

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 69 (2013)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Der erinnerte Tempel  
**Autor:** Gelardini, Gabriella  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877677>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Der erinnerte Tempel

## 1. Die Dehnbarkeit von Erinnerungen

Der erste, der die «Erinnerungskunst»<sup>1</sup> als solche vor Augen geführt habe, soll Simonides aus Keos gewesen sein, wie u.a. Marcus Fabius Quintilianus (ca. 35-96 d.Z.) – eine bekannte Erzählung tradierend – in seiner *Institutio oratoria* berichtet.<sup>2</sup> Als dieser nämlich zu Krannon in Thessalien für den begüterten Faustkämpfer Skopas, wie es beim Sieg üblich war,<sup>3</sup> ein bestelltes Lied gedichtet hatte, sei ihm ein Teil des vereinbarten Honorars verweigert worden, weil er sich in der bei den Dichtern üblichen Weise in einem Exkurs zum Lobe des Castor und Pollux ergangen hatte. Hierfür liess Skopas ihm ausrichten, er solle sich den anderen Teil des Honorars von den Tyndariden geben lassen, deren Taten er ebenfalls gepriesen habe. Und wie man erzählt, erstatteten diese es ihm auch. Denn als zu Ehren ebendieses Sieges ein grosses Festmahl stattfand und zur Festtafel auch Simonides geladen war, wurde er durch einen Boten herausgerufen, weil ihn, wie man sagte, zwei Jünglinge, die zu Ross angekommen waren, dringend zu sprechen wünschten. Diese fand er zwar nicht vor; dass es jedoch die Zwillingsgötter waren, die ihm ihren Dank abstatteten, erfuhr er aus dem Ende, das die Geschichte nahm. Denn kaum war er über die Schwelle ins Freie getreten, da stürzte der Festsaal über Skopas und seinen Gästen zusammen und richtete sie so zu, dass die Angehörigen, als sie die Ihren zur Bestattung bergen wollten, ausserstande waren, Gesichter wie auch Gliedmassen der Erschlagenen zu erkennen. Da habe – heisst es – Simonides, weil er die Reihenfolge im Gedächtnis hatte, in der jeder seinen Platz an der Tafel gehabt hatte, den Angehörigen zu den Ihren verholfen. Und, durch diesen Vorfall veranlasst, habe er der Überlieferung nach alsdann herausgefunden, dass es vor allem die «Anordnung»<sup>4</sup> sei, welche beim Erinnern Klarheit verschaffe.

<sup>1</sup> Ars memoriae (Marcus Fabius Quintilianus, Ausbildung des Redners: Zwölf Bücher: Lateinisch und deutsch [hg. und übers. von H. Rahn; einbänd. Sonderausg.; 5., unv. Aufl.; Darmstadt 2011], XI 2,11; vgl. auch Cicero, *De orat.* 2,351).

<sup>2</sup> Quintilian, *Inst.* XI 2,11-13; tradiert wird diese Geschichte auch von Marcus Tullius Cicero, *De Oratore – Über den Redner:* Lateinisch-deutsch (hg. und übers. von T. Nüßlein [Sammlung Tusculum], Düsseldorf 2007), 2,351–353.

<sup>3</sup> Über die Identität des Auftraggebers als auch den Ort des Geschehens gingen die Meinungen in der Antike offenkundig auseinander, wie Quintilian bezeugt (*Inst.* XI 2,14).

<sup>4</sup> Ordo (Cicero, *De orat.* 2,353).

Diese *memoria* aber wurde einerseits für ein Geschenk der Natur gehalten, die es nach Auffassung antiker Rhetoriklehre andererseits durch Ausbildung und tägliches Üben zu steigern galt – deshalb nämlich, weil etwa Quintilian es als Voraussetzung jeglichen Lernens ansah, und ausserdem, weil es dem Redner eine Fülle an Beispielen, Worten und Taten bereitstelle, woran dieser immer einen Überfluss haben müsse, auf den er jederzeit zurückgreifen könne. Nicht zu Unrecht wurde das Gedächtnis deshalb als «Schatzkammer der Beredsamkeit»<sup>5</sup> bezeichnet. Die einzige antike Quelle, welche Einblick in die Ausbildung dieses «artifiziellen Gedächtnisses»<sup>6</sup> bietet, ist die ins 1. Jahrhundert v.d.Z. datierte lateinische Prosaschrift *Rhetorica ad Herennium*.

Darin erläutert ihr unbekannter Autor, dass das künstliche Gedächtnis auf «Orten und Bildern»<sup>7</sup> beruhe, und fügt in Analogie zu geschriebenen Texten erklärend hinzu: «Wie also diejenigen, welche die Buchstaben kennen, das, was vorgesprochen wurde, mit ihrer Hilfe niederschreiben und vorlesen können [...], so können ebenso diejenigen, welche die Regeln der Gedächtniskunst gelernt haben, das, was sie gehört haben, an Orte festsetzen und von diesen Orten her aus dem Gedächtnis vortragen. Denn die Orte sind einer Wachstafel [...] ähnlich, die Bilder den Buchstaben, die Einteilung und Anordnung der Bilder der Schrift, der Vortrag dem Lesen» (*Rhet. Her.* 3,30).<sup>8</sup>

Die Gedächtniskunst beginnt demnach bei der Auswahl geeigneter mentaler Orte. Solche der Wachstafel entsprechende Orte – um bei der Analogie zu bleiben – können nach Lehre des *uctor ad Herennium* wie auch Quintilians fiktive Örtlichkeiten sein, besser jedoch sind sie real existierende und von der Natur oder von Hand vollendete und aus Erfahrung vertraute Orte, wie im Falle des Simonides etwa ein grosses Haus, das in viele Räume zerfällt. Nach der Auswahl geeigneter Orte folgt als nächster Schritt, die textlichen Vorkommnisse oder Worte in – ihrem Inhalt entsprechende – Bilder zusammenzufassen, wobei dem natürlichen Umstand Rechnung zu tragen ist, dass es ungewöhnliche Bilder sind, welche das Gedächtnis sich lange einzuprägen vermag, Schändliches also, Unglaubliches oder Lächerliches. Schliesslich sind

<sup>5</sup> Thesaurus eloquentiae (Quintilian, *Inst. XI* 2,1).

<sup>6</sup> *Memoria artificiosa* (*Rhet. Her.* 3,28).

<sup>7</sup> *Loci et imagines* (*Rhet. Her.* 3,30).

<sup>8</sup> *Rhetorica ad Herennium*: Lateinisch-deutsch (hg. und übers. von T. Nüßlein [Sammlung Tusculum], 2. Aufl. Düsseldorf 1998).

diese ausdrucksstarken Bilder in den vorgestellten Räumlichkeiten in logischer Anordnung zu verteilen: etwa, indem der erste verbildlichte Gedanke dem Vorraum zugewiesen wird, der zweite dem Atrium; dann geht die Runde um die Innenhöfe, indem bei der Verteilung nicht nur die Schlafkammern und Sitzcken einbezogen werden, sondern auch Statuen und Ähnliches ganz der Reihe nach. Und wer sich wieder erinnern will, durchschreitet dieselben Örtlichkeiten von Anfang an und sammelt ein, was er oder sie zuvor der jeweiligen Stelle im Gedächtnis anvertraut hatte.<sup>9</sup>

Dieser kurze Einblick in die im antiken Bildungswesen fest verankerte Kunst des Erinnerns zeigt, dass sie das Gedächtnis darin zu üben suchte, die Texten zugrundeliegenden semantischen und formalen Strukturen so gewissenhaft wie möglich zu spiegeln, und zwar anhand visueller Mittel, welche ihrerseits den das erinnernde Subjekt umgebenden kulturellen Strukturen entliehen waren, wie etwa den Schönen Künsten und der Baukunst.<sup>10</sup> Die Erinnerungskunst ihrerseits aber diente dem Vortrag, mit welchem seine Hörerschaft hohe Erwartungen verband, so dass der eminent soziale Akt der öffentlichen Rede den Vortrag genauso beeinflusste wie der Text die Erinnerung.<sup>11</sup> Eine Beeinflussung aber erfolgte auch in entgegengesetzter Richtung: vom Vortrag zur Erinnerung zum Text. Dass derlei Reziprozität Erinnerungen und den ihnen zugrundeliegenden Texten und Strukturen eine gewöhnungsbedürftige Dehnbarkeit verlieh, gerade auch hinsichtlich des zu besprechenden Tempels, gilt es im Nachfolgenden im Blick zu behalten.

## 2. *Die erinnerten Tempel*

Während der Signifikant «Tempel» in der polytheistischen Umwelt des antiken Judentums durch Polysemie gekennzeichnet ist,<sup>12</sup> weist sich sein Bedeutungs-

<sup>9</sup> Quintilian, Inst. XI 2,17-22; Rhet. Her. 3,29-40.

