

Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel*

Hanns Peter Neuheuser

Mit der Einbeziehung des Tanach, also mit Tora, Neviim und Ketuvim aller Teile der Jüdischen Bibel, in die Heilige Schrift des Christentums war auch die Konfrontierung mit einer Fülle von Aussagen verbunden, die sich auf die sakralen Bauten, Gegenstände und Handlungen des Volkes Gottes in alter Zeit bezogen. Eine nähere Beschäftigung mit diesem Phänomen erweist alsbald, dass diese Konfrontierung nicht auf eine rein theologische Reflexion beschränkt blieb und ebenso nicht in einer punktuellen Entscheidung über Adaption oder Distinktion bestand, sondern vielmehr in einem allmählichen Annäherungskomplex sowie in Dimensionen geschichtlicher, kultureller und gesellschaftlicher Breite. Die heutige Forschung ist bemüht festzustellen, ob und inwiefern ein echter Adaptionsprozess in der mittelalterlichen Kulturgeschichte nicht allein singuläre Phänomene betraf – wie etwa die rein vokabularische Verwendung des Begriffs „Tempel“ für „Gotteshaus“¹ –, sondern auch manifeste architektonische und gegenständliche Realien, die Übernahme von poetischen und narrativen Texten in die Gottesdienste sowie die Dynamik der rituellen Feierkultur einbezog. Gerade vor dem Hintergrund der aktuell von der Forschung untersuchten Raumqualität² und allgemeinen Materialität im Spannungsverhältnis zum Religiösen („Materializing Religion“)³ stellt sich die Frage nach der

* Der vorliegende Text mit kulturwissenschaftlich-historischem Schwerpunkt beruht auf dem ersten Teil eines Referats, das im März 2013 beim Symposium des Mediävistenverbandes in Heidelberg gehalten wurde.

¹ Vgl. Hansjosef Goertz, *Deutsche Begriffe der Liturgie im Zeitalter der Reformation. Untersuchungen zum religiösen Wortschatz zwischen 1450 und 1530*, Berlin 1977, 207f.

² Vgl. die Literaturüberblicke in: Sonderheft „Raumerkundungen“ in: *Arbeitsstelle Gottesdienst* 21 (2007), 1–93; Christoph Sigrist, *Kirchen – Macht – Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte*, Zürich 2010; Hans-Joachim Sander, *Der ewige Gott hat Raum. Theologie im spatial turn*, in: *ThRv* 109 (2013), 91–110.

³ Hinter dieser Bezeichnung eröffnet sich freilich ein extrem breites Spektrum, das von konventionellen Erscheinungen (z. B. Reliquienverehrung) über Verfahren der Verbildlichung und zu antiquarischen und denkmalpflegerischen Ansätzen bis hin zu kreativ-assoziativen Annäherungen (z. B. religiöser Tanz) reicht. Vgl. etwa Caroline Walker Bynum, *Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe*, New York 2011; Elisabeth Arweck/William Keenan (Hgg.), *Materializing Religion. Expression, performance and ritual*, Hampshire u. a. 2006.

gesamten Sakralkonzeption des Judentums und ihrer Widerspiegelung in christlichen Kontexten.

Auf diese Weise entwickelt sich eine Fragematrix, die aus religiösen und ethnischen sowie ästhetischen und pragmatischen Aspekten vor dem Hintergrund des Adaptierens, Prüfens, Verwerfens und Rezipierens besteht, hineingestellt zudem in die zeitlichen Kategorien des Vorher und Nachher sowie der Gleichzeitigkeit. Religiöse Gehalte erscheinen somit verstärkt in ihrer potenziellen geschichtlichen Wandelbarkeit und werden auch hinsichtlich ihrer tatsächlichen Veränderung wahrgenommen. Spirituelle und ästhetische Entwicklungen erschienen daher sowohl den Zeitgenossen als auch der heutigen Forschung in der Qualität historischer Faktizität.

I. Realien als Prüfstücke der Adaptionshypothese – Spolien der Sakralkonzeption

Wie ein Schlaglicht wird unser Thema erhellt durch das Beispiel des Gebrauchs Siebenarmiger Leuchter durch Christen in christlichen Sakralräumen. Peter Bloch hat insgesamt 52 real erhaltene oder literarisch nachgewiesene Leuchter erfasst, die mehr oder weniger als Nachbildungen der Menora im Offenbarungszelt respektive im Jerusalemer Tempel betrachtet werden können;⁴ unter den noch bestehenden befinden sich immerhin neunzehn mittelalterliche Exemplare, zurückgehend bis zum ottonischen Leuchter in Essen, der nach Forschungsansicht – speziell in Bezug auf die Ausgestaltung des Leuchterfußes – am stärksten das Urbild offenbart.⁵ Den frühesten literarischen Nachweis dessen, dass sich die Künstler tatsächlich an der detaillierten Schilderung der Menora in der Jüdischen Bibel (Ex 37,17–24; vgl. 25,31–40) orientierten, liefert die Vita Benedicti Anianensis in Bezug auf den 772 von Karl dem Großen in Auftrag gegebenen Leuchter, *quod Beseleel miro composuit [sic!] studio*.⁶ Leider fügt der Exodus-Text der Erwähnung dieses von Bezalel (Ex 31,2; 35,30; 36,1–2; 37,1) geschaffenen und von Judas Makkabäus erneuerten Heptalychnos (1 Makk 4,48–49) neben der Standortbezeichnung an der Südseite des Sakralraumes (Ex 40,24) keine funktionale Erklärung bei,⁷ und auch der Prophet Sacharja kennt nur die zeichenhafte Deutung des Leuchters als Bild der Allmacht Gottes (Sach 4,1–14).⁸

⁴ Vgl. Peter Bloch, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 23 (1961), 55–190. – Vgl. bereits zuvor die auch eine apologetische Zuspitzung erlaubende Skizze von Marcel Simon, Le chandelier à sept branches symbol chrétien?, in: Revue archéologique 6.F. 31/32 (1949), 971–980. Vgl. ferner Leon Yarden, The tree of light. A study in the menorah, the seven-branched lampstand, Uppsala 1972; Martine Dulaey, Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien, in: REAug 29 (1983), 3–26.

⁵ Vgl. Heinrich Strauss, The history and form of the seven-branched candlestick of the Hasmonean kings, in: JWCI 22 (1959), 6–16, insb. 14f.

⁶ Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis 17, hg. von Georg Waitz, (MGH.SS 15/1), Hannover 1887, 206. – Vgl. jetzt auch Walter Kettmann, Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten „anianischen Reform“, Duisburg 2000, Bd. 2, 166f.

⁷ Vgl. hierzu die Hebr.-Kommentierung bei Paul Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1994, 704–718.

⁸ Vgl. auch die ältere symbolistisch-esoterische Auslegung bei Julius Haase, Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes, seine Geschichte und Symbolik, München 1922, zu Sacharja 19; Yarden, The tree of light (wie Anm. 4).

Entsprechend konnte auch die mittelalterliche Liturgik – auf den rabbinischen und patristischen Quellen beruhend⁹ – nicht über die Anknüpfungspunkte an allgemeine Lichtallegorien, an Christus als das Licht der Welt (Joh 1) und als Zeichen der Sieben Gaben des Heiligen Geistes hinausgehen.¹⁰ Eine Verbindung zu dem siebenfachen Lichterzug des gallikanischen Evangelienritus lässt sich nicht erkennen.¹¹ Auch für den erhaltenen Essener Leuchter konnte bislang eine konkrete liturgische Verwendung nicht nachgewiesen werden: Im mittelalterlichen *Liber ordinarius* wird das *candelabrum* ausschließlich zur Ortsbestimmung anderer Gegebenheiten erwähnt.¹² Offensichtlich diente der Essener Leuchter ausschließlich der von liturgischen Vollzügen unabhängigen ‚Konstituierung und Inszenierung von Sakralität‘. Bereits aus dieser vagen phänotypischen Trivialität ergibt sich, dass eine substantielle Ableitung einer Sakralkonzeption aus Artefakten und Ritualen – z. B. hinsichtlich einer Bedeutungsaufladung der Raumachse – allererst entwickelt werden muss; dies gilt auch für Adaptionsbezüge zum Judentum. Erkennbar ist lediglich die auf einen anderen Sakralraum bezogene Memorialintention mit der dinglichen Markierung durch eine artifizielle Spolie. Zu fragen ist somit nach dem grundlegenden, historisch fassbaren Prinzip dieses zeichenhaften Gebrauchs eines Artefakts, jenseits des archäologistischen Interesses.

Die nachstehenden Untersuchungen beabsichtigen keineswegs, die zweitausendjährige wechselseitige Verweisungsgeschichte von Judentum und Christentum aufzuarbeiten, nicht einmal am Beispiel ihrer gemeinsamen oder distinkten Sakralkonzeption. Die Intention begnügt sich vielmehr damit, auf die Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel hinzuweisen, wie sie im Mittelalter als geschichtliches und ästhetisches Faktum erfahrbar gewesen ist und in die Gegenwart hineinwirkt. Dabei muss zunächst (II.) von der historischen Prägung des später für das Christentum relevanten Begriffs einer Sakralkonzeption ausgegangen werden. Sodann (III.) sind die Konsequenzen der Spiritualisierung des Tempelbegriffs für die entstehende christliche Sakralkonzeption zu thematisieren. Das nächste Kapitel (IV.) widmet sich den in konkreten Bauten und Baumetaphern zum Ausdruck kommenden pragmatischen Aspekten einer Rezeption der Jüdischen Bibel. Mittels eines weiteren Fallbeispiels, der Kirchweihe, werden auch in rituellen Vollzügen umfangreiche Rückgriffe der hochmittelalterlichen Liturgik in der Jüdischen Bibel erkannt (V.), bevor zuletzt (VI.) die kulturhistorisch fassbare Perspektive als der neben der theologischen Reflexion prägnanteste Ertrag aus der jüdischen Sakralkonzeption erkannt wird.

⁹ Vgl. Yarden, *The tree of light* (wie Anm. 4), speziell 12–19.

¹⁰ Vgl. Rupert von Deutz, In Exodum 4,8, hg. von Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 755ff.

¹¹ Vgl. *Expositio antiquae liturgicae Gallicanae* 11, hg. von Edward C. Ratcliff, London 1971, 7.

¹² Vgl. Franz Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche*, Paderborn 1908, 91, 113, 116, 196, 262. Vgl. auch Bloch, *Siebenarmige Leuchter* (wie Anm. 4), 120f. – Die Vermutung einer „nichtliturgischen“ Memorialfunktion des Leuchters konnte bislang quellenmäßig nicht belegt werden; vgl. Vera Henkelmann, *Der siebenarmige Leuchter des Essener Münsters und die Memoria der Äbtissin Mathilde*, in: Birgitta Falk u. a. (Hg.), *Wie das Gold den Augen leuchtet. Schätze aus dem Essener Frauenstift*, Essen 2007, 151–167, speziell zur Memoria 162–167, gewiss falsch ist die Vermutung, dass der Leuchter zur „feierlichen Lichtinszenierung [sic !] des Altars“ beigetragen habe (158).

II. Der latreutische Umgang mit dem Heiligen – Entstehung der Sakralkonzeption

Zu den ertragreichsten literarischen Zeugnissen und wirkmächtigsten Erzähltexten überhaupt gehören die Schilderungen von der je aktuellen und punktuellen Gegenwart Gottes vor den Menschen sowie dem Bedürfnis der Menschen, Orte der Erinnerung an die Gottesbegegnung zu schaffen. Mit dem Ausbau einer dauerhaften Memorialstätte glaubt vor allem der nomadische Mensch eben dieses Ereignis perpetuieren zu können. Jene Absicht fällt durchaus auch mit dem Heilsplan des biblischen Gottes und dessen Selbstentäußerung als der Schlechthin-Seiende gegenüber dem Mose am Horeb ineins (Ex 3,1–15). Gott bekundet nicht nur seine Existenz schlechthin, sondern sein lokal zu verstehendes ‚Da‘-Sein für die Menschen (Ex 3,14). Ubiquität und lokale Manifestation der göttlichen Präsenz werden miteinander versöhnt. Durch die Gegenwart Gottes wird der Ort geheiligt: „der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3,5; vgl. auch Jos 5,15). Dies bedeutet die Legitimierung zur Errichtung von Sakralbezirken in allen Zeiten, angefangen von den Altären respektive Steinmalen des Noah (Gen 8,20), des Abram (Gen 12,7–8), des Jakob (Gen 28,16–19), des Mose (Ex 17,15; 24,4), des Samuel (1 Sam 7,17) sowie des Josua (Jos 4,20; 8,30–31; 24,26). Erschrocken stellte Jakob fest: „Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“, nahm einen Stein als Mazzebe (Masseba) und goss Öl darüber. Dann gab Jakob dem Ort den Namen Bet-El, das heißt Haus Gottes (Gen 28,17–19). Vom Altar des Elija heißt es: „Elija zog rings um den Altar einen Graben und grenzte eine Fläche ab“ (1 Kön 18,32). Die Altäre und Mazzebot¹³ der Patriarchen und die an ihnen vollzogenen Handlungen lehren uns das biblische Verständnis vom gleichermaßen räumlichen sowie unräumlichen Umgang mit dem Heiligen¹⁴ und das Entstehen einer – nach Graesser – gleichermaßen rechtlichen, kommemorativen und kultischen Infrastruktur, letztere „to mark the sacred area where the deity might be found [...], where worship and sacrifice will reach the deity“.¹⁵ Der umherziehende Abram erinnert sich später des Ortes, „wo er früher den Altar erbaut hatte. Dort rief Abram den Namen des Herrn an“ (Gen 13,3–4).

