chr.), ein typisches Motiv für Fruchtbarkeit im alten Israel. Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl. 2001, Abb. 219 (Ausschnitt) ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 4 Auf diesem jüdischen Siegel (ca. 700 v. Chr.) sind zwei Verehrer an einem stilisierten Baum zu sehen. Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl. 2001, Abb. 233b ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 5 Der Herr der Tiere bändigt auf diesem Skaraboid vom *Tell eš-Šāfī* (6. Jh. v. Chr.) zwei Capriden. Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl.

2001, Abb. 361c ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))

- Abb. 6 Der Zusammenhang zwischen Mond und Fruchtbarkeit war den Menschen im alten Israel deutlich und zeigt sich auch in der Verehrung des Mondgottes, wie auf diesem Siegel vom *Tell Kēsān* (ca. 700 v. Chr.). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl. 2001, Abb. 291c ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 7 Die Beziehung zwischen Sonne, Fruchtbarkeit und Schöpfungssymbolik zeigt sich beispielsweise in der Verehrung des Sonnengottes im Lotusnimbus, wie auf dieser gravierten Muschel aus Bethlehem (ca. 7. Jh. v. Chr.). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 5. Aufl. 2001, Abb. 337b ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))
- Abb. 8 Die Rekonstruktionen des alttestamentlichen Weltbildes von Othmar Keel (Abb. 8a) und Izak Cornelius (Abb. 8b), die auch der Welterfahrung des altisraelitischen Menschen Raum geben. Aus: O. Keel, Das sogenannte altorientalische Weltbild, BiKi 40 (1985), 157-161, Abb. 14 (Abb. 8a); I. Cornelius, The Visual Representation of the World in the Ancient Near East and the Hebrew Bible, JNSL 20 (1994), 193-218, Abb. 10 (Abb. 8b)
- Abb. 9 Auf diesem neuassyrischen Rollsiegel (9.-7. Jh. v. Chr) präsentiert ein Mensch / ein königlicher Held seine Herrschaft über die Erde durch den aufgestemmtten Fuß auf dem Capriden und die gleichzeitige Abwehr des Löwen. Aus.: O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 5. Aufl. 1996, Abb. 60 ([© Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#))

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)