<sup>10</sup> F.A. Yates: Gedächtnis und Erinnern: Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare (Acta Humaniora), Weinheim 1990, 13.

<sup>11</sup> Das belegt etwa anschaulich folgendes Zitat aus Quintilian: «Bisweilen allerdings sollte man auch gestatten, dass die Schüler vortragen, was sie selbst ausgearbeitet haben, damit sie auch in dem so über alles ersehnten Beifall der Menge den Lohn für ihre Arbeit erhalten. Aber auch das darf nur dann geschehen, wenn einer etwas besonders ansprechend ausgefeilt hat, damit er es als ein Geschenk empfindet, das er als Belohnung für seinen Eifer erhalten hat, und sich freut, es verdient zu haben, vortragen zu dürfen» (Inst. II 7,5).

<sup>12</sup> Seit Ende des 4. bis 1. Jt. v.d.Z. konnte der Begriff in Mesopotamien etwa einen kleinen, in ein Wohngebiet eingebauten Nachbarschaftsschrein bis hin zu grossen, freistehenden, ho-

spektrum innerhalb des monotheistischen Judentums und dem aus ihm erwachsenen Urchristentum nicht – wie vielleicht erwartet – durch Monosemie aus, vielmehr sind auch hier der Signifikate viele, wenn auch nicht grenzenlos an Zahl. So ist etwa an das «dem Tempel zu Jerusalem ähnliche Heiligtum»<sup>13</sup> der Samaritaner auf dem ca. fünfzig Kilometer nördlich von Jerusalem gelegenen Berg Garizim zu denken,<sup>14</sup> oder an das durch den Hohepriester Onias errichtete Heiligtum in dem «nach dem Plan von Jerusalem» erbauten und ca. dreissig Kilometer nördlich von Memphis in Ägypten gelegenen Heliopolis.<sup>15</sup> Ihnen jedoch gilt meine Aufmerksamkeit nur beiläufig, konzentrieren möchte ich mich vielmehr auf das Original, das zu Jerusalem errichtete und rund 1'000 Jahre bestehende Kultzentrum des Judentums. Da allerdings auch dieser Tempel nicht nur auf *ein* Gebäude, sondern auf deren drei verweist,<sup>16</sup> sei deren Bezeugung und Form sowie Geschichte und Bedeutung in Kürze dargelegt.

### 2.1 *Der erste Tempel*

Die Ursprünge von Israels Kultzentrum reichen vermutlich ins 12. Jahrhundert v.d.Z. zurück, als nach dem biblischen Narrativ Gott Mose beauftragte, die in Ägypten zu einem Volk angewachsenen Kinder Israels ihrer dort erfah-

hen Bauten bezeichnen, von Einraumkultstätten bis zu mit ausgedehnten Nebengebäuden versehenen Tempelkomplexen, von der Verehrung einer Gottheit zu Mehrfach-Tempeln (H.J. Nissen, St.J. Seidlmayer, E. Hollender, H.G. Niemeyer, Ch. Höcker, F. Prayon und I. Nielsen: «Tempel» [Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike; hg.v. H. Cancik, H. Schneider und M. Landfester; Bd. 12/1, Stuttgart 2002, 109-125, bes. 109]).

<sup>13</sup> Josephus, Ant. 13,256.

<sup>14</sup> Über die Entstehung des Volkes der Samaritaner, wenn auch aus pejorativer Sicht, berichten etwa II Kön 17,24-41 und Josephus, Ant. 9,277-291. Nach Letzterem soll ihr Tempel im Jahr 128 v.d.Z. durch den Hasmonäer Johannes Hyrkanos I. nach nur 200jährigem Bestand zerstört worden sein (Ant. 13,254-256). Auf eine längere Lebensdauer, d.h. eine Entstehung einer Tempelanlage bereits im 5. Jh. v.d.Z. lassen jedoch literarische wie archäologische Quellen schliessen (vgl. auch R.T. Anderson: «Samaritans», Anchor Bible Dictionary [im Folgenden ABD] [ed. by D.N. Freedman], New York 1992, vol. 5, 940-948; J.A. Overman and W.S. Green: «Judaism in the Greco-Roman Period», ABD 3, 1037-1054, bes. 1040).

<sup>15</sup> Nach Aussagen von Josephus soll dieser Tempel 343 Jahre bestanden haben und muss demzufolge ca. Mitte des 2. Jh. entstanden sein; er wurde im Jahre 74 d.Z. im Auftrag Vespasians aus Sorge um weitere Aufstände geschlossen (Bell. 1,33; 7,420-436; Ant. 12,387-388; 13,62-79; 20,236; vgl. auch U. Rappaport: «Onias», ABD 5, 23-25; Overman and Green: Judaism in the Greco-Roman Period (Anm. 14), 1040.

<sup>16</sup> C. Meyers: «Temple: Jerusalem», ABD 6, 350-369, bes. 351.

renen Knechtschaft wegen aus dem Land zu führen. Am Berg Sinai soll Gott mit diesem Volk einen massgeblich auf zehn Geboten beruhenden Bund geschlossen und zur Pflege dieser Bundesbeziehung die Errichtung eines Heiligtums geboten haben, dessen wichtigstes Kultobjekt die die zwei Bundestafeln bewahrende Bundeslade war, von deren Deckplatte aus Gott Mose versprach, «alles zu dir [zu] reden, was ich dir für die [...] [Kinder] Israel auftragen werde» (Ex 25,22).<sup>17</sup> Dem Umstand der Wanderschaft Rechnung tragend, wurde dieses «Zelt der Begegnung» als mobiles Heiligtum gefertigt und fand erst nach der Landnahme einen vorläufig festen Standort, und zwar in einer ca. dreissig Kilometer nördlich von Jerusalem gelegenen Ortschaft namens Silo im Stammesgebiet von Ephraim.<sup>18</sup>

Als aber zur Zeit des Propheten Samuel – etwa Mitte des 11. Jahrhunderts v.d.Z. – Israel mit seinem Erzfeind, den Philistern, bei Eben-Eser im Krieg lag und bereits eine erste Niederlage erlitten hatte, liessen seine Ältesten in der Hoffnung auf göttliche Unterstützung die Lade aus Silo ins Kriegslager holen. Aber statt des erhofften Sieges endete der Kampf in einer noch verlustreicheren Niederlage, schlimmer noch, in der Erbeutung der Bundeslade durch den Feind.<sup>19</sup> Die Lade soll zwar zurückerstattet worden und hernach zwanzig Jahre in Kirjat-Jearim, einer fünfzehn Kilometer nordwestlich von Jerusalem gelegenen Ortschaft im Stammesgebiet von Benjamin geblieben sein.<sup>20</sup> Gleichwohl offenbart dieser Vorfall, wie verwundbar Israel war, wenn es nicht der mit dieser Lade in Verbindung stehenden Gegenwart und des Beistandes Gottes in seinen politisch-militärischen Herausforderungen gewiss sein konnte.

Ein freudiger Anlass war es deshalb, als David, nachdem er dieselben Philister unterworfen, das Königreich als neuer Monarch vereint und sich Jerusalem zur Wohnstadt erwählt hatte, die Bundeslade von Kirjat-Jearim<sup>21</sup> einholte, ihr in der neuen Landeshauptstadt in einem Zelt einen festen Platz zuwies und dadurch den Grundstein eines nationalen Heiligtums legte.<sup>22</sup> Nachdem nun David sich in Jerusalem einen Palast erbaut hatte, soll er sich daran gestört ha-

<sup>17</sup> Biblische Zitate folgen der revidierten Fassung der Elberfelderübersetzung.

<sup>18</sup> S. Jos 18,1; und auch Apg 7,44-45.

<sup>19</sup> S. I Sam 4.

<sup>20</sup> S. I Sam 5,1-7,1.

<sup>21</sup> Bei Baala (II Chr 13,6).