Wir erfahren aus den ältesten Teilen der Jüdischen Bibel von der Errichtung eines Gedenksteins und den ersten konsekrierenden Handlungen, von der Umschrankung des Gebietes bis hin zum Gebet und vom Vollzug einer Zeichenhandlung: Die

¹³ Vgl. Carl F. Graesser, *Standing stones in ancient Palestine*, in: *Biblical archeologist* 35 (1972), 34–63. Vgl. auch den Exkurs bei Albert de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975, Bd. 2, 409–422.

¹⁴ Vgl. Manfred Görg, *Der Altar. Theologische Dimensionen im Alten Testament*, in: Josef Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, Stuttgart 1983, 291–306. – Vgl. auch Wolfgang Zwickel, *Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai*, in: *BZ N.F.* 36 (1992), 207–219, zur angeblichen Gründung von ‚Heiligtümern‘ in der Frühzeit 208f. und zur geopolitischen Lage des Altarbaus auf der Grenze zwischen Nord- und Südreich; Eckart Otto, *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung*, in: *ZAW* 88 (1976), 165–190; Joshua Schwartz, *Jubilees, Bethel and the temple of Jacob*, in: *HUCA* 56 (1985), 63–85; Wolfgang Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas*, Tübingen 1994, zu Bet-El 281 mit Anm. 239.

¹⁵ Graesser, *Standing stones in ancient Palestine* (wie Anm. 13), 37 u. 44–48.

Anrufung Gottes ist nach dieser Konzeption zwingend an das Aufsuchen eines bestimmten Ortes gebunden: Dieser eine Ort, wo der Herr ‚seinen Namen wohnen lassen‘ wird, ist aufzusuchen (Dt 12,2–14; 14,23; 16,2.6.11; 26,2), nur hier kann das Erhören eines Gebetes erwartet werden (1 Kön 8,30; 2 Chr 6,21), andere Altäre werden kritisch betrachtet (Jos 22,10–34). Der Gedenkakt ist ‚als Fest‘ zu gestalten (Ex 12,14). Diese Elemente, die strenge Scheidung zwischen Heilig und Profan (Lev 10,10), die Konstituierung und Sicherung des Sakralbezirks¹⁶ einerseits sowie die Realisierung der konsekratorischen Sakralhandlung¹⁷ einschließlich eines Erinnerungs- und Gebetsaktes andererseits, werden fortan die Determinanten einer Sakralkonzeption im engeren Sinne darstellen. Von Bet-El werden wir dann später erfahren, dass aus dem gesalbten Steinaltar – wie verheißen (Gen 28,22) – ein „Heiligtum des Königs und ein Reichstempel wurde“,¹⁸ ausgestattet mit einem Priesteramt und priesterlichen Funktionen sowie Sakraldisziplin (Am 7,13). Es handelt sich um die wirkmächtige Auffassung von einer realen und zeichenhaften Manifestation des Transzendenten in der konkreten, historisch-geographisch fassbaren Welt des Menschen, einer heilig gewordenen und gleichwohl artifiziell gestalteten Umgebung¹⁹ – mit allen Unsicherheiten heutiger Forschung über die Verhältnisse der Christen und ihrer räumlich-baulichen Verortung in der vorkonstantinischen Zeit.²⁰

Eine religionsgeschichtlich aufschlussreiche Weiterentwicklung führte von der Vielzahl im Land verstreuter Altäre zu einem zentralen, wenngleich „umherziehenden“ Kult (vgl. 2 Sam 7,6; 1 Chr 17,5), entsprechend der göttlichen Ansprache: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“ (Ex 25,8). Sowohl das Wüstenzelt des Mose als auch der von dem zwischen 967 respektive 964 bis 922 v. Chr. regierenden König Salomo errichtete Tempel in Jerusalem gelten fortan als Inbegriffe des jüdischen Sakralkomplexes – insbesondere deshalb, weil in der Heiligen Schrift eine Fülle von Details über die materielle Ausstattung dieser Ein-

¹⁶ Vgl. Hanns Peter Neuheuser, Grenze und Grenzüberschreitung im Umfeld von sakralen und profanen Zeichenhandlungen, in: Ulrich Knefelkamp u. a. (Hg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Berlin 2007, 345–358.

¹⁷ Vgl. Ernst Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin 1963, zur Kultlegitimation 69f.

¹⁸ Vgl. Schwartz, Jubilees (wie Anm. 14), insb. 69–72. Vgl. zum Gesamtkomplex auch de Pury, Promesse divine (wie Anm. 13).

¹⁹ Vgl. Robert A. Markus, How on earth could places become holy? Origins of the christian idea of holy places, in: JECS 2 (1994), 257–271; Sabine MacCormack, Loca sancta. The organization of sacred topography in late antiquity, in: Robert Ousterhout (Hg.), The blessings of pilgrimage, Urbana u. a. 1990, 7–40.

²⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Deichmann, Vom Tempel zur Kirche, in: Alfred Stüiber/Alfred Hermann (Hgg.), Mullus. Festschrift für Theodor Klauser, Münster 1964, 52–59; Willy Rordorf, Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?, in: ZNW 55 (1964), 110–128; Paul Corby Finney, Topos hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie 7 (1984), 193–225; Victor Saxer, Domus ecclesiae – oikos tes ekklesias in den frühchristlichen literarischen Texten, in: RQ 83 (1988), 167–179. Vgl. vor allem die umfassende Materialsammlung bei Lloyd Michael White, The social origins of christian architecture, Valley Forge 1990, zur baulichen Adaptionleistung in Zusammenhang mit der sozialen Gemeindebildung vgl. insb. Bd. 1: Building God’s house in the Roman world. Architectural adaption among pagans, jews and christians.

richtung mitgeteilt wird, wobei es in unserem Zusammenhang wenig relevant ist, ob es sich hierbei um historisch abgesicherte Beschreibungen, visionäre Planungen oder nachträgliche Idealisierungen handelt. Aufschlussreich erscheint zudem die Erkenntnis, dass die Sakralkonzeption hinsichtlich des Instrumentariums ein Prinzip abgestufter Dignität kannte. Manche Texte berufen sich sogar darauf, dass die Maßnahmen einem „Muster“ folgten (Ex 25,9; 35,32.35, vgl. auch Apg 7,44); auch Salomo erhält von seinem Vater David den „Plan“ für den zu erbauenden Tempelbezirk (1 Chr 28,11 und 12).

Die Rede von einem strukturierten Tempelkomplex mit unterscheidbaren Einrichtungen und Gerätschaften sowie zuordbaren Funktionsträgern erweist in der Folge den Entwurf eines ausdifferenzierten Sakralitätskonzeptes, das vom Größeren (Flächenparzellierungen) zum Kleineren (z. B. Zuordnung von Gerätschaften zu Räumen und Funktionsträgern) reicht. Die räumliche Staffelung legt den Grundstein für die Entwicklung von Sakralitätsgraden, wie sie in der Mischna expliziert wird: Eretz Israel, ummauerte Städte, Bereich innerhalb der Mauern Jerusalems, Tempelberg, Zwinger, Frauenvorhof, Israelitenvorhof, Priestervorhof, Raum zwischen Vorhalle und Altar, Heiligtum, Allerheiligstes.²¹

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies jedoch, dass wir die zahlreichen Details tatsächlich als Bausteine einer Konzeption auffassen dürfen. Den Darstellungen zum Wüstenzelt und zum salomonischen Tempel können wir folgende Elemente eines Sakralkonzeptes entnehmen:

1. Versöhnung von Ubiquität und lokaler Manifestation in Hinsicht auf die Daseins-Zusage Gottes. Die Auffassung des von Gott als heilig bestimmten Ortes mit der strikten Differenzierung des Sakralen und des Profanen.
2. Die Auffassung der Wohnung Gottes als Bauaufgabe und eines abgegrenzten Sakralbezirks sowie als Memorial- und Opferort, d. h. die Errichtung eines Gedenksteines und eines Altars.
3. Die Ausprägung des Erinnerungs- und Gebetsaktes ‚als Feier‘.
4. Die Notwendigkeit einer kultischen Weihe (Öl-Salbung) des Gebäudes, eines Altares und der Raumausstattung.
5. Der Entwurf einer Konzeption verschiedener ‚Sakralitätsgrade‘, unterstützt von einer ästhetischen Raumkonzeption mit Zuordnungen verschiedener Bauteile unter den Prinzipien von Achse, Symmetrie und Proportion sowie von geometrischen Formen. D. h. die Realisation eines Baukomplexes mit Vorhöfen und unterschiedlich bedeutsamen Einzelbauten, insbesondere des zentralen Heiligtums, ferner einer Binnenparzellierung innerhalb der Hauptgebäude mit Bedeutungsaufladung des Vorne gegenüber dem Hinten und der Zentralität gegenüber der Peripherie, markiert durch Kennzeichnungen und Abschränkungen zwischen den Gebäudeteilen, vor allem durch den Vorhang vor dem Allerheiligsten.
6. Die Festlegung der Sakralausstattung und der Funktionsgeräte in unterschiedlicher Dignität und in materieller Hinsicht respektive bezüglich der hochwertigen Materialauswahl und künstlerischen Ausführung.

²¹ Vgl. die (zehn) Sakralitätsgrade nach der Mischna VI,1: Kelim 1, 6a–9 d (Die Mischna, hg. v. Karl Heinrich Rengstorff/Leonhard Rost, bearb. v. Wolfgang Bunte, Berlin u. a. 1972, 77–87).

7. Die Konstituierung von umfassenden Ritualvorschriften und die Zuordnung von Ritualfunktionen zu Räumen und Handlungskomplexen; die Errichtung einer Ämterhierarchie mit Festlegung von Funktionsrollen, Stellvertretungen und Abzeichen, u. a. mit Festlegung der Priestergewänder.
8. Die Festlegung einer Gottesdienstordnung mit Gebets- und Gesangstexten bis hin zur Entwicklung spezifischer poetischer Formen (z. B. mittig getrennte Verse) und der vokalen Performanz einer Klangorganisation (z. B. Kantillation von Vortragstexten).
9. Die Ausprägung von Merkmalen einer vorbildhaften ‚Wortreligion‘ und Schriftkultur. Die Konstituierung eines rituellen Umgangs mit der Heiligen Schrift.
10. Das Verständnis der vorstehenden Merkmale als Elemente einer Sakralkonzeption und die Verstetigung dieser Konzeption mit Hilfe einer ‚Theologie der Überlieferung‘.

Aus der archaischen Erinnerungskultur erwuchs somit die Vorstellung, die Gegenwart Gottes im irdischen Kontext zu perpetuieren, d. h. der Gegenwartszusage Gottes und damit seiner Person eine „Wohnstätte“ anzubieten.²² Hieraus ergaben sich letztlich Vorstellungen darüber, dass das Heiligtum „groß“ werden müsse „und in aller Welt Lob und Bewunderung finden“ sollte (1 Chr 22,5). Nur so konnte nach jüdischer Auffassung erreicht werden, dass Gott in das Heiligtum einzieht und sich dort offenbart (Ex 29,43; 30,36). Vorausgegangen aber war der Heiligungsakt durch die Weihe, entsprechend der göttlichen Aufforderung, ein Salböl herzustellen (Ex 30,22–25) und den Konsekrationsakt zu vollziehen: „Nimm das Salböl und salbe die Wohnstätte und alles, was in ihr ist“ (Ex 40,9–11; vgl. 30,26–29). Nunmehr konnte der Herr Wohnung nehmen: „Dann verhüllte die Wolke das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte“ (Ex 40,34). Der Kult der Schekina und insbesondere auch die Bestimmung als Gebetsstätte (1 Kön 8,22–23; 2 Chr 6,12.14) nimmt von hier seinen Ausgang. Die Schaffung des Wüstenzelts und die Errichtung des Jerusalemer Tempels durch Salomo mitsamt der komplizierten Ausstattung ist als Sakralkonzeption bleibendes religiöses und ästhetisches Vermächtnis der Jüdischen Bibel.²³

Die berühmte Ezechielvision (Ez 40,1–44,3) vermag der traditionellen Sakralkonzeption substantiell keine gänzlich neuen Aspekte mehr hinzuzufügen: Sie stellt innerhalb der zwischen 593 und 570 zu datierenden Gesamtkomposition²⁴ eine um 573 aktualisierte Beschreibung des salomonischen Tempels kurz vor der 587 erfolgten Zerstörung dar, während der Text selbst von sich behauptet, die verschriftlichte Vision habe während des Exils stattgefunden (Ez 40,1) und sei – trotz aller

²² Vgl. Bernd Janowski, Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekinah-Theologie, in: JBTh 2 (1987), 165–193.

²³ Vgl. Volkmar Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1977.

