

# Templisierung : die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike

Autor(en): **Stökl Ben Ezra, Daniel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **53 (2007)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660933>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## VII

DANIEL STÖKL BEN EZRA

### TEMPLISIERUNG: DIE RÜCKKEHR DES TEMPELS IN DIE JÜDISCHE UND CHRISTLICHE LITURGIE DER SPÄTANTIKE\*

Religion heißt in der römischen Welt zunächst einmal immer auch Opfern.<sup>1</sup> Wer will mag auch beten oder Motivgaben spenden, doch abgesehen von den Auffassungen extremer Kritiker läuft antike Religiosität primär über das Opfer und zwar gewöhnlich in Tempeln. Aus diesen Gründen mutete eine Religion ohne Darbringung von blutigen Opfern, eine Religion ohne Tempel den Alten vielleicht ähnlich an wie modernen Menschen eine Religion ohne Gebet oder Mythos oder eine Religion ohne Gott. Und das Fehlen des zentralen Charakteristikums dessen, was Religion als solche kenntlich

\* Rabbi Zeev Gotthold in tiefer Dankbarkeit zum neunzigsten Geburtstag. Ad multos annos!

<sup>1</sup> In seinem *Homo necans* hat Walter Burkert daraus gar eine Grundkategorie menschlicher Existenz gemacht. W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32 (Berlin 1972). Für Bibliographie zum religionswissenschaftlichen Hintergrund von Opfer, siehe H. SEIWERT, "Opfer", in *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998), 268-284, sowie P. GERLITZ, "Opfer", in *Theologische Realenzyklopädie* 25 (2000), 253-258.

Ich möchte an dieser Stelle den Organisatoren und Teilnehmern der Konferenz und dem Team der Fondation Hardt meine große Dankbarkeit für die Einladung zu einer menschlich wie fachlich unvergeßlichen Woche mit äußerst lebhaften Diskussionen aussprechen, durch die mir so manches geistige Tor aufgetan worden ist. Darüber hinaus haben mich auch Oded Irshai, Clemens Leonhard, Günter Stemberger, Guy Stroumsa und Israel Yuval nach Lektüre unterschiedlicher Fassungen dieses Artikels auf zahlreiche neue Aspekte hingewiesen und mich vor manchem Fauxpas bewahrt. Ihnen sei herzlich gedankt.

macht, weckt allzuleicht Befremdung, Unverständnis, Geringschätzung.<sup>2</sup>

Der revolutionäre Ansporn des antiken Judentums und Christentums, in ihren Gottesdiensten blutigen Opfern zu entsagen und keine Tempel zu errichten, ist viel besprochen worden. Zwar ist die (vorerst) endgültige Absage des Judentums an den Tempelkult das Ergebnis der Tempelzerstörung, erfolgt also im Gegensatz zum Christentum zumindest teilweise *nolens volens*. Doch ändert dies nichts am Resultat, daß die Einsetzung einer von Blut freien Liturgie als Hauptkult von zwei Religionen des römischen Imperiums einen Paradigmenwechsel eingeläutet hat. Sie verwirft das damals gültige Rational des grundlegenden religiösen Aktes und führt, wie jüngst von Guy Stroumsa in *La fin du sacrifice* wieder so eindrucksvoll herausgestellt, zu einem völlig neuen Verständnis dessen, was Religion ausmacht.<sup>3</sup> Doch verläuft dieser Paradigmenwechsel nicht geradlinig. Weder der jüdische noch der christliche Kult sollten es schließlich schaffen, Tempel oder Opfer völlig zu entmachten. Im christlichen Mythos nimmt das Opfer von Anfang an einen zentralen Platz ein. Hätte man es bei dieser *konzeptuellen* Stellung belassen können? Ein Verständnis der Eucharistie und des Gebets als Opfer öffnet dann die Türen, durch die sich viele andere Kategorien des Tempelkultes wieder einschleichen, speziell mit der Imperialisierung des Christentums. Auch im Judentum, für welches die Tempelzerstörung die Frühlingssonne zum Aufblühen einer weitgehenden Demokratisierung, Mobilisierung und Dezentralisierung bedeutet, kehren der Tempel und sein Kult als Interpretamente des Wortgottesdienstes ein. Dabei hat wohl nicht zuletzt das Ansehen der Tempelkultur in der römischen Welt seine Katalysatordienste geleistet. Im Folgenden will ich skizzenhaft darstellen, wie diese Applikation von Tempelkategorien auf den synagogalen Kult, ein Prozeß, den ich nach Steven Fine als

<sup>2</sup> Vgl. die Worte von Porphyrius und Arnobius im vorletzten Abschnitt unten.

<sup>3</sup> G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Collection du Collège de France (Paris 2005).

“Templisierung” bezeichne, eventuell mit dem parallelen Phänomen im Christentum zusammenhängen könnte.<sup>4</sup> Des Weiteren möchte ich eine rudimentäre Typologie aufstellen, auf welche Weise im Judentum und Christentum templisiert worden ist.

Kollektive Identitäten sind oft nur schwer zu fassen, doch scheint mir ihre Untersuchung als vornehmstes Ziel der Religionswissenschaft. Texte geben im allgemeinen die Ideen eines einzigen Verfassers wieder. Kollektive Rituale, in denen sich viele Beteiligte *einem* Handlungsschema unterwerfen, können hingegen einen ausnehmend guten Zugang zu kollektiven Identitäten ebenso wie kollektiven Vorstellungen bieten. Nach wie vor werden Rituale im Vergleich zu theologischen Konzeptionen viel seltener untersucht. Religionswissenschaft ist vielfach mehr an den bahnbrechenden Ideen überragender Individuen interessiert und wird so zu einer Teildisziplin der Philosophie. Dies ist zum einen das logische Resultat der Position des Faches innerhalb der *geisteswissenschaftlichen* Intelligenzija und zum anderen eine Folge der Quellenlage, die den des Schreibens mächtigen Eliten eine ungleich größere Möglichkeit einräumt, der Nachwelt ihr Innenleben als *das* Innenleben weiterzugeben. Natürlich läuft auch unser Zugang zu antiken Ritualen zunächst immer wieder über Texte. Daher werde ich es heute wagen, als Nichtarchäologe, Teile meiner Untersuchung auch auf archäologische Quellen, v.a. die weit über 100 ausgegrabenen Synagogen, zu bauen. Selbst wenn diese Synagogen, ihre Struktur, ihre Gegenstände und Inschriften natürlich weiterhin in erster Linie die finanzielle und soziale Elite reflektieren, geben sie uns doch einen weiten und einen im Gegensatz zu den schriftlichen Quellen von den

<sup>4</sup> S. FINE, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Christianity and Judaism in Antiquity 11 (Notre Dame, Ind. 1997). Die vorliegende Studie ist insofern thematisch (nicht aber von der behandelten Zeitperiode) sehr viel begrenzter als Francis SCHMIDT's anregendes *La pensée du temple* (Paris 1993), in welchem er die Bedeutung des Tempels als Denk- und Organisationskategorie im Judentum der römischen Epoche überhaupt untersucht hat.



Widrigkeiten der Traditionsgeschichte unbehelligten Einblick in die Vielfalt des antiken Judentums.

Doch lassen Sie mich kurz einige Worte zu den behandelten jüdischen Quellen verlieren, da mancher Leser sich vielleicht nur hier und da mit ihnen beschäftigt und da sie alle ihre eigenen methodologischen Klippen in sich bergen. Es handelt sich um die Schriften aus den Höhlen von Qumran, den rabbinischen Quellen, liturgischen Hymnen (Pijjut) sowie archäologischen Ausgrabungen. Bei allen stellt sich zunächst die Frage, wen sie repräsentieren. Die Rollen von Qumran werden gewöhnlich dreigeteilt, in biblische Schriften, Bücher mit sektenspezifischer Terminologie und Bücher ohne derartige sektenspezifische Terminologie. Zahlreiche Werke der letzten Kategorie werden priesterlichen Kreisen zugeordnet. Bis vor wenigen Jahren galten die rabbinischen Quellen<sup>5</sup> zumeist als repräsentativ für *das* Judentum nach, teilweise sogar vor der Tempelzerstörung im Jahre 70 u.Z. Nach den ersten — überzogenen — Anfragen durch E. Goodenough ist dieser Konsens spätestens seit den Arbeiten von Jacob Neusner, Martin Goodman, Shaye Cohen, Catherine Hezser und Seth Schwartz eingebrochen.<sup>6</sup> Bis mindestens zum dritten nachchristlichen Jahrhundert gilt

<sup>5</sup> Die rabbinischen Quellen bestehen aus den thematisch geordneten quasi juristischen Schriften der Mischna, Tosefta, palästinensischer und babylonischer Talmud, sowie die an der Bibel orientierten genannten Midraschim (Auslegungsschriften). Zu den frühen tannaitischen Schriften (bis zum 3. Jh/4. Jh) werden Mischna und Tosefta sowie die sogenannten halakhischen Midraschim gerechnet. Zu den späten, amoräischen zählen der palästinensische oder Jerusalemer Talmud und der babylonische Talmud sowie ein Großteil der „aggadischen“, d.h. erbaulichen Midraschim bis etwa zum Aufkommen des Islams. Ein Schlüssel zum hier verwendeten Abkürzungssystem für die rabbinischen Schriften findet sich in G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München<sup>8</sup>1992).

<sup>6</sup> S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 BCE to 640 CE* (Princeton 2001); C. HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, TSAJ 66 (Tübingen 1997); M. GOODMAN, *State and Society in Roman Galilee, AD 132-212* (Totowa, NJ 1983); S. COHEN, „Epigraphical Rabbis“, in *Jewish Quarterly Review* 72 (1981), 1-17; E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 Bde (New York 1953-1968); M. SMITH, „Goodenough Jewish Symbols in Retrospect“, in *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 53-68.

die Gruppe der Rabbinen als eher marginal. Eine weitere Schwierigkeit ist der kollektive Charakter der rabbinischen Quellen bei der gleichzeitigen Infragestellung der Gültigkeit namentlicher Zuschreibungen von Aussagen an bestimmte Rabbinen. Vielfach enthalten die Catenen-artigen Texte sich gegenseitig widersprechende Aussagen. Für welchen Bevölkerungsanteil des jüdischen Palästina und Babylonien stehen die rabbinischen Quellen also? Wo ist die Stimme der anderen Juden Palästinas? Manch einer findet sie in den in archäologischen Ausgrabungen gefundenen Synagogen und stellt dem rabbinischen Judentum ein "synagogales" gegenüber. Zahlreiche Synagogen enthalten Mosaik mit bildlichen Darstellungen wie z.B. Helios oder architektonische Eigenheiten, die mit den rabbinischen Quellen nur schwer in Einklang zu bringen sind. Doch sind die meisten Synagogen "stumm" und es stellt sich hier die methodologische Frage, ob die Disparität nicht in erster Linie darauf beruht, daß wir hier von zwei grundlegend verschiedenen Quellenarten sprechen.<sup>7</sup> Unter den schriftlichen Quellen finden sich dann als nächste Gruppe die Texte der jüdischen Liturgien. Doch sind die überlieferten Gebetstexte der traditionellen Liturgien im Wortlaut handschriftlich zumeist erst im frühen Mittelalter (10. Jh.) belegt und kommen daher für unsere Untersuchung nur in Ausnahmefällen in Betracht.<sup>8</sup> Dafür ist in den letzten Jahren eine weitere spätantike Quellengruppe stärker in den Vordergrund gerückt, der sogenannte Pijjut, kunstvoll kodierte liturgische Hymnen teilweise erheblicher Länge, darunter die frühesten aus dem vierten oder fünften Jahrhundert.<sup>9</sup> Manche sehen in ihnen das

<sup>7</sup> L. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven und London 2005).

<sup>8</sup> Paradoxerweise sind es gerade die Ritualtexte, für die oft der Anspruch hohen Alters erhoben wird, die stärker als jedes andere Genre Gebrauchstexte sind und dem jeweils gerade geltenden Wortlaut angeglichen werden.

<sup>9</sup> Dazu s. v.a. die Werke des bedauerlicherweise gerade verstorbenen Ezra FLEISCHER, sowie die Arbeiten von Aaron MIRSKY, *The Piyyut. Its Development in Israel and the Diaspora* (Jerusalem 1990) (Hebr.); J. YAHALOM, *Poetry and Society in the Jewish Galilee of Late Antiquity* (Tel Aviv 1999) (Hebr.). Leider wird zu

literarische Vermächtnis eines wieder erstarkten Priestertums. Doch dazu später. Beginnen wir unsere Untersuchung zunächst mit der Zeit, in der die Priester noch im Jerusalemer Tempel dienen können.

### 1. Zweiter Tempel

Der Ursprung der Synagogen liegt im Dunkeln, und es ist auch nicht so sehr die Geburt dieser Institution, die uns heute interessiert, sondern ihre faßbarere Geschichte.<sup>10</sup> Das Buch *Deuteronomium* verbietet den Bau von Tempeln und die Darbringung von Opfern außerhalb Jerusalems: "Nimm dich in Acht! Verbrenn deine Brandopfertiere nicht an irgendeiner Stätte, die dir gerade vor die Augen kommt, sondern nur an der Stätte, die der Herr im Gebiet eines deiner Stämme auswählt".<sup>11</sup> Natürlich ist dies ein Präskriptiv, kein Deskriptiv. Bekannterweise finden wir in der Spätantike einige (wenige) jüdische Tempel auch außerhalb Jerusalems, so in Ägypten in Leontopolis, vielleicht auch in Jordanien und Syrien.<sup>12</sup> Doch war die Bedeutung dieser Institutionen wohl eher gering. Im großen und ganzen spielten Tieropfer im religiösen Leben der Diasporajuden schon in hellenistischer Zeit höchstens eine

diesem Bereich fast ausschließlich auf Hebräisch publiziert, doch vgl. nun die englische Anthologie mit ausführlicher Einleitung des letztgenannten Autors zusammen mit M. SWARTZ, *Avodah. Ancient Poems for Yom Kippur* (Philadelphia 2005). Zur mystischen (und daher für Studien des kollektiven Rituals weniger geeigneten) Hekhalotliteratur vgl. unten.

<sup>10</sup> Ganz richtig spricht Seth Schwartz von einer immer noch viel zu präsenten "obsession of origins". Nicht zuletzt wohl ein protestantisches Erbe. Um diesen Artikel nicht unnötig mit bibliographischen Angaben zu überfrachten verweise ich auf die im maßgeblichen Werk von L. Levine diskutierte Bibliographie.

<sup>11</sup> *Deut.* 12, 13-14.

<sup>12</sup> Siehe z.B. die Diskussion in A. RUNESSON, *The Origin of the Synagogue*, CBNTS 37 (Stockholm 2001). Wenn allerdings Runesson den Ursprung der Synagoge in derartigen jüdischen Tempeln sieht, so geht dies gerade am ägyptischen Befund vorbei. Zur Kritik siehe die Rezension von S. REIF, in *Journal of Theological Studies* 54 (2003), 657-660.



untergeordnete Rolle.<sup>13</sup> Selbst von Galiläa aus muß die Reise nach Jerusalem zu aufwendig gewesen sein, um sie regelmäßig zu unternehmen. Daneben gab es ganz in der Nähe Jerusalems Gruppen, die aufgrund von Problemen mit dem priesterlichen Establishment Jerusalems den Tempel mieden, so die Gemeinschaft von Qumran. Wer von all diesen Gruppierungen nicht auf religiösen Kultus verzichten wollte, dem blieben nur Gebet und kollektive Bibellesung — soweit Schriftrollen und des Lesens kundige Fachleute vorhanden waren.

Gegenüber dem herkömmlichen Modell der Substitution des Tempels durch die Synagoge,<sup>14</sup> sieht heute manch einer im Tempel den möglichen Ursprung der fixen kollektiven Gebetsliturgie, v.a. der stark von priesterlichen Traditionen geprägten Gemeinschaft in Qumran.<sup>15</sup> Das sogenannte "Haus der Pro-

<sup>13</sup> Auch wenn explizite Nachrichten für die Benutzung von paganen Tempeln durch Juden größtenteils fehlen (wie sollten sie auch aussehen!), kann ich es mir anthropologisch nicht vorstellen, daß *alle* Juden der Diaspora entweder permanent kultlos lebten bzw. *alle* sobald sie Judäa verlassen hatten sogleich nur noch Gebetsliturgien vollzogen. Zumindest ist es den griechischen und römischen Autoren bis zur Tempelzerstörung nicht aufgefallen, daß Juden nur in Jerusalem opfern.

<sup>14</sup> Am bestechendsten ist S. TALMON, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature", in *The World of Qumran from Within. Collected Studies* (Jerusalem/Leiden 1989), 200-243.

<sup>15</sup> D. FALK, "Qumran Prayer Texts and the Temple", in *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies. Published in Memory of M. Baillet*, ed. by D. FALK, F. GARCÍA MARTÍNEZ and E. SCHULLER (Leiden 2000), 106-126. Vgl. die differenzierten methodologischen Ausführungen von J. MAIER, "Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde", in *Revue de Qumrân* 14 (1990), 543-586, der bei allem möglichen Einfluß den Unterschied der laienorientierten rabbinischen Liturgie zur Tempelliturgie schön herausarbeitet. Nach *Daniel* 6, 10 beteten manche Juden schon zu Zeiten des zweiten Tempels dreimal täglich, vermutlich individuell. Vgl. *Psalmi* 55, 18, wo von abends, morgens und mittags die Rede ist. Aber dies ist wohl nur ein Ausdruck für "den ganzen Tag" beten. Zu welchen Stunden wissen wir nicht genau. Die in Qumran gefundenen doch vermutlich nicht qumranischen "täglichen" Gebete (4Q503) sollten morgens bei Sonnenaufgang und abends (bei Sonnenuntergang?) rezitiert werden. Verbindungen zu Opfern oder Tempel sind hier nicht sicher zu erschließen: E. CHAZON, "Prayers from Qumran and Their Historical Implications", in *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), 265-284, hier 281-282. Allerdings benutzen sie den 364-Tage Kalender und gehören insofern kalendarisch zur gleichen (priesterlichen) Branche wie Qumran, den Autoren der Tempelrolle, *1Henoch* und dem *Jubiläenbuch*.



stration" im *Damaskusdokument* wird von einigen Forschern als eine Kurzbeschreibung einer synagogenähnlichen Einrichtung mit engen Tempelbezügen verstanden.<sup>16</sup> Nach der Mischna war das morgendliche tägliche Opfer im Tempel mit Gebeten gekoppelt, die mit den späteren Synagogenliturgien verwandt waren.<sup>17</sup> Da es zu viele Priester gab, als daß sie gleichzeitig hätten im Tempel Dienst tun können, und da nicht alle in Jerusalem lebten, waren sie in 24 Wachen (*mishmarot*) eingeteilt, die

<sup>16</sup> "[Alle, die] das Haus der Prostration [betreten], sollen nicht im Zustand der Unreinheit kommen, die eine Waschung verlangt. [Und wenn die Trompeten der Gemeinschaft erschallen soll er vor]treten oder zurücktreten und sie sollen nicht die [ganze] Liturgie anhalten [denn es ist ein heiliges Haus]" (4Q471 5 i 15-17 ergänzt nach CD-A XI 21 – XII 1). Annette STEUDEL, "The Houses of Prostration CD xi 21-xii 1 — Duplicates of the Temple", in *Revue de Qumrân* 16 (1993), 49-68 hat am stärksten argumentiert, daß mit dem Haus der Prostration nicht der Jerusalemer Tempel sondern eine alternative Gebetsstätte der hinter dem Damaskusdokument stehenden essenischen Gruppe gemeint ist. Es bleibt jedoch weiterhin unsicher. Das vorhergehende Zitat aus *Proverbia* 15, 8 stellt jedenfalls dem verachteten Schlachtopfer der Schurken das Gebet der Gerechten gegenüber, welches noch dazu dem angenehmen Speiseopfer gleichgestellt wird. Maßgebliches Charakteristikum scheint das Sich-Niederwerfen zu sein, das dem Gebäude seinen Namen gibt. Prostration ist ein zentrales Ritual im Tempelgottesdienst. Gebetet wird normalerweise eher stehend. Wie im Tempel wird rituelle Reinheit verlangt und es erschallen Trompeten. Die Liturgie wird wie der Tempeldienst als *Avoda* bezeichnet und dem Gottesdienstgebäude wird Heiligkeit zugeschrieben. Sollte es sich um Templisierung handeln, wird sie durch die Übertragung von Begriffen (*avoda, bet qodesh, minha, qahal*) und Verhaltenstabus (Reinheit) und der Weiterverwendung von Gegenständen (Trompeten) und rituellen Akten (niederwerfen, Trompeten blasen) erreicht. Wenn hier tatsächlich eine "Synagoge" gemeint sein sollte, dient die Templisierung wohl dazu, der neuen Gottesdienstform eine ähnliche Autorität wie der herkömmlichen im Tempel zu verschaffen. Räumlichkeiten, die einem Gebetsgottesdienst hätten dienen können, gäbe es in Qumran, doch haben wir nicht genügend Kriterien wie denn ein derartiger Raum hätte aussehen sollen. Sollte Alexander ROFÉ "Notes to the Damascus Document 5:15 and 6:14", in *Megillot* 4 (2006), 207-214, darin recht haben, daß CD-A VI 14 - VII 6 eine Liste von alternativen Tätigkeiten zum Opferkult darstellt, unter denen gerade das Gebet fehlt (!), würde dies m.E. auch eher gegen Steudel's Vorschlag sprechen.