<sup>22</sup> S. II Sam 5f.

ben, dass die Lade und damit Gott im Gegensatz dazu in einem Zelt wohnte; er liess den Propheten Nathan wissen, dass er Gott – wie sich selbst – ein Haus zu bauen wünsche.<sup>23</sup> Durch den Weissager soll Gott David sowohl seine Vorbehalte<sup>24</sup> als auch sein Wohlwollen über dessen Ansinnen kundgetan haben. Weil seine Feinde ihn aber immer noch mit Krieg umringten – so das Gotteswort –, solle nicht er, sondern sein Nachkomme seinem Namen ein Haus bauen;<sup>25</sup> und in Anerkennung dafür wolle er mit ihm einen Bund schliessen und seinem Haus, d.h. Thron, ewigen Bestand verleihen.<sup>26</sup>

So kam es, dass Davids Sohn Salomo die Ehre zufiel, – neben einem eigenen Königspalast – der Gottheit der Juden etwa im 10. Jahrhundert v.d.Z. einen Tempel in Jerusalem zu errichten. Entsprechend wird auf dieses Heiligtum als den ersten bzw. den salomonischen «Tempel»<sup>27</sup> verwiesen, und seine literarisch wichtigste Bezeugung findet sich in I Kön 5-9 und der Parallelerzählung in II Chr 2-7.<sup>28</sup> Den Bau dieses Tempels sollte Salomo nach einem von David überreichten «Plan»<sup>29</sup> verwirklichen, den jener vor seinem Hinschied von Gott empfangen hatte. Es war ein Plan, der Salomo präzise Vorgaben zu Höfen, Bauten, Räumen, Mobiliar und Geräten und sogar zu dem darin diensttuenden Kultpersonal und den darin vollzogenen Kulthandlungen gab.<sup>30</sup> Dies erfolgte ganz nach dem Vorbild des Mose, der im Blick auf das Zelt und seinen Dienst

<sup>23</sup> S. II Sam 7,2.

<sup>24</sup> «Wahrhaftig, nie habe ich in einem Haus gewohnt von dem Tag an, als ich die Söhne Israel aus Ägypten heraufgeführt habe, bis zum heutigen Tag; sondern ich bin umhergezogen in Zelt und Wohnung» (II Sam 7,6).

<sup>25</sup> S. II Sam 7,13; I Kön 5,17; vgl. auch Apg 7,47.

<sup>26</sup> S. II Sam 7.

<sup>27</sup> Die in diesem Zusammenhang am häufigsten verwendeten Termini sind – wie auch im benachbarten Mesopotamien und Ägypten – «Tempel» (hebr. **הַיּוֹלֵד**; griech. «**ναός**» oder «**ἱερόν**») sowie «Haus» in Verbindung beispielsweise mit einem Gottesnamen (hebr. **בֵּית**). Seltener Termini sind etwa «Zelt» (z.B. Ps 15,1), «Wohnung» (z.B. Ps 43,3) oder «Heiligtum» (z.B. Ps 74,7), welches als «**בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**» in rabbinischer Literatur wie der Mischna und Tosefta die weiteste Verbreitung fand (Y. Yadin et al.: «Temple» [Encyclopaedia Judaica, ed. by F. Skolnik, Detroit 2007], vol. 19, 601-627, bes. 601; Meyers: Temple (Anm. 16), 351f.; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 109f.).

<sup>28</sup> Literarisch bezeugt ist dieser Tempel an vielen weiteren Stellen innerhalb der Bibel – ob sich Ez 40-43 auf ihn bezieht, lässt sich nicht mit letzter Gewissheit sagen –, aber auch ausserhalb davon, etwa bei Josephus (z.B. Ant. 8,61-129) und in rabbinischer Literatur (Meyers: Temple [Anm. 16], 352-354).

<sup>29</sup> MT: **חַבּוּנִית**; LXX: **παράδειγμα**.

<sup>30</sup> S. I Chr 28,11-19.

ebenfalls den Auftrag von Gott erhalten hatte, dieses entsprechend dem auf dem Berg gezeigten Bild zu verwirklichen.<sup>31</sup> Das Lexem «Berg» verweist einerseits freilich auf den Sinai, andererseits aber wohl auch auf den Himmel, so dass das «Bild»<sup>32</sup> seinerseits das himmlische Heiligtum meint, das Mose dort schaute – eine Auslegung, zu der nicht zuletzt das Neue Testament in Übereinstimmung mit frührabbinischer Literatur Hand bietet. Aus ihr wird auch deutlich, dass das irdische Heiligtum ein exaktes «Abbild»<sup>33</sup> des himmlischen sein sollte, ein Konzept, das auch auf den salomonischen Tempel übertragen und im Blick auf den nun festen Standort dahingehend präzisiert wurde, dass das himmlische Heiligtum als auf den Zion in Jerusalem fixiert und sich exakt über dem irdischen befindend gedacht wurde.<sup>34</sup>

Auf Basis dieses Plans also verwirklichte Salomo<sup>35</sup> nach allen Vorbereitungen in nur sieben Jahren einen Bau an dem von David dafür erworbenen Ort, der Tenne des Arauna auf dem Berg Morija, d.h. Zion.<sup>36</sup> Das auf einer grösseren Fundamentplatte errichtete Gebäude erbaute er in den Massen 100 x 50 x 30 Ellen,<sup>37</sup> das sind bescheiden anmutende 50,3 x 25,7 x 14 Meter, aber zu jener Zeit für einen nicht durch Säulen gestützten Bau der grössstmögliche Umfang. In Anlehnung an das Konzept des Zeltes<sup>38</sup> und ähnlicher im Umland und Syrien ausgegrabener Tempel,<sup>39</sup> bestand sein Bauwerk aus Vorhalle, Vorder- und gänzlich dunklem Hinterraum. Wichtige Ausstattungselemente waren dabei der Brandopferaltar im inneren Vorhof, der Räucheraltar im Vorderraum sowie zwei Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln im Allerheiligstes genannten Hinterraum. Darunter wurde in einer festlichen Einweihungsfeier das heiligste Objekt – die Bundeslade – gebracht, als physische Manifestation des Einzugs und der Gegenwart Gottes.<sup>40</sup> Anders als in Haupttempeln be-

<sup>31</sup> S. Ex 25,9.40; 26,30; 27,8; aber auch Apg 7,44.

<sup>32</sup> MT: **בְּנֵי בָּרָק**; LXX: παράδειγμα; τύπος; εἶδος; NT: τύπος.

<sup>33</sup> Hebr 8,5: ὑπόδειγμα.

<sup>34</sup> S. Ez 37,26-28; vgl. z.B. auch Ps 48,1-4; Apg 7,48-50; 17,24; Hebr 12,18-24.

<sup>35</sup> Mit Unterstützung des tyrischen Königs Hiram und von 180'000 (Zwangs)Arbeitern bzw. 3'300 Aufsehern.

<sup>36</sup> S. II Chr 3,1; vgl. auch II Sam 24; I Chr 21,1-22,1; Apg 7,45f.

<sup>37</sup> S. Ez 41,13f.

<sup>38</sup> Vgl. Ex 25-31; 35-40.

<sup>39</sup> Vornehmlich kanaanäischer und neohethitischer Bauart.

<sup>40</sup> S. I Kön 8,6. Neben der Bundeslade brachten die Priester und Leviten als Zeichen der Kontinuität auch das Zelt der Begegnung und alle heiligen Geräte in den Tempel (I Kön

nachbarter Völker stand im Innersten des Jerusalemer Tempels also nicht die Götterstatue, sondern ein das Bundesgesetz – die Verfassung – enthaltender und als Gottesthron perzipierter Kasten.<sup>41</sup>

Der in der beschriebenen Weise errichtete Bau hatte vielerlei Funktionen zu erfüllen. In politischer Hinsicht etwa jene, dass die als physisch nahe angenommene Gottheit im Rahmen ihres Bundes mit dem Monarchen sämtlichen seiner politisch-militärischen Bestrebungen zum Durchbruch verhelfen und so seine Macht legitimieren sollte.

Aus dieser politischen Funktion leitete sich auch eine kultische ab, denn wie bei den Ägyptern und Griechen diente der salomonische Tempel in erster Linie als Wohnstätte Gottes.<sup>42</sup> Da sie wie beschrieben als unter der himmlischen liegend gedacht wurde, verlieh sie dem ethnisch definierten Nabel der Welt eine kosmische und gar heilsgeschichtliche<sup>43</sup> Dimension; von Jerusalem aus sollte die Gottheit nicht nur die Geschicke des jüdischen Volkes, sondern auch die anderer Völker und gar der ganzen Erde lenken.

Die Gegenwart der Gottheit verlangte aber auch einen – auf der Basis von kultisch und ethisch reinigenden Opfern funktionierenden – Gottesdienst,<sup>44</sup> woraus sich – abgesehen von seiner wirtschaftlichen Bedeutung – die kulturelle Funktion des Tempels ableitet. Denn durch den Dienst am Kollektiv<sup>45</sup> wie auch am Einzelnen und deren Einbindung in den Unterhalt des Heiligtums, leistete dieses einen wichtigen Beitrag zum regionalen<sup>46</sup> und kulturellen Zusammenhalt, zur kollektiven Identität des weltweiten Judentums jener Zeit.<sup>47</sup>

8,4).

<sup>41</sup> S. z.B. Ps 99,1; vgl. auch Meyers: Temple (Anm. 16), 358f.; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 111.

<sup>42</sup> S. I Kön 8,12f.