²⁴ Vgl. auch Carl Gordon Howie, The date and composition of Ezekiel, Philadelphia 1950, insb. 27–46.

theologischer Überprägungen²⁵ – als „realer Wiederaufbauplan“ zu verstehen.²⁶ Auf ähnliche Weise ist die Vision Sacharjas vom Siebenarmigen Leuchter (Sach 4) aus der Motivation heraus verstanden worden, die Tempelausstattung wiederherzustellen²⁷ und die ‚ästhetische Konstituierung von Sakralität‘ zu realisieren. Die Vision des Ezechiel beschreibt einen ausladenden und kompliziert strukturierten Sakralbezirk, mit Angabe von genauen Maßen und Ausstattungsdetails. Neben bereits aus der Chronistik bekannten Informationen werden bestimmte Einzelheiten nochmals unterstrichen, etwa die Kennzeichnung der Grenzmauer: „Sie sollte das Heilige vom Unheiligen trennen“ (Ez 42,20) oder die Vorschrift für die Priester, die Sakralgewandung abzulegen, wenn sie auf den Vorhof hinaustreten, „denn die Gewänder sind heilig“ (Ez 42,14; vgl. 44,18–19). Aufschlussreich ist auch die mehrfache Betonung der Bedeutung der Gebäudeausrichtung nach Himmelsrichtungen, so als Annäherungsrichtung Gottes selbst aus dem Osten (Ez 43,14; 44,1–3). Mit diesen Vorgaben – vor allem mit der Dichotomie von Sakral und Profan und dem Postulat des ewig heiligen Tempels (vgl. Ps 93,5) – fasst Ezechiel die Spezifika, aber auch die Komplexität der jüdischen Sakralkonzeption im vorexilischen Israel nochmals pointiert zusammen.²⁸

Jüngere Schriften liefern nur noch punktuell Details zur Sakralkonzeption hinzu. So müssen Einzelaussagen als durchaus wichtige aber nicht mehr substantielle Ergänzungen der älteren Schriftzeugen bewertet werden. So lesen wir in dem um 400 v. Chr. verfassten Buch Nehemia von einem rituell elaborierten Wortgottesdienst, in welchem der Vortragende auf einer Holzkanzel, also erhöht, stand (Neh 8,4 und 5). Ferner heißt es: „Als er [der Schriftgelehrte Esra, H. P. N.] das Buch aufschlug, erhoben sich alle“ (Neh 8,5). Zum abschließenden Lobpreis erheben alle die Arme, antworten mit „Amen“ und verneigen sich (Neh 8,6). Dieser prägnanten Schilderung lassen sich somit weitere Angaben über Ritualfunktionen und Sakralkonzeptionen, z. B. der Ehrfurchtsbezeugung, entnehmen.²⁹ Die Stelle in Neh dokumentiert auch die performativen Abläufe des Tora-Vortrags, wie er sich dann in erzählerischer und magistral-diskursiver Weise im jüdischen Talmud³⁰ und in ritueller Darstellung in

²⁵ Vgl. auch Walther Zimmerli, Jerusalem in der Sicht des Ezechielbuches, in: Carol L. Meyers u. a. (Hg.), *The word of the Lord shall go forth*. Festschrift für David Noel Freedman, Winona Lake 1983, 415–426, zur ‚Kontinuitätsabsicht‘ 425.

²⁶ Vgl. Walther Zimmerli, Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587, in: VT 18 (1968), 229–255.

²⁷ Vgl. Robert North, Zechariah’s seven-spout lampstand, in: *Biblica* 51 (1970), 183–206. – Zum Gerätebestand allgemein vgl. auch Peter-Runham Ackroyd, *The temple vessels. A continuity theme*, in: *Septuaginta Vetus Testamentum* 23 (1972), 166–181.

²⁸ Vgl. auch die für unseren kulturgeschichtlichen Zusammenhang ergiebige Studie von Bertram Herr, *Deinem Haus gebührt Heiligkeit, JHWH, alle Tage. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel*, Berlin 2000, u. a. 84.

²⁹ Vgl. Franz-Josef Helfmeyer, Als er das Buch nahm, erhoben sich alle. Das Buch im Gottesdienst Israels, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995, 55–63.

³⁰ Vgl. die Thematisierung über den Kontext der Ester-Rolle hinaus im Talmudtraktat Megilla 3 (Der Babylonische Talmud, hg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 3, Den Haag 1933, 623–641). Zu einzelnen Segenssprüchen vgl. den Talmudtraktat Berakot, hg. v. Lazarus Goldschmidt, Den Haag 1933, Bd. 1, 1–240. Vgl. auch Ruth Langer, *Celebrating the presence of the Torah. The history and*

dem christlichen *Ordo Romanus primus* aus dem 2. Viertel des 8. Jhs. wiederfindet.³¹ Ohne Zweifel wird die Anvertraung der Worte Gottes an Gottes Volk von Judentum und Christentum gleichermaßen hoch geschätzt: Die Praxis von Jesu Synagogendienst und die Kennzeichnung des Jerusalemer Tempels als Bethaus werden als Ergebnis der nun zu behandelnden Spiritualisierung des Tempelbegriffs von der jungen Christengemeinde in Bezug auf die neue Sakralkonzeption als nutzbares Erbe des Judentums positiv memoriert (Röm 3,1–2).³²

Aus der vorstehenden Schilderung ergab sich ein Bündel äußerer und innerer Elemente, welche das Christentum über die Antike und das Mittelalter bis in die Gegenwart hinweg als Bestandteile der Sakralkonzeption der Jüdischen Bibel beeinflussten. Dieser Einfluss manifestiert sich ebenso in den archäologisch und baugeschichtlich fassbaren Denkmälern großer Sakralbezirke, etwa des St. Galler Klosterplans oder des Klosterbezirks von Cluny, bis hin zu den liturgischen Büchern (etwa den *Libri ordinarii*) und den theologischen Reflexionen mittelalterlicher Autoren.

III. Der Jerusalemer Tempel angesichts der Spiritualisierung des Tempelbegriffs – Modifizierung der Sakralkonzeption

Die faktische Präsenz des Jerusalemer Tempelplatzes³³ und insbesondere die detailreichen Schilderungen der Jüdischen Bibel vom Jerusalemer Tempel, seiner Ausstattung und Vollzüge blieben auch im Christentum Gegenstand der kontinuierlichen Reflexion. Der Bericht in Lk 4,16–30 darüber, dass Jesus selbst am Synagogengottesdienst teilnahm und aus der Haftara vortrug, war für die Christen in Antike und Mittelalter Programm genug, eine Adaption der rituellen Übung vorzunehmen.³⁴ Dem stand nicht entgegen, dass im Hinblick auf die Sakralbauten längst eine funktionale Umorientierung und eine Übertragung der Sakralkonzeption vom Tempel als Wohnort Gottes auf die Kirchen als Versammlungsstätten der Liturgiegemeinden stattgefunden hatten.³⁵ Bereits die Jüdische Bibel kannte die Auffassung einer Unzugänglichkeit Gottes und eines „Wohnens Gottes“ in einem unzugänglichen Heiligtum, setzte aber eine aus dem „Thronen Gottes“ hergeleitete materiale Fixierung von Sakralität voraus,³⁶ so dass zumindest bei Wegfall dieser Materialität

meaning of reading Torah, in: Lawrence A. Hoffman (Hg.), *My people's prayer book*, Bd. 4: Seder K'riat Hatorah (The Torah service), Woodstock 2000, 19–27.

³¹ Vgl. *Ordo Romanus I*, 30.31.51.56.58–65 (hg. von Michel Andrieu, *Les ordines romani du haut moyen âge*, Bd. 2, Löwen 1948, 77, 83, 86, 87–90).

³² Vgl. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments* (wie Anm. 7), 126–133.

³³ Zum archäologisch-historischen Bestand vgl. weiterhin die monumentalen Bände von Theodor A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*, 2 Bde., Leiden 1970 u. 1980.

³⁴ Vgl. Paul Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, in: *ZNW* 55 (1964), 143–161. Vgl. auch Paul Billerbeck, *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen*, in: *ZNW* 55 (1964), 1–17.

³⁵ Vgl. Harold Walter Turner, *From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship*, Den Haag u. a. 1979, zur theologischen Perspektive 323–345.

³⁶ Vgl. Jörg Jeremias, *Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos*, in: Jörg Jeremias (Hg.), *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, Tübingen 1996, 244–256; Fritz Stolz, *Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Ent-*

von einem „Dethronement of Sabaoth“ gesprochen werden konnte.³⁷ Die Jüdische Bibel forderte aber von jenen, die nach Bet-El gehen und dennoch sündigen, innere Umkehr als formalen Frömmigkeitsakt (Am 4,4, vgl. 5,5; vgl. auch Hos 4,15; 12,12), sie hegte ferner eine sublimen Skepsis gegenüber dem (ausschließlichen) „Wohnen Gottes“ in den von Menschenhand gebauten Gotteshäusern (Jes 66,1–2)³⁸ und konnte sich in eschatologischer Perspektive eine heilige Stadt, welche mit ihrer West-Ostachse eindeutig als Jerusalem zu identifizieren ist, ohne Tempel vorstellen (Jer 31,38–40). In neutestamentlicher Zeit mehrten sich dann die zur jüdischen Sakralkonzeption distinkten Positionen, welche man summierend unter dem Stichwort der ‚Spiritualisierung des Tempelbegriffes‘ zusammenfassen kann:

1. Im Gefolge der in der Forschung gelegentlich überpointierten Antithetik Jesu (vgl. Mt 5,21–47)³⁹ entwickelt sich eine kritische Position, die mit der Verkündigung von der Zerstörung des Tempels (Mt 24,2; Mk 13,2)⁴⁰ auch andere Elemente des Tempelkultes, etwa das Tragen der jüdischen Sakralgewandung (Mt 23,5; Mk 12,38; Lk 20,46), einschließt. In der öffentlichen Wahrnehmung entstand in weiter Verbreitung die Meinung, dass Jesus mit der Zerstörung des Tempels (Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29) auch die von Mose überlieferten Bräuche ändern werde (Apg 6,14). Auf der anderen Seite steht die frühe Auffassung Jesu vom Tempel als des Eigentums des Vaters (Lk 2,49) sowie Jesu Tempelaktion (sog. Tempelreini-

wicklung zum alttestamentlichen Monotheismus, in: WuD N.F. 14 (1977), 9–24; Bernd Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Bernd Janowski (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–246; Oswald Loretz, Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheorie, in: Ugarit-Forschung. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas 26 (1994), 245–270. Vgl. auch Peter Schäfer, Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: Kairos 16 (1974), 122–133.

³⁷ Vgl. Tryggve N. D. Mettinger, *The dethronement of Sabaoth. Studies in the shem and kabod theologies*, Lund 1982.

³⁸ Vgl. Matthias Albani, *Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet. Schöpfung als Tempel JHWHs?*, in: Beate Ego (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999, 37–56. – Vgl. auch Friedhelm Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition*, Neukirchen-Vluyn 1997.

³⁹ Vgl. Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen ³1965, 187–214, hier 206 u. 208; Josef Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg ⁵1965, 95f.; Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Göttingen 1975, etwa 150ff.; Martin Hengel, *Jesus und die Tora*, in: ThB 9 (1978), 152–172; Helmut Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, 253–293; Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen ²1989, 60–72.

⁴⁰ Vgl. Kurt Paesler, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewierung im Neuen Testament*, Göttingen 1999. Vgl. auch Lars Hartman, *Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of eschatological discourse Mark 13 par*, Lund 1966, zum prophetischen Kontext 219–226, 240f.; Jacques Dupont, *La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13*, in: Louis Monloubou (Hg.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977, 207–269.

- gung) (Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16)⁴¹ – beides Elemente der Hochachtung und der Ehrfurcht vor dem Vater und der in rechter Weise, d. h. innerhalb der von der „jewishness“⁴² zu unterscheidenden Sakralkonzeption, genutzten Tempel.
2. Die aktive Beteiligung Jesu am nichtkultischen, aber gleichwohl liturgischen Synagogengottesdienst und sein Vortrag aus der Haftara (Lk 4,16–30) bildet mitsamt seiner zitathaften Kennzeichnung des Tempels als Bethaus (Mt 21,13; Mk 11,17; Lk 19,46 entsprechend Jes 56,7) eine in Antike und Mittelalter geglaubte Grundlage für die neue Charakterisierung der Sakralkonzeption: Affirmativ anerkennt bereits die junge Christengemeinde die heilige Schrift des Judentums als dessen Vermächtnis (Röm 3,1–2).⁴³
 3. Die Umwertung fordert auch Konsequenzen für das Verhalten der einzelnen Glaubenden und der Gesamtheit der Gemeindemitglieder angesichts des Tempels: Die Bewunderung seiner Steine erscheint inhaltsleer (Mt 24,1–2; Mk 13,1–2; Lk 21,5–6), das Schwören auf den materiellen Tempel allein wird wertlos (Mt 23,16–22). Zu Jesu Zeit war nach seinen Worten die Stunde gekommen, da es nicht mehr auf den topographischen Ort des Betens ankam (Berg Garizim oder Jerusalem), sondern auf Akt und Habitus des Betens selbst (Joh 4,20–24). Freilich ist damit keiner Kultfeindlichkeit das Wort geredet.⁴⁴
 4. Jesu Redeweise vom „Tempel seines Leibes“ (Joh 2,21) deutet in ihrer Metaphorik das Opfer Jesu und damit eine neue kultische Grundlegung an.⁴⁵ Zwar wird auch im Prolog des Vierten Evangeliums die traditionelle Redeweise vom „Wohnen“ Gottes wieder aufgegriffen (Joh 1,14), doch eindeutig auf die Zweite Person der Trinität und auf die Lehre von der Inkarnation bezogen,⁴⁶ welche radikal mit der Theologie der Jüdischen Bibel bricht und nur noch über das Medium des Kultes mit einem topographisch fassbaren Sakralbau in Verbindung zu bringen ist.⁴⁷ Durch die Eucharistie wird das dauerhafte „Zelten“ des Logos sichtbar und leibhaftig erfahrbar (Kol 2,9).⁴⁸

⁴¹ Vgl. Jostein Ådna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden 1999, zum Marktbetrieb insb. 91–139; Ders., *Jesu Stellung zum Tempel Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen 2000, insb. 157–430; Timothy C. Gray, *The temple in the gospel of Mark*, Tübingen 2008; Solomon Hon-fai Wong, *The temple incident in Mark 11,15–19*, Frankfurt a. M. 2009.