<sup>17</sup> mTam 5:1. U.a. enthielten sie eine Rezitation der zehn Gebote, des *Shma'* und Segenssprüchen sowie den Priestersegen. Nach talmudischen Traditionen waren die zehn Gebote auch Teil der aussertemplischen Tagzeitenliturgie. Sie erscheinen in Verbindung mit dem *Shma'* auch auf dem berühmten Nash-Papyrus. Von ihrer Rezitation wurde abgesehen, als Häretiker (*Minim*) behaupteten, sie wären die einzigen gottgegebenen Gebote (yBer 1:5, bBer 12a).

wechselweise Dienst taten. Diese Wachen waren in lokale Mannschaften (*ma'amadot*) geordnet, denen sich auch nicht-Priester anschlossen, die jedoch nicht in den Tempel zogen, sondern statt dessen in ihren Ortschaften parallel zum Opfer Wortgottesdienste abhielten.<sup>18</sup> Dabei wird der Unterschied zwischen derartigen dezentralen Gebetsgruppen und ihren Lokalitäten zum Tempel eindeutig gewahrt. Nur selten wird für sie der Begriff Tempel verwendet.<sup>19</sup> Bezüge werden zunächst über die Gebetsausrichtung hergestellt.

Die jüdische *Qibla*, die Hinwendung des Körpers beim Gebet in Richtung Jerusalem, bzw. zum Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ist relativ früh bezeugt.<sup>20</sup> Wie stark sie allerdings verbreitet war, ist unbekannt. Vereinzelt finden wir auch Nachrichten über ein Gebet nach Osten.<sup>21</sup> Eine konzentrische Gebetsausrichtung hilft, eine durch die zu Jerusalem alternativen Kultorte verursachte Dezentralisierung zu relativieren. Zwar ist Liturgie, oder zumindest der verbale Teil der Liturgie, nun auch außerhalb des Kultzentrums möglich, doch ordnet die *Qibla* die Peripherie dem Zentrum unter.

Die faszinierendste Beziehung zwischen Tempel- und Synagogengottesdienst des zweiten Tempels ist jedoch ohne Zweifel die Fusion irdischer und himmlischer Liturgie in den berühmten Sabbatopferliedern,<sup>22</sup> welche wohl Teil der qumranischen

<sup>18</sup> mTaan 4:1-4.

<sup>19</sup> Z.B. TAC. *Hist.* 5. 4, 4; JOS. *BJ* 4, 408; 7, 44-45; 7, 144, vielleicht auch Ap. 1, 209; vielleicht auch TERT. *ieiun.* 16.

<sup>20</sup> 1Könige 8, 38.44, 2Chronik 6, 34.48 sowie Daniel 6, 11.

<sup>21</sup> Z.B. JOS. *BJ* 2, 128 zu den Essenern, *Sapientia Salomonis* 16, 28. Dazu vgl. M. WALLRAFF, "Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?", in *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, hg. von A. GERHARDS und H.H. HENRIX, *Quaestiones Disputatae* 208 (Freiburg i.Br. 2004), 110-127.

<sup>22</sup> Zu diesen Texten und der relevanten Sekundärliteratur, siehe z.B. nun H. ESHEL, "When Were the *Songs of the Sabbath* Sacrifice Recited?", in *Megillot 4* (2006), 3-12 (Hebr.). Vgl. auch R. BOUSTAN, "Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature. Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation", in *The Dead Sea Scrolls as Background to Post-biblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. by J. DAVILA (Leiden 2003), 220-247.

Sabbat-Liturgie waren.<sup>23</sup> Diese Hymnen enthalten u.a. an die Engel adressiertes Gotteslob und Beschreibungen des himmlischen Tempels und der dort dienenden Engel und ihres Gottesdienstes. Diese Beschreibung eines himmlischen Gottesdienstes im irdischen Gottesdienst ist am ehesten mit der Rezitation des Sanctus oder Trishagion der christlichen und der Qedusha in der jüdischen Liturgie vergleichbar. Diese rituelle Rezitation einer komplexen Kosmologie konstruiert gewissermaßen ein virtuelles Heiligtum, seine Liturgen und seinen Gottesdienst — eine Methode, die Grenzen zwischen Himmel und Erde, Ideal und Wirklichkeit zumindest temporär verschwimmen zu lassen. Die Rezitierenden werden Teil der himmlischen Liturgie und umgekehrt. Daher würde ich diesen Typ der Tempelisierung als Fusion oder Verschmelzung (der himmlischen und irdischen Liturgie) bezeichnen.

## 2. *Mischna*

Auch in der Mischna, redigiert zu Beginn des dritten Jahrhunderts, bleiben eindeutige Verknüpfungen von Tempel und Synagoge zumeist noch implizit und betreffen hauptsächlich die Performanz des Rituals, nicht aber das Synagogengebäude und nur selten dessen Gegenstände. Dabei möchte ich vier Arten unterscheiden, Tempel und Synagoge zu verbinden: Transfer, Synchronisierung und Verbalisierung von Ritualelementen sowie Metaphorisierung von Tempelterminologie.

<sup>23</sup> Da sie keine sektenspezifische Terminologie aufweisen und eine Kopie in Masada gefunden worden ist, ist nicht klar, ob diese Lieder selbst essenisch sind oder von einer anderen Gruppe komponiert wurden. Vielfach werden priesterliche Kreise als Ursprung angesehen. Die ältesten Kopien dieses Werkes sind paläographisch auf das erste vorchristliche Jahrhundert datiert worden. Die große Zahl der Kopien deutet auf liturgische Verwendung. Da die Texte auf bestimmte Jahrestage datiert sind und die erste Person Plural verwenden, sind sie als Inkantationen einzelner Mystiker undenkbar. Ursprünglich umfaßte dieses liturgische Werk 13 Lieder für 13 Sabbate. Da das Jahr nach dem 364-Tage Kalender in vier Einheiten zu genau je 13 Wochen eingeteilt war, decken diese Lieder das gesamte liturgische Jahr ab, wie Eshel schön gezeigt hat.



A) *Transfer*:<sup>24</sup> Im Vergleich zum priesterlichen Tempelkult ist der Synagogenkult demokratischer organisiert. Die Rolle der durch Vererbung weitergegebenen Ämter der Tempelhierarchie also Priester und Leviten, wird stark zurückgedrängt,<sup>25</sup> der Hohepriester verschwindet ganz.<sup>26</sup> Einige wenige aber nicht unwichtige Amtshandlungen bleiben Priestern vorbehalten. Zunächst wird der Priestersegen (*Num.* 6, 24-26), dem vielfach quasi magische Verehrung angetragen wurde, aus der Begleitliturgie des täglichen Opfers (*Tamid*) in den Synagogenkultus übernommen.<sup>27</sup> Es werden dazu jedoch rituelle Gesten hinzugefügt, die den Segen außerhalb des Tempels, d.h. in Synagogen, von demjenigen im Tempel nicht nur unterscheiden sondern ihm klar unterordnen (*mTam* 7:2). Darüber hinaus erhalten Priester und Leviten bei der Toralesung eine Ehrenrolle (*mGit* 5:8). Doch sind wir damit ziemlich am Ende der von der Mischna Priestern und Leviten weiterhin zugebilligten religiösen Funktionen angelangt.<sup>28</sup> Die Vorherrschaft des

<sup>24</sup> Im unveröffentlichten Aufsatz "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik" bezeichnet C. LEONHARD diese Kategorie treffend als "Spolia".

<sup>25</sup> D. TRYPHON, "Did the priestly watches move from Judea to Galilee after the Bar Kokhba revolution?", in *Tarbiz* 59 (1990), 77-93 (Hebr.).

<sup>26</sup> Dieses Amt wird ja im Gegenteil zum Priestertum nicht durch Vererbung weitergegeben (Hinweis von C. Leonhard).

<sup>27</sup> *mTam* 5:1; *mBer* 5:4; *mRH* 4:5.

<sup>28</sup> Dazu gibt es noch z.B. den rituellen Loskauf von Erstgeborenen. Eine schwierige Passage im Traktat *Megilla* scheint nahezulegen, daß Priester als Ritualexperten auch weiterhin oft zahlreiche liturgische Funktionen übernahmen: "Wer die Prophetenlesung rezitiert, trägt auch das *Shma* mit seinen Segenssprüchen vor; und er geht vor den Toraschrein [als Vorbeter] und erhebt die Hände [zum Priestersegen]. Wenn er minderjährig ist, möge sein Vater oder Lehrer an seiner Stelle vor den Toraschrein gehen" (*mMeg* 4:5). Nach dieser Stelle würde der Lektor der Prophetenperikope gewöhnlich aus dem Kreise der Priester erwählt, den einzigen, die zum Priestersegen die Hände heben dürfen. Dazu würde dieser dann als Vorbeter fungieren. Dies paßt nicht zu anderen Informationen über Vorbeter und Leser aus der Mischna. Die traditionellen Kommentatoren bieten harmonisierende aber wenig überzeugende Lösungen an. Eine Hermeneutik des Verdachts, daß sich hier eine mit dem Rest der Mischna unstimme Tradition eingeschlichen hat, könnte diesen Text auch andersherum lesen: Wer die Prophetenlesung rezitiert, darf den Priestersegen sprechen, *selbst wenn er kein Priester ist*. Diese unwahrscheinliche Deutung beinhaltet eine Übertragung eines priesterlichen Vorrechts



erblichen Priestertums über den jüdischen Kultus scheint endgültig gebrochen. Die Leiter der Synagogen heißen jetzt Versammlungsvorsteher (*rosh haknesset*, vgl. *archisynagogos*), *Hazzan* oder Vorbeter, wörtlich Abgeordneter (*shaliah tsibbur*), ein zeitlich auf den jeweiligen Gottesdienst beschränktes Amt.<sup>29</sup> Nun erwähnt die Mischna einen *Rosh Knesset* und einen *Hazzan* zwar auch als Teil der Tempelhierarchie,<sup>30</sup> doch wäre hier zu fragen, ob nicht vielleicht eher eine "Synagogalisierung" des Tempelgottesdienstes vorliegt, d.h. die Projektion von Elementen des Synagogengottesdienstes in die Annalen des Tempelgottesdienstes.<sup>31</sup> Josephus, ein Priester, erwähnt jedenfalls weder einen *Rosh Knesset* noch einen *Hazzan* unter den Funktionsträgern des Tempels. Wie dem auch sei, anscheinend nützte es der Autorität zeitgenössischer Ämter, in die Aura des Tempels gestellt zu werden.

Einige Tempelrituale werden mehr oder weniger komplett in die Synagoge transferiert. Dieses Geschehen ist am einfachsten nachzuvollziehen bei ohnehin verbalen Ritualen wie der Rezitation des Hallel oder dem schon erwähnten Priestersegen.<sup>32</sup> Doch finden wir auch musikalische und materielle Aspekte des Tempelkults in der Synagogenliturgie, z.B. das Blasen des *Shofarhorns* v.a. am Neujahrstag und das rituelle Tragen des Feststraußes (*Lulav*) am Laubhüttenfest. Bemerkenswerterweise werden sowohl bei der *Lulav*-Prozession als

auf nicht-Aaroniten und entspräche christlichem Verständnis. In rabbinischer Tradition findet sich derartiges nur in der Übertragung der priesterlichen Zehntenforderung auf Rabbinen.

<sup>29</sup> *Versammlungsvorsteher*: LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 415-427; *Hazzan*: *ibid.*, 435-442. Die Nomenklatur in nicht-rabbinischen Texten und Inschriften ist natürlich vielfältiger. Das wichtigste Amt ist das des Ältesten (*zaqen, presbyteros*): *ibid.*, 432-434.

<sup>30</sup> mYom 7:1; mSot 7:7.8; mTam 5:8; mSuk 4:4.

<sup>31</sup> FINE, *This Holy Place*, 50; doch vgl. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 420f., 438f.; vgl. auch Gebet und Lesung im Ritual von Yom Kippur tYom 3:18

<sup>32</sup> *Hallel*: mRH 3:7; tMeg 10:8; *Psalmen*: mTam 7:4, cf. später bRH 31a; *Priestersegen*: mMeg 4:3.6.7. Zu den täglichen Psalmen (mTam 7:4) siehe I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt a.M. 1931; repr.Nachdr. Hildesheim 1995), 80.

auch beim *Shofar*-Blasen Rituale übernommen, für die spezielle Gegenstände notwendig sind.<sup>33</sup>

Eine einzige Passage scheint das Synagogengebäude in die Nähe des Tempels zu rücken. Sie spricht dem Gebäude auch nach seiner Zerstörung eine bleibende Heiligkeit zu und wendet einen Bibelvers, der von Tempeln im Plural spricht, auf Synagogen an: "Rabbi Jehuda sagte: In einer zerstörten Synagoge werden keine Traueransprachen gehalten, keine Seile gespannt, keine Fangnetze aufgestellt oder Früchte auf ihrem Dach getrocknet noch werden sie als Abkürzung benutzt, wie gesagt ist: 'Und ich werde Eure Tempel/Heiligtümer (*miqdasheikhem* = Plural!) verwüsten.' (*Lev.* 26, 31) — Obgleich sie verwüstet sind, haben sie doch Heiligkeit".<sup>34</sup> Terminologisch werden Synagogen hier mit dem gleichen Terminus wie Tempel bezeichnet. Dazu scheinen sie auch über ihre Nutzungszeit heilig und mit gewissen Tabus belegt.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Dabei mag der Transfer für das *Shofar*-Blasen schwieriger gewesen sein, war es doch zumeist eine priesterliche Tätigkeit. Der *Lulav* wurde ohnehin schon in der Zeit des Zweiten Tempels von vielen nicht-Priestern getragen. Vgl. mRH 3:3.7, 4:1-8. Das Ende des Sabbats wurde durch den Trompetenstoß eines Priesters bekanntgegeben (JOS. BJ 4, 582; vgl. mHul 1:7, tHul 1:26). Nach der Tosefta wird der Anfang von Festtagen und das damit verbundene Arbeitsverbot wie im Tempel durch einen *Shofarhornstoß* angekündigt (tSuk 4:10-12). Auch die Verwendung in Notgottesdiensten wird mit dem Tempel verglichen (tTaan 1:13): vgl. G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World* (Jerusalem 1977), 129. Die Problematik der Übertragung des *Shofars* scheint mir auch aus der bekannten Passage in mTaan 2:5 (und der erweiterten Version in tTaan 1:14) hervorzugehen, in der "die Weisen" für die Synagoge ablehnen, das *Shofarhorn*-Blasen speziell den Priestern zuzuweisen und dies auch in den Segensprüchen zu deklamieren. Doch vgl. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 205-206.

<sup>34</sup> mMeg 3:3, vgl. *Sifra Behuqqotai* 1 und 2 zum Vers. Vgl. tMeg 2:18 für weitere Verhaltensregeln in Synagogen.

<sup>35</sup> Als weitere philologische Beobachtung wird die Verbindung von Tempel und Synagoge dadurch gestützt, daß in der tannaitischen Literatur das seltene Wort *qappendaria*, hebräisierte Form des lateinischen Wortes für Abkürzung *compendiaria*, nur hier (im Bezug auf ehemalige Synagogen) und in einer anderen Passage erscheint, die verbietet, den Tempel als Abkürzung zu benutzen (mBer 9:5). Stehen wir hier vor römischem Einfluß? Nach römischem *usus* blieb das einmal für einen Tempel konsekrierte Land heilig. Nur in seltenen Ausnahmefällen, meistens als absichtliche Entweihung wurde das Land eines zerstörten Tempels anderen Zwecken zugeführt, vgl. J.E. STAMBAUGH, "The Functions of Roman Temples", in ANRW II 16, 1 (Berlin-New York 1978), 567-568.

B) *Synchronisierung*: Soweit das nicht ohnehin schon vor der Tempelzerstörung der Fall war — unsere Quellen geben darüber nicht viel her — werden viele zeitliche Aspekte der Synagogenliturgie mit dem Tempelkult synchronisiert. Wie uns selbstverständlich erscheinen mag, werden die biblischen Bestimmungen für den Kalender des Tempelkults mit seinen Sabbaten, Neumonden und Festtagen im Großen und Ganzen übernommen und reichlich weiterentwickelt. Zum soeben erwähnten *Lulav* sagt die Mischna: “Ursprünglich trug man den *Lulav* im Tempel sieben Tage lang und in der Provinz (*bamedinah*) einen Tag lang. Seitdem der Tempel zerstört ist, hat Rabban Johanan ben Zakkai festgelegt, daß der *Lulav* (auch) in der Provinz sieben Tage lang getragen wird, als Andenken an den Tempel (*zekher lamiqdash*)”.<sup>36</sup> Hier wird also anscheinend eine schon zu Zeiten des Tempels außerhalb der Tempelliturgie (angeblich) in kleinem Rahmen parallel ablaufende Liturgie nach der Tempelzerstörung dem nun fehlenden Tempelritual weiter angeglichen. Dies wird als bewußte, von oben gesteuerte Reform ausgegeben.<sup>37</sup>

Die Mischna verknüpft die kollektive Tagzeitenliturgie noch *nicht* mit dem Tempel. Synchronisiert wird nur das abendliche *Shma*, zu jener Zeit wohl noch ein Privatgebet.<sup>38</sup> Dieses darf rezitiert werden, “sobald [etwaig verunreinigte] Priester [nach einem Reinigungsbad mit dem Sonnenuntergang rein geworden sind und ihre] Hebe essen” können (mBer 1:1). Den Anbruch des Abends hätte man kaum komplizierter definieren können. Um die zeitlichen Aspekte zu beschreiben benutzt die Mischna hier also kultische (doch nicht zum Opferkult im strengen

<sup>36</sup> mSuk 3:13=mRH 4:3.

