

Ulrich Mell

Von elitärer zu öffentlicher Heiligkeit –

Beobachtungen zu einem frühchristlichen Paradigmenwechsel

›Tage der Weihe‹ nennt man [die Tage], da die heilige Kirche (sancta ecclesia), die auf Golgota steht und die man Martyrium nennt, Gott geweiht worden ist. Auch die heilige Kirche (sancta ecclesia), die bei der Anastasis steht, wo die Stelle ist, an der der Herr nach seinem Leiden auferstanden ist, wurde am selben Tag Gott geweiht. Weil am selben Tag das Kreuz des Herrn gefunden wurde, wird die Weihe dieser heiligen Kirchen (sanctae ecclesiae) mit größtem Aufwand gefeiert. ... Man findet außerdem in den Heiligen Schriften (scripturas sanctas), dass es dieser Weihetag war, an dem der heilige Salomo (sanctus Salomon), als das Haus Gottes geweiht wurde, das er gebaut hatte, sich vor den Altar stellte und betete, wie in den Büchern der Chronik aufgeschrieben ist.¹ Wenn dann die ›Tage der Weihe‹ gekommen sind, wird acht Tage lang gefeiert. Schon sehr viele Tage vorher beginnen Scharen von überall her zusammenzukommen, nicht nur Mönche und Apotaktiten². ... Weltliche Personen, Männer und Frauen aus allen Provinzen, versammeln sich wegen dieses heiligen Tages (diem sanctum) in gleicher Weise mit gläubigem Herzen in Jerusalem (P. Eger. 48,1–49,1).

Dieser Abschnitt aus der sog. *Peregrinatio Egeriae* (auch Itinerarium Egeriae genannt),³ den am Ende des vierten Jahrhundert in Konstantinopel in Briefen abgefassten Pilgerbericht einer von der Geschichtswissenschaft unter dem Namen ›Egeria‹ geführten Frau,⁴ beschreibt das vierte christliche Hauptfest von Jerusalem: Es ist das neben Epiphania, Ostern und Pfingsten jährlich zum 13. September⁵ begangene achttägige Fest der Kirchweihe. Zurzeit von Egerias Pilgerreise – wahrscheinlich nach 397 und vor 415 n.Chr.⁶ – ist das Kirchweihfest des heute *Grabeskirche* genannten Gebäudekomplexes, der damals noch aus

¹ Vgl. 2Chr 6,12–42.

² Selbstbezeichnung von Asketen nach Lk 14,33, die nicht notwendig in der Einsamkeit lebten, sondern auch Vorsteher von christlichen Gemeinschaften sein konnten, vgl. S. ELM, Art. Apotaktiten, RGG⁴ 1, 1998, Sp. 654.

³ Zitat nach G. RÖWEKAMP (Hg.), *Egeria Itinerarium Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus De Locis Sanctis Die Heiligen Stätten*, FC 20, Freiburg u.a. 2000.

⁴ Zum Überblick vgl. G. RÖWEKAMP, Art. Egeria, RGG⁴ 2, 1999, Sp. 1066; DERS., Art. Egeria, LACHrL³, 2002, 214f.

⁵ Vgl. Eus., Vita Const. 3,25–40.

⁶ Zur Datierung der Reise vgl. jetzt H. BLOEDHORN, *Egerias Reisen im heiligen Land*, s.o. in diesem Band.

zwei eigenständigen Kirchengebäuden bestand,⁷ liturgisch assoziiert mit der Erinnerung an die Kreuzauffindung durch (Flavia Julia) Helena. Die Mutter von Kaiser Constantin soll anlässlich ihres Jerusalemer Aufenthalts im Jahre 326/7 n.Chr. das wahre (Holz-) Kreuz Jesu gefunden haben.⁸

Das ausgewählte Zitat versammelt wie kein anderer Text aus Egerias Pilgerbericht Heiligkeitsbegrifflichkeit:⁹ Zunächst werden zwei christliche Kultgebäude »heilige Kirchen« genannt: Einerseits das sog. *Martyrium*, eine fünf-schiffige Basilika, die Kaiser Konstantin zur gottesdienstlichen Versammlung auf Golgota in den Jahren 328–335 n.Chr. erbauen ließ, und andererseits die sog. *Anastasis*, eine Rotunde, die über dem angeblichen Grab Jesu wenig später als Erinnerungsstätte errichtet wurde¹⁰. Sodann wird einem Buch, das sowohl christliche als auch jüdische Texte enthält, darunter die sog. »Bücher der Chronik«, der Status einer Heiligen Schrift zugebilligt. Und eine Person, die in diesen Heiligen Schriften als Sprecher des sog. Tempelweihgebetes zu Wort kommt, wird nicht mit ihrem offiziellen Titel als König,¹¹ sondern als »heiliger Salomo« eingeführt. Schließlich wird die Freudenzeit des christlichen Kirchweihfestes ein »heiliger Tag« genannt.

Festliche Zeit, ein wichtiges Buch, ja, hervorragende Männer und großartige Bauten und, liest man Egerias Pilgerbericht weiter, auch kostbare Reliquien,¹² genießen in der christlichen Frömmigkeit Egerias den Status von Heiligkeit.¹³ Ja, die Geweihtheit von Orten, Räumen, Gegenständen und Personen im christlichen Osten sind der entscheidende Grund, dass die wahrscheinlich einem Frauenkonvikt zugehörige Frau hohen Standes sich aus ihrer Heimat in Südfrankreich auf den weiten Weg macht, um die Stätten des »Heiligen Landes«¹⁴

⁷ Zur baulichen Rekonstruktion vgl. M. KÜCHLER, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, OLB IV/2, Göttingen 2007, 433–440.

⁸ Dazu R. KLEIN, Art. Helena II (Kaiserin), RAC 14, 1988, 355–375, ausführlich J.W. DRUIVERS, Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross, Brill's Studies in Intellectual History 27, Leiden 1992.

⁹ Vgl. D.R. BLACKMAN/G.G. BETTS (Hg.), Concordantia in Itinerarium Egerianum, Hildesheim 1989.

¹⁰ Fertiggestellt wahrscheinlich erst um 350 n.Chr., so M. KÜCHLER, Jerusalem, 437, mit Verweis auf Cyrill von Jerusalem, catech. 18.33.

¹¹ Vgl. 2Chr 5,6.

¹² Vgl. P. Eger. 36,5; 37,2f (Kreuz Jesu Christi).

¹³ Der von Egeria gebrauchte lat. Begriff »sanctus« entwickelte sich in der röm. Spätantike zur umfassenden Heiligkeitsbezeichnung (vgl. A. DIHLE, Art. Heilig, RAC 14, 1988, Sp. 2–63).

¹⁴ Zur atl.-jüd. Bezeichnung vgl. Ps 78,54; Weish 12,3; Sach 2,16; Philo, LegGai 207.330, dazu R.L. WILKEN, Art. Heiliges Land, TRE 14, 1985, 684–694. Mit dieser Bezeichnung

aufzusuchen.¹⁵ Ja, ohne die Überzeugung, dass es heilige Stätten der Christenheit gibt, wären die Pilgerscharen des 4. und 5. Jahrhunderts wie zu aller Zeit wahrscheinlich nie zu ihrer oftmals beschwerlichen Fernreise zur Terra sancta aufgebrochen.

Auffällig ist nun, dass für die urchristliche Literatur der Zeit bis ca. 130 n.Chr.¹⁶ die Vorstellung ›irdisch-dinglicher Heiligkeit‹ in der christlichen Theologie und Frömmigkeit weitgehend bedeutungslos ist.¹⁷ Nicht, dass heilige Orte und Gebäude, heilige Zeiten und Menschen unbekannt seien, im Gegenteil: Das Urchristentum teilt mit der Antike das religiöse Weltbild, dass materielle Gottgeweiheit entsteht, wenn Göttliches mit Weltlichem in Berührung kommt.¹⁸ Nein, was auffällt, ist, dass das urchristliche Schrifttum kein eigenes heiliges christliches Buch, keinen eigenen heiligen christlichen Tag oder christliche Festzeiten, keine heilige Dinglichkeit von Gebäuden und Orten, Menschen und Reliquien kennt, so wie es Egerias christlicher Pilgerbericht drei Jahrhunderte später mit Selbstverständlichkeit berichtet.¹⁹

Ein Beispiel soll die Abwesenheit dinglicher Heiligkeitssemantik in urchristlicher Zeit belegen: Wenn Mk 15,46 auf den Bestattungsort Jesu zu sprechen kommt, ist in erzählerischer Nüchternheit davon die Rede, dass Josef von Arimathia den Leichnam Jesu »in ein in den Felsen gehauenes Grab (legte) und einen Stein vor den Eingang des Grabes (wälzte)«. Kein Wort verliert der Evangelist und mit ihm auch die drei anderen (vgl. Mt 27,60; Lk 23,53; Joh 19,41f) darüber, dass das Grab Jesu, immerhin Ort himmlischer Entrückung bzw. göttlich verursachter Auferstehung,²⁰ Heiligkeit auszeichnet.

wird in der späteren christlichen Theologie des 6. Jh. n.Chr. der Vorrang Palästinas bzw. Jerusalems begründet, vgl. Cyrill von Skythopolis, *vita Sabae* 57.

¹⁵ Diese liegen für Egeria nicht nur in Palästina, sondern darüber hinaus auch auf dem Sinai, in Ägypten und in Nordmesopotamien.

¹⁶ Versammelt im NT, bei den Apostolischen Vätern und den ntl. Apokryphen.

¹⁷ Zur urchristlichen Heiligkeitssemantik, für die leitend der frühjüdische Sprachgebrauch resp. der der LXX ist, vgl. O. PROKSCH/K.G. KUHN, Art. ἅγιος κτλ., ThWNT 1, 1933, 87–116; G. SCHRENK, Art. ἱερός κτλ., ThWNT 3, 1938, 221–284; H. BALZ, Art. ἅγιος κτλ. EWNT² 1, 1992, Sp. 38–48; H. SEEBASS/K. GRÜN WALDT, Art. heilig/rein, TBLNT² 1, 1997, 887–892.894–898; A. DIHLE, Art. Heilig, Sp. 33ff. – Die LXX-Vorliebe für ἅγιος statt ἱερός erklärt sich als Ablehnung eines Terminus nichtjüdischer Kultsprache (so G. SCHRENK, ebd., Sp. 226).

¹⁸ Zur vielfältigen Heiligkeitssemantik der Antike vgl. A. DIHLE, Art. Heilig, Sp. 2ff.

¹⁹ Auf zwei Ausnahmen dinglicher Heiligkeitssemantik im Urchristentum ist aufmerksam zu machen: Nach 2Petr 1,18 findet die sog. *Verklärung Jesu* »auf einem heiligen Berg (ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει)« statt (vgl. Weish 9,8; Ps 14,1; 42,3), und ProtEvJak 6,1.3; 8,2 bezeichnet einen Traum im Schlafzimmer von Maria, der Mutter Jesu, als »Heiligtum« (ἁγίασμα).

²⁰ Dazu J. BECKER, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament*, Tübingen 2007, 24–27.

Um nun den Unterschied zu verstehen, dass am geschichtlichen Beginn des Christentums eine dingliche Heiligkeitsvorstellung fehlt, während sie im vierten Jahrhundert unbestrittener Teil (früh-)christlicher Identität ist, ist zunächst zu zeigen, welches spezifisches Heiligkeitsverständnis im Urchristentum vorliegt (1). Dabei sind zugleich die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen zu erörtern, in denen sich die urchristliche Heiligkeitssemantik entfaltete (2). In einem dritten Teil ist sodann zu erläutern, wie das urchristliche Wertesystem mit der paganen Öffentlichkeit kommuniziert wurde (3), um abschließend in einer Art Ausblick die frühchristliche Adaption und Integration dinglicher Heiligkeitsvorstellung in der Constantinischen Zeit zu beschreiben (4).

Die theologiegeschichtliche Nachfrage möchte damit eine Antwort auf die Frage geben, warum erst im vierten Jahrhundert das massenhafte Phänomen einer Pilgerfahrt zu heiligen Stätten der Christenheit im Orient aufgetreten ist. Denn die Behauptung, dass es von Anfang an ein christliches Pilgerwesen gegeben hat, konnte bisher nicht belegt werden.²¹

1. Zur urchristlichen Heiligkeitsterminologie

Bereits in der unmittelbar ersten Zeit christlicher Gruppenbildung spielt Heiligkeitsbegrifflichkeit eine wichtige Rolle. Sie erscheint u.a. in theologischer²², christologischer²³, pneumatologischer²⁴ und endzeitlich-eschatologischer²⁵ Hinsicht. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die ekklesiologische Ver-

²¹ Gegen B. KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Forschungen zur Volkskunde* 33–35, Münster ²1980, 89; DERS., *Wallfahrten in den ersten christlichen Jahrhunderten*, in: DERS., *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, MBTh 54/2, Münster 1988, 287–302, 290f. – Der erste christliche Pilger dürfte entweder Melito von Sardes Mitte des 2. Jh. n.Chr. gewesen sein, der »in den Orient gereist [war] und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen« war (Eus., h.e. 4,26,14), oder erst Alexander von Kappadokien in der Mitte des 3. Jh. n.Chr., der »zum Gebet und zur Erkundung der (heiligen) Stätten« (h.e. 6,11,2) nach Palästina reiste. – Für das Problem unergiebig ist A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, da das 1.–3. Jh. n.Chr. nicht in den Blick genommen wird, vgl. 123ff.