<sup>43</sup> Weil der Ort des Opferaltars, die Tenne des Arauna, die in II Chr 3,1 mit dem Berg Morija identifiziert wurde, derjenige Ort war, wo Abrahams Glaube durch das aufgetragene und hernach verhinderte Opfer Isaaks geprüft worden war (Gen 22), und nach rabbinischer Literatur auch derjenige Ort, wo andere Patriarchen wie etwa Noah (Gen 8,20) oder Adam ihre Opfer dargebracht hatten (Yadin: Temple [Anm. 27], 601).

<sup>44</sup> Dass, wer Zugang zu Gott sucht, nicht nur sauberer Hände, sondern auch eines reinen Herzens bedarf, bringt etwa Ps 24,3f. zum Ausdruck.

<sup>45</sup> Beispielsweise im Rahmen der Wallfahrtsfeste.

<sup>46</sup> In diesem Zusammenhang ist etwa an die Standmannschaften zu denken.

<sup>47</sup> Meyers: Temple (Anm. 16), 351.354f.359-362; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 109-111.114.

Angesichts dieser Funktionsstrukturen ist es wenig überraschend, dass sich das Schicksal des Tempels eng mit demjenigen des Landes verband. So traf die Teilung des Königreichs bereits unter Salomos Sohn – Rehabeam – den Tempel hart,<sup>48</sup> sein Ende aber bereiteten ihm – wie dem Land auch – die Babylonier, die den salomonischen Tempel mitsamt der Hauptstadt im Jahre 586 v.d.Z. zerstörten, nachdem er nahezu vierhundert Jahre<sup>49</sup> als Nationalheiligtum<sup>50</sup> gedient hatte.<sup>51</sup>

So wie der Tempel unter dem Vorzeichen eines Bundes Gottes mit seinem König und Volk gedeutet worden war, beklagten die Propheten jener Zeit, und prominent unter ihnen Jeremia, in seiner Zerstörung und in dem darauf folgenden Exil den selbstverschuldeten Bundesbruch und den Auszug Gottes.<sup>52</sup>

## 2.2 *Der zweite Tempel*

Der Prophet Jeremia hatte aber nicht nur Zerstörung und Exil vorausgesagt, sondern auch deren Ende nach siebzig Jahren.<sup>53</sup> So habe in Erfüllung dieses Wortes der persische König Cyrus d.G. – nachdem er die Babylonier unterworfen und das sogenannte Cyrus-Edikt im Jahre 538 v.d.Z. verfasst hatte – den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels verfügt.<sup>54</sup> Daraufhin kehrte mit der Zusicherung seiner finanziellen Unterstützung und dem zurückerstatteten Tempelgerät eine Gruppe von Exilanten unter der Führung des Davididen Serubbabel und des Hohepriesters Jeschua nach Juda zurück.<sup>55</sup>

Das Vorhaben Serubbabels und Jeschua begann zunächst und wie im Falle des salomonischen Tempels mit der Aufnahme des Opferkults, und zwar

<sup>48</sup> Dadurch geschwächt, sah sich Rehabeam vom herangerückten ägyptischen König Schischak etwa gezwungen, die Schätze des Gotteshauses abzugeben (I Kön 14,25f.).

<sup>49</sup> Dem Ende waren wiederholt Renovations- und Änderungsarbeiten vorausgegangen. Renovationsarbeiten etwa im 9. Jh. v.d.Z. durch König Joasch (II Kön 12,1-17) und im 7. Jh. durch König Josia (II Kön 22,3-7; II Chr 34,8-13). Vom Motiv der Idolatrie geleitet, unternahmen bauliche Änderungen etwa die Könige Ahas und Manasse (II Kön 16,10-18; 21,4f.).

<sup>50</sup> Gemäss II Kön 23 und II Chr 34 wurde der salomonische Tempel erst unter König Josia zum konkurrenzlosen, einzigen Nationalheiligtum (Yadin: Temple [Anm. 27], 602).

<sup>51</sup> S. I Kön 25,9; II Kön 25,8f.; Jer 52,12f.

<sup>52</sup> Meyers: Temple (Anm. 16), 351.355-358.362; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 111.

<sup>53</sup> S. Jer 25,11f.; 29,10.

<sup>54</sup> S. II Chr 36,22f.; Esr 1,1-4; 6,1-5.

<sup>55</sup> S. Esra 1f.

indem die Rückkehrer den Opferaltar an der ursprünglichen Stelle, d.h. auf seinen alten Fundamenten wiederaufrichteten.<sup>56</sup> Doch das Vorhaben geriet – nicht zuletzt des Widerstandes der Samaritaner wegen – ins Stocken<sup>57</sup> und konnte erst unter Cyrus' Nachfolger Darius I. im Jahre 520 v.d.Z. wieder aufgenommen und nach ca. vierjähriger Bauzeit im Jahre 516 v.d.Z. – wie angekündigt siebzig Jahre später – beendet werden.<sup>58</sup>

Von diesem schliesslich gelungenen Wiederaufbau zeugen neben Esra und Nehemia innerbiblisch auch die das Vorhaben unterstützenden Propheten Haggai und Sacharja,<sup>59</sup> und ausserbiblisch insbesondere Josephus' Nacherzählung dieser Ereignisse.<sup>60</sup>

Von Form und Ausstattung des Tempels allerdings verraten sie wenig, so dass nur implizit abgeleitet werden kann, dass der Neubau biblischen Vorgaben und den Erinnerungen jener Rückkehrer gefolgt sein muss, die den ersten Tempel noch erlebt hatten,<sup>61</sup> und dass seine Grösse und Ausstattung der beschränkten Mittel wegen kleiner<sup>62</sup> und bescheidener ausgefallen sein muss.<sup>63</sup>

Neben einer vergleichbaren Form dürften auch die Funktionsstrukturen des zweiten Tempels denjenigen des ersten ähnlich geblieben sein. Da allerdings die politischen Realitäten vermehrt von Abwehr und Unabhängigkeitsbestrebungen gekennzeichnet waren, insbesondere gegenüber den Seleukiden, deren Vertreter Antiochus IV. im Jahre 168 v.d.Z. in hellenistischem Eifer den Tempel kurzerhand zu einer Kultstätte des Zeus umfunktioniert und damit entweiht hatte,<sup>64</sup> hinterliess dies vor dem Hintergrund der beobachteten Parallelität von Landesgeschichte und Tempelschicksal im Blick auf seine poli-

<sup>56</sup> S. Esr 3,3.

<sup>57</sup> Nach Esr 4,4, weil die Zurückgekehrten ihnen eine Beteiligung am Wiederaufbau verwehrten, vermutlich aber auch, weil sie mit den Juden über den Berg Morija im Streit lagen; sie identifizierten ihn nicht wie diese mit dem Zion, sondern mit dem Berg Garizim.

<sup>58</sup> S. Esr 4-6.

<sup>59</sup> S. Esr 5,1; 6,14.

<sup>60</sup> S. Ant. 11,1-119; vgl. dazu auch die Version aus der LXX, 1-2 Esdr; Vorstellungen eines idealen Tempels finden sich in 11QT.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Esr 3,12.

<sup>62</sup> Vgl. dazu Josephus, Ant. 15,382-387.

<sup>63</sup> Meyers: Temple (Anm. 16), 351.363f.; Overman and Green: Judaism in the Greco-Roman Period (Anm. 14), 1039; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 111.

<sup>64</sup> Dies führte zu den sogenannten Makkabäeraufständen und, nach militärischen Erfolgen, im Jahre 165 v.d.Z. zur Wiedereinweihung des Tempels, derer bis auf den heutigen Tag im Chanukkafest gedacht wird (I Makk; Dan 7-12; Josephus, Bell. 1,31-37; Ant. 12,237-286).

tischen, aber auch kulturellen<sup>65</sup> Funktionen erkennbare Spuren – Spuren, die verstärkt zu einer militärischen Befestigung des Tempels durch die Makkabäer bzw. Hasmonäer führten.<sup>66</sup>

Doch die Königsdynastie der Hasmonäer war in sich zerstritten, so dass Herodes d.G. sie mit Hilfe der neuen und seit Pompeius<sup>67</sup> im Jahre 63 v.d.Z. auch im Osten präsenten Grossmacht der Römer beerben konnte.