<sup>37</sup> Nach der formgeschichtlichen Typologie in J. HEINEMANN, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and Its Patterns* (Jerusalem 1966) (Hebr.), 89ff., sind alle Litaneien templischen Ursprungs.

<sup>38</sup> Sonst wäre z.B. die Kontroverse zwischen Beit Shammai und Beit Hillel über die Gebetshaltung nur schwer verständlich (mBer 1:3) — ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 99-100.



Sinne gehörende) Terminologie anstelle von astronomischen Angaben wie Sonnenuntergang.

Neben der zeitlichen Bezugnahme auf den Tempel, wird in der Gebetsausrichtung auch der örtliche Aspekt mit dem Tempel verbunden. Die Mischna bezeugt nun eine doppelte Übertragungsstufe für die Gebetsorientierung nach Jerusalem. Wer sich nämlich beim Gebet *nicht* zum Tempel wenden kann, z.B. weil er sich auf einem Schiff befindet und die Richtung nicht weiß, soll "sein Herz in Richtung Allerheiligstes wenden" (mBer 4:5 und 4:6). Hier wird also die Gebetsausrichtung selbst spiritualisiert. Dies unterstreicht nur noch mehr ihre Wichtigkeit. Zum einen erfüllt eine derartige Gebetsrichtung einen anamnetischen Zweck, zum anderen kann sie nach den biblischen Texten darauf hindeuten, daß das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels immer noch als speziell wirksamer Draht zu Gottes Ohr gilt.<sup>39</sup>

C) *Verbalisierung*: Dazu kommt die didaktische und liturgische Spiritualisierung kultischer Vorschriften.<sup>40</sup> Vielfach werden handlungsreiche Rituale wie Opfer eingehend verbalisiert, indem ihre Regelungen weiter tradiert und studiert werden. Dieser Vorgang ist für eine Ethnie, die ihr Kultzentrum gerade verloren hat, alles andere als selbstverständlich. In Jerusalemer Priesterschulen des zweiten Tempels oder auch kurz nach der Tempelzerstörung wäre dies noch eher begreiflich. Doch warum sollte man die minutiösen Regelungen für ein *ehemaliges* Ritual noch dazu unter *nicht* zu seiner Ausführung Berechtigten weiter rezitieren, memorisieren, diskutieren und verfeinern? Die Kultur hinter der Mischna und ihren Nachfolgern und Gefährten Tosefta, Talmudim und halakhischen Midraschim setzt genau dies als wichtigsten Punkt auf die Tagesordnung. Immerhin füllen die Ordnungen für Festtage und Opfer,

<sup>39</sup> Der Sinn der Qibla läge somit darin, beim Adressaten für besseres Gehör zu sorgen — wie im Tempel, siehe B. BOKSER, "The Wall Separating God and Israel", in *JQR* 73 (1983), 349-374, hier 368.

<sup>40</sup> Dies ist grundsätzlich keine neue Erfindung — schon Jesus Sirach setzt das Studium mit dem Tempelkult gleich — *Sir.* 4, 14.



die sich beide zum Großteil mit dem Tempel befassen, etwa ein Drittel der Mischna. Diese Verbalisierung wird nun wiederum mit dem (ehemaligen) Tempelkult synchronisiert, indem Studium oder Lesung chronologisch auf gerade diejenigen liturgischen Zeiten festgelegt wird, an denen das Ritual früher im Tempel stattfand. Nach der Mischna dienen z.B. biblische Passagen über den Opferkult des jeweiligen Festtages als Lesung und damit als Ausgangspunkt des Studiums.<sup>41</sup> Dies ist quasi eine Fusion des historischen Tempelkultes mit der synagogalen Liturgie.

D) *Metaphorisierung*: Eine weitere Art der Templisierung ist es, Tempelterminologie für Dinge zu verwenden, die mit dem Tempel an sich nichts zu tun haben, um so die an sich opferlose Liturgie mit dem Assoziationsfeld des Opferkultes zu versehen. Diese Technik macht die über die zeitliche Synchronisierung versuchte Korrelation von Gebet und Opfer, die ja nur für Eingeweihte verständlich ist, jedem augenfällig, der oberflächlich mit den Opferbestimmungen der Bibel vertraut ist. Allerdings ist der diesbezügliche Befund nicht eindeutig für die Zeit der Mischna. Einige Namen der Gebetsstunden ähneln zwar denen der Opfer, sind jedoch zu unspezifisch (morgen, abend — *Shaharit, Aravit*) als daß hieraus Schlüsse gezogen werden können. Dies gilt auch für das Zusatzgebet/opfer (*Musaf*) an Sabbaten und Festtagen. Am ehesten können wir in Bezug auf die nachmittägliche *Minha* (eigentlich Speiseopfer) von Metaphorisierung sprechen, doch ist unklar, inwieweit dieser Begriff nicht sekundär eine Bezeichnung für "Nachmittagsstunde" übernahm, die schon auf breiterer Basis aus dem Opferkult übernommen worden war und nicht nur für die

<sup>41</sup> Traktat *Megilla* gibt als Lesungen für die drei großen Wallfahrtsfeste Pesah, Shavuot (Pfingsten) und Sukkot (Laubhüttenfest) die biblischen Opferbestimmungen an (mMeg 3:5-6), also nicht etwa den ätiologischen Mythos mit der Beschreibung des Auszugs aus Ägypten. Darüber hinaus ist festzuhalten, daß der ursprüngliche Sitz im Leben der Mischna zu Yom Kippur eventuell eine liturgische Rezitation der Vorschriften des Tempelkultes innerhalb des Synagogengottesdienstes an eben jenem Tag war.

Gebetsliturgie galt.<sup>42</sup> Auch für das Schlußgebet, Neila, ist die Lage zweideutig.<sup>43</sup>

Fazit: Mit der Ausnahme einiger weniger Kultgegenstände (*Shofar, Lulav*) und gewisser Rollen für die Ritualexperten beschränkt sich das Ergebnis der Templisierung in der Mischna auf *nicht*-materielle Aspekte der Ritualhandlung. Z.B. werden weder Schaubrote noch Priestergewänder auf die Synagogenliturgie übertragen. Bezeichnenderweise gibt es *keinen* Opfer- oder Weihrauchaltar.<sup>44</sup> Auffällig ist auch, daß das Gebäude der Synagoge in der Mischna praktisch keine Rolle spielt — im Gegensatz zum Tempel, dessen detaillierter Beschreibung ein ganzer Traktat (*Middot*)<sup>45</sup> gewidmet ist. Die Synagoge erscheint nicht mehr als ein gutes Dutzend Mal (bei Hunderten von Seiten). Eine einzige Passage scheint das Gebäude der Synagoge in die Nähe des Tempels zu rücken. Nichts jedoch über etwaige architektonische Bestimmungen, ganz zu schweigen von Bezügen auf den Tempel — Lokalisierung, Aufbau, Orientierung, Maße, Aufteilung in verschiedene Heiligkeitsbezirke, o. ä. Dies finden wir erst in der Tosefta, der jüngeren Schwester der Mischna.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> *Minha* z.B. mBer 4:1; *Musaf*: vielleicht mMeg 4:2.

<sup>43</sup> "Zu drei Anlässen im Jahr erheben die Priester ihre Hände (zum Priestersegen) viermal am Tag — zu *Shabarit, Musaf* und *Minha* und *Ne'ilat She'arim* — am kollektiven Fasten, und an den *Ma'amadot* und am Yom Kippur". mTaan 4:1. Bezüglich der *Ne'ila* als Name des Schlußgebets am Yom Kippur gibt es in der amoräischen Literatur zwei Ableitungen — Schließung der Tore des Himmels und Schließung der Tore des Tempels (yBer 4:1 [7bc]; yYom 8:8 [45c]; bYom 87b).

<sup>44</sup> Dabei hätte der Vers "Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe; ja, mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere" (*Mal.* 1,11) ein wunderbarer *prooftext* für Weihrauchopfer außerhalb des Tempels sein können.

<sup>45</sup> Vgl. auch den Traktat *Baraita deMelekheth HaMishkan* über das Bundeszelt, die vielfach ins dritte oder vierte Jahrhundert datiert wird, dazu R.S. KIRSCHNER, *Baraita DeMelekheth ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation* (Cincinnati 1992).

<sup>46</sup> Vielleicht waren die meisten Synagogen des zweiten Jahrhunderts noch "Hauskirchen" oder "Vereinslokale". Dies könnte zumindest auch den mageren archäologischen Befund erklären.

### 3. *Tosefta*

Im Vergleich zur Mischna geht die Tosefta mit der Tempelisierung sehr viel weiter. Dies gilt zunächst für den Transfer von Ritualaspekten: Zu *Lulav* und *Shofarhorn* fügt die Tosefta die Menora als Kultgegenstand dazu;<sup>47</sup> in der Nacht vor Yom Kippur wird in Erinnerung an die Nachtwache des Hohenpriesters durchgewacht.<sup>48</sup> Daneben wird auch die zeitliche und örtliche Koordinierung sehr viel expliziter als in der Mischna. Das Morgengebet wird zur Zeit des Morgenopfers gebetet, die nachmittägliche Mincha zur Zeit des Minchaopfers. Selbst daß das Abendgebet *keine* festgelegte Zeit hat, wird tempelisch begründet: bestimmte Opferteile werden die *ganze* Nacht weiter verbrannt (oder bis zur Zeit der Schließung der Tempeltore). Ebenso bleibt auch die Uhrzeit des Musafgebets offen,

In seinem unveröffentlichten Aufsatz "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik" stellt C. LEONHARD fest, daß bei besonders eminenten Liturgiebausteinen, wie Priestersegen und Versöhnungstag, der explizite Hinweis fehlt, daß diese dem Andenken des Tempelkultes dienen, während dieser Zusammenhang bei der Tagzeitenliturgie gerade betont wird. Er führt diesen Unterschied darauf zurück, daß bei ersterem die Kontinuität für den Kenner evident ist, während sie bei letzterem erst konstruiert werden muß.

<sup>47</sup> Ob die Tempelmenorah oder eine profane Lampe gemeint ist, ist allerdings nicht eindeutig. "Wer eine Menorah oder eine Lampe für eine Synagoge stiftet (*ha'osseh*): Bis der Name der Spender (*be'alim*) unleserlich geworden (*'ad shelo nishtaqa'*) ist, darf man sie [nicht] für etwas anderes benutzen. Sobald der Name der Spender unleserlich geworden ist darf man sie für etwas anderes benutzen": tMeg 2:14, LIEBERMAN, 352:43-45; vgl. yMeg 3,2[1], 74a [dort: in "Vergessenheit geraten ist", und "einen anderen Ort"], vgl. auch bAr 6b [dort längere Diskussion, die zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Spender unterscheidet]. Zum ganzen vgl. auch L. LEVINE, "The History and Significance of the Menorah in Antiquity", in *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, ed. by L. LEVINE and Z. WEISS, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series (Ann Arbor 2000), 131-153 und FINE, *This Holy Place*, 46-48. Zu den zahlreichen aufgefundenen dreidimensionalen Menorot werde ich bei der Diskussion der archäologischen Funde zurückkommen.

<sup>48</sup> tYom 1:9, vgl. bYom 19b, dazu das unveröffentlichte Paper von C. LEONHARD, "Beobachtungen zur Liturgieinterpretation in rabbinischen Texten — Mimesis, Legitimation, Polemik".



*weil* (angeblich) auch das Musafopfer zeitlich unbestimmt war.<sup>49</sup> Im Gegensatz zur Pseudo-Synchronisierung des Abend-*Shma'* ist hier von einer wirklichen Synchronisierung zweier kollektiver liturgischer Abläufe die Rede. Über die Tagzeitenliturgie hinaus verbalisiert und synchronisiert die Tosefta auch die Festopfer.<sup>50</sup> Die Gebetsorientierung nach Jerusalem wird wesentlich ausführlicher beschrieben und auch, was interessanter ist, begründet als daß "so ganz Israel zu einem Platz hin betet" (tBer 3:15f.). Durch die koordinierte Gebetsausrichtung im dezentralisierten Kult soll also Einheit suggeriert werden. Gewissermaßen wird die Einheit des Ortes durch die Einheit der Perspektive ersetzt.

Qualitativ neu sind die architektonischen Tempelanklänge in den Regelungen für den Synagogenbau. Die Türen einer Synagoge sind immer zu osten, "wie auch der Tempel gen Osten offen war, wie gesagt ist, die östlich vor dem Tabernakel kampierenden, vor dem Stiftshütte gen Osten' (*Num.* 3, 38)".<sup>51</sup>

<sup>49</sup> tBer 3:1.2, so auch in yBer 4:1 zur Stelle. Vgl. dort auch die Gleichsetzung des Gebets mit Weihrauch im Anschluß an *Pss.* 141:2. Vgl. dagegen mBer 4:1, wonach das Morgengebet irgendwann bis zur Mittagsstunde (oder nach abweichender Meinung bis zur vierten Stunde), das Nachmittagsgebet irgendwann bis zum Sonnenuntergang (nach abweichender Meinung bis *bein ha'arbaiyim*) und das Abendgebet und *Musaf* zu jeglicher Stunde gebetet werden dürfen.

<sup>50</sup> "Man hinterfragt die Halakhot für Pesah an Pesah und die Halakhot für Shavuot an Shavuot und die Halakhot für Sukkot an Sukkot...": tMeg 3:5.

<sup>51</sup> tMeg 3:22; LIEBERMAN, 360, 82-85 zitiert *Num.* 3, 38. Die vorhergehende Tosefta (3, 21) beschreibt relativ detailliert eine synagogale Sitzordnung, in der die Ältesten an der nach Jerusalem gewandten Wand mit dem Gesicht zur Gemeinde sitzen. Nach FINE, *This Holy Place*, 46 wird der Hazan über die Schriftbegründung *Lev.* 8, 4 mit Moses gleichgesetzt. Vgl. jedoch yBik 3:2 (65c), wo die Ältesten weggelassen werden und die post-amoräische Tradition aus dem *Sefer Hahiluqim* (Buch der Unterschied), wo als einer der Differenzen zwischen Babylonien und Palästina hervorgehoben wird, daß in Palästina, die Ältesten wie die Gemeinde in Richtung Toraschrein schauen. In Ausgrabungen wurden jedoch Bänke auf der Jerusalem bzw. dem Toraschrein zugewandten Seite gefunden, vgl. zum ganzen FINE, *This Holy Place*, 73. Die nächste Tosefta (tMeg 3:23) verlangt, daß Synagogen auf dem höchsten Punkt des Ortes gebaut werden. Da diese Tosefta dies mit einer Tradition begründet, die auf die Weisheit nicht aber den Tempel deutet (*Prov.* 1, 21), würde ich hier gegen Fine (93 u.ö.) *nicht* von Templisierung sprechen.



Hier wird also klar gefordert, daß eine Synagoge die Ausrichtung des Tempels nachzuahmen hat. Dies ist gewissermaßen eine *imitatio Templi*.<sup>52</sup> Die Synagoge wird selbst zum Zentrum.<sup>53</sup>

Schließlich findet sich der früheste Hinweis auf die Rezitation der Qeduscha, das jüdischen Sanctus, in der Liturgie.<sup>54</sup> Der Kontext der in der Qedusha zitierten Bibelstellen legt diese in den Mund von Engeln und anderen Himmelsbewohnern und der Schluß liegt nahe, daß sich der Rezitierende liturgisch in diesen Chor der Engel einreihet. Dies wäre die einzige mir bekannte Stelle in der tannaitischen Literatur, wo irdische Liturgie zumindest implizit mit himmlischer in Beziehung gesetzt wird.

Fazit: Die Tosefta ist in ihrer Tempelisierung sehr viel expliziter und weitgehender als die Mischna. Bedeutsam ist die architektonische Tempelisierung als auch die Fusion der irdischen mit der himmlischen Liturgie. Die meisten Tempelisierungstraditionen sind anonym und gehören insofern wohl zur Redaktionsschicht im späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert, also nach der Mischna.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Vgl. hierzu auch die Beschreibung der Synagoge Alexandriens in tSuk 4:6, die sie dem Tempel sehr ähnlich macht. Wiederum wäre hier zu fragen, ob die Synagoge auf den Tempel projiziert wird ("Synagogalisierung") oder sie den Tempel nachahmt (Tempelisierung). Doch ist es kaum möglich hierauf eine Antwort zu finden, vgl. FINE, *This Holy Place*, 37, 43-44 und LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 91-96.

<sup>53</sup> Dazu bei der Diskussion der archäologischen Daten mehr.

<sup>54</sup> "Rabbi Jehuda antwortete zusammen mit demjenigen, der den Segensspruch sprach ‚Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zevaot. Das ganze Land ist seiner Erde voll‘ (*Isai.* 6:3) und "Gelobt sei die Ehre JHWHs von seinem/ihrer Orte" (*Ezr.* 3:12). Alle diese Segenssprüche sagte Rabbi Jehuda zusammen mit dem Segnenden" (tBer 1:9).

<sup>55</sup> G. STEMBERGER, *Einleitung*, 161. Besonders in jüngerer Zeit wird das Verhältnis von Mischna und Tosefta stark diskutiert. S. FRIEDMAN und J. HAUPTMAN möchten es — ganz (Hauptmann) oder in manchen Traktatteilen (Friedman) umdrehen. Zu den Schwierigkeiten im Entwurf von Hauptmann vgl. die Rezension von J. SCHWARTZ in *Review of Biblical Literature* 09/2006 (online).

#### 4. Amoräische Literatur

In der amoräischen Literatur wird im Allgemeinen mehr templisiert als in der tannaitischen. Am deutlichsten wird dies in der Metaphorisierung, z.B. in der berühmten Anwendung des Terminus *Miqdash Me'at*, d.h. "kleiner Tempel" aus *Ezek.* 11, 16 auf das Synagogengebäude.<sup>56</sup> Wenn Steven Fine nun behauptet, daß die amoräische Literatur im Gegensatz zur tannaitischen der Templisierung *keine* Grenzen setze,<sup>57</sup> so muß man doch in Betracht ziehen, daß mit der Verwendung der Metapher *Miqdash Me'at* trotz einer gewissen Äquivalenz zugleich die Unterordnung der Synagoge unter den Tempel klargestellt wird. Synagogen und ihr Kult sind also allenfalls temporärer und zweitrangiger Tempelersatz.<sup>58</sup> Darüberhinaus werden mindestens die Namen von zwei weiteren zentralen Objekten des Tempelgottesdienstes explizit auf zentrale Funktionsträger der Synagogenliturgie übertragen. Dies ist zum einen der Toraschrein, welcher statt vorher *Teva* nun mit dem Begriff *Aron* (bzw. aramäisch *Arona*) wie die im Allerheiligsten aufbewahrte Bundeslade bezeichnet wird.<sup>59</sup> Zum anderen kann ein Vorhang vor diesem Schrein *Parokhet/Parokhta* genannt werden, wiederum wie der Vorhang vor dem Allerheiligsten in Jerusalem.<sup>60</sup> Es sind nicht irgendwelche Elemente des Tempel-

<sup>56</sup> bMeg 29a — und auf Studienhäuser (*Battei Midrash*).