²² Zu Gottes Heiligkeit vgl. z.B. Joh 17,11; 1Petr 1,15f; Hebr 12,10; 1Joh 2,20; Apc 4,8; 6,10 u.ö.

²³ Zur Bezeichnung des auferstandenen Christus als »Heiligen Gottes« vgl. Mk 1,24 par.; Joh 6,69; Apg 3,14, aber auch Lk 1,35; 1Joh 2,20; Apk 3,7.

²⁴ Zur Bezeichnung des Geistes als »heiliger Geist«, vgl. z.B. Mt 3,11 par.; Joh 20,22; Apg 2,1ff; 4,27ff.

²⁵ Zur endzeitlich-eschatologischer Erwartung von Jerusalem als »heiliger Stadt« vgl. Apk 21,2.10; 22,19.

wendung, und zwar die frühest erreichbare: In seinem im Jahre 54²⁶ oder 55 n.Chr.²⁷ in Ephesus verfassten Antwortschreiben an die von ihm gegründete Gemeinde von Korinth kommt der Apostel Paulus auf die wenige Jahre zuvor, nämlich im Jahre 48 n.Chr., auf dem sog. Jerusalemer Konvent vereinbarte Geldsammlung zu sprechen. Seine praktischen Anweisungen zur regelmäßigen, wöchentlich erfolgenden Rücklage beginnt er mit den Worten (1Kor 16,1):

Was die Sammlung für die Heiligen (τοὺς ἁγίους) betrifft, sollt auch ihr es so halten, wie ich es für die Gemeinden Galatiens angeordnet habe.

Mit dem allein stehenden Begriff »die Heiligen« bezeichnet Paulus nicht wie sonst in seinen Briefen pauschal Christusgläubige²⁸, sondern die Mitglieder einer einzigen Gemeinde, nämlich derjenigen von Jerusalem²⁹. Diese hatte sich im unmittelbaren zeitlichen Anschluss an Jesu gewaltsamen Tod am Ort seines Sterbens unter dem Auferstehungsevangelium gebildet. Und für sie allein bzw. für die Unterstützung ihrer Not leidenden Gemeindeglieder ist das Geld bestimmt,³⁰ das jede von Paulus durch seine selbstständige Mission neu gegründete Gemeinde aus nichtjüdisch geborenen Gläubigen, also jede völkerchristliche Gemeinde, einsammeln soll.³¹

Da Paulus die titulare Bezeichnung ohne jegliche Erläuterung gebraucht, ist davon auszugehen, dass er geprägte soziologische Sprache benutzt. Damit aber stellen sich folgende Fragen: Hat die Jerusalemer Gemeinde sich selbst oder

²⁶ So datieren I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament II*, Würzburg 2006, 372; P. POKORNY/U. HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, Tübingen 2007, 239.

²⁷ So datiert U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁵2005, 75.

²⁸ Vgl. Röm 8,27; 12,13; 16,2.15; 1Kor 1,2; 6,1f; 14,33; 2Kor 1,1; 13,12; Phil 1,1; 4,21f; Phlm 5.7), nachpaulinisch Kol 3,12; Eph 6,18.

²⁹ Vgl. noch 2Kor 8,4; 9,1.12; Röm 15,25f.31. – Gegen FR. NÖTSCHER, *Heiligkeit in den Qumranschriften*, in: Ders., *Vom Alten zum Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze*, BBB 17, Bonn 1962, 126–174, 162.

³⁰ *Literatur zur paulinischen Kollekte* bei H. MERKLEIN/M. GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther*, ÖTK 7/3, Gütersloh 2005, 397f. – Vgl. C. COLPE, *Die älteste judenchristliche Gemeinde*, in: J. Becker (Hg.), *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart u.a. 1987, 59–79, 72: »Es wird sich also bei den Armen, für die Paulus ... sammelt, um Personen handeln, die wirklich in materielle Not geraten waren. Hierfür allerdings kann es mehrere Gründe gegeben haben: wirtschaftliche und finanzielle Schwierigkeiten, wie sie jeden heimsuchen können; die Schwierigkeit für Galiläer mit vornehmlich dörflichen Berufen, in einer Stadt wie Jerusalem Arbeit zu finden; die in Apg 11,27f erwähnte Hungersnot ...; und der eschatologische Besitzverzicht« (vgl. Apg 2,44–47; 4,32–37; 5,3f).

³¹ Für die Kollekte in den von Paulus gegründeten Gemeinden in Galatien vgl. 1Kor 16,2, für diejenigen in Philippi, Thessaloniki und Korinth vgl. Röm 15,26.

haben ihr Außenstehende die Bezeichnung ›die Heiligen‹ gegeben und sodann: mit welchem Überzeugungsgehalt war die Benennung verbunden?

Für die zum palästinischen Judentum gehörende christliche Gemeinde von Jerusalem liegt die Vermutung nahe, dass frühjüdische Heiligkeitsbegrifflichkeit³² aufgegriffen wird. Für das Heiligkeitsverständnis jüdischer Heiliger Schrift ist maßgebend, dass alle Heiligkeit von Gott ausgeht, dem Heiligen κατ'ἑξοχῆν (vgl. 1Petr 1,16).³³ Was in der Nähe des jüdischen Gottes existiert, so die (guten) Engel im Himmel,³⁴ aber auch die am irdischen Heiligtum Dienst tuenden Priester,³⁵ wird heilig genannt,³⁶ im Zusammenhang der Erwählungsvorstellung auch das aus allen Völkern berufene »heilige Volk«³⁷ Israel.

Interessanterweise findet sich nun erst in alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit die Bezeichnung von Laien als »Heilige«.³⁸ In Besonderheit ist zunächst auf eine kleine jüdische Apokalypse (aus dem 2. Jh. v.Chr.) hinzuweisen (TestLev 18,10–14)³⁹:

- 10 Und er (sc. Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen,
und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen.
11 Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben,
und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.
12 Und Beliar wird von ihm gebunden werden,
und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten.
13 Und der Herr wird sich über seine Kinder freuen,
und wird an seinen Geliebten Gefallen haben bis in Ewigkeit.

³² Zur atl. Heiligkeitssemantik (ältere Arbeiten bei FR. NÖTSCHER, Heiligkeit, 129, Anm. 11) vgl. H.-P. MÜLLER, Art. שָׁרָה, THAT 2, 1976, 589–609; A. DIHLE, Art. Heilig, 26–31; G. LARSSON, Art. Heilige/Heiligenverehrung II. Judentum, TRE 14, 1985, 644–646; D. KELLERMANN, Art. Heiligkeit II. Altes Testament, a.a.O., 697–703; W. KORNFELD/H. RINGREN, Art. שָׁרָה, ThWAT 6, 1989, Sp. 1179–1204; J. MILGROM, Art. Heilig und profan II. Altes Testament, RGG⁴ 3, 2000, Sp. 1530–1532; TH. POLA, Heiligkeit im Alten Testament. Ethische Relevanz und Wendepunkte der Traditionsgeschichte, in: D. SÄNGER (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, BThSt 55, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–43.

³³ Vgl. im AT bes. 1Sam 6,20; Hi 6,10; Sir 23,9; 43,10; Jes 5,16; 43,3; Hab 1,12; 3,3.

³⁴ Vgl. im AT: Ex 15,11 LXX; Dtn 33,3; Ps 88(9),6,8; Hi 5,15; 15,15; Weish 5,5; Sir 42,17; Sach 14,5; Dan 4,10.14.20; 7,21f; 8,13, frühjüdisch: äthHen 1,9; 100,5; IQM 7,6; 12,7; IQH 3,21f u.ö., und urchristlich: 1Thess 3,13; 2Thess 1,10.

³⁵ Vgl. z.B. 1Makk 1,46; 2Chr 26,18; Ez 48,11; IQSb 3,26; IQH 19 (11),12; IQS 11,8 u.ö.

³⁶ Vgl. das sog. Heiligkeitsgesetz Lev 17–26, insbes. 11,44f; 19,2; 22,32: »Ich bin JHWH, der euch heiligt«.

³⁷ Vgl. Ex 19,6; Dtn 7,6; 14,2.21; 28,9; Dan 8,24; 12,7.

³⁸ In der LXX nur Ps 16,3; 33,10, vgl. auch äthHen 43,4; 50,1; 51,2; 62,8; 65,12; 100,5.

³⁹ Übersetzung J. BECKER, JSRZ III/1, 61. Zur Datierung vgl. ebd. 25f.

14 Dann werden auch Abraham und Isaak und Jakob jubeln,⁴⁰
und alle Heiligen werden sich mit Jubel bekleiden.

Diese apokalyptische Erwartung beschreibt die Zukunft nach dem Grundsatz, dass die letzten Dinge wie die ersten sein werden (vgl. Barn 6,13): Die Menschen können ins Paradies zurückkehren, der Tod wird nicht mehr sein und das Böse besitzt keine Macht.⁴¹ Gott freut sich zusammen mit den Erzvätern an seinen geliebten Heiligen, die, vom Geist geleitet, ein heiliges Leben führen.

In zweiter Hinsicht ist auf die sog. *Kriegsrolle* aus Qumran hinzuweisen (Anfang des 1. Jh. n.Chr.), die den endzeitlichen Kampf der *Söhne des Lichtes* gegen die *Söhne der Finsternis* für den Sieg der Gottesherrschaft⁴² schildert. Zu zitieren ist IQM 12,3–5⁴³:

3 Und die segensreichen Gnadenerweise [...] und den Bund deines Heils hast du ihnen eingegraben mit dem Griffel des Lebens, um zu herrschen [über sie] in alle ewigen Zeiten 4 und zu mustern die He[erscharen] deiner [Erwähl]ten nach ihren Tausendschaften und Zehntausendschaften zusammen mit deinen Heiligen [und mit] deinen Engeln zur Machtentfaltung der Hand 5 im Kriege ...

in Verbindung mit IQM 10,10f:

Das Volk der Heiligen des Bundes und derer, die im Gesetz belehrt sind, der einsichtigen Weisen [...], die die Stimme des Geehrten hören und // die heiligen Engel schauen, deren Ohr geöffnet ist und die Unergründliches vernehmen ...

Durch die Kombination beider Texte ist erkennbar, dass neben himmlischen Engeln auch irdische und nicht am Kult beteiligte Personen als »Heilige« bezeichnet werden. Die mehrteilige Terminologie »das Volk der Heiligen des Bundes« (IQM 10,10) lässt dabei erkennen, dass die Gruppe der Heiligen nur einen Teil von Israel umfasst:⁴⁴ Gemeint sind nur diejenigen Juden, die den Bund halten und, im Gesetz belehrt, mit himmlischer Wahrheitserkenntnis ausgerüstet sind.⁴⁵

⁴⁰ V. 14b ist ein redaktioneller Einschub, der die Apokalypse in den Text des TestLev einbindet.

⁴¹ Vgl. Gen 3.

⁴² Vgl. IQM 6,6.

⁴³ Beide Texte nach E. LOHSE (Hg.), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971.

⁴⁴ Vgl. im AT die Heiligkeitsterminologie für einen Teil Israels: Weish 18,9 über die Exodus-Teilnehmer, Jes 4,3 über die Überlebenden von Jerusalems Untergang, Trjes 62,12 hingegen über die Exulanten in Babylon.

⁴⁵ Vgl. aus IQM noch 3,4f; 6,6; 12,4,8; 14,12; 16,1 u.ö., aus den Qumranschriften noch IQS 11,8 sowie die ca. 200 Belege in den Liedern zu den Sabbatopferliturgien, dazu C. NEWSOM, Songs of Sabbath Sacrifice, HSS 27, Atlanta 1985.

Zusammenfassend lässt sich mithin sagen, dass in hellenistisch-römischer Zeit unter die Heiligen zunehmend nur noch diejenigen Frauen und Männer in Israel gezählt werden, die von einer Erneuerung Israels Religion im Sinne des Hellenismus Abstand nehmen und sich konsequent für die rituelle Befolgung der Mosethora einsetzen.

Sprechen beide frühjüdischen Texte in Hinsicht auf die Endzeiterwartung von H(h)eiligen (Personen), so lebte die Qumrangemeinschaft (ca. 1. Hälfte des 2. Jh. v.Chr.–68 n.Chr.) bereits in der Gegenwart das soziologische Konzept von Heiligkeit. Die priesterliche Qumrangemeinschaft, deren Stützpunkt seit ca. 100 v.Chr. in der Judäischen Wüste, genauer am Nordwestufer des Toten Meeres lag, war nämlich davon überzeugt, dass der bestehende Jerusalemer Tempelkult unreinigt sei⁴⁶ und darum nicht mehr die nötige Versöhnung zwischen Israel und Gott stiften könne. Als Priestergruppe konstituierte sie sich als Ersatz-Sühnengemeinschaft für Israel⁴⁷ solange, bis entweder der Jerusalemer Tempel in kultisch korrekter Weise wiederhergestellt oder die eschatologische Endzeit selbst⁴⁸ hereingebrochen ist.