⁴² Vgl. Shaye J. D. Cohen, *The beginnings of jewishness. Boundaries, varieties, uncertainties*, Berkeley 1999, 13f. u. 143.

⁴³ Zur Röm-Stelle vgl. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments* (wie Anm. 7), 126–133.

⁴⁴ Vgl. Finney, *Topos hieros* (wie Anm. 20), insb. 198ff.

⁴⁵ Vgl. Franz Mußner, *Jesus und das Haus des Vaters – Jesus als Tempel*, in: *Freude am Gottesdienst* (wie Anm. 14), 267–275; Bruce Chilton, *The temple of Jesus. His sacrificial program within a cultural history of sacrifice*, University Park 1992, insb. 91–159.

⁴⁶ Vgl. Janowski, *Ich will in eurer Mitte wohnen* (wie Anm. 22), 191ff.

⁴⁷ Vgl. Franz Mußner, *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild*, in: Ders. (Hg.), *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes*, Düsseldorf 1967, 133–145.

⁴⁸ Vgl. Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1948, 23f. Vgl. auch John C. Meagher, *Joh 1,14 and the new temple*, in: *JBL* 88 (1969), 57–68.

5. Die synoptischen Evangelien berichten übereinstimmend von den Vorbereitungen Jesu und seiner Jünger zur Feier des jüdischen Pessach-Festes (Mt 26,17–19; Mk 14,12–16; Lk 22,7–13 und 15) sowie vom Vollzug des Beracha-Ritus (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,20; vgl. auch 1 Kor 11,25). Doch ersetzt Jesus das in der Tempellade aufbewahrte Manna durch sein Opfer als „Brot des Lebens“ (Joh 6,35.41.48.51); durch seinen Tod am Pessach-Fest der Juden wird Jesus selbst zum geschlachteten Osterlamm (1 Kor 5,7; vgl. 1 Petr 1,19).
6. Das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45) wurde von den Christen als äußeres Zeichen für das Ende des jüdischen Tempelkultes angesehen, da der Vorhang – im Gegensatz zu den statisch-baulichen Strukturen des Tempelgebäudes – die Steuerung der rituellen Performativität betraf.
7. Die neutestamentliche Theologie hat durch die Spiritualisierung des Tempelbegriffs den letzteren auf das Corpus der Gemeinde übertragen: von der Absage des Stephanus an den vom Menschen geschaffenen Tempel (Apg 7,48; 17,24)⁴⁹ bis hin zur Charakterisierung der Gemeinde als „lebendige Steine“ eines „geistigen Hauses“ (1 Petr 2,5) und als „Tempel Gottes“ selbst im Rahmen der paulinischen Theologie (1 Kor 3,16–17; 6,19).⁵⁰ Die Herleitung des paulinischen Ansatzes aus der Qumrangemeinde⁵¹ ist zumindest zwiespältig, da der Sekte nach der Ablehnung des Jerusalemer Tempels wohl keine ‚Alternative zur Spiritualisierung‘ blieb.
8. Das neue Corpus der christlichen Gemeinde konstituiert auch die Liturgie neu – und damit die Einstellung zu den liturgischen Orten: Die Gemeinde besucht den Tempel zum Gebet und bricht „in ihren Häusern“ das Brot (Apg 2,46, vgl. Vers 42). Erst durch dieses Wirken entsteht der dichotome Kirchenbegriff, der Gemeinde und Bau zugleich bezeichnet.
9. Der Hebräerbrief, welcher die Jüdische Bibel als Wort Gottes und des Heiligen Geistes achtet (Hebr 1,1; 3,7; 9,8; 10,15), entfaltet die Prädikatisierung Christi als den Neuen Hohenpriester und schafft die Grundlage für einen neuen Sakralitätsbegriff ohne zentrales Tempelgebäude und jüdische Sakralkonzeption. Der auctor ad Hebraeos setzt die Kenntnis von der durch die Römer vorgenommenen Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. voraus, welche den Christen als Wahrheitsbeweis der Prophetie Jesu und als Sinnbild für die Umbewertung der Sakralkonzeption erscheinen musste. Deutlich stellt der Hebräerbrief aufgrund des diametralen Gegensatzes der „Bünde“ die jüdische Sakralkonzeption (Hebr 9,1–10) einschließlich der Ämterverfassung⁵² dem Neuen Opfer Christi (Hebr

⁴⁹ Vgl. Marcel Simon, Saint Stephen and the Jerusalem temple, in: JEH 2 (1951), 127–142.

⁵⁰ Vgl. Christfried Böttrich, Ihr seid der Tempel Gottes. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Ego, Gemeinde ohne Tempel (wie Anm. 38), 411–425.

⁵¹ Vgl. Georg Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Göttingen 1971, 167–198.

⁵² Vgl. Hans von Campenhausen, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche, in: Ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 272–289; Ernst Dassmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie, in: Ders. (Hg.), Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994, 96–113. Vgl. auch den Überblick bei Albert Vanhoye, Die Priester des Alten Testaments und der Hohepriester des Neuen Testaments, in: Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.), Das Priestertum in der einen Kirche, Aschaffenburg 1987, 13–29.

9,11–28) in dialektischer Diskontinuität gegenüber.⁵³ Als Grundgesetz einer neuen Sakralkonzeption beschreibt der Hebräerbrief den endgültigen Schnitt: *Christus aufert primum ut sequens statuat* (Hebr 10,9b). Indem der Hebräerbrief die Doppeldeutigkeit des Wortes „Haus“ (als Familienverband und Gebäude) aufgreift, ersetzt er das „Haus Gottes“ durch die ekklesiale Formel „sein Haus aber sind wir“ (Hebr 3,1–6) und knüpft insoweit an die Gemeindeftheologie der neutestamentlichen Briefliteratur an.

10. Die Offenbarung des Johannes, deren Jerusalem (Offb 21,10ff.) keinen Tempel mehr kennt (V. 22, vgl. Jer 31,38–40), wird von der heutigen Forschung mit Nachdruck als Relecture des Buches Ezechiel gedeutet.⁵⁴ Die pauschale Charakterisierung der ‚Stadt Gottes‘ in einem eschatologischen Zustand⁵⁵ beinhaltet aufgrund der Vorstellung einer mystischen Liturgie und der metaphorischen Verkürzung (vgl. die Edelsteinallegorese) eine große Herausforderung für die Theologie,⁵⁶ für die jüdische Theologie ist ein zukünftiges Jerusalem ohne Tempel – abgesehen von dem Negativbefund in Jer 31,38–40 – geradezu ein „unvollziehbarer Gedanke“.⁵⁷ Aber auch für die spätantike und mittelalterliche Kunst kann eine solche Vorstellung nur schwerlich als ‚Baubuch‘ für die Architektur⁵⁸ dienen. Dagegen bedeutet die Redeweise von der „Vermessung des Tempels“⁵⁹ die konkrete liturgische Erschließung und rituelle Ingebrauchnahme eines realen Gebäudes als Sakralraum und wird – wie unten noch zu zeigen sein wird – noch im mittelalterlichen Kirchweihritus erfahrbar.

In der ‚Bilanz‘ von Adaption und Distinktion entwickelt das spätantike und mittelalterliche Christentum eine Sakralkonzeption, deren substantielle und ästhetische

⁵³ Vgl. hierzu Ulrich Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief*, in: *EvTh* 27 (1967), 318–336.

⁵⁴ Vgl. Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004, speziell in unserem Zusammenhang 345–357; Michael Bachmann, *Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f. und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel*, in: Dieter Sänger (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, Neukirchen-Vluyn 2006, 61–83.

⁵⁵ Aus der großen Zahl der Literatur zur eschatologischen Akzentuierung vgl. Andreina Contessa, *Gerusalemme, promessa e profezia. Il significato escatologico di Gerusalemme nell'arte ebraica e cristiana*, Magnano 1994; Peter Söllner, *Jerusalem die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum*, Tübingen u. a. 1998. Vgl. auch die sehr knappe Skizze bei Peter Kurmann, *Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters*, in: Jan A. Aertsen u. a. (Hg.), *Ende und Vollendung*, Berlin 2002, 293–300; Michael Alban Grimm, *Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbol der Eschatologie*, Münster 2007, etwa 375–382 zur ‚Bestreitung‘ einer jüdischen Identität Jerusalems und zur Entkopplung des ‚Theologumenons Jerusalem‘ von der konkreten Stadt.

⁵⁶ Vgl. Joseph Comblin, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. XXI,1–XXII,5)*, in: *EThL* 29 (1953), 5–40.

⁵⁷ So Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments* (wie Anm. 7), 852. – Zum ‚Verdrängungsakt‘ in Offb auch Hans Windisch, *Der Untergang Jerusalems anno 70 im Urteil der Christen und Juden*, in: *ThT* 48 (1914), 519–550, hier 526.

⁵⁸ Vgl. David Flusser, *No temple in the city*, in: David Flusser (Hg.), *Judaisme and the origins of christianity*, Jerusalem 1988, 454–465; Otto Böcher, *Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt*, Neukirchen-Vluyn u. a. 2010.

⁵⁹ Vgl. Marko Jauhiainen, *The meaning of the sanctuary reconsidered (Rev 11,1–2)*, in: *Biblica* 83 (2002), 507–526. Vgl. insb. Bachmann, *Ausmessung* (wie Anm. 54).

Ausgestaltung – auch in den vielen Details – die Grundlegung in der Jüdischen Bibel nicht zu leugnen vermag, dogmatisch jedoch auf dem Neuen Testament beruht. Abseits von allen elaborierten Positionen zur Exegese und Ekklesiologie wird dieses Phänomen als kulturhistorische Entwicklung sichtbar.

IV. Bauten und Baumetaphern – Pragmatik der Sakralkonzeption

Die Bereiche der Architektur und Kunst haben die Tendenz zur Spiritualisierung des Tempel- und des umfassenderen „Kultusbegriffs“⁶⁰ insoweit aufgenommen, als die Auffassung des Gotteshauses als (alleinige) Wohnung Gottes schnell aufgegeben wurde. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer und die Tatsache, dass das Judentum selbst einen Wiederaufbau des Tempels sowie eine Wiederaufnahme des Tempelkults nicht durchsetzte,⁶¹ sowie die Charakterisierung des Christentums als kultureller Nachfahre des Römischen Reiches⁶² erleichterte die veränderte Bauaufgabe sowie die Invention einer alternativen Sakralkonzeption auch im Bereich der gottesdienstlichen Feier und des der Liturgie vorbehaltenen kultischen Ruhetages als „sakralisierte Zeit“.⁶³ Die Heiligkeit des Sakralbaus sowie des christlichen Altars wurde mit der Dignität der Martyrergrabmäler verknüpft⁶⁴ und vor allem mit Hilfe einer neuen eucharistiebezogenen Sakralkonzeption umschrieben,⁶⁵ was naturgemäß eine Distanzierung von vorchristlichen Positionen

⁶⁰ Vgl. bereits Hans Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932.

⁶¹ Vgl. Windisch, *Der Untergang Jerusalems* (wie Anm. 57), etwa 548f. Vgl. weiterhin die unverzichtbare Studie von Hans Joachim Schoeps, *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*, in: CNT 6 (1942), 1–45. Vgl. ferner Samuel George Frederick Brandon, *The fall of Jerusalem and the christian church. A study of the effects of the jewish overthrow of AD 70 on christianity*, London 1957; Clemens Thoma, *Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom auf das rabbinische Judentum*, in: BZ N.F. 12 (1968), 30–54, 186–210; Heinz-Martin Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.*, Tübingen u. a. 1998, vgl. 134–200 zum sog. ‚kultischen Versagen‘ des Judentums; Eve-Maria Becker, *Der jüdisch-römische Krieg und das Markusevangelium. Zu den ‚Anfängen frühchristlicher Historiographie‘*, in: Dies. (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin u. a. 2005, 213–236. Vgl. auch den Sammelband: Simon Lauer (Hg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Interpretationen*, Bern 1994.

⁶² Vgl. Gerd Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, Heidelberg 1934.

⁶³ Vgl. die kommentierte Quellensammlung bei Willy Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972; darüber hinaus auch Nicola Negretti, *Il settimo giorno*, Rom 1973, mit umfassender Bibliographie; Gerard Rouwhorst, *The reception of the jewish sabbath in early christianity*, in: Paulus G. J. Post u. a. (Hg.), *Christian feast and festival*, Leuven 2001, 223–266; Clemens Leonhard, *The jewish pesach and the origins of the christian easter*, Berlin u. a. 2006; Eve-Marie Becker, *Der Sabbat als sakralisierte Zeit. Wandlungsprozesse vom alten Israel bis zum frühesten Christentum*, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007, 23–41.

⁶⁴ Vgl. MacCormack, *Loca sancta* (wie Anm. 19).