<sup>57</sup> FINE, *This Holy Place*, 81.

<sup>58</sup> Doch auch im Himmel bzw. der zukünftigen Welt scheinen Synagogen zu existieren (yBer 5:1 [8d]).

<sup>59</sup> Im mythologischen Allerheiligsten, muß man dazu sagen, da die Bundeslade im Zweiten Tempel bekannterweise nicht mehr vorhanden war. Rav Huna von Sepphoris in yTaan 2:1, 65a: "Unsere Väter bedeckten [die Bundeslade] mit Gold, wir hingegen [bedecken den Toraschrein beim öffentlichen Fasttag] mit Asche".

<sup>60</sup> "Rabbi Yose gab Bar 'Ulla, dem Bediensteten der Synagoge der Babylonier, die Anweisung: Wenn nur eine Tora(-Rolle zur Verfügung steht), rolle sie hinter dem Vorhang (weiter). Wenn es zwei sind, bringe die eine weg und hole die andere hervor": Übers. F. AVE-MARIE von yYom 7:1 (44b)=yMeg 4:5 (75b)=ySot 7:6 (22a). Sonst wird auch *kil* gebraucht, z.B. yMeg 3:1, 73d; yShab 20:1, 17c. Beide Begriffe fehlen im Bavli.

gottesdienstes, deren Terminologie auf die Synagoge übertragen wird, sondern gewissermaßen die Crème de la Crème.<sup>61</sup> Schließlich werden nun, zumindest in einigen Gruppen, weitere Tabus bzw. Reinheitsregelungen vom Tempel auf die Synagoge appliziert.<sup>62</sup>

Die Verbindung von Gebetsliturgie mit Opfern wird durch vermehrte explizite Gleichsetzung weiter verstärkt.<sup>63</sup> Sie heißen nicht nur gleich und geschehen zur selben Zeit, sondern erfüllen auch denselben Zweck bzw. das gleiche Gebot. "Wer in der Synagoge das Gebet verrichtet, wird so angesehen, als ob er ein reines Speiseopfer darbringen würde (*ke'illu maqriv minha tehora*)".<sup>64</sup> Auch die bekannte Anwendung von *Hosea* 14, 3 auf die Gleichsetzung des Gebets der Lippen mit dem Opfer von

<sup>61</sup> Auf beides werde ich bei der Darstellung der archäologischen Funde zurückkommen.

<sup>62</sup> So darf nicht gespuckt werden — yBer 3:5, 6d — bBer 62b. B. BOKSER, "Approaching Sacred Space", in *HTHR* 78 (1985), 279-299, hier 290 liest dies bereits in die Mischna mBer 9:5. Postamoräisch ist die Regelung in *Hilkhot Eretz-Israel*, daß Schuhe ausgezogen und Reinigungsbecken eingerichtet werden sollen. Doch schlägt FINE, *This Holy Place*, 83 vor, daß die Nähe von Reinigungsbädern zu Synagogen (z.B. Ein Gedi) vielleicht darauf hindeute, daß einige jüdische Gruppen diese Regelungen schon in der Antike anwandten. Nach der *Baraita deNiddah* (6. oder 7. Jh. aus Palästina) war es menstruierenden Frauen oder Frauen die gerade entbunden hatten, untersagt, Synagogen zu betreten (Ausgabe HOROWITZ, Fassung 1, 1:2; 3:4 [30-33]). Die (christliche) Didaskalia aus Syrien des dritten Jahrhunderts wettert gegen Frauen, die sich aufgrund jüdischer Einflüsse während ihrer Periode für eine Woche zurückziehen (Ausgabe VÖÖBUS 180:238f; transl. 179:238f).

<sup>63</sup> Dabei ist Traktat Avot 3:3 noch eine recht schwache Belegstelle, da er vermutlich sehr viel später entstanden ist als die anderen mischnischen Traktate, s. verschiedene Veröffentlichungen von G. STEMBERGER zuletzt in "Mischna Avot; frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?", in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 96 (2003), 243-258. Dagegen A. TROPPER, *Wisdom, Politics and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East* (Oxford 2004), 88-106.

<sup>64</sup> R. Pinchas im Namen des R. Hoschaja, yBer 5:1 [8d], Übersetzung HOROWITZ 1975, 140. Vgl. auch "R. Pinchas, R. Levi, R. Jochanan (sagten) im Namen Menachems aus Gallaja: Demjenigen, welcher vor den Torahschrein (*teva*) tritt um vorzubeten, sagt man nicht: Komm' bete vor! sondern: Komm' nahe heran (*qarev*), bring unsere Opfer dar (*'ase qorbaneynu*), Sorge für unseren Bedarf, führe unseren Kampf, suche (Gott) unseretwegen zu besänftigen" (yBer 4:4, 8b, Übersetzung HOROWITZ 1975, 129).



Stieren findet sich erst jetzt.<sup>65</sup> Diese Verbindungslinien finden sich nicht nur konzeptuell oder verbal<sup>66</sup> sondern auch in der Gestik, wie Uri Ehrlich in seiner grundlegenden Untersuchung über die liturgischen Gesten in der rabbinischen Liturgie sehr anschaulich herausgearbeitet hat. Hier initiiert die Körpersprache eine Fusion zwischen himmlischem Gottesdienst, Jerusalemer Tempel und synagogalem Gottesdienst.<sup>67</sup> Mit einer dramatischen Reritualisierung einer bereits verbalisierten Tempelliturgie wird eine neue qualitative Stufe der Templisierung erreicht. Ein Beispiel dafür ist der berühmte *Seder Avoda*, ein äußerst kunstvoller liturgischer Hymnus für Yom Kippur, der die Heilsgeschichte von der Schöpfung über die Urväter bis zu Aaron und der Gründung des Hohenpriesteramts erzählt, um dann zu einer äußerst detaillierten Nacherzählung des von ihm vollzogenen Versöhnungsgottesdienstes überzugehen. Durch Zusammenarbeit des Vorbeters mit der Gemeinde in Worten und Gestik wird die Rezitation dramatisiert, in der die Gemeinde in einen virtuellen Tempel hineinversetzt wird.<sup>68</sup> Zwei mehrfach wiederholte Passagen sind durch ihren Prosastil und ihre Inszenierung besonders herausgehoben. Zum einen als der Hohepriester das Blut von Bock und Farren sieben plus einmal an den Vorhang des Allerheiligsten sprengt

<sup>65</sup> ShirR zu *Cant.* 4, 4 (siman 9). Vgl. bMeg 31b=bTaan 27b (das Lesen einer Perikope mit Opferbestimmungen wird "ihnen" angerechnet als hätten "sie" das Opfer selbst dargebracht). Vgl. D. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, WUNT 163 (Tübingen 2003), 133.

<sup>66</sup> Nach dem Jerushalmi wurde in den Musafgebeten nun die Rezitation der Opferbestimmungen für die jeweils geforderten Musafopfer jenes Tages eingeführt — yBer 4:6, 8c; die Opferlesung ersetzte den vorher üblichen Abschnitt *Deuteronomium* 32 — bRH 31a; vgl. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 116.

<sup>67</sup> U. EHRLICH, *The Non-Verbal Language of Jewish Prayer* (Jerusalem 2003) [Hebr.]. Nun auch in Englischer Übersetzung erhältlich: *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy*, Texts and Studies in Ancient Judaism 105 (Tübingen 2004); zum Stehen beim Gebet, s. S.24-29 (Hebr. Ausgabe) in Bezug auf yBer 1:1 (2c) und BerR 65:21 [738].

<sup>68</sup> Diese Dramatisierung unterscheidet sich in der Hinsicht von einem wirklichen Theater, daß Gemeinde und Vorbeter an den entscheidenden Stellen den gleichen Text deklamieren, die Rollen also nicht verteilt werden.

und die Gemeinde dies mitzählt. Zum anderen das dreimalige Sündenbekenntnis des Hohenpriesters über Böcken und Faren, das von jedem mitgesprochen wird, wobei von allen eine Proskynesis vollzogen wird. Hierdurch versetzt sich jeder Mitbetende simultan in die Rollen des Hohenpriesters und der Gemeinde im Tempel.<sup>69</sup> Ein weiteres Beispiel dieser Reritualisierung ist die Einführung einer *Lulav*-Prozession wie im Tempel an Sukkot. Beschränkt sich die Mischna (und alle mir bekannten spätantiken rabbinischen Quellen) noch auf das "Tragen" des *Lulavs* und die Worte der Begleitliturgie, kommt hier also auch eine Adaptation der Prozession, also der Choreographie, dazu.<sup>70</sup> Schließlich wären noch die Kapparot zu nennen, ein Yom Kippur Ritual das zuerst im siebten Jahrhundert bezeugt ist, aber dort schon als alt beschrieben wird, also eventuell aus amoräischer Zeit stammt. Bei diesem Ritual wird ein Tier, heute zumeist ein Huhn, als Ersatz für die Strafe der eigenen Sünden getötet.<sup>71</sup> Hier kommen wir dem realen Tempelkult am nächsten. Vielfach wurde es wohl gerade deshalb von den halakhischen Autoritäten bekämpft. Dennoch hat dieses Ritual sich durchgesetzt.

Fazit: In amoräischen Quellen erreicht die Tempelisierung durch weitergehende Metaphorisierung von Tempelterminologie sowie über die Reritualisierung ein neues Niveau. Sogar ein

<sup>69</sup> Das erste sichere Zeugnis für die Existenz eines solchen Seder Avoda legt der babylonische Talmud (bYom 56b) in die Zeit Ravas, d.h. die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts. Glücklicherweise haben sich mehrere alte palästinische Exemplare dieser Hymnen erhalten oder wurden in den Kairoer Genizot neu entdeckt.

<sup>70</sup> Natürlich kann eine derartige Reritualisierung nicht ohne Transformation, ohne die Anpassung an die neuen Örtlichkeiten geschehen. So vollzieht sich die *Lulav*-Prozession nicht mehr um den Altar (mSuk 4:5), sondern um den Toraschrein wie einst um der Altar. Da jedoch erst späte Quellen uns Zeugnis geben, wie diese Transformation wirklich aussah, ist es wahrscheinlich, daß diese *Imitatio Templi* frühestens in den letzten Generationen der talmudischen Weisen aufkam, wenn nicht sogar erst sehr viel später. So nach *Siddur Rav Sa'adiah Ga'on* (Ausgabe DAVIDSON, ASSAF und JOEL), 238. Die Sukkotprozession ist explizit auf den Tempel bezogen im Midrasch zu *Psalm* 17:5 (64b-65a) — besprochen in LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 378.

<sup>71</sup> STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 65-67.

quasi-Blutopfer wird neu eingeführt. Doch auch hier fehlen Elemente, die man hätte erwarten können. Mir ist z.B. kein Ritual zur Einweihung einer Synagoge bekannt. Und überraschenderweise findet die in der Tosefta erwähnte architektonische Templisierung *keine* Fortsetzung. Im babylonischen Talmud wird eine *imitatio Templi*, d.h. ein Gebäude im Stile des Tempels zu bauen oder auch eine dreidimensionale Menora anzufertigen, gar explizit verboten.<sup>72</sup> Die Entwicklung ist also nicht geradlinig.

### 5. Archäologie

Natürlich sind die rabbinischen Quellen nicht deckungsgleich mit *dem* spätantiken Judentum, nicht einmal demjenigen in Palästina. Doch sind sie im vierten Jahrhundert zumindest repräsentativer als im zweiten. Glücklicherweise haben wir dank der umfangreichen archäologischen Entdeckungen der letzten 70 Jahre eine weitaus bessere empirische Vergleichsbasis als den ersten Synagogenforschergenerationen zur Verfügung stand. Selbst in den letzten Jahren sind einige bedeutende Funde gemacht worden, allen voran Sepphoris.<sup>73</sup> Die archäologischen Funde verkomplizieren das Idealbild der rabbinischen Quellen nicht unerheblich. Weit über 100 ausgegrabene Synagogen in Palästina und etwa 15 in der Diaspora stellen uns ein wenig vor die Qual der Wahl, denn die Vielfalt ist beträchtlich. Die vor einigen Jahren aufgeflamnte Diskussion um die Datierung und um die damit ursprünglich verbundene Typologie der Synagogen macht es nicht leichter, ein chronologisch und geographisch nuanciertes Bild zu zeichnen.<sup>74</sup> Eine detaillierte

<sup>72</sup> bMen 28b = bRH 24a-b = bAZ 43a. Allerdings ist es bemerkenswert, daß die palästinischen Quellen diese Tradition nicht enthalten.

<sup>73</sup> Z. WEISS, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts* (Jerusalem 2005).

<sup>74</sup> So widerspricht J. MAGNESS der ursprünglichen Datierung der ersten Synagoge von Khirbet Shema durch Meyer und Strange ins dritte Jahrhundert und datiert sie statt dessen ans Ende viertes, Beginn fünftes Jahrhundert: "The Question of the Synagogue. The Problem of Typology", in *Judaism in Late*



Untersuchung würde ein eigenes Buch und zunächst einmal die Sammlung des weit verstreuten Materials erfordern.<sup>75</sup> Daher kann ich hier nur auf einzelne Beobachtungen eingehen.

Mir sind fünf unterschiedliche Möglichkeiten architektonischer Templisierung aufgefallen.<sup>76</sup> Zunächst die Orientierung des Gebäudes nach Jerusalem, ähnlich der oben genannten "Synchronisierung". Dann, die *imitatio Templi* durch die Konstruktion des Gebäudes Richtung Osten oder durch den inneren

*Antiquity. Part Three. Where We Stand. Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume 4: The Special Problem of the Synagogue*, ed. by A. AVERY-PECK and J. NEUSER, Handbuch der Orientalistik 1, 55, 3, 4 (Leiden 2001), 1-48, dort auch Antwort durch MEYER und STRANGE und wiederum MAGNESS' Entgegnung). Für Gush Halav differieren die Datierungen gar um 300 Jahre (Magness: zweite Hälfte fünftes bis siebtes Jahrhundert; Meyer: drittes Jahrhundert). Auch die Datierung der frühen Synagogen in Nabratein und Khirbet Sumaqa ins zweite Jahrhundert ist äußerst umstritten.

<sup>75</sup> Die Synthese von LEVINE, *The Ancient Synagogue*, ist zwar ausgezeichnet, doch verschafft sie nur mit Mühe Zugang zu den ihr zugrunde liegenden Daten. Die Materialsammlungen von Z. ILAN, *Ancient Synagogues in the Land of Israel* (Tel Aviv 1991) und Frowald HÜTTENMEISTER und Gottfried REEG, *Die antiken Synagogen in Israel*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 12.1 (Wiesbaden 1977) sind wiederum äußerst hilfreich, doch gerade in der Frage der Datierung viel zu dünn. Interessante Beobachtungen zum Synagogenbau auch in G. STEMBERGER, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century* (Edinburgh 2000), 121-160.

<sup>76</sup> Die raumplanerische und geographische Lokalisierung des Gebäudes (im Zentrum oder in der Peripherie, auf dem höchsten Hügel der Stadt oder irgendwo) erscheint mir aus zweierlei Gründen als ungeeignet, um die Templisierung zu verfolgen. Zum einen ist die Lokalisierung des Jerusalemer Tempels selbst zweideutig. Der Jerusalemer Tempel stand auf dem höchsten Berg des östlichen Randes der Stadt, also nicht im Zentrum und nicht auf dem höchsten Berg in Jerusalem an sich. Zum anderen fordert die oben erwähnte Passage aus der Tosefta (tMeg 3:23) zwar dazu auf, Synagogen auf dem höchsten Punkt der Stadt zu errichten, doch *ohne* dies auf den Tempel zu beziehen, sondern mit einem nur schwerverständlichen Verweis auf die Weisheit. Schließlich ist meine Datenbasis für diese Kategorie nicht genau genug. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 315, spricht einmal von "many synagogues" ein anderes mal von "not all" doch auch von "sporadic" (199). Dabei nennt er Meron, Kanaf sowie Hammat Gader. Gerasa ist auch sehr hoch. Teilweise errichtete man Synagogen auch auf künstlichen Plattformen wie viele griechisch-römische aber auch der Jerusalemer Tempel — Susiya, Merot, Kapernaum und Chorazim (LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 315), vgl. STAMBAUGH, "The Functions of Roman Temples", 568; W. BURKERT, "The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece", in *Temple in Society*, ed. by M.V. FOX (Winona Lake, Ind. 1988), 27-47, hier 35.

Aufbau der Synagoge, z.B. in verschiedene voneinander getrennte Zonen, eine Apsis, eine Bema oder eine Empore. Drittens, den Transfer von rituellen Objekten, die wir aus dem Tempel kennen, wie z.B. Menora.<sup>77</sup> Viertens die künstlerische Darstellung des Tempels oder seines Kultes bzw. der damit verbundenen Personen und Gegenständen in Mosaiken, Fresken oder Friesen, die der Verbalisierung am nächsten kommt. Und schließlich, ähnlich der oben erwähnten Metaphorisierung, die Verwendung von Tempel-Terminologie in Inschriften.

Die interessanteste Beobachtung betrifft vielleicht die Orientierung des Gebäudes, v.a. der Umsetzung der Vorschrift der Tosefta, nur nach Osten Türen zu bauen, wie es auch im Tempel der Fall war. Nach Lee Levine, vielleicht der führenden Autorität für antike Synagogen heute, sind die meisten Synagogen nach Jerusalem ausgerichtet.<sup>78</sup> Unter den anderen Synagogen gibt es vielleicht Regionaltypen, z.B. im Golan.<sup>79</sup> In Südjudaä ist die Menge der Synagogen, die nach der Vorschrift der Tosefta mit den Türen nach Osten konstruiert sind ("geostete Synagogen"), auffällig groß.<sup>80</sup> Wenn wir nun, vorsichtig,<sup>81</sup> nicht nur die geographische sondern auch die chronologische Verteilung

<sup>77</sup> Die Verwendung von Spolia, eine ansonsten weit verbreitet Möglichkeit, Heiligkeit von einem Kultbau an einen anderen zu übertragen, kam aus verständlichen Gründen für den Tempel nicht in Frage, wurde für die Übertragung von Baumaterial von einer Synagoge zur anderen mehrfach diskutiert. Die Kapitelle der Synagoge aus Kapernaum könnten ein Beispiel dafür sein.

<sup>78</sup> LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 326-330.

<sup>79</sup> Abgesehen von Gamla und Deir Aziz sind alle Synagogen des Golan nach Süden oder Westen ausgerichtet, nicht aber nach Jerusalem (Südwesten). Eine befriedigende Erklärung dafür gibt es noch nicht. Die Orientierung nach Westen könnte auf dem Hintergrund der klassischen Quellen als in Richtung Heiliges Land erklärt werden: LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 327.

<sup>80</sup> LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 199. Dazu speziell D. AMIT, "Priests and Commemoration of the Temple in the South-Judean Synagogues", in *Continuity and Change*, ed. by L. LEVINE (Jerusalem 2004), 143-154 (Hebr.).