Dementsprechend war das Selbstverständnis der Qumrangemeinde davon geprägt, sich als »heilige Gemeinde«⁴⁹, »heiliger Rat«⁵⁰ und »heilige Gemeinschaft«⁵¹ zu verstehen, so dass sich ihre priesterlich-reinen Mitglieder⁵² als »Männer der Heiligkeit«⁵³ bzw. »Männer der vollkommenen Heiligkeit«⁵⁴ bezeichneten.

⁴⁶ Aufgrund eines falschen Kalenders, dazu J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer* Bd. 1, utb 1862, München 1995, XV–XVII; J.C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time*, London 1998; U. GLESSMER, *Art. Zeitrechnung IV. Judentum*, TRE 36, 2004, 601–606.

⁴⁷ Vgl. L.H. SCHIFFMAN, *Community Without Tempel. The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple*, in: B. Ego u.a. (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel*, WUNT 118, Tübingen 1999, 267–284 (Lit.); J. MAIER, *Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten*, in: A. Vonach/R. Meßner (Hg.), *Volk Gottes als Tempel, Synagoge und Kirchen 1*, Berlin/Wien 2008, 49–106.104.

⁴⁸ Vgl. 11QT 29,9, dazu U. MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, BZNW 56, Berlin/New York 1989, 104–110.

⁴⁹ IQSa 1,12.

⁵⁰ IQS 2,25; 5,20; 8,21; IQSa 2,9; IQH 7,10; CD 20,24f.

⁵¹ IQS 9,2.

⁵² Vgl. IQS 8,5f.11, vgl. Jos., *Bell* 1,129f, dazu R. BERGMIEIER, *Die Essenerberichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenerberichten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1993, 83–86.

⁵³ IQS 5,13.18; 8,17.23; 9,8 (= 4Q258 col. 7 [frg.4],7).

⁵⁴ IQS 8,20; CD 20,2.5.7.

Mit diesen frühjüdischen Beispielen dürfte zweierlei zum urchristlich-ekklesiologischen Heiligkeitsverständnis geklärt sein: Die Inspiration, sich ›die Heiligen‹ zu nennen, dürfte die Jerusalemer Gemeinde aus zeitgenössischer frühjüdischer Theologie übernommen haben. Sie stellt keine Fremdbezeichnung für die Christen in Jerusalem, etwa aufgrund der Wahrnehmung ihres rituell-reinen oder ethisch-korrekten Verhaltens dar.⁵⁵ Vielmehr haben die Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde sich selbst als das endzeitlich-eschatologische *Israel in Israel* benannt und entsprechend verstanden.

Von der Jerusalemer Gemeinde ist aber noch eine weitere Selbstbezeichnung bekannt. In seinem um 54⁵⁶ oder 55⁵⁷ n.Chr. verfassten Gemeindeleitungsbrief an die Christen in Galatien erwähnt Paulus, dass er auf dem schon erwähnten Jerusalemer Konvent mit dem Führungsgremium der Gemeinde von Jerusalem eine Vereinbarung über die Anerkennung der in der Gemeinde im syrischen Antiochien praktizierten gesetzesfreien Völkermission getroffen habe. Dabei erwähnt Paulus Gal 2,9, dass die drei Männer *Jakobus und Kephas und Johannes* innerhalb wie außerhalb von Jerusalem als *Säulen* gelten.

Personen als ›Säulen‹ zu charakterisieren, spricht metaphorisch Bände. Da die Bildlichkeit nicht in alttestamentlicher und/oder frühjüdischer Literatur vorgeprägt ist,⁵⁸ muss auf ihren sachlichen Bildspender geachtet werden. Bei einer Säule ist dies ihre bauliche Verwendung: Als runde Stütze aus Holz oder Stein gefertigt, besitzen Säulen für ein Bauwerk entweder tragende, statische Funktion, so etwa für dessen Dachkonstruktion oder Architrav. Oder sie können in dekorativer Hinsicht ein Gebäude als Blend- oder Halbsäulen schmücken.⁵⁹

⁵⁵ Vgl. L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart u.a. 1990, 86.

⁵⁶ So datieren P. POKORNY/U. HECKEL, *Einleitung*, 228.

⁵⁷ So datiert U. SCHNELLE, *Einleitung* 114.

⁵⁸ Mit M. KARRER, *Petrus im paulinischen Gemeindekreis*, ZNW 80, 1989, 210–231, 215, Anm. 34, gegen R.D. AUS, *Three pillars and Three Patriarchs. A Proposal Concerning Gal 2,9*, ZNW 70, 1979, 252–261, der zur Deutung der Säulen in Analogie zu den drei Erzvätern nur späte rabbinische, frühmittelalterliche Belege beibringen kann. Aber auch der Verweis von M. KARRER, *Petrus*, 215, auf Jer 1,18 überzeugt nicht, da das Gotteswort an Jeremia von »einer (!) eisernen Säule« spricht. Schließlich ist auch die frömmigkeitsbezogene Deutung von N. WALTER, *Die »als Säulen Geltenden« in Jerusalem – Leiter der Urgemeinde oder exemplarisch Fromme?*, in: *Kirche und Volk Gottes*, FS J. Roloff, hg. v. M. Karrer u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, 78–92, abzulehnen, insofern wiederum nur ein später rabbinischer Beleg beigebracht wird (88f).

⁵⁹ Vgl. CHR. HÖCKER, *Art. Säule*, DNP 10, 2001, Sp. 1213–1225. Von der Dreizahl her ausgeschlossen ist der Bildspender eines vereinzelt stehenden Säulenmonumentes, wie es 1Tim 3,15 für die christliche Kirche insgesamt aussagt, vgl. noch DERS., *Art. Säulenmonumente*, ebd., Sp. 1226–1229.

Säulen können bei jedem Bautyp, also sowohl bei privaten Wohn- wie auch bei öffentlichen Repräsentativ- und Kultbauten Verwendung finden.

Die in der Jerusalemer Gemeinde als tragende⁶⁰ »Säulen« bezeichneten drei Gottesmänner⁶¹ zeichnet in der Tat Besonderes aus: Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Herkunft aus Galiläa⁶² von anderen Ortes gebürtigen Gläubigen. Als in Galiläa Wohnhafte kannten sie zudem bereits zu Lebzeiten den in der Jerusalemer Gemeinde als Kyrios/Herr verehrten Jesus⁶³: Jakobus war mit Jesus am längsten vertraut, war er doch sein (älterer?) Bruder,⁶⁴ der mit ihm die Kinder- und Jugendzeit in der im galiläischen Nazaret siedelnden Familie verbracht hatte. Johannes, der Sohn des Fischers Zebedäus,⁶⁵ übte gleichermaßen wie Kephais, der ursprünglich Simon hieß⁶⁶ und aus der Stadt Betsaida an der Jordanmündung stammte⁶⁷, aber mit seiner Frau im nahe gelegenen Kapernaum im Haus seiner Schwiegermutter wohnte,⁶⁸ dasselbe Handwerk⁶⁹ am Galiläischen See aus. Beide Fischer stießen zu Jesus, als dieser am Nordwestufer in der Gegend von Kapernaum, Chorazin und Betsaida⁷⁰ seine Botschaft von der ankommenden Gottesherrschaft ausrichtete.⁷¹ Und beide Jünger gehörten zu-

⁶⁰ Vgl. die urchristliche Analogie, dass Apk 3,12 den in der Bedrohungszeit standfest gebliebenen Christen verheißt, im endzeitlichen Tempel zu einer von seinen »Säulen« zu werden. Gegen die metaphorische Interpretation von U. WILCKENS, Art. στῦλος, ThWNT 7, 1964, 732–736, 734, dass »die drei Genannten als Grundpfeiler« die Kirche tragen: Pfeiler als Fundamentierung eines Großbaus wären in Palästinas überwiegend steiniger Landschaft recht ungewöhnlich, vgl. aber nachpaulinisch: Apk 21,14.19f die Apostel als Grundsteine, ähnlich Eph 2,20 (+ Propheten vgl. 3,5; 4,11).

⁶¹ Als sprachliche Analogie für die Dreieit ist auf die atl.-frühjüdische wie urchristliche Erwähnung der drei Erzväter »Abraham und Isaak und Jakob« hinzuweisen, vgl. Gen 50,24; Ex 2,24; 6,3.8; 32,13; 33,1; Num 32,11; Dtn 1,8; 6,10; 9,27; 29,12; 30,20; 34,4; 2Sam 13,23; 2Makk 1,3; 4Makk 7,19; 13,17; 16,25; TestLev 18,14; Mt 8,11; Lk 13,28; Apg 7,32; Barn 8,4; IgnPhil 9,1; ProtJak 20,2. Alle drei Erzväter werden frühjüdisch zu den großen Gottesmännern gezählt, vgl. OrSib 2,245–248; Barn 8,4; IgnPhil 9,1.

⁶² Vgl. Apg 2,7 sowie Mk 14,70, insofern eine Jerusalemerin sich abschätzig über den Galiläer Petrus äußert. Der Seitenreferent präzisiert auf die Sprache, das damals in Galiläa gesprochene Aramäisch, das einen eigenen Dialekt besaß (vgl. Mt 26,73).

⁶³ Vgl. nur 1Kor 12,3.

⁶⁴ Vgl. Mk 6,3 (par. Mt 13,55), dazu W. PRATSCHER, Art. Jakobus, Bruder Jesu, RGG⁴ 4, 2001, 360f.

⁶⁵ Vgl. Mt 16,17; Joh 1,42; 21,15–17.

⁶⁶ Vgl. Lk 24,34.

⁶⁷ Vgl. Joh 1,44.

⁶⁸ Vgl. Mk 1,30, auch 1,21.23.29.

⁶⁹ Vgl. Mk 1,16.

⁷⁰ Vgl. Lk 10,13f par.

⁷¹ Vgl. Mk 1,16–20 par.; Lk 5,1–10.

sammen mit Simon zu den engsten Vertrauten von Jesus:⁷² Als Sprecher des Jüngerkreises verlieh Jesus sogar letzterem den Ehrentitel Kephas, griechisch: »Petrus«, was soviel wie *Edelstein* bedeutet.⁷³ Die spätere Mitgliedschaft in der Jerusalemer Urgemeinde⁷⁴ wurde für alle drei durch eine außergewöhnliche Erfahrung begründet, nämlich die nicht jedem Gemeindechristen⁷⁵ zuteil werdende visionäre Zeugenschaft von der Auferstehung des gestorbenen Jesus (vgl. 1Kor 15,3b–5).

Noch ist die Geschichte der Jerusalemer Gemeinde nach ihrer organisatorischen Seite hin nicht geschrieben, aber so viel kann doch über die Amtszeit des Leitungsgremiums gesagt werden: Jakobus, Kephas und Johannes dürften ca. zehn Jahre die gemeinsame Leitung der Jerusalemer Gemeinde innegehabt haben.⁷⁶ Das lässt sich zunächst aus dem Gal indirekt erschließen, insofern Paulus das Dreigestirn zur Zeit des Jerusalemer Konvents im Jahre 48 n.Chr. amtieren sieht und für die Galatischen Gemeinden im Jahre der Abfassungszeit seines Briefes 55/56 n.Chr. keine Korrekturen nachtragen muss. Das in dieser Zeit ungleichmäßig zusammengesetzte Leitungsgremium – nämlich aus einem Familienglied, dem Jesusbruder Jakobus, und zwei Jesus-Sympathisanten, nämlich Petrus und Johannes – dürfte ursprünglich nur aus familienfremden Jesusanhängern, nämlich Simon und den beiden Zebedäusöhnen Johannes und Jakobus gebildet worden sein.⁷⁷ Da jedoch der Zebedaide Jakobus in den Jahren vor 44 n.Chr. gewaltsam unter Herodes Agrippa I. (40–44) zu Tode kam,⁷⁸ wurde dieser durch den Herrenbruder Jakobus ersetzt, der schon längere Zeit eine gewichtige Rolle in der Jerusalemer Gemeinde spielte (vgl. Gal 1,19). Wann genau das Dreiergremium aus galiläischen Jesusjüngern eingerichtet wurde, ist unklar, nur, dass zunächst Petrus aufgrund seines Osterzeugenprimats (vgl. 1Kor 15,5; Lk 24,34) die Jerusalemer Gemeinde von ihrem Beginn im Jahre 30 n.Chr. führte (vgl. Gal 1,18f; Apg 2–4)⁷⁹. Da Petrus nach einer

⁷² Vgl. Mk 5,37 par.; 9,2 parr.; 13,3; 14,33.

⁷³ Vgl. Joh 1,42; Mk 3,16 parr., dazu J. BECKER, Simon Petrus im Urchristentum, BThSt 105, Neukirchen-Vluyn 2009, 17.

⁷⁴ Vgl. Apg 1,13.

⁷⁵ Vgl. Joh 20,29.

⁷⁶ Gegen J. ROLOFF, Kirche, 80; DERS., Neues Testament, 98f.