Herodes war es denn auch, der dem zweiten Tempel ein Ende bereitete – nicht unmittelbar und nach seiner kriegerischen Machtübernahme Jerusalems im Jahre 37 v.d.Z.,<sup>68</sup> sondern erst siebzehn Jahre später im Rahmen seines ambitionierten Bauprogramms. Der Tempel Serubbabels existierte damit fünfhundert Jahre, d.h. hundert Jahre länger als der salomonische.<sup>69</sup>

### 2.3 *Der dritte Tempel*

Im Vergleich zum zweiten Tempel Serubbabels bestand das dritte und nach Herodes benannte Jerusalemer Heiligtum nicht einmal hundert Jahre.<sup>70</sup> Denn als Herodes in seinem achtzehnten Regierungsjahr<sup>71</sup> beschloss, den Tempel neu und grösser zu bauen, befand er sich etwa in der Mitte seiner langen, nahezu vierzig Jahre währenden Regierungszeit. Mit eiserner Hand hatte er Ruhe im Landesinneren hergestellt, sich bei benachbarten Regenten und Völkern unentbehrlich gemacht; auch durfte er – was zu seinem grösssten Glück beitrug – Cäsar, der doch sein Patron war, seinen Bundesgenossen nennen. Kurzgefasst: Herodes sass wie ehemals Salomo auf einem gefestigten Thron. Entsprechend legt ihm Josephus als Motiv für den Tempelneubau in einer Rede an das Volk,

<sup>65</sup> In diese Zeit etwa fällt die Errichtung des Konkurrenztempels in Heliopolis.

<sup>66</sup> S. Sir 50,1-4. Zu denken ist in diesem Zusammenhang insbesondere an die im Nordwesten des Tempelbezirks errichtete Burg «Baris» (Josephus, Ant. 15,403).

<sup>67</sup> Trotz seiner Befestigung gelang es Gnaeus Pompeius Magnus im Rahmen seines Feldzugs gegen Mithridates VI., den Tempelberg zu erobern (PsSal 2; 8; 17), den auch er dadurch schändete, dass er ihn betrat, obschon er ihn ansonsten unberührt liess (Josephus, Bell. 1,141-158; Ant. 14,34-79). Anders sein Verbündeter, der neue Statthalter Syriens, Marcus Licinius Crassus, der sich am Tempelschatz verging, um die dort entwendeten Mittel für einen Feldzug gegen die Parther einzusetzen (Josephus, Bell. 1,179; Ant. 14,105-109).

<sup>68</sup> S. Josephus, Bell. 1,347-357.

<sup>69</sup> Meyers: Temple (Anm. 16), 362.364; Overman and Green: Judaism in the Greco-Roman Period (Anm. 14), 1039.

<sup>70</sup> Da es zwischen dem zweiten und dritten Tempel keine zeitliche Lücke gab, wird letzterer üblicherweise zum zweiten Tempel gerechnet.

<sup>71</sup> Josephus, Bell. 1,401 nennt das eher unwahrscheinlichere 15. Regierungsjahr.

das er von diesem gewaltigen Vorhaben noch überzeugen musste, folgende Worte in den Mund:

«Weil ich nun durch Gottes Gnade zur Regierung gelangt bin, einer langen Friedenszeit mich erfreue, große Reichtümer mir gesammelt habe, bedeutende Einkünfte beziehe und, was das Wichtigste ist, mit den Römern, den Herren der Welt, wie ich wohl sagen darf, in freundschaftlichem Verkehr stehe, so will ich mich bemühen, das, was unsere Vorfahren aus Not und weil sie unter fremder Herrschaft standen, nicht ausführen konnten, zu vollenden und dadurch Gott für die vielen Wohltaten, die er mir während meiner Regierung erwiesen hat, frommen Dank zu erstatten» (Ant. 15,387).<sup>72</sup>

Doch bevor Herodes zum Entschluss gelangt war, dem höchsten Gott Israels diesen frommen Dank zu erweisen, hatte er – neben seinen Angehörigen – den «Herren der Welt» längst seine Ehrbezeugung erwiesen, nämlich Antonius, dem er die Königswürde verdankte, und neben Agrippa insbesondere Cäsar, der sie ihm bestätigt hatte.<sup>73</sup> Letzterem soll er sie in solch exzessiver Weise erstattet haben, dass er – wie Josephus berichtet – keinen irgendwie dafür geeigneten Platz in seinem Reich ohne ein Zeichen zur Ehre Cäsars gelassen habe.<sup>74</sup> Da das u.a. auch Tempel zu Ehren römischer Götter einschloss, oder die Stiftung von aus jüdischer Sicht verbotenen Festspielen zu Ehren des Kaisers, hatte er die schwerwiegende Kritik auf sich gezogen, gegen die väterlichen Sitten verschossen zu haben.<sup>75</sup> Herodes glaubte, im Blick auf diesen Makel der Bevölkerung eine Wiedergutmachung zu schulden, und der Tempel schien ihm in diesem Zusammenhang ein geeignetes Vorhaben. Entsprechend sollte dieser «herrlicher sein als alles, was er bisher zustande gebracht» hatte, dies nicht zuletzt auch deshalb, weil es ihm – so seine berechtigte Hoffnung – ein «dauerndes Andenken sichern» würde.<sup>76</sup>

Wie vormals Salomo, schickte sich Herodes also im Jahre 20/19 v.d.Z. an, nach sorgfältiger Vorbereitung<sup>77</sup> und im Anschluss an die Errichtung seines ei-

<sup>72</sup> Flavius Josephus, Jüdische Altertümer (übers. und mit Einl. und Anm. versehen von H. Clementz, Wiesbaden 131998).

<sup>73</sup> S. Bell. 1,386-400.

<sup>74</sup> S. Bell. 1,407. Zum herodianischen Bauprogramm vgl. Bell. 1,401-428; Ant. 15,267-425.

<sup>75</sup> S. Ant. 15,267.328-330.373-379.

<sup>76</sup> S. Ant. 15,380.

<sup>77</sup> Nämlich mit der Bereitstellung von 1'000 Lastwagen, der Einstellung von 10'000 Werkmeistern sowie weiteren 1'000 für das eigentliche Tempelgebäude zuständigen Priestern,

genen Königsschlosses in der Oberstadt, den Tempelbau in Angriff zu nehmen. Den zwei durch Josephus überlieferten Berichten zufolge<sup>78</sup> begannen die durch die Tempelsteuer finanzierten Arbeiten mit dem Abriss des zweiten Heiligtums. Danach liess er das alte Fundament – durch neue Stützmauern befestigt – um das Doppelte vergrössern und errichtete dort den wieder auf salomonische Masse<sup>79</sup> gebrachten dritten Tempel, angeblich aus weissen und mit Goldplatten verkleideten Marmorblöcken. Daraufhin umgab er den Tempelbezirk ringsum mit doppel- bzw. dreireihigen Säulenhallen einschliesslich der Halle Salomos nach Süden hin,<sup>80</sup> versah die Abgrenzungen mit Toren sowie Auf- und Abgängen, zäunte die verschiedenen Tempel(vor)höfe ein und liess zu guter Letzt auch noch die nordwestlich des Tempelbezirks stehende Burg ausbauen und benannte sie neu nach seinem römischen Freund Antonia. Den Tempel selbst soll Herodes in nur eineinhalb Jahren erstellt haben, doch die Gesamtbauzeit dauerte viel länger, nach Joh 2,20 sechsundvierzig Jahre, und soll sich bis ins Prokurat des Pontius Pilatus (26-36 d.Z.), nach Josephus<sup>81</sup> gar bis ins Prokurat des Albinus (62-64 d.Z.) erstreckt haben und erst kurz vor seiner Zerstörung zum Abschluss gekommen sein. Herodes soll bei diesem Vorhaben einen unermesslichen Aufwand betrieben und dabei eine beispiellose Pracht entfaltet haben, so dass die äussere Gestalt des Tempels alles geboten habe, «was sowohl die Seele als auch das Auge des Beschauers in großes Erstaunen versetzen konnte.»<sup>82</sup>

Unverändert blieben die Funktionsstrukturen des herodianischen Tempels, wenn auch die zuvor beobachtete Zuspitzung im Blick auf seine kulturellen<sup>83</sup> und militärischen Funktionen nochmals verstärkt wurden, wie folgende Ausführungen des Josephus zur Antonia verdeutlichen:

die er teils in der Steinmetzkunst, teils im Zimmerhandwerk hatte ausbilden lassen.

<sup>78</sup> Dem älteren im *Jüdischen Krieg* und dem jüngeren in den *Jüdischen Altertümern* (Bell. 1,401; 5,184-247; Ant. 15,380-425).

<sup>79</sup> D.h. 100 Ellen Länge und eine gegenüber dem salomonischen Tempel höhere Höhe von 120 Ellen (Ant. 15,391).

<sup>80</sup> Mit einer Gesamtlänge von 6 Stadien (Bell. 5,192).

<sup>81</sup> Vgl. Ant. 20,219.

<sup>82</sup> S. Bell. 5,222; vgl. auch Bell. 1,401.

<sup>83</sup> Die Ansichten darüber, wie der Kult zu gestalten sei, scheinen sich hier parallel zu den politischen Spannungen unversöhnlicher gegenüber gestanden zu sein. Bisweilen wichen sie von der gewohnten Kultpraxis dermassen stark ab, dass selbst den Tempel reproduzierende und diesen in gewisser Weise substituierende Konzepte nicht fehlten (vgl. etwa 1QS; 1QH; CD; 4QFlor; Jub; TestLev; VitProp; oder auch I Petr 2).