<sup>81</sup> Ich rechne hier nur Synagogen, von denen mir eindeutige Lagepläne vorliegen und die einigermaßen sicher datiert sind. Daher fehlen hier u.a. Gush Halav, Khirbet Shema und Nabratein, die aber nichts am Ergebnis des Befundes ändern würden. Quelle für die Datierung ist ILAN, *Ancient Synagogues* ergänzt durch LEVINE, *The Ancient Synagoge* (2005).

analysieren, stellen wir fest, daß geostete Synagogen vom Ende des dritten Jahrhunderts und durch das vierte hindurch wesentlich häufiger erbaut worden sind als davor oder danach.<sup>82</sup> Dies gewinnt aber erst mit der zusätzlichen Beobachtung an Bedeutung, daß die Bauzeiten für nicht-geostete Synagogen viel gleichmäßiger verteilt sind.<sup>83</sup> Wenn — und dieses “wenn” ist bis zu einer Überprüfung aller Datierungen ein echtes “wenn” — wenn wir uns also im Großen und Ganzen auf die Datierungen verlassen können, ergäbe sich hieraus, daß im Zeitraum vom Ende des dritten zum Ende des vierten Jahrhunderts geostete Synagogen *nicht* die große Ausnahme sind, sondern etwa 50% des Befundes darstellen.<sup>84</sup> Architektonische *imitatio templi* wäre also zwar nicht die Regel aber doch sehr verbreitet, um dann relativ plötzlich außer Mode zu geraten. Im Abschnitt über das Christentum werde ich ein wenig über die Gründe spekulieren.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> 3. Jh.: Khirbet Sumaqa; 3.-4. Jh.: Bala-Maoz Hayim, Yafia, Khirbet Rimon A; 4. Jh.: Khirbet Natur, Arbel A, Bet Shean N, Eshtemoa, Khirbet Anim; 4.-5. Jh.: Maon Yehuda; 5. Jh.: Susiya; 5.-6. Jh.: Sasa. Außerdem wurde Arbel B vielleicht gegen Ende des 6. Anfang des 7. Jh. gebaut. Insgesamt also 12 geostete Synagogen. In der Diaspora vgl. auch z.B. Sardis (doch wurde die Richtung natürlich vom älteren nicht-jüdischen Bau übernommen) und Delos, etwas ungenauer auch Ostia.

<sup>83</sup> 2. Jh. oder früher: Gamla, Masada, Qiryat Sefer, Modiin; 3. Jh.: Meiron, Khirbet Ammudim, Hammat Tiberias Nord A, Hammat Tiberias Süd, Bet Shearim, En Gedi; 4. Jh.: Hammat Tiberias Nord B; Rehov, Merut, Khirbet Rimon B; 4.-5. Jh.: Baram 1 und 2, Khirbet Daka, Chorazim; 5. Jh.: Ein Nashut; Beit Alpha, Sepphoris, Bet Shean, Usfiya; 5.-6. Jh.: Um el-Kanatar, Gaza; 6. Jh.: Deir Aziz, Khirbet Kanaf, Asaliye, Qazrin, Kapernaum, Naaran; 7. Jh. oder später: Tiberias, Jericho. Insgesamt also 27 nicht geostete Synagogen vom 3. Jh. bis zum 6. Jh.

<sup>84</sup> Der relative Anteil an nicht geosteten Synagogen verläuft folgendermaßen: 3. Jh.: 14%. 3-4. Jh.: 100%. 4. Jh.: 56%. 4-5. Jh.: 20%. 5. Jh.: 17%. 5.-6. Jh.: 33%. 6. Jh.: 0%. Insgesamt beträgt ihr Anteil etwa 31%. Doch sind diese Zahlen mit Vorsicht zu nehmen!

<sup>85</sup> Wilkinsons Versuche, christliche Kirchenarchitektur und Synagogen mit den Proportionen des Tabernakels oder von Solomons oder Ezechiels Tempel und speziell deren Allerheiligstes zu korrelieren, können allerdings nur ins Reich der Fabel verwiesen werden, s. z.B. J. WILKINSON, “Christian Worship in the Byzantine Period”, in *Ancient Churches Revealed*, ed. by Y. TSAFRIR (Jerusalem 1993), 17-22; oder nun *From Synagogue to Church* (London 2002); zur Kritik vgl. z.B. Stephen ROSENBERGS Rezension in *Palestine Exploration Quarterly* 136 (2004), 190-193.



Bei der Aufteilung der Synagoge sind die Merkmale wichtig, die verschiedenen hierarchische Heiligkeitsbereiche mit dem Tempel korrelieren, v.a. Vorraum, Apsis, Bima und *cancelli*. Die Apsis assoziiert die Synagoge in erster Linie natürlich nicht mit dem Jerusalemer Tempel sondern mit säkularen und christlichen Basiliken und einigen wenigen anderen Heiligtümern<sup>86</sup> ihrer Zeit, die in ihrer Apsis gewöhnlich die Statue der Gottheit bzw. den christlichen Altar beherbergten. In Synagogen werden Apsiden und Nischen erst nach und nach fester Bestandteil, vielfach in sekundären Umbauten.<sup>87</sup> Zumeist fand hier wohl der Toraschrein seinen Platz. In der Nähe finden sich viele Inschriften, die gerade diesen Ort als (besonders) heilig auszeichnen.<sup>88</sup> In einer Synagoge wurden hier eine Anzahl magischer Texte gefunden, die wohl hier versteckt wurden, weil dieser Ort als besonders wirkungsvoll angesehen wurde.<sup>89</sup> Auch aus der Struktur der Bodenmosaïke ist leicht zu erkennen, daß hier ein optischer und liturgischer Brennpunkt war. Insofern besteht doch wiederum ein Bezug zum Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel, denn in diesem hatte nach der Tradition einmal die Bundeslade mit den Tafeln der Zehn Gebote gestanden. *Cancelli*, Balustraden um Toraschrein und/oder Bema, finden wir ab dem sechsten Jahrhundert in Synagogen.<sup>90</sup> In der rabbinischen Literatur werden sie nicht erwähnt.<sup>91</sup> Auch sie

<sup>86</sup> Z.B. der Tempel von Mars Ultor.

<sup>87</sup> LEVINE, *The Ancient Synagoge*, 202. FINE, *This Holy Place*, 111, verweist auf die Entwicklung in Maoz Hayim von apsisloser Basilika mit Toraschrein (1) zu Ergänzung einer Apsis mit Toraschrein (2), die dann durch ein Podium noch erhöht wird.

<sup>88</sup> FINE, *This Holy Place*, 100.

<sup>89</sup> Maon (Nirim), vgl. FINE, *This Holy Place*, 73-74.

<sup>90</sup> Z.B. in Sardis, Bet Shean Nord (Samaritanisch?), Hammat Gader, Rechov, Maoz Hayim 3, Ein Gedi 2, Khirbet Susiya, wohl auch Gaza, Hammat Tiberias, Ashkelon, Ashdod, Caesarea, vielleicht auch Maon und vgl. Beth Alpha und Syracus.

<sup>91</sup> Aber siehe den frühmittelalterlichen Text in S. FINE, „Chancel' Screens in Late Antique Palestinian Synagogues: A Genizah Source“, in *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, ed. by H. LAPIN (College Park, Md 1999), 67-85.

wurden wahrscheinlich aus der Kirchenarchitektur übernommen<sup>92</sup> und dienten dazu, das Gebiet des Toraschreins herauszuheben und die dortigen Liturgen vom Rest der Gemeinde zu scheiden. Unbestreitbar christlicher Einfluß war wohl begleitet vom Vorbild der Raumaufteilung des Jerusalemer Tempels.<sup>93</sup> Wer eine liturgische Funktion der Schranke mit der Begründung ablehnt,<sup>94</sup> daß der jüdische Gottesdienst demokratischer war als der christliche, hat nur teilweise Recht. Sicher galt in (manchen) christlichen Kirchen seit dem Laodizenser Konzil 368, daß nur Kleriker die *Bema* betreten dürfen. Doch betont Joan Branham richtig, daß auch in der Synagoge eine derartige Raumtrennung über die *temporäre* Unterteilung der Gemeinde in Liturgen und Teilnehmer und sowieso über ihre Optik verschiedene Heiligkeitsbereiche konstruiert, die eventuell auf eine Verbindung zum *Soreg* des Tempels hinweisen.<sup>95</sup>

Unter den rituellen Objekten wurde vor allem der Toraschrein der Templisierung unterworfen, dann auch der Vorhang.<sup>96</sup> Beide sind archäologisch nur indirekt bezeugt, da sie zumeist aus Holz und Stoff bestanden, aber zahlreiche Abbildungen auf Mosaiken und Fresken belegen eine enge Verbindung zum Tempel. Außerdem wurden Bruchstücke großer dreidimensionaler Menorot (und auch kleine vollständige Menorot) aus Stein und Metall gefunden, die eindeutig liturgischen Zwecken dienten und nach den Abbildungen in Mosaiken wohl

<sup>92</sup> L. HABAS, "The *bema* and chancel screen in synagogues and their origin", in *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, ed. by L. LEVINE and Z. WEISS, *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series Number 40* (Portsmouth, Rhode Island 2000), 111-130; G. FOERSTER, "Decorated marble chancel screens in 6th-c. synagogues in Palestine and their relation to Christian art and architecture", in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne* 11, 2 (1989), 1809-1820 (*non vidi*).

<sup>93</sup> J. BRANHAM, "Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches", in *The Art Bulletin* 74 (1992), 375-394.

<sup>94</sup> LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 617-618 oder HABAS, *passim*.

<sup>95</sup> BRANHAM, "Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches", *passim*; FINE, "Chancel Screens", 68.

<sup>96</sup> Reste von *Lulav* und *Shofarhorn* sind in archäologischen Ausgrabungen natürlich nur schwer zu entdecken. Abgebildet wurden sie unzählige Male.

oft rechts und links neben dem Toraschrein standen.<sup>97</sup> Als dreidimensionales Kultobjekt, das angezündet werden kann, kann die Menora über die symbolische, anamnetische, edukative und dekorative Funktion auf Abbildungen in Mosaiken, Fresken und Friesen hinaus auch ganz konkret liturgische Rollen erfüllen. Ihr Licht erhellt z.B. den Toraschrein und zeichnet diesen Bereich als besonders wichtig aus. Auch die Menora im Tempel stand nicht weit von der Bundeslade links neben dem Vorhang vor dem Allerheiligsten.<sup>98</sup> Schließlich gibt es einige wenige Anzeichen dafür, daß in einzelnen Synagogen Weihrauch verwendet wurde.<sup>99</sup>

In künstlerischen Darstellungen, z.B. auf Friesen, erscheinen unzählige templische Motive: Menorot, *Shofarhörner*, *Lulavim* mit *Etrogim* sowie Weihrauchschaufeln.<sup>100</sup> Verschiedene Interpretationen sind möglich. Die Menora avancierte schon früh zu dem jüdischen Symbol schlechthin als Pendant zum Kreuz.<sup>101</sup> Die meisten Symbole könnten auf ein Fest

<sup>97</sup> Sardis, Hammat Tiberias A, Eshtemoa, Maon, Khirbet Susiya und Ein Gedi. Letztere Menora ist zu klein um eine große Fläche zu beleuchten. Inschriften und schriftliche Quellen erwähnen weitere Menorot: tMeg 2:14; yMeg 3:2 (74a); bAr 6b. Vgl. auch die Inschrift von Side in *CIJ* II 781 zu den beiden gestifteten Menorot. Zum ganzen, s. R. HACHLILI, *The Menorah. Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance* (Leiden 2001).

<sup>98</sup> FINE, *This Holy Place*, 115.

<sup>99</sup> Dies wird nicht in rabbinischen Texten bezeugt, kann aber eventuell aus der Abbildung eines Weihrauchfassens von einer Menora auf dem Mosaik der Synagoge von Bet Shean, des weiteren aus einem Weihrauchfaß, welches in einem Seitenraum der anderen, vielleicht samaritanischen Synagoge in Bet Shean gefunden worden ist, sowie aus einem Weihrauchfaß mit Menora aus Ägypten (JIGRE 134) aus dem vierten oder fünften Jahrhundert geschlossen werden. Vielleicht deutet auch die häufige Abbildung der Weihrauchschaufel darauf hin, zumindest finden sich die anderen Hauptsymbole *Shofarhorn*, *Lulavstrauß* und Menora sicher in liturgischem Gebrauch. Vgl. L.V. RUTGERS, "Incense shovels at Sepphoris?", in *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, ed. by E.M. MEYERS (Winona Lake, Ind. 1999), 177-198.

<sup>100</sup> Zitrusfrüchte, die zum *Lulav*-Feststrauß dazu getragen werden und zum Sukkotritual gehören.

<sup>101</sup> Z.B. ist die Menora in den Synagogen Gazas und Maons am gleichen Ort des Mosaiks, wo in der Kirche im benachbarten Shellal das Kreuz ist: LEVINE, *The Ancient Synagogue*, 230.



deuten.<sup>102</sup> Sicher aber ist jedes von ihnen ein Element des Tempelopfergottesdienstes und somit eine Art Denkmal. Eine Untersuchung der Tempelisierung in Mosaiken und Fresken<sup>103</sup> — im Kontext der jüdischen, der “paganen” / säkularen und der christlichen Kunstgeschichte — verlangt wiederum nach einer eigenen nuancierten Monographie durch einen Kunsthistoriker. Glücklicherweise wird Rina Talgams hoffentlich in kürze erscheinende Arbeit zu Mosaiken auch dieses Thema grundlegend bearbeiten.<sup>104</sup> Aus ihr wird deutlich, daß die Künstler in den vielen Darstellungen, bewußt offen lassen, ob sie z.B. den Eingang und Vorhang zum Tabernakel, zum Jerusalemer Tempel, den erhofften zukünftigen Tempel, den “kosmischen” Tempel oder einen Toraschrein abbilden. Alle drei Zeitebenen werden so fusioniert.<sup>105</sup>

Zahlreiche Inschriften in Palästina und in der Diaspora schließlich bezeichnen Synagogen — wie den Tempel — als

<sup>102</sup> *Shofar* für Neujahr, Weihrauchschaufeln für Yom Kippur, *Lulav* und *Ethrog* für Sukkot. Die Schwierigkeit wäre hier, daß die Menora leer ausgeht und das Wallfahrtsfest Pessach ebenso. Shavuot könnte durch die (seltener dargestellten) Erstlingsgabenkörbe repräsentiert sein.

<sup>103</sup> Fresken gab es nicht nur in Dura Europos, sondern zumindest auch in Sardis. Leider hat sich in Sardis nichts erhalten.

<sup>104</sup> Ich bin Rina Talgam sehr zu Dank verpflichtet für die Gunst, ihre Arbeit schon in diesem frühen Stadium vor der Veröffentlichung einsehen zu dürfen.

<sup>105</sup> Wenn bei der Aqeda Abraham barfuß abgebildet ist, so kann auch dies eine Brücke zwischen dem Tempelberg, auf dem die Aqeda stattgefunden haben soll und der nur barfuß zu betreten ist, und Synagogengottesdienst sein, der teilweise auch barfuß stattfand. S. Fußnote 62 oben. Ich danke Günter Stemberger für diesen Hinweis. Auch nach Z. WEISS will der Künstler bewußt Synagoge mit (Jerusalemer) Tempel und Toraschrein verbinden, *The Sepphoris Synagogue*, 236. Jodi MAGNESS' These (“Heaven on Earth. Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues”, in *Dumbarton Oaks Papers* [i.E.]), die Helios-Sternzeichen Mosaiken auf dem Hintergrund der (priesterlichen) Metatron-Traditionen zu erklären, erscheint mir zwar schön doch wenig wahrscheinlich. Z.B. gibt es m.E. keine Verbindung zwischen den 24 Priesterwachen und einer Aufteilung des Jahres in zwölf Monate, da sich diese, wie die Qumrantexte belegen, jedes Jahr verschiebt. Die Namen der Priesterwachen erscheinen nicht auf den Mosaiken. Helios erscheint nicht in der Hekhalotliteratur, doch s. R. LEICHT, “Qedushah and Prayer to Helios. A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob”, in *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999), 140-176. Ich möchte mich herzlich bei Jodi Magness bedanken, mir das Manuskript vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht zu haben.

“heiligen Ort”,<sup>106</sup> was aber noch nicht präzise genug auf Templisierung hindeutet. In Apamea jedoch wird im Jahre 392 *naos* verwendet.<sup>107</sup> Dazu benennen zwei weitere diasporale Inschriften aus dem 4. und dem 5.-6. Jahrhundert den Vorraum oder Vorhof einer Synagoge *pronaos/pronaon*.<sup>108</sup> Letztere nennt die Synagoge *hagiasma* — wie in der Septuaginta und bei Julian der Tempel und in späteren christlichen Schriften manchmal das Kirchengebäude.<sup>109</sup> Epigraphisch findet die Templisierung nach dem bisherigen Befund also relativ wenig Ausdruck.

### Zwischenfazit

Steven Fine unterscheidet bezüglich der Templisierung zwischen der tannaitischen und der amoraitischen Periode.<sup>110</sup> Im Gegensatz zu früheren Generationen, waren die späteren weniger besorgt, die Synagoge könnte dem Tempel *zu* ähnlich werden.<sup>111</sup> Er führt diese Entwicklung zum einen auf den Rückgang des Ansehens von Tempeln in der nicht-jüdischen Welt zurück, zum anderen auf den Erfolg des rabbinischen Judentums an sich und zum dritten auf die wachsende Kluft zum immer mehr verherrlichten Jerusalemer Tempel, durch die Synagogen nicht mehr in Gefahr standen, als Tempelersatz gedeutet zu werden. Templisierung versah die Synagoge mit Heiligkeit und ihre Liturgie mit Legitimität. Die gleichzeitige äußere *Unähnlichkeit* von Synagogen und ihrer Inneneinrichtung zum Tempel und seinen Utensilien machte deutlich, daß sie nicht danach strebte, mit dem Tempel in Konkurrenz zu treten oder ihn gar zu ersetzen.

<sup>106</sup> Dazu FINE, *This Holy Place*, *passim*.

<sup>107</sup> *IJudO* III Syr 58.

<sup>108</sup> *IJudO* I Ach 54 (Mantineia); und eine Inschrift unbestimmter Herkunft W. AMELING, “Eine jüdische Inschrift im Metropolitan Museum, New York”, in *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 241-255, hier besonders 249-251.

<sup>109</sup> *Exod.* 15, 17; 25, 8; *1Chron.* 22, 19; 28, 10; *2Chron.* 20, 8; 26, 18; 30, 8; *1Makk.* 1, 21. I 36ff.; 5, 1; *Ecclus.* 36, 15; 49, 8; 50, 12; *Test.Dan.* 5, 9; IULIAN. *Gal.* Fr.72, ap. CYRILL. *Iuln.* 9, 306A. Für die christlichen Stellen: *Vita Eutychii* 13 (PG 86, 2289B) (6. Jh.); vgl. auch *Protoevangelium Jacobi* 6, 1.

<sup>110</sup> Ähnlich auch LEVINE, *The Ancient Synagogue*.

<sup>111</sup> FINE, *This Holy Place*, 92-94, 161.