⁷⁷ Vgl. C. COLPE, Gemeinde, 74.

⁷⁸ Vgl. Mk 10,35–45; Apg 12,2f, dazu C. COLPE, Gemeinde, 74.

⁷⁹ Dazu J. BECKER, Simon Petrus, 20f. – Dass ein aufgefüllter 12er-Apostelkreis (Judas hatte aufgrund des Verrates Selbstmord begangen, vgl. Mt 27,5; Apg 1,18) die Jerusalemer Gemeinde von Beginn an leitete (vgl. Apg 1,15–26), ist historisch unwahrscheinlich, da nicht alle der von Jesus zeichenhaft für die Adressierung seiner Verkündigung an ganz Israel (zwölf Stämme) ausgewählten zwölf Jünger, deren genaue Namen zudem in der Überlieferung schwankt (vgl. Mk 3,16–19 parr.; Apg 1,13), den Weg zur christlichen Gemeinde fanden. So ist es nicht verwunderlich, dass der 12er-Apostelkreis in der weiteren Apg keine Rolle spielt, vielmehr in Apg 3–12 Petrus und der Zebedäusohn Johannes gemeinsam auftreten (vgl. 3,1.3f.11; 4,13.19; 8,14). »Dabei könnte Jakobus bewusst verschwiegen worden sein, weil« Lukas mit der Apg »für die gesetzesfreie Völkermission eintritt, mit der Jakobus und Teile der Jerusalemer Gemeinde ihre Probleme hatten (vgl. Apg 15,1.5.13–21; Röm 15,31; Gal 2,12)« (so J. BECKER, Simon Petrus, 29).

Übergangszeit der von Jerusalem aus durchgeführten Inspektion palästinischer (vgl. Apg 9,32–10,48) wie nordsyrischer Gemeinden (vgl. Gal 2,14) schließlich in die außerpalästinische Mission wechselte (vgl. 1Kor 9,5) und Johannes von der Autorität des Herrenbruder Jakobus überflügelt wurde, ist anzunehmen, dass Mitte der 50er Jahre mit Jakobus das Kalifat in der Jerusalemer Gemeinde begann (vgl. Gal 2,12), das bis zum Jahre 62 n.Chr. dauerte, als der als »der Gerechte« titulierte (Hegesipp nach Eus., HE 2,23,4–18) angesichts eines Jerusalemer Machtvakuum als angeblicher Gesetzesübertreter hingerichtet wurde (vgl. Jos, Ant 20,200).

Verbindet man nun die soziologische Heiligtitulatur der Gemeindeglieder mit der Säulenmetaphorik über ihre Leitung, so legt sich der Schluss nahe, dass die Jerusalemer Gemeinde sich als ein *geistlicher Menschenbau* verstand: Zusammengesetzt aus den Gläubigen an das Auferstehungsevangelium und aus den hervorragenden Zeugen von Christi Auferweckung garantierte ihre Leitungstria die inhaltliche Nähe zur Theologie der ankommenden Gottesherrschaft des in der Jerusalemer Fremde verstorbenen Galiläers Jesus.

Da sich die Jerusalemer Christengemeinschaft in unmittelbarer Nähe zu dem von König Herodes I. seit 20 v.Chr. monumental ausgebauten und erneuerten Tempelanlage versammelte, ist es nicht von der Hand zu weisen, dass ihre ekklesiologische Gebäudemetaphorik einen Bezug zur Tempelarchitektur hatte.⁸⁰ Denn vielleicht nicht die äußere Fassade des Tempelgebäudes,⁸¹ so aber doch der Eingang von der Vorhalle in das innere Tempelgebäude war mit (2 + 2?) Säulen flankiert,⁸² aber auch das sonstige Tempelareal, z.B. die mächtige

⁸⁰ So M. BACHMANN, Art. Tempel III. Neues Testament, TRE 33, 2002, 54–65, 62.

⁸¹ Versuche, das Aussehen des Herodianischen Tempelgebäudes auf der einzig zugänglichen Basis antiker Schriften zu rekonstruieren (vgl. die Überblicke von D. BAHAT, *The Herodian Temple*, in: CHJud 3, 1999, 38–58, 57; V. FRITZ, Art. Tempel II. Alter Orient und Altes Testament, TRE 33, 2002, 46–54, 51) führen zu unterschiedlichen Rekonstruktionsvorschlägen (vgl. TH.A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*. Eine archäologische-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus 2, SFSMD 3, Leiden 1980, Abb. 242.245.253; A. LICHTENBERGER, *Die Baupolitik Herodes des Großen*, ADPV 26, Wiesbaden 1999, 131–135, dazu das Resumé von G. FASSBECK, »Unermesslicher Aufwand und unübertreffliche Pracht« [bell 1.401]. Von Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, hg. v. St. Alkier/J. Zangenberg, TANZ 42, Tübingen/Basel 2003, 222–249, 224f: »Versuche, das Aussehen ... des Tempelkomplexes auf der Basis der antiken Schriften zu rekonstruieren ... differieren in vielen Details, u.a. abhängig davon, welche der literarischen Quellen für am ehesten zuverlässig gehalten wird. ... Die Diskussion um das genaue Erscheinungsbild des Tempels wird auf absehbare Zeit eine unter Textforschern geführte bleiben ...«). – Methodisch falsch N. WALTER, Säulen, 85, der vom 587 v.Chr. zerstörten vorexilischen (Ersten) Tempelbau ausgeht.

⁸² Vgl. Jos., Ant 15,394f (anders: Bell 5,210; mMid 3,7f). – Auf Basis der Numismatik, insbes. von Münzen des Bar-Kochba-Aufstandes, rekonstruiert M. AVI-YONAH, *The Facade of Herod's Temple, an Attempted Reconstruction*, in: J. Neusner (Ed.), *Religions in*

›königliche Halle‹ im Süden,⁸³ aber auch die teils vorherodianische sog. ›Halle Salomos‹ im Osten⁸⁴, wies viele (tragende) Säulen auf.

Die Vermutung, dass ein Bezug der ekklesiologischen Heiligkeitsmetaphorik zum Jerusalemer Heiligtum bestand, dürfte sich wiederum mithilfe des frühen I.Korintherbriefes des Paulus verstärken lassen, wenn I Kor 3,16a mit der Gemeindewissen anzeigenden Formulierung: »Wisst ihr nicht, dass ...«,⁸⁵ eine geprägte urchristliche Tradition (Vv. 16b.17*)⁸⁶ vorstellt:

V.16b	1a	Ihr seid Tempel Gottes,
c	b	und ⁸⁷ der Geist Gottes wohnt unter ⁸⁸ euch.
V.17a	2a	Verdirbt jemand den Tempel Gottes,
b	b	wird Gott diesen verderben!
c	3a	Denn der Tempel Gottes ist heilig,
d	b	diejenigen (sc. die ihn bilden) seid ihr.

Dieses vor- bzw. nebenpaulinische Traditionsstück, dessen wichtigstes Stichwort der drei Mal genannte »Tempel Gottes« ist, enthält ein »geschlossene[s] semantische[s] Feld, bestehend aus Geist Gottes, Tempel Gottes, wohnen, heilig sein und der Warnung, den Tempel nicht zu

Antiquity, FS E.R. Goodenough, Leiden, 1970, 327–335, dabei ist umstritten, ob die Drachmen mit abgebildeten vier oder zwei Säulen den äußeren Eingang zum Tempelbau oder den inneren Eintritt zum Tempelheiligtum zeigen wollen (vgl. J. PATRICH, The Structure of the Second Temple. A New Reconstruction, in: Ancient Jerusalem Revealed, ed. by H. Geva, Jerusalem 1994, 260–271, mit D. BARAG, The Table of the Showbread and the Facade of the Temple on Coins of the Bar-Kokhba Revolt, in: Ebd., 272–276).

⁸³ Vgl. Jos., Ant 15,393.411–416.

⁸⁴ Vgl. Jos., Ant 15,401; 20,221; Joh 10,23; Apg 3,11; 5,12.

⁸⁵ Vgl. I Kor 5,6; 9,13.24.

⁸⁶ Unbegründet abgelehnt von M. VAHRENHORST, Kultische Sprache in den Paulusbriefen, WUNT 230, Tübingen 2008, 147f, Anm. 48. – Hinweise auf vor- bzw. nebenpaulinische Traditionsgut sind (dazu J. BECKER, Die Gemeinde als Tempel Gottes und die Tora, in: Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament, FS Chr. Burchard, NTOA 57, Göttingen/Freiburg [CH] 2006, 9–25, 9f): 1. Die thematische Einheitlichkeit, 2. die formale Rundung der Aussage mit einer Inklusion (vgl. die Inklusion Gal 3,26–28*, dazu U. MELL, Schöpfung, 306f), 3. die sakral-bauliche Metaphorik im Unterschied zum Kontext (I Kor 3,5–9 agrarische, Vv. 10–15 bauliche Metaphorik), 4. die dreifache Nennung des zentralen Stichwortes »Tempel Gottes«, wobei 5. einmal Artikellosigkeit beim Nomen wie beim Genitiv auf LXX-Sprachgebrauch verweist (vgl. FR. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. Fr. Rehkopf, Göttingen ¹⁵1979, § 259.1), 6. der Wechsel in V. 16f zur 2. Person Plural und 7. der inhaltliche Widerspruch von V. 17a zu V. 15b, der kurz zuvor die Rettung desjenigen aussagt, der sich an der christlichen Gemeinde vergangen hat.

⁸⁷ Vgl. J. BECKER, Gemeinde, 10, Anm. 2: »Das ‚und‘ ist explikativ zu verstehen«.

⁸⁸ Zur Übersetzung von ἐν mit »unter« vgl. die atl. Vorstellung vom Wohnen Gottes unter seinem Volk (Lev 26,12).

verderben«⁸⁹, weil dieser unter Gottes Schutz steht. Bildspender ist der Jerusalemer Tempel,⁹⁰ in dem nach atl.-jüd. Überzeugung Gott selbst wohnt.⁹¹ Gerade aufgrund göttlicher Anwesenheit ist er (hoch-) »heilig«.⁹² Verderben unreine Priester den Kult⁹³ oder entweihen ihn Eindringlinge⁹⁴ oder überschreiten Nichtjuden die Grenze des »Allvölkerhofes« (4Makk 4,11) zum inneren Heiligtum, wird Gott sie verderben. Diese zuletzt genannte göttliche Vernichtungsdrohung ist im Jerusalemer Tempelareal in den Verbotstafeln verwirklicht, die jedem Nichtjuden das Betreten der nur für Israeliten erlaubten Vorhöfe verbieten (vgl. Jos., Bell 5,193; 6,125f; Ant 15,417). Ihr Text lautete: »Kein Nichtjude darf den Raum innerhalb der Balustrade um das Heiligtum betreten! Wer aber ergriffen wird, ist selber verantwortlich, denn es folgt darauf der Tod (θάνατον)!«.⁹⁵ Diese Warn tafeln, die die komplexe kultrechtliche Stellung des Zweiten Jerusalemer Tempels beschreiben,⁹⁶ bilden mithin das Lokalkolorit des Jerusalemer Traditionsstückes, so dass es nicht nötig ist, für seine Entstehung eine außerpalästinische christliche Gemeinde in Ephesus oder Antiochia zu bemühen.⁹⁷

Gegenüber allen jüdischen Anfeindungen (vgl. Apg 4,1–21; 7,55–60; 1Thess 2,14) nimmt die israelchristliche Tradition den sakralrechtlichen Schutz⁹⁸, dass Gott selbst seinen Tempel gegen Feinde verteidigt, für die Jerusalemer Hausgemeinde(-n) in Anspruch⁹⁹ und gründet auf diese Zusage ihren Bestand. Ihrer

⁸⁹ J. BECKER, Gemeinde, 10.

⁹⁰ Ein nichtjüd. Tempel, etwa in Ephesus oder Korinth, als Bildspender für die urchristliche Tradition ist wenig wahrscheinlich, einmal, weil Paulus wie das sonstige Urchristentum eine negative Bewertung paganer Kulte vornimmt (vgl. 1Kor 10,14–30) und sodann, weil das semantische Feld der Wohntempelvorstellung in atl.-jüd. Überlieferung besonders ausgeprägt ist, gegen CHR. BÖTTRICH, *Ihr seid der Tempel Gottes. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus*, in: B. Ego u.a. (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel*, WUNT 118, Tübingen 1999, 411–425, 412; M. VAHRENHORST, *Sprache*, 154.

⁹¹ Vgl. Ex 25,8; 2Sam 7,5; 1Kön 8,13.27; 2Makk 14,35; Jes 57,15; Jer 7,3.5; Ez 43,7; Jos., Bell 5,459.

⁹² Vgl. 2Makk 3,12; Ps 64(5),5.

⁹³ Vgl. z.B. 1QpH 8,10–13; 12,8f; CD 4,15ff; TestLev 17,11 u.a.m.

⁹⁴ Vgl. 2Makk 3.

⁹⁵ *Inschriftendokumentation und Abbildungsnachweise sowie Lit. bei KL. BIEBERSTEIN/H. BLOEDHORN*, Jerusalem, in: BTAVO B Nr. 100/3, Wiesbaden 1994, Nr. 1726.1320.