«Denn in der Festung lag stets eine römische Kohorte, deren Soldaten an den Festtagen in voller Bewaffnung auf die Säulenhallen verteilt wurden und das Volk im Auge behielten, damit ja kein Aufstand ausbräche. Wenn der Tempel als eine Festung über der Stadt lag, so bildete die Antonia die Zwingburg des Tempels, und die dort eingesetzten Truppen überwachten alle drei [d.h. Antonia, Tempel und Stadt]; die Oberstadt hatte in dem Palast des Herodes ihre eigene Zwingburg» (Bell. 5,243–245).<sup>84</sup>

Mit dem Tod des Bauherrn Herodes intensivierten sich – wie nach dem Tod des Salomo auch schon – die politischen Spannungen. Einerseits brachen innere Konflikte darüber auf, wie mit den neuen Besatzern umzugehen sei; sie entluden sich insbesondere dann in bewaffneten Konflikten, wenn sich die römischen Prokuratoren schamlos am Tempelschatz bedienten.<sup>85</sup> Als das Mass jedoch voll war, und sich auch andernorts im römischen Reich Völker aufzulehnen begannen,<sup>86</sup> erhoben sich auch in Judäa Aufständische gegen Rom, aber bekanntlich nicht mit glücklichem, sondern katastrophalem Ausgang, der auch das Schicksal des herodianischen Tempels im Jahre 70 d.Z. durch den Flavier Titus besiegelte.

Dieses entsetzliche Ende ist ausführlich im Werk des Josephus beschrieben. Seine Version gilt deshalb als wichtigste Quelle für den herodianischen

<sup>84</sup> Flavius Josephus, *De bello Judaico* – Der jüdische Krieg: Griechisch und Deutsch (3 Bde. in 4 Tln.; hg., eingel. und mit Anm. vers. von O. Michel und O. Bauernfeind; versch. Aufl.; Darmstadt 1963-1982).

<sup>85</sup> Erwähnenswert aus Josephus' Bericht ist etwa der landesweite Aufstand, der ausbrach, als der syrische Finanzverwalter und stellvertretende Landpfleger Sabinus den Tempelschatz plünderte, während die Herodessöhne Archelaus und Antipas nach dem Tod ihres Vaters im Jahre 4 v.d.Z. ihren Erbstreit vor Augustus in Rom ausfochten (Bell. 2,39-79; Ant. 17,250-298); erwähnenswert auch, dass nach der Verbannung des Ersteren aus Judäa im Jahre 6 d.Z. die Angelegenheiten des Tempels in den Zuständigkeitsbereich des an seiner Statt eingesetzten römischen Prokuratoren und dessen Nachfolger übergingen (Ant. 18,1-25) – ein Privileg, das Claudius später dem Herodianer Agrippa II. zurückerstattete und bis zur Zerstörung des Tempels in dessen Verantwortung blieb (Ant. 20,15f.). Erwähnung verdient weiter die durch Caligula verursachte Störung, als dieser sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufgestellt zu haben wünschte. Diesem Ansinnen, welches das Potential zu einem weiteren, verlustreichen Aufruhr in sich trug, machte aber seine Ermordung ein schnelles Ende (Bell. 2,184-203; Ant. 18,257-309). Und schliesslich sei noch der zum Abfall der Juden beitragende Tempelraub des letzten und zugleich schlimmsten Prokuratoren Judäas vor dem Krieg, Gessius Florus, erwähnt (64-66 d.Z.; Bell. 2,293-296).

<sup>86</sup> Beispielweise die Gallier (Josephus, Bell. 4,440).

Tempel,<sup>87</sup> das Neue Testament<sup>88</sup> als zweitwichtigste und der in der Mischna enthaltene Traktat *Middot*<sup>89</sup> als drittichtigste. Darüber hinaus lassen sich eine Fülle weiterer Texte nennen, die den herodianischen Tempel zum Gegenstand haben; deren Fokus liegt aber weniger auf dem Heiligtum selbst als vielmehr auf seinen mit ihm in Verbindung stehenden Kultritualen.<sup>90</sup>

Nach Darlegung dessen, auf *was* sich «Tempel» im Titel der vorliegenden Abhandlung beziehen kann, liegt es auf der Hand, dass aus neutestamentlicher Sicht der herodianische der massgebliche Tempel ist. Dieser aber steht nicht für sich allein und sollte deshalb unter Einbezug der Geschichte und Funktionsstrukturen seiner Vorgänger betrachtet werden. Das möchte ich im Folgenden tun, indem ich seine zwei wichtigsten Zeugen, Josephus und die einschlägigen Autoren des Neuen Testaments, untersuche und zueinander, aber auch zu den Vorgängerbauten in Beziehung bringe. Ihr Vergleich bietet sich nicht zuletzt auch deshalb an, weil Josephus und die neutestamentlichen Autoren vermutlich Zeitgenossen waren, sich teilweise in derselben Stadt – Rom – schriftstellerisch betätigten; schliesslich, was für meine Argumentation nicht unwesentlich ist: Sie alle schrieben zu einer Zeit, als der herodianische Tempel nicht mehr existierte, aus ihrer Erinnerung also.<sup>91</sup> Deutlich geht das etwa aus einer Notiz im Traktat *Middot* hervor, in der offen zugegeben wird, dass R. Elieser vergessen habe, wozu die Holzkammer im Tempelhof diente.<sup>92</sup>

Es geht also hier wie in der von Quintilian tradierten Geschichte um die Rekonstruktion eines zerstörten Gebäudes und einer verschwundenen Gesellschaft mit Hilfe erinnerter Bilder – eines Gebäude aber, von dem anders

<sup>87</sup> Nicht zuletzt deshalb, weil einerseits Josephus als Jerusalemer Priester mit diesem Tempel aufgewachsen war und aus Erfahrung bestens mit ihm vertraut sein musste, und andererseits, weil archäologische Quellen seine Beschreibungen zu bestätigen scheinen, etwa Ergebnisse die westliche Stützmauer und heutige Klagemauer betreffend (vgl. diesbezüglich die sogenannten Robinson- und Wilson-Bögen).

<sup>88</sup> Insbesondere die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, auch wenn sie keine Beschreibung desselben bieten. Genau genommen sind es elf Texte, die den Tempel thematisieren: Mt, Mk, Lk, Joh, Apg, I/II Kor, Eph, II Thess, Hebr, Apk.

<sup>89</sup> Hebr. für Masse.

<sup>90</sup> Etwa aus dem Textkorpus des Philo (Spec. 1) sowie weitere mischnische, talmudische (insbesondere Traktate der 2. und 5. Ordnung) oder rabbinische Texte.

<sup>91</sup> Meyers: Temple (Anm. 16), 351f.354.364-366; Overman and Green: Judaism in the Greco-Roman Period (Anm. 14), 1039-1041; Nissen u.a.: Tempel (Anm. 12), 111.113.

<sup>92</sup> S. mMid 5,4.

also dort nicht nur Erinnerungsbilder geblieben waren, sondern – so der feste Glaube – auch ein himmlischer Zwillingsbau.

### 3. Gedächtnistheorien

Wenn die Aussagen des Josephus und der einschlägigen neutestamentlichen Autoren über den herodianischen Tempel Erinnerungen darstellen, scheint mir eine knappe theoretische Reflexion darüber an dieser Stelle angebracht.

In den bisherigen Ausführungen habe ich die Begriffe «Erinnerung» wie auch «Gedächtnis» verwendet; unter Ersterem verstehe ich den oder die mit vergangenen Ereignissen in Verbindung stehenden Gedanken, mit Letzterem das Erinnerungsvermögen. Während beispielsweise auch das Englische eine solche Unterscheidung kennt (*remembrance* und *memory*), umfasst das griechische «μνήμη» wie auch das lateinische «*memoria*» beides, das Erinnern wie das Gedächtnis.

Theorien über das Gedächtnis wiederum unterscheiden im Blick auf Erinnerungsarten seit ihrem Begründer Maurice Halbwachs<sup>93</sup> zwischen individuellen und kollektiven bzw. sozialen Erinnerungen. Sozial sind Erinnerungen nach dem amerikanischen Soziologen Barry Schwartz dann, wenn eine Anzahl individueller – und auf persönlicher Erfahrung basierender – Erinnerungen an ein bestimmtes historisches Ereignis oder eine Person zu einem diese individuellen Erinnerungen transzenderen Gesamtbild zusammengeführt werden – einem Gesamtbild, das unabhängig von seinen individuellen Kontribuenten existiert und als soziale Erinnerung weitertradiert wird. Zu solchen sozialen Erinnerungen zählt Schwartz eine sich auf Zeugenaussagen stützende Biographie von Abraham Lincoln – einen seiner Forschungsschwerpunkte –<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Vgl. M. Halbwachs: Stätten der Verkündigung im Heiligen Land: Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, hg. und übers. von St. Egger (Édition discours 6), Konstanz 2003; übers. von: La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: Étude de mémoire collective (édition originale 1941; deuxième édition augmentée d'une mise à jour bibliographique, Paris 1971); ders.: Das kollektive Gedächtnis, mit Geleitw. zur dt. Ausg. von H. Maus; übers. von H. Lhoest-Offermann, Frankfurt a.M. 1985; übers. von La mémoire collective (édition originale 1939, Paris 1950); ders.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, übers. von L. Geldsetzer (STW 538), Frankfurt 2006; übers. von: Les cadres sociaux de la mémoire (édition originale 1925, Paris 1952).