In dieser Argumentation sehe ich die folgenden Probleme. Zum einen kann man, glaube ich, zu Beginn der amoräischen Epoche, d.h. Mitte des dritten Jahrhunderts noch nicht von einem Niedergang der griechisch-römischen Tempelkultur sprechen. Zum anderen scheint mir schon die Tosefta zu den stärker templisierenden Quellen zu gehören. Ich würde dementsprechend nicht von einer Kluft zwischen tannaitischer und amoräischer Templisierung reden, sondern die Tosefta und den mit ihr verbundenen archäologischen Befund v.a. des vierten Jahrhunderts herausnehmen. Auch sehe ich in der amoräischen Literatur weiterhin das Bedürfnis, Templisierung zu begrenzen.<sup>112</sup> Schließlich scheint mir Fine — im Gegensatz zu Oded Irshai, Lee Levine, Rina Talgam oder Zeev Weiss — den Aufstieg des Christentums und die christliche Templisierung als Faktor zu vernachlässigen.<sup>113</sup> Nach Talgam hat die parallele Entwicklung der Tempelmotivik im Christentum einen starken Einfluß auf die Menge und Art der Darstellung des Toraschreins/Jerusalem-Tempels ausgeübt. Sobald christliche Enterbungs-Ideologie architektonisch und künstlerisch sichtbar wurde, mußte man ihr auch konkret greif- und sichtbar entgegenen.

Seit einigen Jahren ist es *en vogue*, hinter dem Anstieg priesterlicher Traditionen in der jüdischen Spätantike einen sozialen und machtpolitischen Aufschwung des jüdischen Priestertums, der in etwa mit dem Niedergang der Institution des Patriarchats einherginge, zu vermuten.<sup>114</sup> Ich lehne dieses Erklärungsmodell nicht grundsätzlich ab. Es könnte auch zusammen mit dem hier vorgetragenen Argument von einem

<sup>112</sup> S. oben bMen 28b.

<sup>113</sup> Auf S. 62 schreibt FINE daß die Templisierung "may have been intensified in some quarters in response to Christian interest in the Palestinian 'holy places', a phenomenon whose origins can be traced only to the latter fourth century". Dieses Argument taucht jedoch im Rest des Buches nicht mehr auf.

<sup>114</sup> Z.B. die oben genannten Werke von YAHALOM, sowie R. ELIOR, *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Littman Library of Jewish Civilization (Oxford 2004) und v.a. Oded IRSHAI, "On the Place of the Priesthood in the Jewish Society of Late Antiquity", in *Continuity and Change*, ed. by L. LEVINE (Jerusalem 2004), 67-106 (Hebr.). Zum Patriarchen, vgl. die in der Diskussion angegebene Literatur.



Wettlauf mit dem byzantinischen Christentum helfen, die Templisierung des fünften und sechsten Jahrhunderts zu erklären. Doch bin ich bislang noch nicht davon überzeugt, daß ein derartiger sozialer Aufstieg des Priestertums tatsächlich stattgefunden hat. Die Quellenlage dafür ist nämlich weiterhin dünn.<sup>115</sup> Dies ist zum einen die verstärkt "priesterliche" Motivik in den *Pijjutim* und in der *Hekhalot*-Literatur.<sup>116</sup> Doch hat Steven Fine zurecht davor gewarnt, literarische und soziologische Entwicklung gleichzusetzen. Auch meine eigenen Untersuchungen hierzu weisen eher auf ein Bestreben verschiedener Autoren, *wie* Priester aussehen zu wollen, als auf tatsächliche priesterliche Abstammung mit der damit eventuell verbundenen Vertrautheit von angeblich noch hunderten von Jahren nach der Tempelzerstörung vorhandenen esoterischen Traditionen.<sup>117</sup> Daneben hat diese These zwei weitere Standbeine: Zum einen, wie v.a. von Oded Irshai schön herausgearbeitet, christliche Texte.<sup>118</sup> Deren Aussagen können jedoch auf einem Mißverständnis beruhen.<sup>119</sup> Zum anderen gibt es einige Inschriften zu Priestern in Galiläa und Jemen sowie eine aus Hymnen rekonstruierte (!) *Baraita der vierundzwanzig Priesterabteilungen*.<sup>120</sup> Beide können als hagiographisches Material

<sup>115</sup> Vgl. S. FINE, "Between Liturgy and Social History: Priestly Power in Late Antique Palestinian Synagogues", in *JJS* 56 (2005), 1-9.

<sup>116</sup> Dabei sind v.a. das opus von J. YAHALOM und M. SWARTZ für die *Pijjutim*, und R. ELIOR für die *Hekhalot*-Literatur zu erwähnen.

<sup>117</sup> Vgl. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 134-139, sowie das neue Buch von Raanan BOUSTAN, *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, TSAJ 112 (Tübingen 2005). Auch sind die nicht-priesterlichen rabbinischen Quellen, z.B. die Traktate, die sich mit dem Opferkult befassen, an sich schon voll "priesterlicher" Traditionen. Stellt sich dann aber nicht die Frage, ob Priester im zweiten oder dritten Jahrhundert gesellschaftlich und religionspolitisch nicht ebenso gut standen wie im fünften oder sechsten?

<sup>118</sup> IRSHAI, "On the Place of the Priesthood".

<sup>119</sup> Diese erfordern jedoch noch eine detailliertere Entgegnung als Fußnote 32 in FINE, "Between Liturgy and Social History", 6.

<sup>120</sup> R. DEGEN, "Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen", in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 2 (1974), 111-116, 166-167; E.E. URBACH, "Watches and Maamadot", in *Tarbiz* 42 (1973), 304-327 (Hebr.) und ID., "Again on Watches and Maamadot", in *Tarbiz* 43 (1974), 224 (Hebr.).

erklärt werden, deren Zweck war, der jüdischen Kultur in der Peripherie die notwendige Aura einer vom Tempel her sanktionierten Heiligkeit zu verleihen.<sup>121</sup> Wie wir festgestellt haben, fängt die Templisierung der jüdischen Liturgie längst vor dem (angeblichen) Aufstieg des Priestertums im fünften Jahrhundert an und zwar auf dem Höhepunkt rabbinischer, also angeblich antipriesterlicher Macht. M.E. ist der Aufstieg des Priestertums im byzantinischen Palästina imaginär, hervorgerufen durch den Versuch, sich über den Bezug auf priesterliche *mythologoumena*, Autorität zu verschaffen, um mit dem Christentum gleichzuziehen. Und diesem Thema will ich mich im Folgenden widmen.

## 6. Christentum

Eine differenzierte Untersuchung des Phänomens der Templisierung im Christentum würde ein eigenes Buch, zumindest aber eine eigene Session erfordern. Hier beschränke ich mich daher größtenteils auf einige wenige grundlegende Beobachtungen zu den Kerntermini Opfer, Priester, Tempel, Altar in ihrer Anwendung auf christliche *liturgica* mit dem Ziel, die jüdische Templisierung besser verstehen zu können.

Während die Eucharistie spätestens im zweiten Jahrhundert als Opfer verstanden wird, bleiben Leiter christlicher Rituale wesentlich länger, bis zum dritten Jahrhundert, Älteste (*presbyteroi*) oder Aufseher (*episkopoi*), also praktisch ohne jegliches priesterliche Ambiente. Der mythologisierte himmlische Christus ist mit ganz wenigen Ausnahmen der einzige Priester und Hohepriester.<sup>122</sup> Dabei spielte wohl der *Hebräerbrief* eine nicht

<sup>121</sup> D. TRYPHON, "Did the priestly watches move from Judea to Galilee after the Bar Kokhba revolution?", in *Tarbiz* 59 (1990), 77-93 (Hebr.) und wiederum FINE, "Between Liturgy and Social History".

<sup>122</sup> Zu den Ausnahmen siehe STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 244-257.

unbeträchtliche Rolle.<sup>123</sup> In der Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir dann zeitgleich an unterschiedlichen geographischen und kulturellen Orten christliche Dienstträger als *hiereis*, *sacerdotes* und *kohane*: Sowohl Cyprian und Origenes als auch die syrische *Didaskalie* christianisieren die alttestamentliche priesterliche Terminologie.<sup>124</sup> Nach gegenwärtiger Forschungsmeinung waren dabei unter anderem die Ausbildung von Hierarchie und das Streben nach finanzieller Unterstützung wichtige Faktoren.<sup>125</sup> Nicht von ungefähr geht dieser Wandel simultan zum Weg des Christentums von der privaten zur öffentlichen Religion und zur Ausbildung vom eigenständigen christlichen Kultbau von sich.

Die älteste archäologisch untersuchte Kirche ist Dura Europos, noch ein umgewandeltes Privathaus, *domus ecclesiae*. Doch finden wir in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts die ersten literarischen Zeugnisse für eigenständige Kirchenneubauten,<sup>126</sup> die nun auch durch die archäologischen Daten der im letzten Jahr entdeckten Kirche in Megiddo untermauert werden.<sup>127</sup> Am bekanntesten ist als nächstes die Nachricht über die Kirche in Sichtweite des Palastes von Diokletian in Nikomedien,

<sup>123</sup> Dies ist selbst im lateinischen Westen so, wo der Brief weniger angesehen war als im Osten.

<sup>124</sup> ORIG. z.B. *Hom. 5 in Lev. 8*; *Hom. 2 in Jos. 1* (GCS VII p.296, 20-24). Zu Ritual in Origenes, s. die detaillierte Arbeit von H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Innsbrucker Theologische Studien 74, 2 Bde (Innsbruck 2005), die noch viel mehr Material enthält als ihr bescheidener Titel verspricht.

<sup>125</sup> K. TORJESEN, "The Episcopacy — Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the *Didascalia*", in *Studia Patristica* 36 (2001), 387-406; vgl. zu möglichen Wechselwirkungen mit dem Judentum O. IRSHAI, "The Role of the Priesthood in the Jewish Community in Late Antiquity. A Christian model?", in *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext*, hrsg. von C. CLUSE, A. HAVERKAMP, I. YUVAL (Hannover 2003), 75-85.

<sup>126</sup> Im sogenannten Toleranzedikt des Gallienus *ap. EUS. h.e. 7, 13* ist von ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων die Rede.

<sup>127</sup> Im National Geographic finden sich einige Photos der Mosaik: [http://news.nationalgeographic.com/news/2005/11/1107\\_051107\\_oldest\\_church.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2005/11/1107_051107_oldest_church.html). Ein weiterer Kandidat für eine vorkonstantinische Kirche ist das 1998 in der Nähe von Aqaba in Jordanien entdeckte Gebäude, sowie die Bauten in Salona und Aquileia.



die schon auf recht repräsentative Architektur schließen läßt.<sup>128</sup> Porphyrius (oder ein aus ihm schöpfender Kritiker des Christentums) beschwert sich, daß die Christen Tempel imitieren, wenn sie gewaltige *Häuser* bauen, obgleich ihr Gebetskult doch in Privathäusern bestens aufgehoben wäre.<sup>129</sup> Einerseits fehlt christlichen Kirchengebäuden in den Augen der paganen Mehrheit offensichtlich das, was sie zu wirklichen Tempeln machen würde. Andererseits sind sie Tempeln äußerlich schon ähnlich genug, um den Vergleich und auch ein wenig Neid auf sich zu ziehen.

Zeitgleich mit der Konstantinischen Wende erlebt auch die christliche Kultsprache einen grundlegenden Wandel. Noch um die Jahrhundertwende heißt Arnobius Tempel und Christentum unvereinbar.<sup>130</sup> Doch nur eine Dekade später liefert Eusebius den vielleicht eindrücklichsten Text zu frühchristlicher Templisation, vor allem Metaphorisierung von Tempelterminologie. Im letzten Buch seiner *Kirchengeschichte* schildert er die Einweihung des neuen Baus in Tyrus im Jahre 314 mit der von ihm selbst gehaltenen Ansprache, die von templischer Sprache offensichtlich ganz bewusst nur so strotzt. Lassen Sie mich aber gleich festhalten, daß Tyrus nicht die einzige dem himmlischen und dem Jerusalemer Tempel gleichgestellte Kirche ist.<sup>131</sup>

<sup>128</sup> LACT. *mort.pers.* 12, 3.

<sup>129</sup> *Adv.Chr.* Fr.76 Harnack, ap. MAC.MAGNES, *Apocr.* 4, 21b, 5: ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος.

<sup>130</sup> *In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis adfigere, quod neque aedes sacras venerationis ad officia construamus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non tura neque fruges salsas, non denique vinum liquens paterarum effusionibus inferamus. Quae quidem nos cessamus non ideo vel exaedificare vel facere...* (nat. 6, 1).

<sup>131</sup> Bekannt ist das Martyrion, die Basilika der 335 eingeweihten "Grabeskirche" in Jerusalem (dazu STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur*, 290-303). Ihre *Enkainia* wird zu einem auch außerhalb Jerusalems begangenen Fest, das eindeutig auf Sukkot, das Weihfest von Salomos Tempel bezug nimmt. Außerdem werden Legenden vom Tempelberg auf die Grabeskirche übertragen. Das Tagebuch der Wallfahrerin Egeria mit den Schilderungen der Grabeskirche Ende

Zunächst übernimmt Eusebius den Ausdruck *Weihefeste* (*egkainiôn heortai*), der vor ihm für jüdische und pagane Gotteshäuser reserviert war.<sup>132</sup> Christlicher Gottesdienst wird als *hierourgiai* bezeichnet.<sup>133</sup> Den Bauherrn, Bischof Paulinus, stellt Eusebius in eine Reihe mit den alttestamentlichen Erbauern des Tabernakels und der beiden Jerusalemer Tempel. Ganz augenfällig wird schließlich die Adoption templischer Sprache in der expliziten Anwendung von "Tempel" (*naos*) auf die neue Kirche.

Freunde Gottes und Priester, die ihr das lange heilige Gewand und die himmlische Krone der Ehre traget, gesalbt mit göttlichem Öle und angetan mit dem priesterlichen Kleide des Heiligen Geistes! Und du, jugendlicher Stolz des heiligen Gottestempels, von Gott mit ehrwürdiger Weisheit begabt, gefeiert ob der prächtigen Werke und Taten, die deine jugendlich frische Kraft vollbracht, dem Gott selbst, der die ganze Welt umfaßt, die besondere Ehre verliehen, daß er das irdische Haus baue und erneuere für Christus, sein eingeborenes und erstgeborenes Wort, und dessen heilige und gotteswürdige Braut! Soll man dich einen neuen Beseeler, den Erbauer des göttlichen Zeltes, oder Salomon, den König des neuen und viel besseren Jerusalem, oder gar einen neuen Zorobabel nennen, der dem Tempel Gottes noch weit größere Herrlichkeit verlieh, als sie früher ihm eigen?<sup>134</sup>

Ein Zeichen der christlichen Vereinnahmung von "Tempel" ist auch, daß dieses Wort nicht selten qualifiziert werden muß, wenn es sich denn auf *pagane* Tempel beziehen soll.<sup>135</sup>

des vierten Jahrhunderts bezeugt, daß diese Vergleiche nicht auf den Bereich der theologischen Elite beschränkt blieben. Zum Beispiel SOZOMENOS (*h.e.* 2, 2) nennt aber auch die Geburtskirche in Bethlehem und die Eleona auf dem Ölberg "Tempel" (*naos*) und allgemein alle in größeren Städten erbaute Kirchen (*h.e.* 2, 3).

<sup>132</sup> EUS. *h.e.* 10, 3, 1. Vgl. L. KITSCHOLT, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, Münchener Beiträge zur Kunstgeschichte 3 (München 1938), 57 n.56.

<sup>133</sup> An anderer Stelle mit *πνευματικαί* ergänzt, hier jedoch allein stehend. Schon Origenes nennt Gebet ein *λογικὴν ἱεουργίαν* (*or.* 11).

<sup>134</sup> *H.e.* 10, 4, 2-3, Übersetzung Ph. HAEUSE/H.A. GÄRTNER p.413.

<sup>135</sup> Z.B. SOZ. *h.e.* 2, 3, 7 über Konstantinopel: οὔτε βωμῶν οὔτε Ἑλληνικῶν ναῶν ἢ θυσιαῶν ἐπειράθη.

Obgleich *naos* weder *ekklêsia* ersetzt noch zur dominanten Bezeichnung für Kirchengebäude wird, so ist doch ab dem vierten Jahrhundert zum einen der Tempel christianisiert und zum anderen über die immer mitschwingenden Assoziationen das ehemals tempellose christliche Kultwesen templisiert. Es ist die neue imperiale Stellung des Christentums, die diese Sprachkonventionen verlangt. Religiöse Sprachkonventionen fügen sich willig den Gebräuchen der Sprache der Macht — beiden Seiten ist damit gedient.

Welcher König ist so stark und befehligt nach dem Tode noch ein Heer und errichtet Siegeszeichen wider die Feinde und füllt bei Griechen und Barbaren jeden Ort, Dorf wie Stadt, mit den Weihegaben seiner königlichen Paläste und göttlichen Tempel an, wie wir es in den kostbaren Schätzen und [Weihe-] Gaben dieses Heiligtums sehen? Erhebend wahrhaftig und groß sind diese Dinge, würdig des Staunens und der Bewunderung, augenfällige Zeugen für die Herrschermacht unseres Erlösers.<sup>136</sup>

Im Weiteren erwähnt Eusebius das herkömmliche Motiv der Gemeinde als Tempel, um dann Paulinus als vom himmlischen Hohepriester Christus eingesetzten hohepriesterlichen Stellvertreter, als neuen Aaron und Melchisedek zugleich, auszuzeichnen.<sup>137</sup> Das Urbild des christlichen Tempels ist nicht nur der alttestamentliche Tempel sondern auch dessen himmlischer Typos (vgl. *1 Chron.* 29, 11-19), wir schauen gewissermaßen auf ein Dreiecksverhältnis (*h.e.* 10, 4, 26).

Endlich erfahren wir nun auch etwas über den Aufbau des reichgeschmückten Gebäudes selbst — und das damit verbundene Rational. Es war von einem *peribolos* umgeben und hatte einen hohen Torbau nach Osten (*h.e.* 10, 4, 37-38). Die Pracht soll Bewunderung erwecken und dadurch Neugierige und potentielle Konvertiten anziehen (*h.e.* 10, 4, 38). Vor dem

<sup>136</sup> *H.e.* 10, 4, 20, Übersetzung HAEUSE/GÄRTNER 417.

<sup>137</sup> *H.e.* 10, 4, 24. Vgl. zum Bischof als Hohepriester auch den Kommentar zum Bischofsordinationsgebet in *Traditio Apostolica* 3, das viel hohepriesterliche Sprache verwendet, in P. BRADSHAW, M. JOHNSON & L. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition*, Hermeneia (Minneapolis, MN 2002).



Kirchbau ist ein von Säulengängen umgebenes Atrium mit Reinigungsbrunnen (*h.e.* 10, 4, 39). Drei Türen in der Ostwand ermöglichen den Eingang zum "Tempel" selbst, der von einigen Anbauten umgeben ist, u.a. wohl einem Baptisterium (*h.e.* 10, 4, 45). Viele der christlichen Monumentalbauten des vierten Jahrhunderts waren gen Osten offen, also "eingangs-geostet".<sup>138</sup> Im Innern strukturieren Throne und Bänke die Hierarchie der Sitzordnung und eine hölzerne Balustrade (*tois apo xulou diktuois*) schützt den in der Mitte gelegenen Altar (*thysiastêrion*), vor dem Zutritt der Menge (*tois pollois*) (*h.e.* 10, 4, 44-45). *Thysiastêrion* für den christlichen "Altar" finden wir m.W. zuerst hier.<sup>139</sup> Die ersten drei Jahrhunderte wurde die Eucharistie auf einer unverfänglichen *trapeza* gefeiert.<sup>140</sup> In seiner Rede bezeichnet Eusebius diesen Altar nun gar als das Allerheiligste (*to tôn hagiôn hagian thysiastêrion*). In *Vita Constantini* wendet Eusebius diesen Begriff auf die Grabeshöhle neben dem Jerusalemer Martyrion, dem Vorläufer der Grabeskirche, an.<sup>141</sup> Nur wenig jünger als Eusebius sind die ersten ausdrücklichen Zutrittsverbote dieses Bereichs der Bema<sup>142</sup> für Frauen, bzw. Laien in Konzilsbeschlüssen.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Neben Tyros, z.B. Lateran, Vatican, Martyrion, nicht jedoch die Geburtskirche in Bethlehem und die Eleona auf dem Ölberg, vgl. M. WALLRAFF, "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000), 169-184. Vielleicht ist auch die eingangsgeostete Kirche in Heliopolis (Baalbek) zu den Konstantinischen Bauten zu rechnen.