⁹⁶ Dazu U. MELL, *Der Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66–70 n.Chr.) aus tempeltheologischer Perspektive*, ZRGG 49, 1997, 97–122 (wieder abgedruckt in: DERS., *Biblische Anschläge. Ausgewählte Aufsätze*, ABG 30, Leipzig 2009, 41–69).

⁹⁷ Mit J. BECKER, *Gemeinde*, 12.

⁹⁸ Zur Auseinandersetzung mit E. Käsemanns These von den Sätzen heiligen Rechts (E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, in: ExVuB 2, Göttingen 1964, 69–82) H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*, ÖTK 7/1, Gütersloh 1992, 274ff.

⁹⁹ Die metaphorische Aussage von der Vernichtung des religiösen Tempelgebäudes basiert auf der bildlichen Rede der Ruinierung eines Hauswesens, vgl. K. ALAND/B. ALAND (Hg.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der*

formkritischen Funktion entsprechend könnte man darum die Überlieferung 1Kor 3,16f* die »Erhaltungsurkunde der Jerusalemer Gemeinde« nennen.¹⁰⁰

Die ekklesiologische Bestandsgarantie 1Kor 3,16f* zeigt für das Kirchenverständnis der frühen Christenheit vier Konstanten auf:

1. Zunächst, dass die Identifikation von Tempel und Gemeinde mit der Anwesenheit von Gottes Geist in der durch diesen geheiligten Gemeinschaft¹⁰¹ begründet wird. Ist für diese ekklesiologische Tempelmetaphorik wiederum die Qumrangemeinschaft frühjüdisches Vorbild, insofern diese sich als »heiliges Haus für Israel« (1QS 8,5, vgl. 9,6) oder auch »Gründung des Allerheiligsten für Aaron« (8,5f), ja als »Menschen-Heiligtum« (4Q174 3,6)¹⁰² verstand, so bindet die frühe Christenheit im Unterschied dazu den Geistbesitz nicht wie die Qumrangemeinde an die Sühnefunktion und Thoraobservanz einer priesterlich-akkurat existierenden Gemeinschaft (vgl. 1QS 9,3f¹⁰³). Ihre Aussage gegenwärtigen Geistbesitzes dürfte vielmehr auf das neue Erleben im Zusammenhang der Osterereignisse zurückzuführen sein.¹⁰⁴ Dass der Geist durch das Evangelium von Jesu Totenerweckung vermittelt wurde, zeigt neben der frühen Bekenntnisbildung Röm 1,1b–4 (vgl. V. 4: »Geist der Heiligkeit«)¹⁰⁵ die Erzählungen über die Osterereignisse (vgl. Mt 28,19; Lk 24; Apg 1f; Joh 20,21–23) sowie die paulinische Auffassung seiner Berufung, insofern er sich in die Reihe der Osterzeugen abschließend einfügt¹⁰⁶ und von sich selbst sagt, dass er den Geist besitzt (vgl. 1Kor 7,40).

frühchristlichen Literatur von W. Bauer, Berlin/New York ⁶1988, z.St.; G. HARDER, Art. φθεῖρω κτλ., ThWNT 9, 1973, 94–106, 103, mit Bezug auf Xen., mem. 1,5,3.

¹⁰⁰ Vgl. Gal 1,23b die Erhaltungslegende der Damaszener Christenheit.

¹⁰¹ Vgl. Röm 15,19; 1Kor 6,1; 1Petr 1,2.

¹⁰² Dazu A. STEUDEL, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b}). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 (»Florilegium«) und 4Q177 (»Catena A«) repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden, STJD 13, Leiden 1994, 31.165f.

¹⁰³ »Wenn dies in Israel geschieht entsprechend all diesen Anordnungen zu einer Grundlage des heiligen Geistes, zu ewiger Wahrheit, um zu entsühnen die Schuld der Übertretung und die Tat der Sünde ...«.

¹⁰⁴ Vgl. J. BECKER, Das Urchristentum als gegliederte Epoche, SBS 155, Stuttgart 1993, 29ff zur urchristlichen Einheit von *Ostern* (= Auferstehungsevangelium) und *Pfingsten* (= Geistvermittlung).

¹⁰⁵ Dazu U. MELL, Heiligende Homologie. Zur Anatomie des Evangeliums am Beginn des Römerbriefes, in: D. Säger (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, BThSt 55, Neukirchen-Vluyn 2003, 65–93 (wieder abgedruckt in: Ders., Biblische Anschläge. Ausgewählte Aufsätze, ABG 30, Leipzig 2008, 263–286).

¹⁰⁶ Vgl. 1Kor 15,5–7.

So spricht nichts dagegen, sich die Jerusalemer Gemeinde, gegründet auf dem visionär geschauten¹⁰⁷ oder auditiv vermittelten¹⁰⁸ Auferstehungsglauben, als eine enthusiastische Gemeinschaft vorzustellen. Wenn auch Lukas in Apg 1–12 die Jerusalemer Urgemeinde in eigener Ausdeutung beschrieb, so wird er doch nicht ohne Grund festhalten, dass sie vom Wirken des Heiligen Geistes bestimmt war (vgl. 1f).¹⁰⁹ Für diese Geistbegabung werden sehr bald Ez 36,26; 37,14 und Joel 3,15 als Schriftverheißung herangezogen (vgl. 1Thess 4,8; Apg 2,17ff)¹¹⁰. Der Geist wird als erste Endzeitgabe der noch ausstehenden Vollendung angesehen.¹¹¹ Zusammenfassend lässt sich darum der Akzent von 1Kor 3,16f* so setzen: Weil Gottes für die Endzeit verheißener Geist jetzt in der Gemeinde durch die Freude am Auferstehungsevangelium lebendig wirkt, ist sie »endgültiger Vollendungsort göttlicher Gegenwart, d.h. »Tempel«, also seine Wohnung«.¹¹²

2. Der göttliche Geist, der die christliche Gemeinde bestimmt, darf nun keineswegs inhaltsleer gedacht werden. Die zentrale Aussage des Auferstehungsglaubens, aufgesucht in ihrer ersten formelhaften Verdichtung als partizipiales Gottesbekenntnis: Gott, »der Jesus von Toten auferweckt hat« (vgl. Röm 4,24; 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,11 u.ö.),¹¹³ beinhaltet, dass Gott selbst sich letztgültig mit Jesus und seiner Verkündigung bleibend identifiziert hat, und zwar über seinen Tod hinaus. Die Mitte der Gottesverkündigung Jesu aber war die Vermittlung der aus der Zukunft die Gegenwart erreichenden Gottesherrschaft, die in seiner Person den Menschen Israels nahe kommt. Oder mit den Worten des historischen Jesus formuliert (vgl. Lk 17,20f)¹¹⁴:

Die Gottesherrschaft kommt nicht mit äußeren Phänomenen (die Beobachtung zulassen), die Gottesherrschaft ist (vielmehr) mitten unter euch.

War in der galiläischen Zeit die Gruppe von Menschen, an die Jesus seine froh machende Gleichnisrede richtete,¹¹⁵ an deren geschundenen Körpern seine Heilungen geschahen¹¹⁶ und deren Magen bei der Tischgemeinschaft gesättigt

¹⁰⁷ Vgl. 1Kor 9,1; 15,8.

¹⁰⁸ Vgl. Röm 10,9.

¹⁰⁹ Zur weiteren Argumentation, der Jerusalemer Gemeinde Geistbesitz zuzusprechen vgl. J. BECKER, *Gemeinde*, 11f.

¹¹⁰ Vgl. die frühjüdische Erwartung einer endzeitlichen Geistbegabung 4Esr 6,16f; Sib 3,582.

¹¹¹ Vgl. 2Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14.

¹¹² J. BECKER, *Gemeinde*, 16.

¹¹³ Dazu J. BECKER, *Auferstehung*, 94–101.

¹¹⁴ Zur Rekonstruktion und Besprechung vgl. J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, 147f.

¹¹⁵ Vgl. Mk 4,33.

¹¹⁶ Vgl. Lk 11,20.

wurde,¹¹⁷ Ziel und Ereignis der Gottesherrschaft, so ist es nach seinem Tod die sich unter dem Auferstehungsgeist versammelnde Gemeinschaft der Gläubigen in Jerusalem, die an Körper¹¹⁸ und Geist¹¹⁹ gesund wie satt¹²⁰ wird.

3. Wo immer aber sich nun Auferstehungsgemeinde konstituiert, da nimmt Gottes Geist Wohnung. Diese ekklesiologische Frömmigkeit ist revolutionierend: Denn jeder Ort in Jerusalem, ja, auch alle Orte innerhalb und außerhalb des Landes Israels, sind unter sich gleich, weil Gottes Geist in der Mitte der sich versammelnden Gemeinde anwesend ist. Es gibt keine bevorzugten Orte der Nähe Gottes wie das Tempelareal in Jerusalem, sondern jedes Privathaus kann Ort eines Gottesdienstes werden. In der Jerusalemer Gemeinde beginnt denn auch die liturgische Tradition der frühen Christenheit, sich allwöchentlich in einem paganen Privathaus zu kultisch-heiligen Zusammenkünften¹²¹ zu treffen. Lukas überliefert, dass es zuerst in einem Obergemach eines Jerusalemer Stadthauses geschah (vgl. Apg 1,13), das von einer gewissen Maria, der Mutter des Johannes Markus,¹²² der Jerusalemer Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wurde.¹²³

4. Eine Folge der christlichen Überzeugung, dass in der Gemeinde Gottes Geist Wohnung findet, ist schließlich die Gleichberechtigung der Gläubigen. Im christlichen Gottesdienst gibt es nicht mehr die rituelle Unterscheidung zwischen Priestern auf der einen und Laien auf der anderen Seite, zwischen kultfähigen Männern und Frauen mit einem eingeschränkten Kultstatus, zwischen kultisch Reinen und Kultunfähigen. Nein, alle Gemeindeglieder sind Heilige und als solche von Gott gewollter Teil des ›Menschen-Heiligtums‹. –

Bleibt noch nachzutragen, dass die in Jerusalem ihren Anfang nehmende ekklesiologische Heiligkeitsterminologie weite Kreise ziehen wird: So wird Paulus in seinen Gemeindebriefen die Gläubigen als »auserwählte Heilige«¹²⁴ oder schlicht als »Heilige«¹²⁵ anreden, ein Sprachgebrauch, der urchristlich all-

¹¹⁷ Vgl. Mk 2,15–17.

¹¹⁸ Vgl. 1Kor 12,28.

¹¹⁹ Vgl. 1Kor 14,26–32.

¹²⁰ Vgl. 1Kor 11,20–33.

¹²¹ Vgl. Röm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thess 5,26.

¹²² Nach Kol 4,10 soll Johannes Markus Vetter des aus Zypern stammenden Leviten Barnabas (vgl. Apg 4,36f) gewesen sein. Dann dürfte die in Apg 1,14; 12,12 genannte »Maria« zu einer aus der jüd. Diaspora stammenden wohlhabenden Familie gehören, die sich in Jerusalem aus dem religiösen Grund der Nähe zum Tempel niedergelassen hatte (vgl. 6,9).

¹²³ Zu den Versammlungsstätten der Jerusalemer Gemeinde vgl. jetzt U. MELL, *Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians*, NTOA 77, Göttingen 2010, 38f.

¹²⁴ Röm 1,7; 1Kor 1,2.

¹²⁵ Vgl. Röm 8,27; 12,13; 16,2.15; 1Kor 6,1f; 16,15; 2Kor 1,1; 13,12; Phil 1,1; 4,22; Phlm 5.

gemein benutzt wird.¹²⁶ Dass sich dennoch die von der Urchristenheit gewählte Selbstbezeichnung nicht durchsetzte, wird an der die öffentliche Sprache dominierenden Fremdwahrnehmung liegen, die die sich von der Synagoge unterscheidende Gruppe der Gläubigen zunächst als »Christianer« bezeichnete (Apg 11,26)¹²⁷, wovon sich der heutige Begriff »Christen« ableitet.¹²⁸

2. Die öffentliche Kommunikation jüdischer Heiligkeit

Während die zahlenmäßig überschaubare und nur zeitweise an einem Ort sich konstituierende, institutionell noch im Aufbau befindliche christliche Gemeinschaft ihr elitäres Heiligkeitsverständnis eines endzeitlichen Israel-Tempels ausbildete, war der öffentliche Raum in der Stadt Jerusalem und seiner unmittelbaren Umgebung von jüdischer Heiligkeitsfrömmigkeit besetzt. Ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dass zur Zeitenwende Jerusalem eine von hellenistischer Kultur und Sprache geprägte Polis war,¹²⁹ in der es einen nicht unerheblichen nichtjüdischen Bevölkerungsanteil gab,¹³⁰ so wird das öffentliche Leben von der jüdischen Religion geprägt, der die Mehrheit der Bewohner anhängen:

In der Mitte der hellenistisch-römischen Residenzstadt befindet sich der auf einem Hügel, dem Zionsberg, gelegene Tempelbezirk, der schon von Ferne für den antiken Besucher, selbst wenn er von Reisen her so manche Sehenswürdigkeit kannte, ein beeindruckendes Bild abgab.¹³¹ Waren die von König Herodes I. (37–4 v.Chr.) initiierten Arbeiten zur Umgestaltung des jüdischen Tem-

¹²⁶ Vgl. nachpaulinisch 1Kor 14,33; Kol 1,2.4.12.26; 3,12; Eph 1,1.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3; 6,18; 2Thess 1,10; 1Tim 5,10, und sodann Apg 9,32.41; Hebr 6,10; 13,24; Jud 3; Apk 5,8; 8,3f; 11,18; 13,7.10; 14,12; 15,3; 16,6; 18,20.24; 19,8; 20,9.