⁶⁵ Vgl. Franz Josef Dölger, *Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum*, in: AuC 2 (1930), 161–183. Zu den abgrenzenden Faktoren vgl. vor allem Gerard Rouwhorst, *The roots of the early christian eucharist. Jewish blessings or hellenistic symposia*, in: Albert Gerhards u. a. (Hg.), *Jewish and christian liturgy. New insights into its history and interaction*, Leiden u. a. 2007, 295–308.

bedeuten musste. Gelegentliche Rückgriffe auf Sakralstätten des Judentums waren damit nicht ausgeschlossen, vielmehr scheint es, dass die alten, von den Urchristen (Apg 2,29) und Heilig-Land-Pilgern schon früh aufgesuchten Patriarchengräber und Gedenkstätten des Judentums⁶⁶ ihre Sakralität auf die neuen Sakralorte zu übertragen vermochten,⁶⁷ zumal sie gelegentlich unmittelbar benachbart lagen – wie z. B. das Grab der Rahel zur Geburtsstätte Jesu in Betlehem, deren Benachbarung sogar der Deutung des sog. betlehemitischen Kindermordes diente (Mt 2,18 mit Zitat aus Jer 31,15). Auch verknüpft Petrus sein David-Zitat ausdrücklich mit der Tatsache, dass sich „sein Grabmal [...] bei uns erhalten [hat] bis auf den heutigen Tag“ (Apg 2,29). Das Christentum entwickelte ‚seine‘ Sakralkonzeption somit zwischen den Polen des ‚Neuanfangs‘ und der bereits von der Jüdischen Bibel entwickelten „theology of tradition“.⁶⁸ Das letztgenannte, mit Uniformität nicht verwechselte Traditionsprinzip entstand demgemäß bereits innerjüdisch in der Auseinandersetzung mit Diversitäten, bot dem Christentum jedoch zumindest das ästhetisch hilfreiche Modell einer kontextuellen Wiedererkennung an. Im Hinblick auf konkrete Versammlungsräume adaptiert das Frühe Christentum somit pragmatisch andere Bauformen,⁶⁹ doch geraten die Erzählungen aus der Jüdischen Bibel und ihre Sakralkonzeption als Ganzes auch in nachbiblischer Zeit niemals aus dem Blick, beginnend in der Exegese und Ekklesiologie der Kirchenväterzeit.⁷⁰ Garant hierfür war in erster Linie die Bibelauslegung, welche sich mit den Aussagen der Heiligen Schrift des Judentums auseinanderzusetzen hatte: Im Hinblick auf das gottesdienstliche Instrumentarium nahm man die Sakralkonzeption unseres ersten Kriterienkatalogs zu Hilfe und interpretierte ihn mit unserem zweiten Kriterienkatalog, der die Merkmale der Spiritualisierung im christlichen Sinne umfasste. Von der Spätantike bis ins hohe Mittelalter finden sich bedeutsame literarische Zeugnisse, die sich mit dem Wüstenzelt und dem Tempel auf zeichenhafte Weise beschäftigten und diese Erkenntnisse vor allem zur Erhellung ekklesiologischer Fragen heranzogen: unter anderem bei Beda Venerabilis⁷¹

⁶⁶ Vgl. Edward David Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312–460*, Oxford 1984; John Wilkinson, *Jewish holy places and the origins of christian pilgrimage*, in: *The blessings of pilgrimage* (wie Anm. 19), 41–53; Georg Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, in: *ZDPV* 87 (1971), 167–205 [=Teil 1], und in: Heribert Busse/Georg Kretschmar (Hgg.), *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987, 29–111 [=Teil 2], vgl. 69 u. 77–81 zum Problem des ‚Kults‘.

⁶⁷ Vgl. MacCormack, *Loca sancta* (wie Anm. 19), 20ff., 25ff.

⁶⁸ Vgl. Peter Runham Ackroyd, *The theology of tradition. An approach to Old Testament theological problems*, in: *BTF* 3 (1971), 49–64.

⁶⁹ Zur Sichtung der reichen Literatur vgl. White, *Building God’s house* (wie Anm. 20); Hans-Rudolf Meier, *Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*, in: Beat Brenk (Hg.), *Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel 1994*, Wiesbaden 1996, 363–376.

⁷⁰ Vgl. Carlo Lorenzo Rossetti, *Sei diventato tempio di Dio. Il mistero del tempio e dell’abitazione divina negli scritti di Origene*, Rom 1998, 13–28, 65–77 etc.

⁷¹ Vgl. Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum*, hg. v. David Hurst (CChr.SL 119A), Turnhout 1969, 1–139; Beda Venerabilis, *De templo*, hg. v. David Hurst (CChr.SL 119A), Turnhout 1969, 141–234; vgl. auch Valery V. Petroff, *The „de templo“ of Bede as the source of an ideal temple description in Eriugena’s „aulae siderae“*, in: *RThAM* 65 (1998), 97–106. Beda Venerabilis, *De locis sanctis*, hg. v. Jean Fraipont (CChr.SL 175), Turnhout 1965, 249–280.

und Hrabanus Maurus,⁷² aber auch Petrus Damianus,⁷³ Rupert von Deutz⁷⁴ und Richard von St. Viktor;⁷⁵ das Gleiche gilt für die Erörterung des Tempelgerätes oder etwa der Sakralgewandung⁷⁶ – cum granu salis kann man sagen, dass geradezu alle Theologen, welche die einschlägigen Stellen kommentierten, zur Sakralkonzeption der Jüdischen Bibel Stellung beziehen mussten. Diese Erscheinungen sind der heutigen Forschung auf zweierlei Weise zugänglich: durch die Analyse dreidimensionaler Artefakte und durch das Studium von Textquellen.

Darstellungen in der mittelalterlichen Kunst zeigen quasi-archäologische Darstellungen des Jerusalemer Tempels und seiner Einrichtung als Erinnerungsbilder, aber auch als Projektionsflächen, um biblische Quellen zu veranschaulichen.⁷⁷ Als Beispiel für die bildhafte Umsetzung sei etwa der Grundriss des Wüstenzeltes in dem ca. 716 geschaffenen Codex Amiatinus aus der Tradition von Cassiodors *Codex Grandior* genannt.⁷⁸ Die Studie von Peter Bloch zu den „Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst“ lässt gerade durch die summarische Betrachtung das ganze Spektrum erahnen.⁷⁹ Dass im christlichen Sakralbau des Mittelalters Bundesladen und Siebenarmige Leuchter dreidimensional aufgestellt wurden,⁸⁰ zeigt, dass die Auftraggeber mit ‚Jerusalem‘ nicht nur allgemein, sondern ganz speziell jüdisches Sakralgut assoziierten.⁸¹ Eine sehr frühe Bildfindung hatte schon in der Spätantike Interesse an der übergreifenden Sakralkonzeption angemeldet, etwa durch eine bildhafte und Vollständigkeit anstrebende Auflistung der Zelt- respektive Tempelausstattung,⁸² zu sehen zum Beispiel an einer Miniatur in einer hochmittelalter-

⁷² Vgl. Hrabanus Maurus, In Exodum 3,9–18 (PL 108), 140–190; vgl. auch Mayke de Jong, Old law and new-found power. Hrabanus Maurus and the Old Testament, in: Jan Willem Drivers/Alasdair A. MacDonald (Hgg.), *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, 161–176, mit der Charakterisierung der Motivation zur Erforschung der Jüdischen Bibel, untersucht aufgrund der Briefe des Hrabanus. Hrabanus Maurus, De universo 14,21 (PL 111), 391–398.

⁷³ Vgl. Petrus Damianus, *Dialogus inter judaeum et christianum* (PL 145), 59–61.

⁷⁴ Vgl. Rupert von Deutz, In Numeros 2,21, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 992ff.; Rupert von Deutz, In Exodum 4, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), 745–802.

⁷⁵ Vgl. Richard von St. Viktor, *Adnotatio in psalmum 28* (PL 196), 306; Ders., *De tabernaculo 1–2* (PL 196), 211–242; Ders., In apocalypsim 7,2 (PL 196), 860, 873; Ders., In visionem Ezechielis (PL 196), 527–600; vgl. auch Walter Cahn, *Architecture and exegesis. Richard of St. Victor's Ezekiel commentary and its illustrations*, in: *The Art Bulletin* 76 (1994), 53–68.

⁷⁶ Vgl. Roger Gryson, *Le vêtement d'Aaron interprété par Saint Ambroise*, in: *Muséon* 92 (1979), 273–280.

⁷⁷ Vgl. Contessa, *Gerusalemme* (wie Anm. 55).

⁷⁸ Florenz, *Bibliotheca Laurenziana, Codex Amiatinus 1*, fol. 2^v-3^r; vgl. hierzu Elisabeth Revel-Neher, *La double page du Codex Amiatinus et ses rapports avec les plans du tabernacle dans l'art juif et dans l'art byzantin*, in: *JJA* 9 (1982), 6–17.

⁷⁹ Vgl. Peter Bloch, *Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst*, in: Konrad Schilling (Hg.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*. Handbuch, Köln 1963, 735–781.

⁸⁰ Vgl. Bloch, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen* (wie Anm. 4).

⁸¹ Vgl. allgemein Nikolas Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in: Dieter Bauer u. a. (Hg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung, Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt a. M. u. a. 2001, 219–270.

⁸² Vgl. Cecil Roth, *Jewish antecedents of christian art*, in: *JWCI* 16 (1943), 24–44.

lichen Sammelhandschrift der Österreichischen Nationalbibliothek,⁸³ aber auch aus der jüdischen Tradition in der 1299 geschaffenen mallorquinischen Bibel.⁸⁴ Längst war ein allgemeiner jüdischer Einfluss auf die frühchristliche Kunstproduktion offensichtlich geworden.⁸⁵ Aber nicht nur Topoi der Jüdischen Bibel sind in die christliche Sakralkunst eingegangen, vielmehr ist letztere auch unmittelbar durch den Einfluss jüdischer Bilderquellen – unter anderem von Bildern des Tempels – beeinflusst worden.⁸⁶ Andererseits ist zu konstatieren, dass neben die von der Jüdischen Bibel evozierten Bilder eben die neuen Bilder getreten waren, d. h. neben die Darstellung des mehr oder weniger idealisierten Tempels nämlich die Jerusalemer Anastasis, die bereits bei Eusebius als neuer Tempel und das Grab Christi als neues Allerheiligstes betrachtet wurde.⁸⁷ Dies ist der Beginn, dass Christen von Jerusalem dezidiert von einer heiligen Stadt zu sprechen begannen.⁸⁸ Die vielen baulichen Nachahmungen der Jerusalemer Grabeskirche – selbst eine Rekonstruktion⁸⁹ – sowie des Grabes Christi im Mittelalter belegen die wirkmächtige Suggestion (wie in der Paderborner Busdorf-Kirche, in S. Stefano zu Bologna, im Baptisterium zu Pisa oder in den Heiligen Gräbern in Eichstätt und Görlitz).⁹⁰

Doch neben diesen neutestamentlichen Umdeutungen der traditionellen Sakralkonzeption durch das Christentum bleibt der Blick auf die Artefakte der Jüdischen Bibel erhalten. Parallel finden sich die eingangs erwähnten Nachbildungen des

⁸³ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 10, fol. 325^r-325^v.

⁸⁴ Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. hébr. 7, fol. 12^v-13^r. Vgl. die materialreiche Studie von Thérèse Metzger, *Les objets du culte, le sanctuaire du désert et le temple de Jérusalem dans les bibles hébraïques médiévales enluminées en orient et en Espagne*, in: BJRL 52 (1970), 397–436; 53 (1970), 167–209. Vgl. hierzu auch Rachel Wischnitzer, *Maimonides' drawings of the temple*, in: JJA 1 (1974), 16–27. Vgl. ferner Helen Rosenau, *The architecture of Nicolaus de Lyra's temple illustrations and the jewish tradition*, in: JewSt 25 (1974), 294–304.

⁸⁵ Vgl. bereits die eingehende Studie von André Grabar, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*, in: Cahiers archéologiques 11 (1960), 41–71; 12 (1962), 115–152.

⁸⁶ Vgl. die Beispiele bei Kurt Weitzmann, *Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testaments*, in: Stuiber, Mullus (wie Anm. 20), 401–415. Vgl. schon früher Kurt Weitzmann, *Die Illustration der Septuaginta*, in: Münchner Jahrbuch 3. F. 3/4 (1952–1953), 96–120; Wischnitzer, *Maimonides' drawings* (wie Anm. 84); Joseph Gutmann, *The messianic temple in spanish medieval hebrew manuscripts*, in: Joseph Gutmann (Hg.), *The temple of Solomon. Archaeological facts and medieval tradition in christian, islamic and jewish art*, Missoula 1976, 125–145.

⁸⁷ Vgl. Eusebius von Kaisareia, *De vita Constantini* 3,28, hg. v. Friedhelm Winkelmann (GCS Eusebius 1.1), Berlin 1975, 96; in Bezug zu Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* 8,2, hg. v. Benedikt Niese, Berlin 1955, Bd. 2, 190ff. Vgl. auch Joshua Schwartz, *The encenia of the church of the holy sepulchre, the temple of Salomon and the jews*, in: ThZ 43 (1987), 265–281; Bianca Kühnel, *Jewish symbolism of the temple and the tabernacle and christian symbolism of the holy sepulchre and the heavenly tabernacle*, in: JJA 12/13 (1986–1987), 147–168.

⁸⁸ Vgl. Peter W.L. Walker, *Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and Holy Land in the fourth century*, Oxford 1990.

⁸⁹ Vgl. Robert Ousterhout, *Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in: JSAH 48 (1989), 66–78.

⁹⁰ Vgl. Damiano Neri, *Il santo sepolcro riprodotto in occidente*, Jerusalem 1971; Geneviève Bresc-Bautier, *Les imitations du saint-sépulchre de Jérusalem. Archéologie d'une dévotion*, in: RHSp 50 (1974), 319–342; Claire Péquignot, *Vraies ou fausses imitations de l'anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles*, in: Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa 31 (2000), 119–133.