<sup>94</sup> Einer seiner Forschungsschwerpunkte, vgl. etwa B. Schwartz: Abraham Lincoln in the Post-Heroic Era: History and Memory in Late Twentieth-Century America, Chicago 2008; ders.: Abraham Lincoln and the Forge of National Memory, Chicago 2000.

ebenso wie die vier Evangelien des Neuen Testaments als literarische Zeugen des Lebens Jesu.<sup>95</sup> Ich setze diese Einsicht als hilfreich voraus; dass sie genauso auf Josephus zutrifft, wird noch zu zeigen sein.

Ist aber solchen sozialen Erinnerungen beschieden, von Kollektiven über die Zeiten hinweg autonom tradiert zu werden, verdankt sich das nach Ansicht von Schwartz dem Umstand, dass sie sich auf einschneidende Ereignisse beziehen, für die Identitätsbildung eines oder vieler Kollektive von nachhaltiger Bedeutung sind und einem aus ihrem Kontext erschliessbaren pragmatischen Zweck dienen.

Der Zweck, dem bedeutende Erinnerungen dienen, erschliesst sich Schwartz aus den Mitteln, welche im Zusammenhang mit sozialem Gedächtnis zur Anwendung kommen; so schreibt er:

«Keying is the action that activates framing. For example, Abraham Lincoln evoked the American Revolution as a frame for the American Civil War by keying his Gettysburg Address into it; [...]. Similarly, the Gospels key the activities and fate of Jesus to statements in the Hebrew Scriptures so often (an estimated 300 times) that they affirm both the Gospel writers' mastery of Scripture and their listeners' identification with the history they describe.» Daraus folgert er im Blick auf den Zweck: «Keying defines social memory's function, matching the [sacred] past to the present as (1) a model *of* society, reflecting its needs, interests, fears, and aspirations; (2) a model *for* society—a template for thought, sentiment, morality, and conduct; and, (3) a *frame* within which people find meaning for their experience [...]. Social memory affects the present not only by reflecting it but also, and more importantly, by shaping and framing individual experience.»<sup>96</sup>

Wenn ich mich im Folgenden dem sozialen Gedächtnis im Blick auf den Tempel in den Textcorpora des Josephus und des Neuen Testaments und ihrer Gegenüberstellung widme (1), will ich mithin fragen, welches die Erinnerungen sind, die diese Autoren im Blick auf den Tempel einer Überlieferung für würdig halten (2), ferner, in welche Strukturen (3) und Rahmen (*frame*) diese Erinnerungen eingepasst werden (*keying*) (4), und schliesslich, welchem aktu-

<sup>95</sup> B. Schwartz: Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History, in: Applications of Collective/Cultural Memory Theory, Specifically the Theoretical Perspective of Barry Schwartz, to Problems in Biblical Studies, Christian Origins, and Ancient Judaism, ed. by T. Thatcher (Semeia Studies), Atlanta (forthcoming), 1-3.

<sup>96</sup> Schwartz: Where There's Smoke, There's Fire (Anm. 95), 12.

ellen Bedürfnis oder Zweck diese je eigens gestalteten Erinnerungen gedient haben dürften (5).

#### 4. Der erinnerte Tempel nach *Flavius Josephus*

##### 4.1 Soziales Gedächtnis

Dass die u.a. auf Erinnerungen<sup>97</sup> gründende Geschichte des Josephus im Sinne von Schwartz auch als «social memory» bezeichnet werden kann, erschliesst sich aus den Aussagen des Josephus selbst. Denn im Blick auf den Kriegsbericht etwa will er sich nicht nur auf seine eigenen Erfahrungen,<sup>98</sup> sondern auch auf die kaiserlichen Kriegsberichte und Zeugenaussagen sowohl römischer wie auch jüdischer Kriegsbeteiliger verlassen haben.<sup>99</sup> Oder im Blick auf die *Altertümer* etwa dürfte er – was Herodes betrifft – neben den heiligen Schriften auch die Universalgeschichte eines Nikolaus von Damaskus konsultiert haben.<sup>100</sup>

Als «sozial» darf das literarische Werk des Josephus aber auch aus Sicht antiker Buchproduktion bezeichnet werden, denn verschiedene Quellen sowohl der späten Republik als auch des frühen Prinzipats bestätigen, dass Autoren ihre Werke in der Regel schrittweise und unter ständiger Überarbeitung abfass-ten, und zwar, indem sie sie in Etappen einer immer grösser werdenden lokalen Hörerschaft durch mündliche Vorträge und das Verteilen von Textauszügen vorstellten.<sup>101</sup> Dass der Veröffentlichungsprozess in Rom auch im Blick auf Josephus in diesen Bahnen verlaufen sein dürfte, legen verschiedene Textstellen nahe.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Dass Josephus damit das Gedächtnis seiner Hörer- und Leserschaft prägen will, formuliert er wie folgt: «In der Tat, dem Gedächtnis (μνήμη) das vorher noch nicht Erzählte zu übergeben und die Geschehnisse der eigenen Zeit darzustellen, ist des Lobes und der Anerkennung wert» (Bell. 1,15).

<sup>98</sup> In Vita 8 röhmt sich Josephus, im Ruf einer übermässigen Gedächtniskraft gestanden zu haben (Flavius Josephus, Aus meinem Leben [Vita]; krit. Ausg.; übers. und komm. v. V. Siegert in Verb. mit H. Schreckenberg und M. Vogel und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster, Tübingen 2001).

<sup>99</sup> S. Vita 342; 358; C. Apion. 1,49-51.56 (Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums – Contra Apionem, hg.v. F. Siegert [Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6/1-2], 2 Bde., Göttingen 2008).

<sup>100</sup> Vgl. Ant. 16,184; S. Mason: Josephus and the New Testament, Peabody 2005, 159.

<sup>101</sup> S. Mason: Of Audience and Meaning: Reading Josephus's Judean War in the Context of a Flavian Audience, in: Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories (idem with the edit. ass. of M.W. Helfield, Peabody 2009), 45-67, bes. 52.55.

<sup>102</sup> Vgl. etwa Bell. 1,22; Vita 361-366; C. Apion. 1,50-52.

#### 4.2 Erinnerungen

Die kollektiven Erinnerungen, die Josephus zu den Tempeln bietet, sind wie in keinem anderen Werk der Antike nicht nur umfassend, sondern nahezu vollständig. So informiert er die Leserschaft über die erwähnten Konkurrenztempel genauso wie über Beginn, Geschichte und Ende aller drei Jerusalemer Tempel, auch wenn dem herodianischen, dessen Existenz und Niedergang er selbst bezeugt, seine besondere Aufmerksamkeit gilt;<sup>103</sup> er war ihm wichtig.

#### 4.3 Strukturen

Wie und in welcher Weise er ihm aber wichtig war, erschliesst sich erst bei näherer Betrachtung seiner Textanordnung, von der eingangs gesagt wurde, dass sie nicht nur für das Erinnern, sondern auch für die Produktion von Texten konstitutiv sei.<sup>104</sup> Wie Steve Mason u.a. beobachtete, fällt beispielsweise in dem jüngeren Werk der *Altäumper* auf, dass die zwanzig Bücher aus zwei symmetrischen Hälften bestehen, die an ihrem Ende jeweils mit einer Hohepriester- bzw. Königsliste gekennzeichnet und zum einen den ersten (Ant. 1-10) und zum anderen den zweiten Tempel (Ant. 11-20) zum Thema haben. Entsprechend endet der zweite Hauptteil am Vorabend der Zerstörung des herodianischen Tempels, und der erste mit dem Fall des salomonischen Heiligtums, was das zehnte Kapitel, welches das Zentrum des Werkes bildet, als Angelpunkt der *Altäumper* insgesamt auszeichnet.<sup>105</sup>

Den Geschichtsfaden, den Josephus im zwanzigsten Buch der *Altäumper* verlässt,<sup>106</sup> hatte er bereits im älteren Werk aufgenommen, in dem er den Jüdischen Krieg darstellt – freilich nur, um den Untergang des jüdischen Staates zu dokumentieren und zu beklagen, der sich wie schon einmal in der Preisgabe der Hauptstadt und ihres Tempels konkretisierte. So ist auch in diesem Werk der Tempel von zentraler Bedeutung; betrachtet man diese Tatsache jedoch im Lichte der literarischen Anordnung,<sup>107</sup> wird nach Ansicht von Mason und anderen deutlich, dass Josephus in diesem Zusammenhang die Schuld erörtert,

<sup>103</sup> S. Kap. 2.3.