<sup>139</sup> Die Verwendung bei IGNATIUS (*Philad.* 4; *Eph.* 5, 2; *Trall.* 7, 2) ist sehr viel allgemeiner als Ort der Eucharistiefeyer und findet m.W. keine Nachahmung. Ihm geht es hier um die Einheit und um die Eucharistie als Opfer, nicht um eine weitergehende Tempeltypologie. Das wird auch daran klar, daß die Leiter der Eucharistiefeyer weiterhin *Episkopos* bzw. *Presbyteros* heißen. Seit dem vierten Jahrhundert haben wir Nachrichten über das Ritual der Altarweihe bei Ephrem und Ambrosius. Man soll dem Altar nicht den Rücken zuwenden.

<sup>140</sup> Siehe A. STUIBER, "Altar II. Alte Kirche", in *TRE* 2 (1978), 308-318; H. LECLERCQ, "Autel", in *DACL* I 2 (1924), 3155-3189.

<sup>141</sup> EUS. *V.Const.* 3, 28 (*GCS* I p.96).

<sup>142</sup> Manchmal auch *hierateion*, *thysiastêrion* oder *presbyterion* genannt, s. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.

<sup>143</sup> *C. Laod.* 19, 56 (368 A.D.).

Zum Ende der Rede des Eusebius wird die architektonische Struktur der tyrischen Kirche schließlich Punkt für Punkt ideologisch auf die Gemeinde gedeutet (*h.e.* 10, 4, 63-70) bis er schließlich dazu kommt zu erklären, was denn im himmlischen Heiligtum dargebracht wird: die Opfer und Weihrauch gleichgestellten Gebete.

Und was sollte der ehrwürdige und große und einzige Altar (*thysiasastêrion*) anderes sein als das fleckenlose Allerheiligste der Seele (*to eilikrines hagiôn hagion*) des gemeinsamen Priesters aller? Ihm zur Rechten steht der große Hohepriester des Alls, Jesus selbst, der Eingeborene Gottes, und nimmt von allen den wohlriechenden Weihrauch (*euôdes thymiama*) und die unblutigen und geistigen Opfer der Gebete (*tas di'euchôn anaimous kai aulous thysias*) mit heiterem Blick und offenen Händen entgegen und übergibt sie dem himmlischen Vater und dem Gott des Alls, indem er zuerst selbst ihn anbetet und allein dem Vater die schuldige Verehrung erweist, dann aber ihn bittet, daß er uns allen für immer gnädig und wohlwollend bleibe (*h.e.* 10, 4, 68).

Mit dieser Szene sind wir wieder bei dem Dreieck Jerusalem–Himmel–Kirchengebäude angelangt, genauer gesagt beim Schenkel Himmel-Kirche.<sup>144</sup> Die einflußreichen Liturgie-Erklärer Narses von Edessa (399-502), Pseudo-Dionysius (*floruit* um 500) und Maximus Confessor (580-662) templisieren die christliche Liturgie im Hinblick auf den himmlischen Tempel.<sup>145</sup> Narses erklärt "Hear, O priest, whither thou hast been advanced by

<sup>144</sup> Hierzu KITSCHOLT, *Die frühchristliche Basilika*, v.a. 51-68.

<sup>145</sup> Diese Verbundenheit von irdischer und himmlischer Liturgie wird früh treffend von Johannes CHRYSOSTOMUS ausgedrückt: "Es erscheint nun aber notwendig, dass er [der Priester] selber über alle, für welche er bittet, in jeglicher Beziehung so sehr hervorrage, wie dies bei einem Vorgesetzten im Verhältnis zu seinen Untergebenen selbstverständlich ist. Wenn er gar den Hl. Geist herabrufft, das schauererregendste Opfer vollbringt, und den Herrn, das Gemeingut aller, beständig berührt, auf welche Rangstufe, sage mir, setzen wir ihn da erst? Welch peinliche Reinheit und welche ausnehmende Gewissenhaftigkeit müssen wir da von ihm fordern? Bedenke doch, wie beschaffen die Hände sein müssen, die solchen Dienst verrichten, wie beschaffen die Zunge, die solche Worte ausspricht, wie die Seele, die solchen Geist in sich aufnimmt, reiner und heiliger sein muss als die jedes anderen! Zu dieser Zeit umringen selbst Engel den Priester; das ganze Heiligtum und der Raum um den Altar ist angefüllt mit himmlischen

reason of thine order. Stand in awe of thy Lord, and honour thine order as it is fitting. See, thou hast been exalted above cherubim, above seraphim..."<sup>146</sup> Und "A holy temple the creator built fort hem of earth, that in it they might offer the worship of love spiritually. A holy temple and a holy of holies He adorned, He fashioned: a sanctuary on earth and a holy of holies in the heavens above. In the earthly sanctuary He commanded that (men) should perform the priestly office mystically; and in the heavenly also with the same works, without doubt".<sup>147</sup> Und wiederum "After His likeness He taught them to perform the priest's office; for He (performs it) in heaven, and they on earth mystically".<sup>148</sup> In einer der ältesten Liturgien, verbreitet unter dem Namen St. Jakobus, spricht der Priester beim Eingang in die Kirche "O Gott, wenn ich diesen heiligen Tempel Deiner Ehre betrete" und bittet wenig später um Segen für das Opfer, "das auf den himmlischen Altar gelegt wird".

### *Synthese: Spiritualisierung ist nicht Entritualisierung*

Christliche Theologen korrelieren sehr häufig die irdische kirchliche Liturgie mit der im himmlischen Tempel. Es ist nicht einfach eine Imitation des himmlischen Bildes, sondern ähnlich wie in den Sabbatopferliedern und der Qedusha eine Fusion.

Heerscharen, dem zu Ehren, der auf dem Altare liegt. Es ist das an und für sich schon genügend glaubwürdig bei Berücksichtigung alles dessen, was in dem genannten Zeitpunkte auf dem Altare vor sich geht. Zudem habe ich einmal jemanden erzählen hören, es habe ihm ein Greis, ein angesehener Mann, der Erscheinungen zu sehen gewohnt war, berichtet, er sei eines derartigen Gesichtes gewürdigt worden; er habe nämlich in jenem Augenblicke plötzlich, soweit es ihm überhaupt möglich war, eine Menge Engel erblickt, eingehüllt in glänzende Gewänder, rings um den Altar, sich zu Boden neigend, wie man Soldaten dastehen sehen kann in Gegenwart des Königs. Ich wenigstens glaube das auch". *Sac.* 6, 4 (NAIRN 147, 18), Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter Bd. 27, S.226-227.

<sup>146</sup> *Hom.* 17 (A) "An Exposition of the Mysteries", transl. R.H. CONNOLLY (Cambridge 1909), p.4.

<sup>147</sup> *Hom.* 32 (D) "On the Church and on the Priesthood", p.62.

<sup>148</sup> *Hom.* 32 (D), p.63.



Nach dieser Vorstellung werden in einer Art Doppelbewegung die Teilnehmer Teil des Engelchores, während die Engel angerufen werden, am irdischen Gottesdienst zu partizipieren. Es ist hier, wo eine unterschiedliche Gewichtung zum rabbinischen Judentum prägnant wird. Zwar finden wir den Bezug des synagogalen Gebets zum himmlischen Tempel und seinen Heerscharen nicht selten auch in der rabbinischen Literatur,<sup>149</sup> doch ist die Gewichtung dieses Aspektes geringer als die häufigen Relationen zum ehemaligen Jerusalemer Tempel. Hingegen treffen wir im Christentum seltener Transfer, Synchronisation und Verbalisierung von Opferriten des Jerusalemer Tempels. Man könnte also vielleicht vorsichtig christlich-utopische und rabbinisch-nostalgische Templisierung gegenüber stellen. Dabei wären sowohl Utopie als auch Nostalgie eine Art von Heimweh, wobei dann das "Heim" jeweils anders lokalisiert ist. Ich möchte jedoch betonen, daß Nostalgie gerade nicht auf die Vorzeit beschränkt ist, strebt sie doch danach, die idealisierte Vergangenheit wieder zu realisieren, manchmal so schnell wie möglich, manchmal eher später. Eschatologische Hoffnung auf die Wiedererrichtung des Tempels ist also Teil der Nostalgie. Es ist, überspitzt gesagt, eine Überbewertung der Vertikalen (himmlischer Tempel-Kirche/Synagoge) über die Horizontale (Jerusalemer Tempel/Tabernakel-Synagoge/Kirche), die die christliche Templisierung von der jüdischen differenziert. Alle drei Schenkel des Dreiecks Himmel-Jerusalem- Augenblicklicher Kultort (Synagoge/Kirche) sind in beiden Religionen präsent. Allerdings ist das Verhältnis von irdischem Tempel zu Synagoge bzw. Kirche in Judentum (egal ob "rabbinisch" oder "synagogal") und Christentum diametral entgegengesetzt. Im Judentum ist die Synagoge bestenfalls Ersatz, zumeist zweitrangiger Ersatz des

<sup>149</sup> Z.B. der Klassiker von V. APTOWITZER, "The Celestial Temple in the Aggadah", in *Binah. Studies in Jewish Thought*, ed. by J. DAN, II (New York 1989), 1-29 — Übersetzung der hebräischen Fassung erschienen in *Tarbiz* 2 (1931). M.E. gehört die Hekhalotliteratur *nicht* in diesen Zusammenhang, da sie die mystischen Erfahrungen und Rituale *einzelner Spezialisten* austauscht und keine Massenliturgie darstellt.

Jerusalemener Tempels, der ein Abbild des idealen Tempels darstellt und hoffentlich in der nahen oder fernen Zukunft wieder errichtet wird.<sup>150</sup> Die irdische Kirche und ihr Gottesdienst hingegen ist eine Kopie des himmlischen Tempels, von der der Jerusalemener Tempel und das Tabernakel nur unvollkommene vorläufige Skizzen waren.<sup>151</sup>

Auch die zumeist unterschiedliche Ausrichtung jüdischer und christlicher Sakralbauten paßt zu diesem Bild. Wer seine Heiligtümer konzentrisch auf eine *axis mundi* ausrichtet, der Zerstörung dieser *axis* gedenkt und in jedem Gebet ihre Wiederrichtung erfleht, betont einen konkreten geographischen Ort, und die Mitglieder der globalen Betgemeinschaft schauen sich, metaphorisch gesprochen, gegenseitig an. Auch ganz konkrete irdische eschatologische Hoffnungen können hier betont werden. Wer hingegen seine Heiligtümer nach Osten (oder in eine andere Richtung) orientiert, schaut über die irdische Sphäre hinaus auf das Paradies, wie viele frühchristliche Quellen als Erklärung herbeiziehen, oder auf die Sonne als Zeichen Christi.<sup>152</sup>

Kommen wir zurück zur Frage des Hintergrundes der jüdischen Templisierung. Meiner Meinung nach kann man christliche und jüdische Templisierung als eine Art Wettrüsten verstehen. Der Fokus der christlichen Templisierung liegt auf dem Altar, dem einzigen Element, das im synagogalen Gottesdienst durch völlige Abwesenheit glänzt.<sup>153</sup> Im Judentum nimmt der

<sup>150</sup> Zu den unterschiedlichen Antworten im rabbinischen Judentum vgl. S. COHEN, "The Temple and the Synagogue", in *The Temple in Antiquity*, ed. by T. MADSEN (Provo, UT 1984), 151-174 (und auch in *Cambridge History of Judaism* 3, ed. by W. HORBURY, W.D. DAVIES, J. STURDY [Cambridge 1999], 298-325); a) keine Verbindung zwischen Opferkult und Gebet; b) Gebet als minderwertiger Ersatz vom Opferkult; c) Gebet als vollwertiger oder überlegener Ersatz (163).

<sup>151</sup> Also vereinfacht: himmlischer Tempel > Kirche > irdischer Tempel versus himmlischer Tempel > irdischer Tempel > Synagoge.

<sup>152</sup> Martin WALLRAFFS Überlegungen zum Islam ("Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung") wären hier zu korrigieren. Konzentrische und parallele Ausrichtung unterscheiden nicht zwischen Weltreligion und lokaler Religion, wie der Islam sofort belegt.

<sup>153</sup> Hingegen wird der Eßstisch zum Altar, s. Fr. SCHMIDT, *La pensée du temple* (oben, Anm.4), 191-235.

Toraschrein seine rituelle Funktion und hierarchische Stellung ein. Beide sind durch eine Bima hervorgehoben, oft durch *cancelli* geschützt und manchmal sogar durch einen Vorhang oder eine *aedicula*. Später befinden sich beide in der Apsis und erfüllen ihre Funktion im Höhepunkt beider Liturgien. Während die Klimax im christlichen Gottesdienst die Eucharistiefeyer ist, ist es im jüdischen die Toralesung. Die christliche Eucharistie kommt — wenigstens rudimentär — einem stilisierten gemeinschaftlichen Speiseopfer nahe, während der synagogale Kult, normalerweise,<sup>154</sup> durch und durch verbalisiert oder intellektualisiert ist. Die Kategorie des Opfers ist also sowohl durch den Altar als auch durch Brot und Wein im Christentum greifbarer, schmackhafter als im Judentum, wo das Opfer allenfalls in einem Text erwähnt wird oder nur indirekt durch die Verknüpfung von Opfer und Gebet präsent ist. Ich schließe mich Israel Yuval an, daß u.a. die Wahrnehmung dieses Unterschiedes als Defizit für die Reritualisierung des Tempelkultes im *Seder Avodah* am Yom Kippur gesorgt haben kann. Eventuell ist auch die explizite Gleichstellung von Opfer und Gebet eine Antwort auf die christliche Herausforderung. Wir treffen sie im rabbinischen Judentum erst im späten dritten oder vierten Jahrhundert.<sup>155</sup> Religionsphänomenologisch gesprochen ist die reine Intellektualisierung in den entscheidenden tiefgreifendsten Ritualen für viele nicht stark, nicht wirkungsvoll genug. Selbst die Gleichstellung von Gebet mit Opfer ist hier unterlegen. Daß die Kapparot, das einzige quasi-Opfer im Judentum, alle Widerstände der halakhischen Hierarchien überlebt hat, ist meiner Meinung nach auf diesem Hintergrund zu verstehen. Echtes Blut hat auf manchen eine unvermitteltere Wirkung als spiritualisiertes. Insofern stellt Walter Burkert's *Homo necans* auch im Zusammenhang der Templisierung eine entscheidende Beobachtung dar.

<sup>154</sup> Abgesehen vom Blasen der *Shofarhörner*, den Sukkot-Prozessionen, u. ä. Riten, die jedoch nicht in jedem Gottesdienst vorkommen.

<sup>155</sup> Die früheste Belegstelle scheint mir *Sifre Devarim* 41 zu *Deut.* 11, 13, zitiert auch in bTaan 2a.



Beim "Wettrüsten" zwischen Christen und Juden ging es zum einen um die eigenen Stammkunden, in einer von Tempeln beherrschten Welt. Wie die Übernahme alttestamentlicher Motive in Eusebius Einweihungsrede zeigt, ist der radikale Wandel im Christentum des vierten Jahrhunderts auch vor der Herausforderung des Judentums zu verstehen, welches spätestens seit dem dritten Jahrhundert zunehmend intensiv Tempelmotivik in die Synagoge übernahm. Die Wahrnehmung der jüdischen Templisierung als Bedrohung wird überdeutlich in den Tiraden des Johannes Chrysostomus gegen Ende des vierten Jahrhunderts, nicht lange nach Julians Versuch, den Jerusalemer Tempel wieder zu errichten:

Überhaupt, was für eine Lade steht jetzt bei den Juden, wo es keinen Sühneort gibt, kein Orakel, keine Bundestafeln, kein Allerheiligstes, keinen Vorhang, keinen Hohepriester, kein Rauchopfer, kein Brandopfer, kein Schlachtopfer, nichts von alledem, was jene Lade damals verehrungswürdig machte?... Einen Tempel willst du sehen? Lauf nicht in die Synagoge, sondern werde du ein Tempel!<sup>156</sup>

Schließlich ist auch der plötzliche Aufstieg und Niedergang des Synagogentyps mit Türen im Osten im vierten Jahrhundert besser zu verstehen, wenn wir ihn mit der simultanen imperialistischen Templisierung in Beziehung setzen. Diese hat vor allem auch in Palästina für große Umwälzungen gesorgt und die sakrale Landschaft grundlegend und für jeden sichtbar verändert hat. Der gescheiterte Versuch den Tempel wiederzuerichten kann dazu beigetragen haben, daß es unpopulär wurde, Synagogen im Stile des Tempels zu bauen. Das explizite Verbot, Gebäude im Stile des Tempels zu errichten, welches wir in

<sup>156</sup> *Adv. Iud.* 6, 7, Übers. VEGHER-BUCHER (BRÄNDLE), 185f. CHRYSOSTOMUS stellt hier der Synagoge als Tempel nicht die Kirche als Tempel gegenüber, doch verlangt er die Teilnahme am christlichen Ritual anstelle des synagogalen. Vgl. z.B. auch *Adv. Iud.* 1, 6 (im paganen Tempel ist der Götzendienst offensichtlich, in der Synagoge ist es viel subtiler und daher verführerischer), 1, 7 (die Gemeinde heiligt den Tempel und nicht der Tempel oder seine Gegenstände wie die Arche die Besucher) oder auch 4, 7 (gg. das *Shofarblasen*).

(späten) babylonischen<sup>157</sup> Quellen finden, habe ich ja oben schon zitiert. Jüdische Tempelisierung wurde nun wieder zurück in das Innere verlegt. Objekte und Rituale waren weniger provokant als die von außen einsichtliche Silhouette.<sup>158</sup>

Außerhalb von Palästina spielte aber vielleicht auch das Bestreben eine Rolle, neue Klientel aus paganen Kreisen anzuwerben.<sup>159</sup> Seit jüngster Zeit werden die berühmte Inschrift aus Aphrodisias über Gottesfürchtige<sup>160</sup> und die monumentale Synagoge aus Sardis,<sup>161</sup> die ebenfalls eine Anzahl wichtiger Inschriften von Gottesfürchtigen enthält, von einigen spät, d.h. ins fünfte (Aphrodisias) bzw. sogar sechste Jahrhundert (Sardis) datiert. In diesem Fall wäre das Phänomen von *fellow-travelers* des spätantiken Judentums bis ins sechste Jahrhundert zu verlängern. Um potentielle *fellow-travelers* anzuziehen, war es nötig, ihnen zum einen verständliche Bilder vorzuführen, also nicht auf Tempel, Priester, Opfer, etc. zu verzichten, sondern sie zu metaphorisieren. Zum anderen war es der Versuch, im Wettstreit mit dem Christentum, die Heiligkeit des Jerusalemer Tempels<sup>162</sup> zu beerben und in die letzten Winkel der Welt zu übermitteln. Tempel, Opfer, Priestertum waren über die Macht des Wortes, des Bildes und der Vorstellung in unterschiedlichen Formen und Maßen in die Liturgie beider Religionen zurückgekehrt.