Siebenarmigen Leuchters, aber auch die Wiederholung des sog. Ehernen Meeres aus dem salomonischen Tempel (1 Kön 7,23–26; 2 Chr 4,2–5), ausgelegt von Rupert von Deutz⁹¹ – noch heute zu betrachten in dem Lütticher Bronzeguss mitsamt den zwölf Rindern,⁹² gefertigt im Anfang des 12. Jahrhunderts durch Reiner von Huy. In diesen Komplex gehören auch jene mittelalterlichen Textilien, die einen Anklang an den Jerusalemer Tempelvorhang intendieren,⁹³ zudem das von Peter Bloch erforschte Säulenpaar des Tempels, das sich in christlichen Sakralbauten wiederfindet.⁹⁴ Interessant erscheint, dass die christliche Theologie des Mittelalters neben dem retrospektiven Rückblick auf die jüdische Sakralkonzeption und neben dem eher vagen Gebrauch des Instrumentariums zur ‚Konstituierung und Inszenierung von Sakralität‘ auch eine substantielle Deutung kannte; so bei der Interpretation des Leuchters durch Hervaeus Burgidolensis hinsichtlich eines Bindegliedes von Tempel und Kirche.⁹⁵ Aber es blieb nicht bei der Retrospektive: Besonders auffällig ist die scheinbar voraussetzungslose Erfindung des Rationale als bischöflichen Brustschmuck, wodurch im 11. Jh. an das Efod des jüdischen Hohenpriesters angeknüpft⁹⁶ und eine neue zeichenhafte Bedeutung der Hierarchiedarstellung realisiert wird: Der ottonische Uta-Kodex und seine Erhard-Miniatur stellen im Grunde eine Adaptionsleistung der Jüdischen Bibel dar, wenngleich in der Prägung des Hebräerbriefes.⁹⁷

Nicht zu verkennen ist, dass abseits der vielleicht vollständigen kognitiven Kenntnis des jüdischen Sakralgeräts mit dem Untergang des Tempelgebäudes auch der Jerusalemer Tempelgottesdienst obsolet wurde, nämlich der performative und instrumentelle Anteil der Sakralkonzeption.⁹⁸ Von nun an verdanken sich retrospektive Initiativen christlicherseits allenfalls antiquarischem Interesse, wie etwa die Mailänder Archenprozession.⁹⁹ Die ‚Neuerfindung‘ der jüdischen Sakralkonzeption

⁹¹ Vgl. Rupert von Deutz, *In libros regum* 21–24, hg. v. Rhaban Haacke (CChr.CM 22), Turnhout 1972, 1323–1327.

⁹² Vgl. Anton Legner, *Die Rinderherde des Reiner von Huy*, in: *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400*, Bd. 2, Köln 1973, 237–250.

⁹³ Vgl. bereits Hugo von St. Viktor, *De sacramentis* 2,9,7 (PL 176), 474C–475A; Durandus von Mende, *Rationale* 1,3,34–38, hg. v. Anselme Davril/Timothy M. Thibodeau (CChr.CM 140), Turnhout 1995, 45ff.; vgl. auch Kirstin Faupel-Drevs, *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum*, Leiden u. a. 1999, 309–316. Vgl. die analoge Hebr-Kommentierung von Heinrich Laible bei Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments* (wie Anm. 7), 733–736.

⁹⁴ Vgl. Bloch, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen* (wie Anm. 4), 97.

⁹⁵ Vgl. Hervaeus Burgidolensis, *Ad Hebraeos* 9 (PL 181), 1605AD.

⁹⁶ Vgl. Durandus von Mende, *Rationale* 1,3,17, hg. v. Davril Thibodeau (CChr.CM 140), 40; 3,19,6 (232) und 11–14 (234–237); vgl. auch Faupel-Drevs, *Vom rechten Gebrauch der Bilder* (wie Anm. 93), 334–339.

⁹⁷ Vgl. Hanns Peter Neuheuser, *IHPAPXHIA. Zur Auszeichnung von Bischof und Bistumssitz mit dem Rationale. Das spätottonische Bischofsbild des Regensburger Uta-Kodex in der Deutung des Hebräerbriefes*, in: Ders. (Hg.), *Bischofsbild und Bistumssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters*, Münster 2013, 89–133, bes. 107–110.

⁹⁸ Vgl. John Wilkinson, *Jewish influences on the early Christian rite of Jerusalem*, in: *Muséon* 92 (1979), 347–359; Steven Fine, *This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-roman period*, Notre Dame 1997. Vgl. auch die Beiträge in Ego, *Gemeinde ohne Tempel* (wie Anm. 38).

⁹⁹ Vgl. Enrico Cattaneo, *Elementi ebraici nella liturgia milanese*, in: *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Bd. 2: *Studi di papirologia e antichità orientali*, Mailand 1957, 539–547.

in der Einstellung zum Sakralraum¹⁰⁰ und in der synagogalen Liturgie¹⁰¹ traf wohl weniger auf das Interesse des zeitgenössischen Christentums – mit Ausnahme der Wertschätzung des Wortes Gottes¹⁰² und der Teilhabe an der bereits in der nach-exilischen Zeit grundgelegten und kulturell konnotierten, ‚book-centered‘ religiösen Übung,¹⁰³ in Antike und Mittelalter kommemoriert an der von Jesus praktizierten Haftara-Lesung mit nachfolgendem kurzen Midrasch im Synagogalgottesdienst (Lk 4,16–21).¹⁰⁴ Unabhängig von dieser liturgischen Hochschätzung der Heiligen Schrift wurde die äußere Gestalt der Tora-Rolle¹⁰⁵ nicht nur aus utilitaristischen, sondern auch emanzipatorischen Gründen¹⁰⁶ alsbald formal-instrumentell von der Kodexform überprägt.¹⁰⁷ Vor diesem Hintergrund muss auch die Tradition bewertet werden, wonach die Kirche den Psalmentext der Jüdischen Bibel in hohen Ehren hielt.¹⁰⁸ Bei diesem Brauch handelte es sich nicht um eine liturgische oder auch nur musikalische Kultkontinuität,¹⁰⁹ so dass anderslautende Herleitungen – wie die

¹⁰⁰ Vgl. Benjamin Z. Kedar u. a. (Hg.), *Sacred space. Shrine, city, land*, New York u. a. 1998; Seth D. Kunin, *God's place in the world. Sacred space and sacred place in judaism*, London u. a. 1998.

¹⁰¹ Hier griff auf der jüdischen Seite der Aspekt der theologisch gestützten Überlieferungsmotivation, vgl. Ackroyd, *Theologie of tradition* (wie Anm. 68), insb. 171–180 zur Herausforderung der Überlieferung angesichts der Diskontinuität. Vgl. auch Peter Runham Ackroyd, *Continuity. A contribution to the study of the Old Testament religious tradition*, Oxford 1962. Zur Synagogalpraxis vgl. demgegenüber Stefan Schreiner, *Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum*, in: Ego, *Gemeinde ohne Tempel* (wie Anm. 38), 371–392. Bereits die Separatisten von Qumran hatten bei Verneinung der Legitimität des Jerusalemer Tempelbetriebs den Kult grundsätzlich bejaht, vgl. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus* (wie Anm. 51), etwa 93–106; Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 71–75, 131, 146 u. 148–154.

¹⁰² Vgl. Hanns Peter Neuheuser, *Gottes Wort und Menschensprache* (im Druck).

¹⁰³ Vgl. *Traktat Massekhet soferim*, hg. v. Michael Higger, New York 1937; Aaron Demsky, Meir Bar-Ilan, *Writing in ancient Israel and early judaism*, in: Martin Jan Mulder (Hg.), *Mikra. Reading, translation and interpreting of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity*, Assen u. a. 1988, 1–38.

¹⁰⁴ Vgl. Larrimore Clyde Crockett, *Luke IV,16–30 and the jewish lectionary cycle. A word of caution*, in: *JewSt* 17 (1966), 13–46; Charles Perrot, *Luc 4:16–30 et la lecture biblique dans l'ancienne synagogue*, in: Jacques-E. Menard (Hg.), *Exégèse biblique et judaïsme*, Straßburg 1973, 170–186. Vgl. auch allgemein zum Thema Earle Ellis, *Biblical interpretation in the New Testament church*, in: Mulder, *Mikra* (wie Anm. 103), 691–725, hier 703, 706 u. 721; Kurt Hruby, *Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes*, in: *L'orient syrien* 7 (1962), 435–462; 8 (1963), 55–86, zu den Lesungen 59–68; Jacob Mann, *The bible as read and preached in the old synagogue. A study in the cycles of the readings from Torah and prophets as well as from psalms and in the structure of Midrashic homilies*, New York 1971. Vgl. auch Demsky, Bar-Ilan, *Writing in ancient Israel* (wie 103), 32ff.

¹⁰⁵ Zu den Parallelen der Buchkultur vgl. Thomas Rainer, *Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Thorarolle zum Deckel des Evangeliencodex*, Wiesbaden 2011. Vgl. auch Irvén M. Resnick, *The codex in early jewish and christian communities*, in: *TRH* 17 (1992), 1–17; Oda Wischmeyer, *Das heilige Buch im Judentum des Zweiten Tempels*, in: *ZNW* 86 (1995), 218–242.

¹⁰⁶ Vgl. Theodoret von Cyrene, *Interpretatio epistolae II ad Timotheum 4* (MPG 82), 853CD.

¹⁰⁷ Vgl. Stuart G. Hall, *In the beginning was the codex. The early church and its revolutionary books*, in: Robert N. Swanson (Hg.), *The church and the book*, Woodbridge u. a. 2004, 1–10.

¹⁰⁸ Vgl. Peter Fiedler, *Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum*, in: *ALw* 30 (1988), 229–237.

¹⁰⁹ Vgl. Eric Werner, *The sacred bridge. The interdependence of liturgy and music in synagogue and church during the first millennium*, 2 Bde., London u. a. 1959 u. 1984, 161; John Arthur Smith,

Übernahme der Antiphon zum Offertorium aus jüdischem Brauch durch den skeptischen Walafrid¹¹⁰ – nur auf die Gattung solcher Gesänge bezogen werden kann.

Nachdem in der Spätantike und im Frühen Mittelalter das Wüstenzelt und der Jerusalemer Tempel – gleich ob der salomonische oder der sogenannte herodianische Bau – als Ganzes nur noch ein summarisches und ggf. archäologisches Zeichen für das aktuelle, europäische Baugeschehen darstellte,¹¹¹ blieb die Herausforderung einer Sakralkonzeption in der neutestamentlich dominierten Deutung erhalten, doch war vielfach die Realisierung auf bestimmte Topoi pragmatisch reduziert. Dennoch blieb die Bauaufgabe an die theologischen Grundlagen der Sakralkonzeption gebunden. Deutliches Anzeichen ist etwa die Ausrichtung gleichermaßen von Gebäude und Gebet nach einer bestimmten „sacred direction“, die bereits vom Judentum her kultisch auf Jerusalem – und zwar unabhängig von der Himmelsrichtung¹¹² – fixiert und geradezu mystisch-kontemplativ konnotiert war¹¹³ und daher unabhängig von der Integrität oder auch nur vom physischen Bestand des Jerusalemer Tempels wirksam blieb.¹¹⁴

Archaische Grundkonstanten waren hingegen längst in den okzidentalischen ästhetischen und rituellen Grundkanon eingeflossen und nur teilweise von einer spezifisch und aktuell vollzogenen christlich-theologischen Theoriebildung abhängig;¹¹⁵ hierzu gehören:

First-century Christian singing and its relationship to contemporary Jewish religious song, in: *Music and Letters* 75.1 (1994), 1–15. Vgl. v. a. Regina Randhofer, *Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferungen. Eine vergleichende Untersuchung jüdischer und christlicher Traditionen*, 2 Bde., Frankfurt a. M. u. a. 1995, etwa die Zsfg. in Bd. 1: 267 ff.

¹¹⁰ Vgl. Walafrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 23, hg. v. Alice L. Harting-Correa, Leiden u. a. 1996, 138.

¹¹¹ Vgl. beispielsweise Carol H. Krinsky, *Representations of the temple of Jerusalem before 1500*, in: *JWCI* 33 (1970), 1–19, und Walter Cahn, *Solomonic elements in Romanesque art*, in: *The temple of Solomon* (wie Anm. 86), 45–72.

¹¹² Vgl. Talmudtraktat Berakot 4,5 (wie Anm. 30), Bd. 1, 110.

¹¹³ Zur Ostung bereits Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 15, 4, 7, hg. v. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911 (ND 1971), zur Stelle. Vgl. Franz Landsberger, *The sacred direction in synagogue and church*, in: *AHUC* 28 (1957), 181–203; Erik Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in: Ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom 1959, 1–14; Otto Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1965, insb. 395–408; Klaus Gamber, *Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh.*, in: *RQ* 67 (1972), 49–64; Bernd Jørg Diebner, *Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die „sacred direction“ der frühchristlichen Kirchen*, in: *ZDPV* 87 (1971), 153–166; John Wilkinson, *Orientation, Jewish and Christian*, in: *PEQ* 116 (1984), 16–30; Uwe Michael Lang, *Conversi ad Dominum. Zur Gebetsostung und Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in: *Forum Katholische Theologie* 16 (2000), 81–123; Martin Wallraff, *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in: *ZKG* 111 (2000), 169–184, zum Vergleich zwischen jüdischer und christlicher Auffassung 175–181. Vgl. auch Sible de Blaauw, *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw*, in: *Nijmegen kunsthistorische cahiers*, Bd. 2, Nijmegen 2000, zu den architektonischen Implikationen 17–26.

¹¹⁴ Vgl. Schoeps, *Die Tempelzerstörung* (wie Anm. 61), 30.