¹²⁷ Im NT noch Apg 26,28; 1Petr 4,16, dazu A. WEISER, Art. Christ, NBL 1, 1991, Sp. 368f.

¹²⁸ Vgl. W.G. KÜMMEL, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, SymbBiblUpps 1, Uppsala 1943, 16f.

¹²⁹ Jerusalem wird hell. Bildungseinrichtungen wie ein Gymnasium und ein Ephebie (vgl. 1Makk 1,14; 2Makk 4,9), aber auch ein Theater (möglicherweise auch ein Amphitheater) und ein Hippodrom besessen haben, vgl. dazu M. HENGEL, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums 9.–14. März 1994 in Berlin, hg. v. B. Funck, Tübingen 1996, 269–307 (wieder abgedruckt in DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, Tübingen 1999, 115–156), 296f.

¹³⁰ Vgl. J. ZANGENBERG, Nichtjuden in Palästina, in: Neues Testament und Antike Kultur 3, 2005, 53–58.

¹³¹ Vgl. Mk 13,1 par.; Philo, LegGai 191.198; Jos., Bell 6,267; bSuk 51^a. Zur Beschreibung vgl. H.-M. DÖPP, Der Jerusalemer Tempel, in: Neues Testament und antike Kultur 3, 2005, 187–200, 189–192; M. KÜCHLER, Jerusalem, 133–137.

pelgebäudes und zur Vergrößerung des Tempelareals¹³² zur Zeit der christlichen Gemeindebildung noch nicht abgeschlossen (vgl. Joh 2,20),¹³³ so war doch erkennbar, dass das trapezoid erweiterte Tempelareal von ca. 140.000 m² alle vergleichbaren Kultstätten der Antike an Weiträumigkeit übertraf.¹³⁴ Die Umfassungsmauern standen an ihrer tiefsten Stelle zum südlichen Tyropoiontal bis zu einer Höhe von 50 m an und wurden von den am Rand stehenden Säulenhallen sichtbar geziert. Der Zugang zum erhöhten Tempelbezirk war durch breite Freitreppen wie durch unterirdische Treppenhäuser – von Süden über die sog. zwei Hulda-Tore – eindrucksvoll geregelt. Wer sich auf die erhöhte Tempelplattform begab, blickte zudem auf ein Tempelhaus, das wiederum auf einem Podium stand und hinsichtlich seines vorderen Teils als ein mehrere Meter hohes prächtiges goldverziertes Gebäude auftrug.¹³⁵

Der Aufenthalt der täglichen Besucherschar des internationalen Heiligtums, seien es jüdische amtierende Priester und Leviten, jüdische oder auch nicht-jüdische Kultteilnehmer, Bank- und Geschäftsleute aller Herren Länder wie politische Lobbyisten der palästinischen Gesellschaft und aristokratische Mitglieder des Synhedriums, wurde von der räumlichen Heiligkeitsvorstellung jüdischer Tempeltheologie drakonisch reglementiert. Das Konzept der abgestuften Heiligkeit, das in konzentrischen Kreisen abgeschwächter Wirkung vom Wohnort der Gottheit im Inneren des Tempelhauses bis zur geografischen Peripherie des Israel-Landes reichte,¹³⁶ regelte Zugangsbereiche nach dem Status heiliger Reinheit: Nur vom Hohepriester, und das auch nur einmal im Jahr zum Vollzug des Rituals des Großen Versöhnungstages, durfte das vollkommen leere Allerheiligste, eine leicht erhöhte Abtrennung im Tempelraum selbst, betreten werden.¹³⁷ Ausschließlich Priester wiederum hatten Zugang zum Tempelhaus, um den immer brennenden siebenarmigen Leuchter mit Öl¹³⁸ sowie den

¹³² Vgl. Jos., Bell 1,401; 5,184–198; Ant 15,380–425.

¹³³ Zwar wurde das Tempelhaus und die Säulenhallen im Jahre 9/8 v.Chr. in einer großartigen Zeremonie eingeweiht (vgl. Jos., Ant 16,421f), die Bauten am gesamten Tempelareal wurden jedoch erst zur Zeit des Prokurators Albinus (62–64 n.Chr.) vollendet (vgl. Ant 15, 391; 20,219).

¹³⁴ Vgl. Jos., Bell 1,401; 5,192.

¹³⁵ Vgl. Jos., Bell 5,222–224.

¹³⁶ Die Zahl der abgestuften Reinheitsbezirke wird in jüd. Tradition unterschiedlich bestimmt: Jos. erwähnt in Bell. 1,26; 5,227; c.Ap. 2,103f sieben, die Mischna hingegen kennt zehn bzw. elf (mKel 1,6–9, vgl. NumR 7 zu 5,1). Die Tempelrolle aus dem 4./3. Jh. v.Chr. dagegen behauptet 13 Heiligkeitsbereiche (dazu J. MAIER, Die Tempelrolle vom Toten Meer und das »Neue Jerusalem«, utb 829, München³1997, 9f).

¹³⁷ Vgl. Lev 16,2ff. Der Hohepriester geht drei Mal ins Allerheiligste, mit Räucherwerk (V. 12), mit dem Blut des Stieres (V. 14) und mit dem Blut des Widders (V. 15).

¹³⁸ Vgl. Ex 25,31–39.

Räucherstand mit frischem Weihrauch¹³⁹ zu versorgen und jeden Sabbat die zwölf Ringbrote auf dem Schaubrottisch zu erneuern¹⁴⁰. Vor dem Tempelhaus agierten Priester zusammen mit Leviten, um den Opferbetrieb mitsamt Altarfeuer¹⁴¹ zu besorgen. Abgetrennt durch eine Schranke vom Priesterhof konnten ihrem rituellen Treiben israelitische Männer zusehen. Dieser sog. Vorhof der Israeliten war durch das Nikanor-Tor¹⁴² mit vorgesetzter Treppe vom Frauenvorhof aus zu erreichen, wo jüdischen Frauen der Aufenthalt gestattet war. Israels Vorhöfe wiederum waren nicht einsehbar, denn den Frauenvorhof umschloss eine Galerie und der Zugang war durch drei Tore geregelt. An diesen inneren jüdischen Tempelkomplex, gesichert von der mit Warntafeln versehenen Balustrade, grenzte der Allvölkerhof, den selbstverständlich Nichtjuden betreten konnten. Alle Tempelbesucher aber wurden durch rituelle Bäder vor dem Betreten wie auch auf dem Tempelareal selbst daran erinnert, dass das Aufsuchen des Tempelorts von ihnen rituelle Reinheit erforderte. Um das kultische Tempelareal herum befand sich sodann die »heilige Stadt«¹⁴³ Jerusalem, die nach ihren Außenbezirken an das »heilige Land«¹⁴⁴ des Volkes Israel grenzte.

Die hohe Bedeutung, die diesem Konzept räumlich abgestufter Heiligkeit in der jüdischen Tempelfrömmigkeit zukommt, lässt sich auch an den jährlich wiederkehrenden drei Tempelfesten¹⁴⁵ ablesen, wenn palästinische Pilger zu dem Pessachfest im Frühjahr, zu Schawuot, dem Fest der Getreideernte, und zu Sukkot, dem Lesefest der Früchte, im Sommer in die Stadt und auf den Tempelberg strömten. Dann verdoppelte sich für einige Tage die Einwohnerschaft Jerusalems von ca. 30.000 Menschen auf das Dreifache, denn die Pilgerfamilien waren aus kultischen Gründen gezwungen, sich über die ganze Festzeit hin im heiligen Stadtbezirk aufzuhalten (vgl. Dtn 16,7).

Aber nicht nur der jährliche, sondern auch der wöchentliche Zeitrhythmus von Jerusalem wurde von jüdischer Frömmigkeit bestimmt: Jeden siebenten Tag am sog. Sabbat erstarb das öffentliche Leben, um das Ruhegebot der Sabbatheiligung einzuhalten.¹⁴⁶ An diesem Tag strebten Israels Tempelgläubige auf den Tempelberg, um dem beständigen Opferkult, dem Tamid, bestehend aus Morgen- und Abendopfer, im andächtigen (Psalmen-) Gebet beizuwohnen.¹⁴⁷

¹³⁹ Vgl. Ex 30,1–10; 1Kön 7,48–50.

¹⁴⁰ Vgl. Ex 25,23–30; 30,22–33; Lev 24,1–9; 1Sam 21,2–7; 1Kön 7,48; Lk 6,4.

¹⁴¹ Vgl. Ex 27,1–8.

¹⁴² Vgl. Jos., Bell 5,201–204; mMid 2,6.

¹⁴³ Vgl. Mt 27,53.

¹⁴⁴ Vgl. Ps 78,54.

¹⁴⁵ Vgl. Ex 23,14–17, dazu H.-M. DÖPP, Tempel, 192–194.

¹⁴⁶ Vgl. Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15.

¹⁴⁷ Vgl. Sir 50,17–20; Lk 18,10.

Doch nicht nur an Sabbaten und besonderen Festtagen, sondern auch im Alltag spielte die jüdische Frömmigkeit eine große Rolle. So konnten fromme Juden mehrmals am Tag ihre Geschäfte unterbrechen, um an Ort und Stelle stehend ein Gebet in aller Öffentlichkeit zu verrichten.¹⁴⁸ Auch pulsierte das geistliche Leben in einzelnen (privaten und/oder halböffentlichen) Versammlungshäusern, den vorwiegend landsmannschaftlich organisierten Synagogen¹⁴⁹ der nach Jerusalem übergesiedelten Diasporajuden¹⁵⁰. Diese hatten aus ihren Heimatländern, in denen Juden ohne Möglichkeit des Tempelbesuches ihre Religion gestalten mussten, die Sitte, ein sog. Bethaus für die Gläubigen einzurichten,¹⁵¹ auch an ihrem jetzigen, neuen Wohnort in Jerusalem eingeführt. Und da seit dem Babylonischen Exil im 6. Jh. v.Chr. jüdische Theologie parallel zum kultischen Heiligkeitskonzept ein zweites dingliches Heiligkeitsverständnis entwickelt hatte, in dessen Mittelpunkt die »heilige Schriften«¹⁵² standen,¹⁵³ wurde in Jerusalemer (Haus-)Synagogen/Bethäusern die Verlesung der heiligen

¹⁴⁸ Vgl. Ps 55,18; Dan 6,11; Mt 6,5; mBer 2,1 (R. Jehuda/R. Meir, T 3); Ber 3^a Bar. (R. Jose, T 3), s. Bill. 1,400.

¹⁴⁹ Vgl. Joh 18,20; Apg 6,9; 24,12.

¹⁵⁰ Aufgrund von yMeg 3,1 (73d, 29ff), R. Jehoschua b. Levi, A 1, ist anzunehmen, dass es in Jerusalem sog. Haussynagogen gab. – Die sog. Theodotos-Inschrift, eine Stiftunginschrift aus herodianischer Zeit, verweist auf eine Art Pilgerzentrum für Diasporajuden, vgl. dazu C. CLAUSSEN, Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit, in: Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, hg. v. St. Alkier/J. Zangenberg, TANZ 42, Tübingen/Basel 2003, 351–380, 357–361.

¹⁵¹ Dazu M. HENGEL, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und Palästina, in: Tradition und Glaube, FS K.G. Kuhn, hg. v. G. Jeremias u.a., Göttingen 1971, 157–184 (wieder abgedruckt in DERS., Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, Tübingen 1996, 171–195).

¹⁵² Zum Terminus vgl. mYad 4,6; Er 10,3 (R. Jehuda, T 2); Philo, Op 77; Abr 61.121 u.ö.; Jos., c.Ap. 2,45.

¹⁵³ Vgl. Jes 1,10 mit 34,16, dazu C. COLPE, Art. Heilige Schriften, RAC 14, 1988, 184–223; H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, GAT 4/2, Göttingen 1986, 437.

Bücher Israels¹⁵⁴ – einschließlich ihrer Auslegung¹⁵⁵ und Aneignung¹⁵⁶ – sowie das Gebet des Einzelnen wie der Gemeinde¹⁵⁷ praktiziert.