<sup>157</sup> Doch scheint es nach dem archäologischen Befund ja auch in Palästina seine Auswirkungen gehabt zu haben.

<sup>158</sup> Im Christentum wird das Bestreben, beim Gebet nach Osten dem allmählich immer mehr in der Apsis befindlichen Altar nicht den Rücken zuzuwenden, die 180° Wende im Kirchenbau mitbestimmt haben, vgl. dazu die Arbeiten von M. WALLRAFF.

<sup>159</sup> Bisläng sind in Palästina keine Inschriften gefunden worden, die Gottesfürchtige erwähnen.

<sup>160</sup> A. CHANIOTIS, "The Jews of Aphrodisias. New Evidence and Old Problems", in *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), 209–242. Aber vgl. G. GILBERT, "Jews in Imperial Administration and Its Significance for Dating the Jewish Donor Inscription from Aphrodisias", in *JSJ* 35 (2004), 169–184.

<sup>161</sup> J. MAGNESS, "The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence", in *AJA* 109 (2005), 443–475.

<sup>162</sup> Vielleicht kann man ab dem späten fünften Jahrhundert auch vom Versuch, den Status der paganen Tempel zu erben, sprechen.

## DISCUSSION

*J. Scheid:* La transcription en rites de données temporelles et spatiales concernant le Temple est passionnante. À titre de comparaison, je peux citer l'évolution de la religion et même la culture romaines à partir de l'Empire. La religion collective de tous les citoyens romains ne pouvait être célébrée qu'à Rome et sur le territoire de Rome (*ager Romanus*), autrement dit en Italie. Or, de plus en plus, les citoyens romains vivaient dans les provinces et ne se rendaient peut-être jamais en Italie et à Rome. De ce fait, les traditions cultuelles romaines commencèrent à se transformer en une sorte de référence commune, et les autorités construisirent des fictions juridiques pour rendre la pratique possible dans les provinces. Mais le processus n'a jamais été aussi radical qu'à Jérusalem, et de surcroît il a été interrompu aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> s.

À propos du souci d'éviter la forme du temple, je voudrais attirer votre attention sur le fait que certaines synagogues avec leur abside évoquent tout de suite les portiques ou basiliques avec l'abside pour la statue du Prince. N'est-ce pas une contradiction?

*D. Stöckl:* Eine spannende Frage. Im Jerusalemer Tempel gab es natürlich keine Apsis aber das Allerheiligste. Die Apsis taucht im Synagogenbau nach allgemeiner Meinung erst relativ spät auf (6. Jh.) und wird gewöhnlich christlichem Einfluß zugerechnet. Dabei übernimmt ein eventuell in der Apsis vorhandener Toraschrein gewissermaßen die raumordnende rituelle Funktion des Kreuzes oder der Statue oder aber, wie auch der Name *Aron* impliziert, der Bundeslade im ersten Tempel. Ich würde aber die Möglichkeit ins Auge fassen, daß Synagogen, die im sechsten Jahrhundert christliche Kultarchitektur



imitieren, dies eventuell auch tun, weil zu dieser Zeit die christliche Basilika den Tempel als das am weitesten verbreitete Modell eines Gotteshauses bereits abgelöst hat. Wenn das Verbot des babylonischen Talmuds, Tempelarchitektur zu imitieren, so tatsächlich auch in Palästina galt, so würden sich auch Synagogen mit Apsiden daran halten, zumindest dem Buchstaben nach, und doch zugleich die Tempelsymbolik in der zeitgenössischen bereits christianisierten Sprache weiter vertiefen.

*C. Bonnet:* J'aimerais mieux comprendre les motivations de ce processus de *Templisierung* qui me semble si important pour comprendre l'articulation entre l'espace et le temps, c'est-à-dire entre le ciel et la terre d'une part, le passé et le présent d'autre part, le centre et la périphérie enfin. Est-ce que le processus d'unification sensible dans la Tosefta est à mettre en rapport avec la construction d'une identité diasporique ou est-ce un phénomène purement palestinien?

*D. Stökl:* Diese Frage würde ich gerne beantworten können, ist doch die Quellenlage für das Judentum der byzantinischen Diaspora des vierten Jahrhunderts eher mager, v.a. bezüglich der schriftlichen Quellen. Ein Einfluß rabbinischer Quellen wie z.B. der Tosefta auf die westlichen Diaspora läßt sich für diese Zeit nicht nachweisen. Auch spielt andersherum z.B. Kleinasien in den rabbinischen Texten quasi keine Rolle. Archäologisch sprechen wir nach dem heutigen Stand von etwa 15 Synagogen. Da für den westlichen Mittelmeerraum, Jerusalem im Osten liegt, können wir oft nur schlecht unterscheiden, ob eine Synagoge nach Osten oder nach Jerusalem gerichtet ist. Die Türen feststellbar im Osten haben, wenn ich mich recht erinnere, z.B. Delos (I BC – II AD; vielleicht samaritanisch), Dura-Europos (III AD) und die monumentale Synagoge in Sardis (von der Vorhalle zum Saal; zur Datierung s.o. n.161). Doch finden sich Menorot und andere Tempelutensilien in mehreren Mosaiken (Gerasa, Apamea, Plovdiv, Bova Marina, Saranda), Reliefs (Priene) und Fresken (Dura); eine stattliche

dreidimensionale Menora aus Marmor wurde in Sardis gefunden, eine *cancellata* in Bova Marina. Die Templisierung ist also kein rein palästinisches Phänomen, doch ist hier noch weitere Arbeit nötig, v.a. auch für die Aussagen der frühen Quellen über die Diaspora in Persien. Sardis kommt dem Anspruch eines Tempels auch in seinen Dimensionen vielleicht am nächsten, doch wurde hier die Ausrichtung vom vorigen nichtjüdischen Bau übernommen. Unter Umständen könnte man eine stärkere Templisierung in Palästina auf die größere Realität und Macht des Tempelberges als *genius loci* hinweisen (dazu mehr in der Diskussion zu "Ortsgeist" in meiner Monographie).

*N. Belayche*: La multiplication des représentations iconographiques du Temple, sous la forme d'un temple gréco-romain sur podium, avec colonnes et fronton, n'appartient-elle pas à une koinè culturelle (cf. la figuration de trois-quarts d'un des temples du tombeau des Haterii à Rome [Vatican, Musée du Latran, début du II<sup>e</sup> siècle] qui évoque celle de la synagogue de Doura Europos)?

*D. Stökl*: Ich denke schon. Auf Synagogenmosaiken findet sich die angedeutete Form viel, wie auch auf nicht-jüdischen Münzen und Abbildungen (Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue* [s. n.72], 72). Auch die Außenfassade mancher Synagoge wird einem gegiebelten Tempel (doch ohne Säulen) auf einem Podest ähnlich gewesen sein. Die Münzen Bar Kochbas bilden hingegen bekannterweise den Jerusalemer Tempel mit vier Säulen mit Kapitellen auf einem Podest und mit einem umstrittenen Gegenstand (Bundeslade, Schaubrottisch, Toraschrein?) in der Mitte zwischen den Säulen aber ohne Giebel ab (Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins* [Jerusalem 2001], 143-145). Beide verweisen vermutlich auf die gleiche Struktur, den ehemaligen und zukünftigen Tempel. Vielleicht ist die Symbolwirkung mit dem von heutigen Straßenschildern zu vergleichen, die antiquierte Symbole verwenden. Z.B. ist ein rot umrandetes Dreieck mit einer Dampflokomotive noch jedem verständlich,

auch wenn die heutigen Züge doch sehr anders aussehen. Doch ist dieses Zeichen wohl mit gutem Grund vor kurzem mit einer elektrischen Lokomotive versehen worden. Wenn die Synagogenmosaiken nicht auf die gleiche Abbildung wie die Münzen von Bar Kochba zurückgreifen, so tun sie dies unbewußt, um so ein allgemein verständliches Zeichen zu verwenden. Die Giebelfassade (nicht die Säulen) stellen zusätzlich eine Verbindung zu gegenwärtigen Synagogenfassaden dar. Doch schneidet Ihre Frage ein noch detaillierter zu bearbeitendes Thema an. Der angedeutete jüdisch-christliche Dialog ist natürlich ein Dialog mit dem "Heidentum" (in emischer christlich-jüdischer Perspektive) oder ein "Polylog" mit den umliegenden antiken Religionen (unter etischem Blickwinkel). Gerade für Palästina und Syrien müßte man vielleicht nicht nur die griechischen und römischen Bauten sondern auch die lokalen architektonischen Traditionen berücksichtigen, mit denen ich jedoch noch nicht vertraut bin.

*N. Belayche:* Peut-on établir une relation chronologique entre la succession des supports sur lesquels est construite la "templarisation" dans les différents corpus de textes et l'évolution des instances d'autorité religieuse dans la Palestine des II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles quand s'affirme le Patriarcat?

*D. Stökl:* Ich würde diesbezüglich vorschlagen, zwischen verschiedenen Formen der Templisierung zu differenzieren, denn die Templisierung hat sich vom zweiten zum sechsten Jahrhundert ja nur verstärkt, wie bereits Fine herausgearbeitet hat, während z.B. das Phänomen der Synagogen mit Türen gen Osten zeitlich begrenzt wäre. Zum angeblichen Aufstieg des Priestertums habe ich mich ja oben schon geäußert. Das Patriarchat nun steigt im dritten und vierten Jahrhundert als zentrale jüdische Macht in Palästina auf, um Anfang des fünften Jahrhunderts von den kaiserlichen Autoritäten erst entmachtet (*Cod. Theod.* 16, 8, 22) und dann abgeschafft zu werden (*Cod. Theod.* 16, 8, 29) (s. z.B. S. Stern, in *Journal of Jewish Studies* 2003 und



die dort angeführte Literatur sowie Levine, *The Ancient Synagogue*, 454ff. und Kapitel 9 in G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land* [Edinburgh 2000]). Der Zenith des Patriarchats fällt also ungefähr mit dem Phänomen zusammen, Synagogen mit den Türen gen Osten zu bauen. Doch sehe ich hier keinen notwendigen Zusammenhang. Maßgeblicher Zeuge ist die Synagoge von Hammat Tiberias, in welcher Inschriften eine Nähe der Verantwortlichen zum Hof des *lamprotatos* Patriarchen bezeugen. Zeev Weiss hat in einer Uminterpretation der von M. Dotan publizierten Grundrisse zwar vorgeschlagen, die Synagoge habe ursprünglich eine Tür nach Osten gehabt (*Eretz Israel* 23 [1992], 320-326; hebr.; in der demnächst erscheinenden Festschrift für Sean Freyne auch auf Englisch), doch würde ich hier von Nordosten reden.

*J. Scheid:* Il est évident, comme vous le soulignez, que la spiritualisation des règles du Temple ne correspond pas à une déritualisation, comme le démontre le passage sur le plan privé d'un certain nombre de rites.

*D. Stökl:* Ja, und dies gilt für Christentum und Judentum gleichermaßen. Natürlich gibt es auf beiden Seiten Gruppen, die mehr oder weniger Bedeutung auf Ritual legen. Doch weist man fälschlicherweise oft das Christentum dem Glauben, der Orthodoxie, das Judentum dem Ritus, der Orthopraxie zu. Z.B. dreht sich einer der ersten größeren Auseinandersetzungen zwischen zwei kirchlichen Zentren, Rom und Kleinasien, um den Ostertermin, also einen zentralen Aspekt der Ritualausführung. Die späteren Kirchenordnungen sind auch als Versuch, den Ritus festzulegen zu verstehen. Vor allem im Vergleich mit der römischen Religionsauffassung, fügt das Christentum allerdings eine Betonung auch der Glaubensanschauungen *hinzu*.

*F. Marco Simón:* With regard to the celestial temple, the archetypal deities and the ritual space, the vertical and horizontal dimensions, perhaps it would not be irrelevant to mention

here the basilica of Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna and the *mithraeum* as examples of ritual spaces in which a vertical ascent was achieved (communication between the human world and the divine) through the symbolic travelling along a "horizontal" route. This horizontal dimension was expressed in one case through the divisions corresponding to the 7 horizontal feasting spaces of initiation and, in the second case, the two-fold procession of virgins and martyrs going from the port and the city towards the Virgin with Child and Christ through sacrificial martyrdom. As J. Elsner (*Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from Pagan World to Christianity* [Cambridge 1995], 222 ff.) pointed out in connection with Ravenna, the mediation between the present world and the sacred horizon, between the temporal and the eternal, was carried out in visual terms through a procession (the same, by the way, as in the *Ara Pacis Augustae*) or a horizontal feasting space in the case of the *mithraeum*, but in both cases, this mediation restyled mythical sacrifice in ideological terms.

*D. Stökl:* Für synagogale Mosaik oder Fresken ist eine Sequenzialität m.E. noch nirgendwo schlüssig erwiesen, auch wenn vorgeschlagen worden ist, Bet Alpha und Sepphoris als Aufstieg von Aqedah über die Tierkreiszeichen zum himmlischen Heiligtum bzw. die irdische Synagoge zu interpretieren (z.B. S. Schwartz, *Imperialism*, 248-259). Allerdings befinden sich die Repräsentationen des Tempels oder die *cancellae* zumeist nahe des Toraschreins, insofern bestünde durchaus ein qualitativ aufwertender Übergang im Weg vom Eintritt in die Synagoge zum Toraschrein/Gebetsrichtung. Dies imitiert lose die Hierarchie der heiligen Bereiche im Tempel bis zum Allerheiligsten, in dem Gott präsent war.

*Ph. Borgeaud:* Vous avez très bien montré comment la prière, ou la lecture de la Bible, peut devenir une forme de sacrifice. J'ai été frappé, de ce point de vue, non seulement par ce remplacement du sacrifice par la lecture des ordonnances

sacrificielles, mais aussi par la manière dont la Qedusha agit comme un rite destiné à rendre présent le divin, en rendant présent le chœur des anges qui s'adressent à Dieu. Pourrait-on comparer ce mécanisme à ce qui se passe dans certaines formes de prières antiques qui accompagnaient des offrandes? Je pense aux *Hymnes orphiques*, qui appellent le dieu à participer au rite, un rite que l'hymne lui-même constitue, accompagné qu'il est de quelques fumigations.

*D. Stökl:* Das Besondere an der Qedusha scheint mir in der performativen Sprache zu liegen. Es wird nicht so sehr die Gottheit herabgerufen wie bei einer Invokation, sondern der Sprecher wird in der Rezitation des Gotteslobes der Engel diesen gleich oder (was nicht das gleiche ist) mit ihrem Chor vereint. Wie die *Orphischen Hymnen* ist die Qedusha keine das Opfer begleitende Nebenhandlung, sondern der Hauptakt, und dies in einer Gesellschaft, in der sonst das Opfer Hauptausdruck der Religiosität ist. Die Qedusha kann durch Gesten (oder im Falle der *Orphischen Hymnen* durch Weihrauchopfer) noch weiter unterstützt und hervorgehoben werden. So hebt man die Hacken bei der Rezitation der Qedusha leicht hoch und erhebt sich so zu den Engeln bzw. imitiert sie. Doch betrachten Sie also bitte meine Antwort als äußerst vorläufig angesichts meiner oberflächlichen Kenntnis der *Orphischen Hymnen*.

*J. Kellens:* Ma contribution envisagera, pour le mazdéisme, l'influence des rites sur le sort réservé aux textes.

*J. Scheid:* À propos du temple céleste, vous pourriez trouver des parallèles dans la pratique augurale romaine. Dans cette technique, l'espace divinatoire terrestre est la projection d'un espace céleste. Voyez à ce propos les pages de J. Linderski ("The Augural Law", dans *ANRW* II 16, 3 [1986], 2146-2312).

*J. Dillon:* A propos of the existence or non-existence of a Temple to constitute the centre of one's worship, it occurs to



me that there can be advantages as well as disadvantages involved in losing such a centre, and that the Christians may have derived such an advantage, in their drive to become a world religion, through not being tied to a particular site — though, of course, the reverence for Jerusalem never ceased.

*D. Stökl:* Es ist eine spannende Frage, ob das Judentum nach 70 u.Z. durch den *Verlust* des Tempels als konkretes geographisches Kultzentrum für potentielle Konvertiten attraktiver wurde. Zumindest haben wir wesentlich mehr Nachrichten über Konversionen zum Judentum und Gottesfürchtige aus dem Zeitraum vom 2.-5. Jahrhundert, also nach diesem Ereignis. Ich weiß jedoch nicht, ob wir die Lösung von der Bindung an einen konkreten geographischen Ort direkt mit dem Drive zur Weltreligion und dem Erfolg als solcher verknüpfen können. Im Islam ist der Fokus auf einen konkreten Ort, Mekka, über die Gebetsrichtung und die Wallfahrt gleich in zwei der fünf Säulen gewissermaßen im Fundament einer Weltreligion ritualisiert. Vom religionsphänomenologischen Standpunkt wird sich jedoch ihre Anfrage verstärkt stellen, sobald die Menschheit ihre Existenz auch auf andere Himmelskörper ausdehnen wird — und ich bitte diese Möglichkeit durchaus ernst zu nehmen — ist doch eine Wendung nach Jerusalem oder Mekka dann viel schwieriger zu realisieren als ein Gebet gen Sonnenaufgang oder "Osten".

*J. Dillon:* As regards the Temple as an idea, I find it interesting that Philo of Alexandria, steeped as he was in Platonism, propounds the concept of an Idea or Form of the Temple, which, like the Sun, or the phoenix-bird, is only exemplified once. It does seem, though, from what you say that there was some warrant for that in Jewish thought, which he could be picking up on. Would I be right?

*D. Stökl:* Philo konnte in der Tat auf die biblische Vorstellung zurückgreifen (z.B. *Legum Allegoriae* 102), nach dem es

ein göttliches Modell (LXX: *paradeigma*) der Stiftshütte gibt (z.B. *Exodus* 25, 9; 40; *1 Chronik* 28, 11-12; 18-19). In der frühjüdischen Literatur ist das himmlische Heiligtum Gottes ein weitverbreiteter Topos, v.a. in der apokalyptischen Literatur (z.B. *Ezechiel* 40-48; *1 Henoch*; *Testament Levis*). Durch die Übertragung des zeitlich orientierten jüdisch-apokalyptischen Modells in platonische ontologisch orientierte Denkkategorien entsteht in dem auf niedrigerer Ebene platonisierenden *Hebräerbrief* eine Spannung, der z.B. G.E. Sterling nachzugehen versucht (in *Studia Philonica, Annual* 13: *In the Spirit of Faith. Studies in Philo and Early Christianity in Honor of David Hay* [Leiden 2001], 190-211). Doch beschreitet Philo insofern einen anderen Weg, indem er den Tempel einerseits mit dem Universum, in dem der Logos als Hohepriester dient, und andererseits mit der rationalen Seele, in der der zur Wahrheit orientierte Mensch den Hohepriesterdienst versieht, vergleicht (z.B. *De somniis* 1, 215).