¹¹⁵ Vgl. auch Alfred Weckwerth, *Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des „Gottesreiches“*, in: *ZKG* 69 (1958), 26–78; Günter Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin 1981, insb. 62–70, 146–170; Ann Marie Yasin, *Saints and church*

1. die orts- und gegenstandsbezogenen Bedeutungsaufloadungen,
2. die Präferenz für Achse und Symmetrie,
3. die linearen Raumstaffelungen,
4. die Ausrichtung von Gebäude und Gebet nach einer – nicht nur der östlichen – Richtung und damit die Positionierung des Priesters (am Altar),
5. die Bestimmung eines Materialwertes als Merkmal,
6. die Auskleidung von Ämtern und Rollen,
7. die Ausbildung eines Gebärde- und Gestenkanons,
8. die Entwicklung und Verwendung der Ausstattung und des Sakralgerätes,
9. die Ansammlung und Verwendung eines Sakralvokabulars,
10. die Festlegung eines wöchentlichen Hauptfeiertags.

Bereits in der spätantiken Beschreibung des Kirchenkomplexes von Tyros aus der Feder des Eusebius¹¹⁶ meinen wir Parallelen zu den Sakraltopographien der Tora und vor allem des Ezechiel zu erkennen. Die Sakralitätskategorien waren alsbald substantiell – also ihres Kontextes entkleidet – nicht mehr hinsichtlich der jüdischen und christlichen Ausprägung zu unterscheiden.¹¹⁷ Umgekehrt zeigen die Architekturteile einer mittelalterlichen Arkatur am Almemor der Kölner Synagoge,¹¹⁸ dass die von örtlichen Domsteinmetzen gefertigten Teile durchaus ‚stilistisch‘ mit den Ausstattungsstücken eines christlichen Sakralbaus zu verwechseln sind. Die Herleitung des dem spätantiken Bema¹¹⁹ respektive Presbyterium vorgelagerten christlichen Ambos z. B. Syriens und Griechenlands aus dem synagogalen Almemor ist bislang nicht nachgewiesen, sollte aber zumindest typologisch nicht ausgeschlossen werden.

Zu bedenken ist somit, dass die geschilderte Praxis zu eher banalen Bauformen führte, so dass der modernen Forschung oft nur eine diffuse Morphologie und eine vage Schriftquelle gegenüberstehen, deren Kontext allenfalls durch die Charakterisierung des Bauherrn aufgrund seines geistlichen Amtes oder Ausbildungsstandes geliefert wird. Diese Feststellung bezieht sich fast mehr auf die architektonisch-kunsthandwerkliche Umsetzung, an denen Kleriker mehr oder weniger aktiv mitwirkten, auch wenn ihre Viten die Amtsträger stets als Bauherren etc. apostrophier-

spaces in the late antique mediterranean. Architecture, cult and community, Cambridge 2009; Achim Arbeiter, Holy spaces. Bauliche Inszenierungen von Heiligkeit in der christlichen Spätantike, in: Peter Gemeinhardt u. a. (Hg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen, Berlin 2012, 49–84.

¹¹⁶ Vgl. Eusebius von Kaisareia, *Historia ecclesiastica* 10, 4, hg. v. Gustave Baroly (SC 55), Paris 1958, hier 93–96.

¹¹⁷ Vgl. auch zum Kontext Hannah K. Harrington, *Holiness. Rabbinic judaism and the graeco-roman world*, London u. a. 2001.

¹¹⁸ Vgl. Otto Doppelfeld, Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel, in: Zvi Asari (Hg.), *Die Juden in Köln von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Köln 1959, 71–145, zum Almemor 116ff. u. 127. Vgl. auch Sven Schütte, Der Almemor der Kölner Synagoge um 1270/80. Gotische Kleinarchitektur aus der Kölner Dombauhütte, in: *Colonia Romana* 13 (1998), 188–215.

¹¹⁹ Bislang frühester literarischer Nachweis in einer syrischen Kirchenordnung aus der 2. Hälfte des 4. Jhs., vgl. Reinhard Meßner, Die „Lehre der Apostel“ – eine syrische Kirchenordnung, in: Konrad Breitsching/Wilhelm Rees (Hgg.), *Recht – Bürge der Freiheit*, Berlin 2006, 305–335, hier 320.

ten,¹²⁰ wie überhaupt die Historik nachträglich manche sog. Konzeption eher konstruiert hat – bis hin zur überzogenen Deutung ganzer Städte als sog. „Sakrallandschaften“, „Kirchenfamilien“, „Heilstopographien“ oder „Jerusalemabbilder“,¹²¹ abgesehen von den wenigen Beispiele in denen sich nachweisen lässt, dass der Bauherr – wie etwa Meinwerk von Paderborn – unabhängig von der heute beurteilten Ähnlichkeit (*similitudo*) tatsächlich in Jerusalem die Maße aufnehmen ließ.¹²² Wenn Bernhard über sein Zisterzienserkloster von Clairvaux sagt: „*Clara Vallis – ipsa est Jerusalem, [...] quae in caelis est*“,¹²³ so entspricht jene Idealisierung wesentlich mehr der zeitgenössischen Geisteshaltung als die Intention einer ‚exakten‘ Bauwiederholung. Bei dieser besonderen Betonung einer ‚Jerusalem-Ähnlichkeit‘ muss jedoch ebenfalls betont werden, dass es eine gegenläufige Entwicklung gab, so wenn die Quellen ausdrücklich unterstreichen, dass ein bestimmter Bau – dem geographischen Jerusalem entgegengesetzt – nach Westen ausgerichtet sei („*situs autem eiusdem templi ad occidentalem plagam versus est*“), also gemäß der Peterskirche (respektive der Lateranskirche) in Rom: „*secundum formam basilicae principis apostolorum Romae*“. ¹²⁴

Umgekehrt benutzte auch der theologische Diskurs Bilder des Bauens als Metaphern zur anschaulichen Darstellung vielfältiger Ordnungen. Bereits Augustinus hatte an ästhetischen Mustern von Zuordnungen verschiedener Bauteile, von Achse und Symmetrie, von Größenvergleichen und Proportion sowie von geometrischen Formen, ja sogar räumlichen und zeitlichen Maßeinheiten nicht nur das Prinzip einer Material übergreifenden und unwandelbaren Ordnung („*lex omnium artium*“) exemplifiziert, sondern dieses Prinzip des Abgleichs von Übereinstimmungen („*convenientia*“) selbst als Weg zur Erkenntnisgewinnung auf höherer Ebene („*a temporalia ad aeterna regressio*“) hingestellt.¹²⁵ Die tektonischen und geometrisierenden Baumetaphern beruhen auf Vorlagen römischer und jüdischer, im Wesentlichen aber ‚antiker‘ Architekturen und sollten – denken wir an Hugos von St. Viktor „Archen-

¹²⁰ Vgl. Gerhard Weilandt, *Geistliche und Kunst. Ein Beitrag zur Kultur der ottonisch-salischen Reichskirche und zur Veränderung künstlerischer Traditionen im späten Jahrhundert*, Köln u. a. 1992; Günther Binding, *Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus*, Darmstadt ²1998.

¹²¹ Vgl. Günther Binding, *Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt Köln in ottonischer Zeit*, Düsseldorf 1986, etwa 32. Skeptisch zu solchen Thesen äußerte sich Heinrich Fichtenau, „Stadtplanung“ im frühen Mittelalter, in: Karl Brunner/Brigitte Merta (Hgg.), *Ethnogenese und Überlieferung*, Wien u. a. 1994, 232–249.

¹²² Vgl. *Vita Meinwerki episcopi Patherbrunnensis* 216–217, hg. v. Franz Tenckhoff (MGH.SRG 59), Hannover 1921, 128f.; vgl. Gabriele Mietke, *Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur*, Paderborn 1991, etwa 114 u. 188.

¹²³ Bernhard von Clairvaux, *Epistola 64 ad Alexandrum Lincolnensem episcopum* 3, hg. v. Jean Leclercq/Henri Marie Rochais, *Opera Omnia*, Bd. 7, Rom 1974, 158.

¹²⁴ Vgl. *Vita Gebhardi episcopi Constantiensis* 13, hg. v. Wilhelm Wattenbach (MGH.SS 10), Hannover 1852, 587. Zum Gesamtkomplex der mittelalterlichen Nachahmungen vgl. insbesondere Günther Binding/Susanne Linscheid-Burdich, *Planen und Bauen im frühen und hohen Mittelalter nach den Schriftquellen bis 1250*, Darmstadt 2002, 61–72.

¹²⁵ Vgl. Augustinus, *De vera religione* 30, 54, hg. v. Klaus-Detlef Daur (CChr.SL 32), Turnhout 1962, 222. Vgl. ferner 32, 59 (226); 43, 80 (240f.); 52, 101 (252f.).

werk¹²⁶ oder an die Baumetaphorik in den Kirchweihsermonen des Ivo von Chartres¹²⁷ oder Gottfried Babion¹²⁸ – eine eigenständige literarische, im hohen Mittelalter wirkmächtige Tradition entfalten. In dieser Zeit stehen pragmatische Sakralkonzeptionen allerdings bereits unter dem Vorzeichen des zwischen Bau und Institution respektive Gemeinde oszillierenden Kirchenbegriffs und legen ihre Wurzeln in der Jüdischen Bibel kaum mehr offen – oder anders ausgedrückt: Der Rekurs auf diesen Teil ihrer Heiligen Schrift wurde von den Christen kaum mehr als Inanspruchnahme des Erbes der jüdischen Sakralkonzeption bewusst erkannt. Die aus der kulturhistorisch zu fassenden Faktizität initiierte – und von der retrospektiv reflektierenden theologischen Traktatliteratur, die nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein kann, unterstützte – Assimilation war als vollendet anzusehen.

V. Zeichen- und Gebärdenvorrat – Performativität der Sakralkonzeption

Die Unterstellung des Hugo von St. Viktor, wonach sich die Heilszeichen (sacramenta) der Jüdischen Bibel gleichsam auf die ‚Gerätschaften‘ reduzieren ließen,¹²⁹ kann mit dem Hinweis auf den Zeichen- und Gebärdenvorrat widerlegt werden, wie er in den Konsekrationsakten zum Ausdruck kommt: Mose und Salomon nehmen die von ihnen geschaffenen Sakralstätten nicht durch den Routinekult in Gebrauch, sondern vollziehen an ihnen einen singulären und ausdifferenzierten Gebets- und Segnungsritus. Das Gebet, das König Salomo während der Feier des Sukkot-Festes bei der Weihe des Jerusalemer Tempels sprach (1 Kön 8,2.23–53; 2 Chr 6,14–40),¹³⁰ stellt diesen Sakralakt, aber mehr noch das Tempelgebäude und die jüdische Sakralkonzeption, in den Kontext des von der Jüdischen Bibel vermittelten Gottesbildes. Die Konstituierung des Heiligtums und seiner Sakralität setzt sich gemäß den Zeugnissen der Jüdischen Bibel aus einem komplexen Geschehen zusammen und setzt Aktivitäten in Bezug auf bauliche Arbeiten und auf die Realisation der Einrichtung voraus, mehr noch aber in Bezug auf den Konsekrationsakt, der zugleich eine funktionale, sakralisierende und deutende Funktion erfüllt. Die Bibel schildert die Vorgänge bis

¹²⁶ Vgl. Hugo von St. Viktor, *De arca Noe* 4,9, hg. v. Patrice Sicard (CChr.CM 176), Turnhout 2001, 113; Hugo von St. Viktor, *Liber de formatione archa* 2, hg. v. Patrice Sicard (CChr.CM 176), Turnhout 2001, 129f.; vgl. zu diesem Beispiel Hanns Peter Neuheuser, *Ne lapidem materia apparentium locus vilesceret*. Die Raumvorstellung des Abtes Suger in seiner Kirchweihbeschreibung von Saint-Denis, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hgg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin u. a. 1998, 641–664, hier 656f.

¹²⁷ Vgl. Ivo von Chartres, *Sermo* (PL 162), 527B–529A; vgl. Hanns Peter Neuheuser, *Domus dedicanda, anima sanctificanda est*. Rezeption des Ivo von Chartres und Neuprägung der hochmittelalterlichen Kirchweihtheologie durch Hugo von St. Viktor, in: *Ecclesia orans* 18 (2001), 373–396, und 19 (2002), 7–44, zur Baumetaphorik 380f. u. 30ff.

¹²⁸ Vgl. Gottfried Babion, *Sermo* 85 (PL 171), 739C–744C.

¹²⁹ Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis* 1, 12, 10 (PL 217), 362Cff.