Wirft man noch kurz einen Blick auf die im Kidrontal befindlichen Gräber der Könige, Propheten und Märtyrer, die an wiederkehrenden Todestagen von manch einem frommen Juden aus interzessorischem Grund aufgesucht wurden,¹⁵⁸ so ist der Eindruck klar: Die inszenierte Heiligkeit von Orten, Gebäuden, Denkmälern und Gegenständen dominierte in überwältigender Weise den öffentlichen Raum von Jerusalem. Einer Fraktion von Auferstehungsgläubigen blieb unter diesen Umständen gar nichts anderes übrig als ein gruppenbezogenes Heiligkeitsbewusstsein zu entwickeln. Ihr soziologisches Heiligkeitskonzept war zudem geschichtstheologisch die einzige Möglichkeit, weil man der festen Überzeugung war, als gebürtige Juden eine Gemeinde in Israel für Israel zu sein, aber nicht eine neue Religion neben der bestehenden zu gründen.

3. Die öffentliche Kommunikation christlicher Heiligkeit

Aus der Tatsache, dass sich die urchristliche Heiligkeitsfrömmigkeit in einer gesellschaftlichen Nische abseits von der Öffentlichkeit in der Privatheit des Hauses gruppenelitär entfaltete, darf nun nicht geschlossen werden, dass christliche Heiligkeit sich im Geheimen abspielte. Das Gegenteil ist der Fall: im Gegensatz zur Priestergemeinschaft von Qumran, die ihr soziologisches Heiligkeitskonzept separat von jeglicher Öffentlichkeit zelebrierte,¹⁵⁹ war urchristliche Heiligkeit keineswegs auf die religiöse Binnensphäre beschränkt.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Jerusalemer Gruppe der Auferstehungsgläubigen ihren neu gefundenen Glauben einschließlich ihres

¹⁵⁴ Vgl. Apg 15,21.

¹⁵⁵ Vgl. Apg 13,15.42; 14,1; 17,2.

¹⁵⁶ Vgl. Jos., c.Ap. 2,175; Philo, som. 2,127. – Da zu dieser religiösen Tätigkeit die Ausbildung von Lese- und Schreibkompetenz gehörte, wurden Synagogen/Gebethäuser auch zu Unterrichtszwecken benutzt (vgl. Mt 4,23; 9,35; Mk 1,21; 6,2; Lk 4,15; 6,6; 13,10; Joh 6,59; Apg 18,4; 19,8).

¹⁵⁷ Vgl. Mt 6,5, in der Regel die Rezitation des Sch^{ma} Israels sowie des Achtzehn-Bitten-Gebetes, dazu U. KELLERMANN, Das Achtzehn-Bitten-Gebet. Jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 2007, 6–8.

¹⁵⁸ Vgl. Lk 11,47f par., dazu G. LARSSON, Art. Heilige/Heiligenverehrung II. Judentum, TRE 14, 1985, 644–646, 645; TH. BAUMEISTER, Art. Heiligenverehrung I, RAC 14, 1988, Sp. 96–150. Zur Archäologie der hell.-röm. Felsgräber im Kidrontal vgl. M. KÜCHLER, Jerusalem, 698–730.

¹⁵⁹ Vgl. IQS 8,11; 9,6 u.ö.

Heiligkeitsverständnisses in aller Öffentlichkeit – sei es auf dem Tempelareal¹⁶⁰ oder in Synagogen¹⁶¹ – kommunizierte. Anders ist das rasche zahlenmäßige Wachstum der jungen Jerusalemer Gemeinde kaum verständlich zu machen. In zweiter Hinsicht ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass die christlichen Gemeinschaften die Einladung an die nichtchristliche Öffentlichkeit – sei sie jüdisch oder pagan sozialisiert – zur Teilnahme am Gottesdienst pflegten.

Der christliche Kult in einem privaten Haus einmal in der Woche am sog. »Herrentag«¹⁶², unserem heutigen Sonntag, findet zunächst als eine geschlossene Gesellschaft statt, insofern sich die Gläubigen mit dem »heiligen Kuss«¹⁶³ begrüßen bzw. verabschieden. Zu einem späteren Zeitpunkt – anzunehmen ist nach der Kultfeier des »Herrenmahls«¹⁶⁴ – wird ihre Zusammenkunft jedoch für die interessierte Öffentlichkeit geöffnet.¹⁶⁵ Diese Praxis ist einem Abschnitt des paulinischen 1. Korintherbriefes zu entnehmen, in dem sich der Apostel für die Prophetie als der gegenüber der Zungenrede zu bevorzugenden Äußerung im christlichen Kult einsetzt und ausführt (1Kor 14,23–25):

Wenn nun die Gemeinde zusammenkommt und alle reden in Zungenrede, es kommen aber Uneingeweihte oder Ungläubige herein, werden sie dann nicht sagen, dass ihr verrückt seid? Wenn aber alle prophetisch reden, es kommt aber ein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, dann wird ihm von allen ins Gewissen geredet, von allen wird er beurteilt, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf sein Angesicht fallen, Gott anbeten und bekennen, dass Gott wahrhaftig in eurer Mitte ist.

Deutlich wird, dass »Ungläubige« oder »Uneingeweihte« – der Doppelbegriff meint unmissverständlich Nichtmitglieder – Zugang zum urchristlichen Gottesdienst haben. Ja, einer der Ziele des urchristlichen Kultes ist es, mit Außenstehenden zu kommunizieren, damit diese ihre Verlorenheit erkennen und ihnen die Möglichkeit zur Rettung gegeben wird, nämlich den wahren Gott anzubeten, dessen Anwesenheit im christlichen Gottesdienst erlebbar ist. Bleibt vom paulinischen Text her zwar offen, ob grundsätzlich jede christliche Gemeindeversammlung für Nichtchristen geöffnet war, so ist doch prinzipiell zu urteilen,

¹⁶⁰ Vgl. Apg 2,46a; 3,1ff; 5,12.

¹⁶¹ Vgl. Apg 7,9f.

¹⁶² Vgl. Apg 1,10.

¹⁶³ Vgl. 1Kor 16,20b; 2Kor 13,12.

¹⁶⁴ 1Kor 11,20. Vgl. die Abfolge, dass Paulus im 1Kor Probleme des christlichen Mahles (11,17–34) vor denen des Wortgottesdienstes (12–14) bespricht.

¹⁶⁵ Es ist unverständlich, dass sich die Studie von P. Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, BWANT 150, Stuttgart ²2003, weder mit dem Paulustext, ja noch nicht einmal mit dem Phänomen der Öffentlichkeitsteilnahme am christlichen Kult beschäftigt.

dass urchristlicher Gottesdienst »keine esoterisch-exklusive Veranstaltung einer nach außen geschlossenen Gesellschaft«¹⁶⁶ gewesen ist.

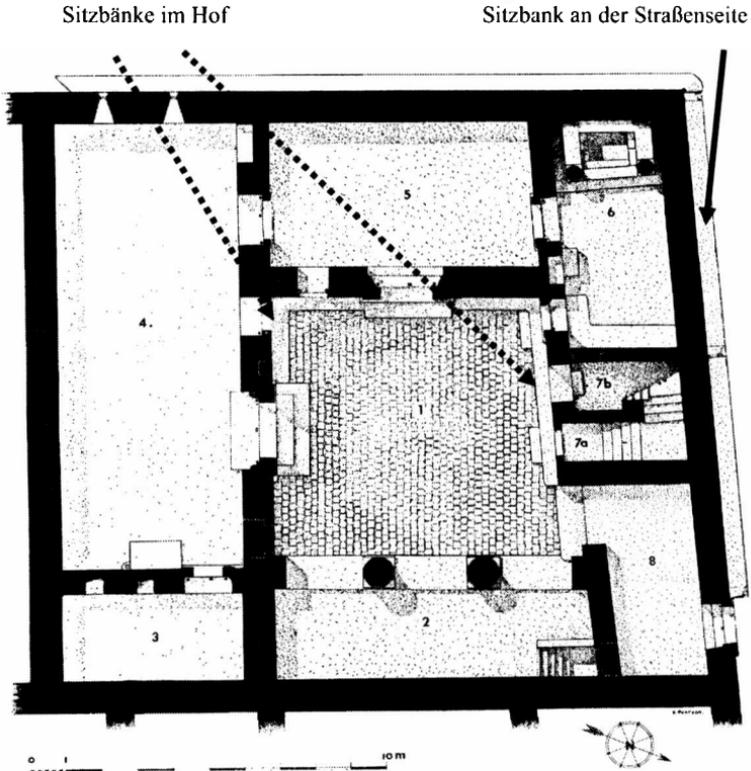


Abbildung 11: Grundriss der Hauskirche von Dura-Europos ca. 240–256 n.Chr.¹⁶⁷

¹⁶⁶ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/3, Zürich u.a. 1999, 411. Vgl. daselbst die Abweisung der Thesen, dass Paulus mit dem Doppelbegriff Mitglieder auswärtiger Gemeinden, Christen zweiter Klasse oder Glaubensanfänger oder Halbgläubige bzw. Randsiedler meinen könnte.

¹⁶⁷ Nach C.H. KRAELING, *The Christian Building, with a contribution by C.Br. Welles*, *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report Vol. VIII/II*, New Haven/New York 1967, 4.

In dem besonderen Fall, dass die Christenheit eines Ortes zahlenmäßig anstieg und die Ortsgemeinde auch finanziell vermögend war, wurde eine sog. Hauskirche eingerichtet. Dabei handelt es sich um ein vormals zu Wohnzwecken genutztes Haus, das jetzt durch einige Umbaumaßnahmen ausschließlich christlich-kultischen Zwecken dienstbar gemacht wurde. An dem einzig erhaltenen Beispiel aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, nämlich der Hauskirche an dem am Euphrat gelegenen antiken Ort Dura-Europos, lässt sich zeigen, wie Christen mit ihrer Umgebung kommunizierten und dass ein christlicher Gottesdienstraum selbstverständlich auch auf nichtchristliche Besucher eingerichtet war:¹⁶⁸

Das genannte christliche Kulthaus war der städtischen Öffentlichkeit von Dura Europos – wie auch alle anderen Häuser, die religiösen Vereinen dienten – als solches bekannt. Darauf weist die bei seinem Umbau an der Straßenseite errichtete Sitzbank hin (s. *Abbildung 11*). Sie war eigens dazu angebracht, denjenigen Besuchern aus der Stadt bzw. der näheren Umgebung von Dura Europos eine Sitzmöglichkeit anzubieten, die auf die Öffnung des christlichen Gemeindehauses durch den Küster warteten. Ein vor der Öffentlichkeit verborgener christlicher Hauskult fand in Dura Europos also nicht statt.¹⁶⁹

Die Adaption des Hauses für christlich-liturgische Zwecke bedeutete nun für sein Inneres, dass eine Trennungswand zwischen dem vormals als Diwan benutzten Raum und einem anliegenden Hausraum beseitigt wurde. Der auf diese Weise vergrößerte Versammlungsraum konnte ca. 60 männlichen Personen auf dem Boden hockend Platz geben (Raum 4, s. *Abbildung 11*). Dieser Raum für die christliche Gemeinde war entsprechend christlich-liturgischer Frömmigkeit in Hinsicht auf die Gebetsrichtung geostet,¹⁷⁰ denn er besitzt auf seiner Ostseite

¹⁶⁸ Zum Folgenden vgl. jetzt U. MELL, Hauskirche, 79ff. Die archäologische Erforschung konnte nachweisen, dass das Haus eines gewissen Dorotheos im Jahr 232/3 bezogen und im Jahre 256 n. Chr. im Zuge der römischen Verteidigungsmaßnahmen der Stadt gegen die angreifenden Sassaniden unter Shapur I. außer Betrieb genommen wurde, da alle nahe an der Westmauer gelegenen Stadthäuser in den Verteidigungswall einbezogen wurden. Aus den baulichen Veränderungen konnte geschlossen werden, dass das respektable Stadthaus in den letzten 10–15 Jahren seiner Nutzung zu einer christlichen Hauskirche umgebaut worden war.

¹⁶⁹ Gegen O. EISSFELDT, Art. Dura-Europos, RAC 4, 1959, Sp. 358–370, 362; B. BRENK, Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit, Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend R. B: Studien und Perspektiven 10, Wiesbaden 2003, 66.

¹⁷⁰ Für die Ostung des Kirchenraumes sind einerseits dualistisch-mythologische Vorstellungen verantwortlich zu machen, die die östliche Himmelsrichtung mit dem scheinbaren Aufgang der Sonne mit dem Guten in Verbindung bringen und andererseits die christliche Schriftexegese, die den Osten mit der Parusie Christi (vgl. Mt 24,57; Lk 1,78) bzw. der

ein Podium, das dem Bischofsstuhl diente, sowie einen Ständer, der wahrscheinlich ein Kreuz aufnahm. Frauen (und Kinder) partizipierten entsprechend der damaligen Sitte getrennt von den Männern durch die geöffnete Tür des angrenzenden Frauentraktes.¹⁷¹

Der Innenhof des Hauses, der vormals hauswirtschaftlichen Aktivitäten diente, wurde beim Umbau zur Hauskirche vollständig ausgepflastert und mit einer teilweise umlaufenden Sitzbank versehen (s. *Abbildung 11*). Auf diese Weise wurde er für den dauernden Aufenthalt von Personen hergerichtet. Graffiti nichtchristlichen Inhalts wie magische Alphabete an den Wänden des Hofes weisen auf den Aufenthalt von Nichtchristen hin.¹⁷² Diese konnten durch die hohe Tür wie durch das vergrößerte Fenster dem christlichen Gottesdienst im Hausinneren akustisch folgen. Der gottesdienstliche Raum der christlichen Hauskirche von Dura Europos war demnach zweigeteilt: Während im überdachten Haus die Mitgliedergemeinde am Gottesdienst einschließlich der Abendmahlsfeier teilnahm, partizipierte im Hof am gottesdienstlichen Geschehen die nichtchristliche Öffentlichkeit wie die durch Kirchenzucht vom Empfang des Abendmahls ausgeschlossenen Christen.