¹³⁰ Vgl. Arnold Gamper, *Die heilsgeschichtliche Bedeutung des salomonischen Tempelweihegebets*, in: *ZKTh* 85 (1963), 55–61; Eep Talstra, *Het gebed van Salomo*. Synchronie en diachronie in de kompositie van I Kon. 8,14–61, Amsterdam 1988; Gary N. Knoppers, *Prayer and Propaganda*. Solomon's dedication of the temple and the Deuteronomist's program, in: Ders. (Hg.), *Reconsidering Israel and Judah*. Recent studies on the Deuteronomistic history, Winona Lake 2000, 370–396.

ins kleinste Ritual, vor allem die Salbung (Ex 29,36–37; 30,29; 40,10; Lev 8,11),¹³¹ aber auch etwa den Lustrationsakt, das Rauchopfer (Ex 29,13; 30,7–9.34–38; Lev 8,16.21.28; 9,10) und das Tieropfer. Der Altartisch empfängt in einem zugleich reinigenden und konsekrierenden Akt das Blut (Ex 24,6; 29,16.20b; Lev 5,9a; 8,19; 9,12b.18b; 16,14.19), die Aspersion erfolgt mit dem Ysop (Num 19,18), die Altarhörner werden mittels eines Fingers mit Blut bezeichnet (Ex 29,12a; 30,10a; Lev 4,7a.18a.25a.30a.34a; 8,15a; 9,9a; 16,18), an seinem Sockel wird das restliche Blut ausgegossen (Ex 29,12b; Lev 4,7b.18b.25b.30b.34b; 5,9b; 8,15b.24b; 9,9b).¹³² Auch die Ausstattung, die Gefäße und Geräte des Tempels erhalten eine Konsekration (vgl. u. a. Lev 8,10–11; vgl. u. a. Ex 30,26–29; 40,9–11). Die von der theologische Forschung immer wieder bestätigte starke Ausrichtung der mittelalterlichen Kirchweihliturgie an der Jüdischen Bibel,¹³³ bezieht sich zwar in auffälliger Weise auf die Gebets- und Gesangstexte – etwa die Verwendung der zahlreichen Psalmtexte¹³⁴ aufgrund der Hochschätzung des Sefer Tehillim –, aber auch in bislang unterschätzter Weise zudem auf die Übernahme der Zeichenhandlungen; ein Blick auf die Parallelen in den Ritenbeschreibungen hochmittelalterlicher Pontifikalien, etwa des Römisch-Germanischen Pontifikale (PRG) und des Pontifikaletyps des 12. Jahrhunderts (Pont-Rom),¹³⁵ mag dies verdeutlichen:

- Das ausgespannte Tuch respektive das Zelt zur provisorischen Aufbewahrung der Reliquien (PRG 40,1/124; 133/170 – PontRom 17,1/176; 48/186) erinnert an die vorübergehende Deponierung der Bundeslade in einem Zelt vor der Einweihung des Jerusalemer Tempels (vgl. 2 Sam 6,17; 7,2; 1 Chr 16,1).¹³⁶
- Der Alphabetritus, der auf einem den Fußboden bedeckenden Andreaskreuz („*crux decussata*“) das ganze Kircheninnere umfasst (PRG 40,25–26/135–136; PontRom 17,20/180–181), erinnert an die Vermessung des Tempels nach der

¹³¹ Vgl. Kutsch, Salbung als Rechtsakt (wie Anm. 17).

¹³² Vgl. Theodoor Christiaan Vriezen, The term „Hizza“. Lustration and consecration, in: OTS 7 (1950), 201–235; Paul-Eugène Dion, Early evidence for the ritual significance of the ‚base of the altar‘, in: JBL 106 (1987), 487–490. Vgl. zum Kontext William K. Gilders, Blood ritual in the Hebrew Bible. Meaning and power, Baltimore 2004.

¹³³ Vgl. Torsten-Christian Forneck, Die Feier der *Dedicatio ecclesiae* im Römischen Ritus, Aachen 1999, 91; Peter Wünsche, *Quomodo ecclesia debeat dedicari*. Zur Feiergestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontifikale von 1596, in: Ralf M. W. Stammberger/Claudia Sticher (Hgg.), *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst*. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe, Berlin 2006, 113–141, hier 140. – Zu der Grundlegung der hochmittelalterlichen Kirchweihliturgie in der Jüdischen Bibel bereitet der Verfasser eine eigene Studie vor.

¹³⁴ Vgl. André Rose, *Les psaumes – voix du Christ et de l’église*, Paris 1981, zu den Psalmen des Kirchweihritus 170 ff.

¹³⁵ Nachstehend folge ich den einschlägigen Editionen des PRG nach Cyrille Vogel/Reinhard Elze (Hgg.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 Bde., Vatikanstadt 1963–1972, und des PontRom nach Michel Andrieu (Hg.), *Le pontifical Romain au moyen âge*, Bd. 1, Vatikanstadt 1938. Die erste Ziffer bezeichnet jeweils das Ritenelement, die zweite die Seitenzahl der Edition.

¹³⁶ Vgl. Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* 2,45 (PL 107), 358C. Vgl. auch Mayke de Jong, *Old Law and New-Found Power*. Hrabanus Maurus and the Old Testament, in: Jan Willem Drijvers/Alasdair A. MacDonald (Hgg.), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Leiden 1995, 161–176.

Ezechielvision (Ez 40,3 ff.):¹³⁷ So wie in der Jüdischen Bibel kein Raum des Gebäudekomplexes unbestimmbar bleibt, so umfasst durch den Weiheritus die Schrift, d. h. die Heilzusage Gottes, die gesamte Kirche. In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich zu sehen, dass die Liturgieallegorese die Kreuzform der Alphabetschreibung zusätzlich mit der Gestik „*cancellatis manibus*“ des Jakobssegens (Gen 48,14) in Verbindung gebracht hat.¹³⁸

- Aus den Reinigungsvorschriften der Tora wissen wir, dass dem Lustrationswasser Asche beigemischt wird (Num 19,9.17), was auch der Jungen Kirche noch bewusst ist (Hebr 9,13); das bei der Kirchweihe verwendete Gregorianische Wasser beinhaltet ebenfalls Asche (PRG 40,36–38/139–140 – PontRom 17,26–27/181–182).
- Siebenmal wird Blut ringsum gegen den Tempelaltar gespritzt (Lev 8,19 und o. a. Parallelen), ein auch in der Kirchweihliturgie aufgenommenes Zeichen in Bezug auf Wasser (PRG 40,43/141; PRG 33,16/84 – dreimal: PontRom 17,33/182).
- Die Aspersion erfolgt nach der Tora mit dem Ysop (Num 19,18), dieser wird auch bei der Kirchweihe eingesetzt (PRG 40,43/141 – PontRom 17,33/182).¹³⁹
- Die ‚Altarhörner‘ des Tempelaltars werden nach der Tora mit einem Finger mit Blut bezeichnet (Lev 8,15a und o. a. Parallelen), so auch das Wasser im Kirchweihritus, wo zudem dieser Begriff der „*cornua*“ übernommen wird (PRG 33,15/84 – vgl. PontRom 17,33/182): Lev 8,15: „[...] *et tincto digito tetigit cornua altaris per gyrum* [...]“ – PRG 33,15/84: „*Inde faciat crucem digito suo cum ipsa aqua in dextera parte et per quatuor cornua.*“
- Das restliche Blut wird gemäß der Tora am Fuß des Tempelaltartisches ausgegossen (Lev 4,7b und o. a. Parallelen), so auch das Wasser im Kirchweihritus am Fuße des christlichen Altars (PRG 40,50/144; 33,22c/85 – PontRom 17,40/184): Lev 4,7b: „[...] *fundet in basim altaris*“ – PRG 40,50/144: „[...] *fundat ad basim altaris.*“
- Siebenmal wird der Tempelaltar mit Öl gesalbt um ihn zu weihen (Lev 8,11 und o. a. Parallelen), so auch die mehrfache Salbung der Mensa in der Kirchweihliturgie (PRG 40, 52–55/144 – PontRom 17,55–57/188–189).
- Zusätzlich zur üblichen Inzensgabe wird Weihrauch auf der Tempelaltarmensa verbrannt (Lev 8,16 und o. a. Parallelen), so auch im Kirchweihritus auf dem christlichen Altartisch (PRG 40,51/144; 40,58/145 – PontRom 17,60/190).¹⁴⁰
- Im Anschluss an die Weihe des Baus und des Altars erfolgt nach der Tora die Konsekration der Tempelausstattung, der Gefäße und Geräte (vgl. u. a. Lev 8,10–11

¹³⁷ Vgl. Klaus Schreiner, Abecedarium. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe, in: Das Haus Gottes (wie Anm. 132), 143–187. Vgl. Bachmann, Ausmessung (wie Anm. 54). Darüber hinaus vgl. auch Jauhainen, The meaning of the sanctuary (wie Anm. 59).

¹³⁸ Vgl. Ivo von Chartres, Sermo IV (PL 162), 531C; Hugo von St. Viktor, De sacramentis 2, 5, 3 (PL 176), 441C. Zum Verhältnis der Texte vgl. Neuheuser, Domus dedicanda (wie Anm. 127).

¹³⁹ Vgl. Éric Palazzo, Le végétal et le sacré. L’hysope dans le rite de la dédicace de l’église, in: Kathleen G. Custing u. a. (Hg.), Ritual, text and law. Studies in medieval canon law and liturgy, Aldershot 2004, 41–49.

¹⁴⁰ Vgl. Cathérine Gauthier, L’odeur et la lumière des dédicaces. L’encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace d’église au haut moyen âge, in: Didier Méhu (Hg.), Mises en scène et mémoires de la consécration de l’église dans l’occident médiéval, Turnhout 2007, 75–90.

und o. a. Parallelen), dies gilt auch im kirchlichen Kontext bezüglich der „*vasa sacra*“ und „*non sacra*“ (PRG 40,73.74.75.77 ff. – PontRom 17,66.67/192).

Die teils bis in die sprachlichen Anklänge hinein reichenden Parallelen unseres Fallbeispiels lassen keinen Zweifel aufkommen, dass die hochmittelalterlichen Liturgiker¹⁴¹ nicht nur vom Text des salomonischen Weihegebets und der Psalmengesänge profitierten, sondern gerade in der Zeichensprache ausdrücklich auf die Jüdische Bibel rekurrten. Die Anknüpfung an die Performativität der jüdischen Sakralkonzeption muss als eine besondere Form der Wertschätzung und Adaption gelten.

VI. Die kulturhistorische Dimension der Sakralkonzeption

Innerhalb des aktuellen ‚Großthemas‘ zur Religions- und Kirchengeschichte sowie zur Theologie des jüdisch-christlichen Verhältnisses überhaupt¹⁴² konnten in der jüngeren Vergangenheit komparatistische Studien zum Gottesdienst der Religionen einen wesentlichen Beitrag leisten.¹⁴³ Abgesehen von der Anzahl der Untersuchungen zu Detailfragen blieb hierbei die gemeinsame Verpflichtung zur Anamnese eine grundlegende und befruchtende Herausforderung der reflektorischen und spirituellen Arbeit.¹⁴⁴ Dieser retrospektive Blick erfasst zugleich den Erzählraum der Jüdischen Bibel und die Epochen der Spätantike und des Mittelalters, ferner die Geistes- und Kulturgeschichte der beiden Religionen in ihren wechselseitigen Verweisungen. Aus diesem Spektrum konnte in der vorliegenden Studie lediglich der Umgang mit der entwickelten Sakralkonzeption Behandlung finden, die über die Texte und das Ritual hinausgehend kulturhistorische Wirkung entfaltet. Es stellte sich die Frage, ob und inwieweit die zeitlich vorgängig geschaffenen und in der Jüdischen Bibel dokumentierten Elemente in der zeitlich nachgängigen christlichen Sakralkonzeption zur Adaption oder zur Distinktion geführt haben. Festzustellen war, dass seit der Spätphase der Antike eine eher parallele Entwicklung im Bereich des Gottesdienstes konstatiert werden muss und auch später das Christentum, von den schriftlichen Äußerungen der Rabbinen unabhängig, an den biblischen Texten festhielt. Es bot sich daher methodisch an, die Liturgie als zentralen und weiterhin interessierenden

¹⁴¹ Zur spätantiken und frühmittelalterlichen Kirchweihliturgie vgl. nun auch Miriam Czock, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin 2012.

¹⁴² Vgl. Peter Hünemann/Thomas Söding (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg i.Br. 2003; Marcel Poorthuis/Joshua Schwartz (Hgg.), A holy people. Jewish and christian perspectives on religious communal identity, Leiden 2006.

¹⁴³ Vgl. u. a. Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hgg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, Freiburg 2004; Albert Gerhards/Stephan Wahle (Hgg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn 2005; Gerhards, Jewish and christian liturgy and worship (wie Anm. 65).

¹⁴⁴ Vgl. Stephan Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck u. a. 2006.

Realisationsort dieses Geschehens zu betonen,¹⁴⁵ doch den Fokus um den kulturhistorischen Ansatz zu erweitern und insbesondere die eigenständigen Entwicklungslinien ästhetischer sowie kunst- und architekturgeschichtlicher Wirkungsfelder einzubeziehen. Die kritische Funktion dieses Ansatzes vermag es, innere Beziehungen hermeneutisch zu substantiieren und etwa die Bauformen nicht nur als ‚schlichte Adaption‘ erscheinen zu lassen, wenn das Nachmessen des Vorbildes quellenmäßig nachgewiesen werden kann. Dies kann auch – wie bei den christlichen Menorot oder der Typenentwicklung von Ambo und Almemor – im Eingeständnis weiterhin bestehender Deutungsunsicherheiten bestehen oder im Negativbefund – wie hinsichtlich einer gemeinsamen musikalischen Tradition. Andererseits muss man sehen, dass heute aufgrund moderner Forschungen als anachronistisch angesehen wird, was dem Mittelalter noch als authentisch galt. Im Ergebnis ließ sich zeigen, dass – unabhängig von der nicht zu leugnenden zeitgleichen antijüdischen Polemik – adaptierende, auf der Heiligen Schrift des Judentums beruhende Impulse in einem erheblichen Maße auf die christliche Sakralkonzeption der Antike und des Mittelalters eingewirkt haben.

Abstract

In its investigation of the Christian concept of sacrality, medieval scholarship considers both the conditions of the ancient world and the narratives found in the Hebrew Bible. Such studies thus encompass the relationship between the intellectual and the cultural dimensions of religions. The question arises whether we find more evidence of adaptation or distinction in the way this Christian concept developed out of its foundation in the Hebrew Bible. The cultural-historical approach followed here has a critical function and expands traditional understanding; it thus also draws on sources from the history of art, liturgy, and architecture. While not discounting the real discrimination the Jewish religion suffered in antiquity and the Middle Ages, this study brings to light a considerable number of elements that evince a positive adaptation of form and content, thus demonstrating that the Christian notion of sacrality is based on the Hebrew Bible.

¹⁴⁵ Vgl. Gerard Rouwhorst, Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie, in: s. (Hg.), *Dialog oder Monolog?* (wie Anm. 143), 70–90.