Für die Christen von Dura Europos wird ihr umgebautes christliches Kulthaus ein heiliges Gebäude gewesen sein, das sie durch eine Weihezeremonie in Betrieb genommen haben werden.¹⁷³ Für die nichtchristliche Öffentlichkeit hingegen besaß das christliche Versammlungslokal keine Kennzeichen eines kultischen Gebäudes. Dies wird sich erst durch die erste christliche Sakralarchitektur in der 1. Hälfte des vierten Jahrhunderts ändern.

4. Die Kommunikation christlicher Heiligkeit im öffentlichen Raum

In Verfolgungszeiten regionaler oder reichsweiter Ausdehnung mussten christliche Hauskirchen auf Veranlassung der römischen Zivilbehörden ge-

Himmelfahrt Christi in Verbindung bringt (vgl. Didasc. 12, Anfang des 3. Jh. n.Chr.), dazu L. VOELKL, »Orientierung« im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte, RivAC 25, 1949, 155–170; FR.J. DÖLGER, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, LF 4/5, Münster²1925, 136ff.

¹⁷¹ Vgl. U. MELL, Hauskirche, 94ff.

¹⁷² Vgl. Ebd., 157ff.

¹⁷³ Vgl. Clems. recogn. 10,71,2 (ca. 220–250 n.Chr.): »Theophilus, der berühmter als alle Mächtigen in der Bürgerschaft war, weihte eine große Halle seines Hauses als eine Kirche, in welcher dem Apostel Petrus eine Cathedra von dem ganzen Volk eingerichtet wurde, worauf sich täglich eine große Menge versammelte, um sein Wort zu hören.« Diese Stelle dürfte nicht die Zeit des 1. Jh. n.Chr. beschreiben, sondern die gegenwärtige Zeit des Verfassers widerspiegeln.

geschlossen werden und das christliche Vereinsvermögen an Geld und Grundstücken sowie die Gegenstände zur Kulturausübung wie Schriften und Abendmahlsgeräte wurden eingezogen. Die christlichen Vereinslokale verschwanden aus der städtischen Öffentlichkeit und die Christenheit knüpfte an ihre frühere Praxis an, sich als Hausgemeinde in einem profanen Haus einer/-s christlichen Patronin/-s zu treffen.

In dem geschichtlichen Moment aber als per kaiserlichem Dekret die Verfolgung christlicher Religion aufgehoben bzw. ausgesetzt wurde, indem – so geschehen unter Kaiser Constantin (315 bzw. 324–337 n.Chr.) im Jahre 313 (sog. Mailänder Vereinbarung) – die christliche Religion als legitimer Teil der römischen Religion erklärt und die konfiszierten Güter an die christlichen Gemeinden zurückgegeben wurden, konnten ehemalige Hauskirchen wie auch sonstige Gemeindezentren ihren Betrieb wieder aufnehmen. Als aber in der Folge der Erringung der Alleinherrschaft im Jahre 324 n.Chr. über Licinius Kaiser Constantin begann, das Römische Reich unter der christlichen Religion zu vereinheitlichen,¹⁷⁴ kam es zu ersten christlichen Kultbauten.¹⁷⁵ Zu den frühesten Zeugnissen christlicher Sakralarchitektur, die den öffentlichen Raum mit christlicher Heiligkeitssymbolik zu besetzen beginnen, zählen die Basilika in Tyrus sowie die sog. *Lateransbasilika* in Rom.¹⁷⁶

Hinsichtlich der kaiserlichen Kirchbautätigkeit im Raum Palästina, insbesondere in Jerusalem mit den kaiserlichen Stiftungen der Anastasis und der Eleona, ist darauf hinzuweisen, dass Zentralpalästina von jüdischen Symbolbauten ziemlich entleert war. Ja, dass die jüdische Religion aus dem öffentlichen Leben verdrängt worden war.

¹⁷⁴ Vgl. Eus., Vita Const. 2,24.28, dazu K. PIEPENBRINK, Konstantin der Große und seine Zeit, Geschichte kompakt – Antike, Darmstadt ²2007, 52f.

¹⁷⁵ Als erster Kirchenbau wird gemeinhin die im Jahre 201 n.Chr. durch eine Überschwemmung zerstörte »Kirche« im syr. Edessa (Chronicon Edessenum 1,8) angesehen (vgl. A. VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924, Nachdr. Wiesbaden o. J., 615). Allerdings ist der Beleg umstritten: So wird er seit W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hg. v. G. Strecker, BHT 10, Tübingen ²1964, 18f, für eine orthodoxe Rückprojektion des 6. Jh. n.Chr. angesehen, da der Ausdruck »das Heiligtum der Kirche der Christen« eine kirchliche Architektur voraussetzt, die es am Beginn des 3. Jh. n.Chr. so noch nicht gegeben hat. Darum ist es auch möglich, dass das als Kirche angesprochene Gebäude ein *Domus ecclesiae* oder eine *Aula ecclesiae* gewesen war (vgl. L.M. WHITE, Building God's House in the Roman World. Architectural Adaption among Pagans, Jews, and Christians, The ASOR Library of Biblical and Near Eastern Archaeology, Baltimore/London 1990, 118).

¹⁷⁶ Vgl. H. BRANDENBURG, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Regensburg ²2005; DERS., Art. Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau, TRE 18, 1989, 421–442, 423f.

Die brutale Niederschlagung des jüd. Aufstandes von 132–135 n.Chr. unter Simon bar Kosiba durch den röm. Kaiser Hadrian (117–138 n.Chr.) führte aufgrund von hunderttausenden von Toten (vgl. Cass. Dio 69,14,3) zum Erlöschen jüd. Lebens in Jerusalem und Judäa. Das Rabbinat mit R. Schimon b. Gamliel II. konnte jedoch in Uscha bei Sepphoris in Obergaliläa und später in Tiberias am Galiläischen See den Nationalrat der Juden, den Sanhedrin, sowie den jüd. Patriarchat errichten. Fortan wurde Galiläa zum geistigen und wirtschaftlichen Zentrum des palästinischen Judentums. Darüber hinaus bestanden vereinzelte jüd. Gemeinden in Gaza und Cäsarea Maritima sowie an einigen weiteren Orten.

Im ehemaligen Jerusalem, das von Hadrian unter dem Namen »Colonia Aelia Capitolina« neu gegründet und dessen Zentrum am zugänglicheren Nordwesthügel entlang des *Cardo Maximus* zunächst mit einem Heiligtum zu Ehren der kapitolinischen Trias¹⁷⁷ (und der Venus¹⁷⁸) angelegt worden war, lag das Tempelareal seit der Zerstörung des Tempelhauses und seiner Säulenhallen sowie der Schleifung der Umfassungsmauern durch den römischen Feldherrn Titus im Jahre 70 n.Chr. als Trümmerfeld brach.¹⁷⁹ Von der Bevölkerung und den Zivilbehörden wurde es als Steinbruch für die Errichtung neuer Gebäude außerhalb des Tempelplateaus benutzt.¹⁸⁰ Zur Mahnung an den jüngsten Sieg über den jüdischen Aufstand sowie zur Demonstration der Überlegenheit Roms war es wahrscheinlich mit zwei Symbolen¹⁸¹ römisch-imperialer Macht versehen:¹⁸² Zunächst zeigte ein Reiterstandbild Kaiser Hadrian,¹⁸³ um kurze Zeit später auch eine Statue seines Nachfolgers und Adoptivsohnes, dem Kaiser Titus (Aelius Hadrianus) Antoninus (Augustus) Pius (138–161 n.Chr.) zu präsentieren.¹⁸⁴ Für jüdische Frömmigkeit war damit das Tempelareal entweiht. Da

¹⁷⁷ Vgl. einen Münztyp von Kaiser Hadrian, der einen Tempel für Jupiter, flankiert von Minerva und Juno zeigt, dazu Y. MESHORER, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Israel Museum Catalogue 301, Jerusalem 1989, Nr. 1.

¹⁷⁸ Vgl. Hier., Ep. 58,3, der eine »Marmorstatue der Venus« erwähnt.

¹⁷⁹ Vgl. Kyrill von Jerusalem, Kat. 15,15; 16,18 (ca. 348/350 n.Chr.); Itin. Burdig. 16 (333/4 n.Chr.).

¹⁸⁰ Vgl. Eus., Dem. Ev. 8,3.

¹⁸¹ Vgl. Itin. Burdig. 16; Hier., comm. in Jes 9,2.

¹⁸² Hadrians Vorhaben der Neugründung von Jerusalem geschah bestimmt mit der Absicht, einen Tempel zu Ehren der röm. Siegesgottheit, Jupiter Capitolinus, zu errichten. Jedoch sprechen zahlreiche Belege gegen den Bericht von Dio Cassius (nur erhalten bei Xiphilinus, 11. Jh. n.Chr.), dass ein Jupitertempel an der Stelle des jüd. Tempels bereits errichtet worden war, als der jüd. Aufstand begann, s. dazu M. KÜCHLER, Jerusalem 143f. – Was genau der Pilger von Bordeaux sah, als er ein »Gebäude« (*aedes*) auf dem Tempelareal erwähnt, »wo der Tempel lag« (Itin. Burdig. 15), ist nicht mehr zu rekonstruieren; dass es ein röm. Tempel war, hätte er aber nicht unerwähnt gelassen.

¹⁸³ Vgl. Hier., comm. in Matth 21,15.

¹⁸⁴ Vgl. Orig., comm. in Matth 24,15; Erhalten ist die Inschrift der Statue, verbaut als Spolie in der Südmauer des Tempelberges (Abb. bei M. KÜCHLER, Jerusalem, 309).

Juden unter Androhung der Todesstrafe ein ständiger Aufenthalt in der Stadt¹⁸⁵ und zugleich die Beschneidung (von Kindern)¹⁸⁶ untersagt worden war, bestand ein römisches Verbot jüdischer Religionsausübung.¹⁸⁷ Für den öffentlichen Raum darf man daher »von einer totalen Paganisierung Jerusalems«¹⁸⁸ und Judäas sprechen.

Ergaben sich im Laufe der nächsten beiden Jahrhunderte manche Lockerungen in der jüdischen Religionsverfolgung – so bezeugt der Pilger von Bordeaux, dass Juden an einem Tag im Jahr, nämlich am 9. Av, an dem sie der Zerstörung des Zweiten Tempels gedachten, die Stadt betreten konnten¹⁸⁹ – so besetzte doch selbst bei Förderung durch die römisch-kaiserliche Politik am Beginn des vierten Jahrhunderts kein christlicher Kultbau das einstige jüdische Tempelareal.¹⁹⁰ Im Gegenteil: Das Martyrium, die wichtigste christliche Zentralkirche, wurde auf dem ehemaligen Hadrianischen Kapitol errichtet,¹⁹¹ und zwar vis-a-vis vom ruinenartigen Tempelareal. Geschah die christliche Baupolitik gewiss unter antijudaistischem Vorzeichen, indem sie für den Ort Golgota die theologische Bedeutung des jüdischen Tempels zu reklamieren versuchte,¹⁹² so blieb das Tempelareal auch in byzantinischer Zeit frei von christlich-architektonischen Heiligkeitssymbolen.

Dieser auch heute noch gültige Umstand kann daher als ein gutes Zeichen für ein gleichberechtigtes Nebeneinander der beiden Geschwisterreligionen Judentum und Christentum gewertet werden.

¹⁸⁵ Vgl. Iust. Mart., apol. 1,47,6; dial. 16; Eus., h.e. 4,6,3.

¹⁸⁶ Vgl. MegTaan (»Fastenrolle«) bTaan 18^a.

¹⁸⁷ Dazu M. AVI-YONAH, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz, Berlin 1962, 159ff.209ff.

¹⁸⁸ P. SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Neukirchen-Vluyn 1983, 174.

¹⁸⁹ Vgl. Itin. Burdig. 16.

¹⁹⁰ Im Unterschied zum 691/2 n.Chr. unter dem omajjiden Kalifen 'Abd al-Malik errichteten oktagonalen Schrein auf dem jüd. Tempelareal, dem Qubbat al-Sachra (»Felsenkuppel«), unglücklich heute »Felsendom« genannt.

¹⁹¹ Vgl. Eus., Vita Const. 3,26–28.

¹⁹² Vgl., dass Golgotha in christlicher Theologie zum Ort wurde, an dem Adam begraben bzw. erschaffen wurde, dass hier der Ort von Isaaks Opferung sei (dazu J. JEREMIAS, Golgotha, Angelos Beiheft 1, Leipzig 1926, 34–38.48–50).