<sup>104</sup> S. Kap. 1.

<sup>105</sup> Vgl. Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 99f., wo er noch weitere Hinweise auf eine konzentrische Struktur der *Altäumper* liefert.

<sup>106</sup> S. Ant. 20,259.

<sup>107</sup> Für eine vollständige Liste seiner literarischen Symmetrien vgl. Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 66-69.

die zur Tempelzerstörung führte. Mit anderen Worten: Es ist die Kriegsschuld, die Josephus hier anhand des Tempels abhandelt.

Inwiefern aber kann die Schuld an der Niederlage Judäas gegenüber Rom im Zusammenhang mit dem Tempel stehen? Im fünften Kapitel des vierten Buches, im Textzentrum des Kriegsberichts also,<sup>108</sup> beklagt Josephus die Ermordung des Hohepriesters Ananos II. in Jerusalem durch die von idumäischen Truppen unterstützten Zeloten. Ananos war zuvor im Rahmen einer Volksversammlung zum Feldherrn Jerusalems ernannt worden, zur selben Zeit übrigens, da Josephus die Feldherrenschaft über Galiläa übertragen worden war.<sup>109</sup> Was aber den zur Priesteraristokratie gehörenden Ananos von den Zeloten, die ihm das Amt dort streitig gemacht hatten, unterscheidet, sei seine Kompromissbereitschaft und Fähigkeit gewesen, mit den Römern einen Vergleich auszuhandeln. Da ihm das aber nicht vergönnt war, sei sein Mord der Anfang des Endes gewesen, weshalb die Priesteraristokratie, zu der Josephus sich selbst auch zählte,<sup>110</sup> trotz Teilnahme am Krieg von der Schuld zu entlasten sei. Vielmehr liege diese allein bei den selbsternannten barbarischen Feldherren,<sup>111</sup> bei Simon ben Giora und aus seiner Sicht insbesondere bei seinem Intimfeind Johannes von Gischala.<sup>112</sup>

Entsprechend will er Johannes im Auftrag von Titus Folgendes über die Mauern des Tempelbezirks, worin dieser sein Kriegslager eingerichtet hatte, zugeschrieen haben: «Wenn dir jemand dein täglich Brot wegnimmt, du greulicher Frevler, dann hältst du ihn für einen Feind; ihn aber, den Gott, dem du den uralten Dienst entzogen hast, hoffst du als Mitstreiter im Kampf zu haben» (Bell. 6,100)? Damit bezieht sich Josephus auf die täglichen Opfer, die nach der Tradition am 17. Tammus im Jahre 70 d.Z., und angeblich aus Mangel an geeigneten Männern, durch Johannes eingestellt worden waren.<sup>113</sup>

Das zweite Vergehen, dessen er und Simon sich schuldig gemacht hätten, sei gewesen, den unethischen Brudermord, d.h. Bürgerkrieg nach Jerusalem gebracht zu haben, und das dritte Vergehen, mit dem Blut und den Leichen

<sup>108</sup> S. Bell. 4,305-325.

<sup>109</sup> S. Bell. 2,565-568.

<sup>110</sup> S. Vita 1f.

<sup>111</sup> S. z.B. Bell. 1,9-12.

<sup>112</sup> Vgl. Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 67-69, wo er neben dieser noch weitere in Frage kommende Verfassungsabsichten listet.

<sup>113</sup> S. Bell. 6,94.

dieser Gefallenen den Tempelbezirk verunreinigt zu haben – aus jüdischer Sicht bekanntlich die abscheulichste Form der kultischen Verunreinigung.<sup>114</sup> Das aber sei der Grund gewesen, weshalb Gott den Tempel verlassen<sup>115</sup> und die Römer zu seiner Reinigung durch Feuer habe herbeiführen müssen.<sup>116</sup>

#### 4.4 Mittel

Dass aber Gott – in Antwort auf Salomos Gebet – seinen Auszug aus dem Tempel und damit dessen Preisgabe wie auch die der Nation u.a. für den Fall ankündigt hatte, dass ihm die Opfer entzogen und die Bundesbestimmungen missachtet würden,<sup>117</sup> macht deutlich, dass Josephus ähnliche, selbstverschuldeten Gründe für den Fall des zweiten Tempels ausmacht, wie sie von den Propheten für den Fall des ersten angebracht worden waren.<sup>118</sup> Entsprechend dieser Verknüpfung verwundert es nicht, dass Josephus sich im Deutungshorizont derjenigen Propheten bewegt und sich mit diesen auch wiederholt identifiziert,<sup>119</sup> die vor und nach dem Fall des ersten Tempels gewirkt hatten, insbesondere eines Jeremia, aber auch eines Hesekiel oder Daniel.<sup>120</sup> Erst nach Identifizierung dieses *keying* aber wird deutlich, weshalb für Josephus und die Propheten der Tempel von solch herausragender Bedeutung war: Er stand nämlich – wie bei anderen Völkern auch – als Garant für die Staatssicherheit.

#### 4.5 Zweck

Genau aus diesem Grund griffe es zu kurz, die Intention des Josephus allein in seiner Servilität gegenüber Rom oder im Eigennutz zu orten. Freilich mag im

<sup>114</sup> S. z.B. Num 19. So gab es in der Tradition beispielsweise Versuche, den Anlass zur Einführung des Versöhnungstags, der insbesondere auf die kultische Reinigung des Heiligtums zielte, im Tod der Söhne Aarons ebendort zu orten (Lev 10,1-7); vgl. dazu G. Gelardini: The Inauguration of Yom Kippur According to the LXX and its Cessation or Perpetuation According to the Book of Hebrews: A Systematic Comparison, in: The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions, ed. by T. Hieke and T. Nicklas (Themes in Biblical Narrative 15), Leiden 2011, 225-254, bes. 228.

<sup>115</sup> S. Bell. 5,412f.; 6,127.299f.

<sup>116</sup> S. Bell. 5,19; 6,109f.; 7,328.

<sup>117</sup> S. I Kön 8f.; II Chr 6f.; Ant. 8,106-129.

<sup>118</sup> S. Bell. 5,391.411; 6,104.

<sup>119</sup> So beansprucht Josephus etwa die Geschichte der Juden da weiterzuschreiben, wo die Propheten aufgehört hätten (Bell. 1,17f.). Ferner beansprucht er für sich auch die Gabe der Prophetie und Traumdeutung (Bell. 1,3; 3,351-354.399-407; 4,626-629; Vita 9).

<sup>120</sup> Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 20f.

lokalen Kontext seiner schriftstellerischen Tätigkeit, dem Nachkriegsstrom der Flavier,<sup>121</sup> plausibel sein, dass von ihm, dem kaiserlichen Hofhistoriker, erwartet wurde, den Krieg im Interesse der Kaiser und wohl auch zu ihrer Zufriedenheit zu deuten.<sup>122</sup> Auch mag einleuchten, dass er daran interessiert war, die jüdische Aristokratie, zu der er sich selbst zählte, gegenüber seiner römischen und zur Oberschicht zählenden Hörerschaft von Schuld zu entlasten. Es ist aber nicht zuletzt seine Operation des Verknüpfens, die eine sublimere, wenn nicht gar subversivere Absicht offenbart.<sup>123</sup> Der Sieg, den die Römer errangen, war nämlich deren oder deren Götter Verdienst nicht,<sup>124</sup> so Josephus, sondern er war ihnen vom jüdischen Gott allein und auch nur zu einem bestimmten Zwecke<sup>125</sup> und – vor dem Hintergrund der Vier-Reiche-Lehre – auch nur auf bestimmte Zeit verliehen worden.<sup>126</sup>

Mit diesem subversiven Ansatz eröffnet Josephus implizit den Weg für einen Neuanfang, einen, der – den Mahnungen der genannten Propheten entsprechend – bei der Umkehr ansetzen muss – etwas, was er dem Johannes von Gischala über die Tempelmauer hinweg in Erinnerung gerufen hatte, jedoch ungehört verhallt war.<sup>127</sup> Zwar macht Josephus im Blick auf einen Tempelneubau keine expliziten Aussagen; dass er aber angesichts zweier bezeugter Tempelneubauten durch Vespasian einen solchen erhofft haben könnte, legt sich nahe.<sup>128</sup>

<sup>121</sup> Vgl. dazu Mason: Of Audience and Meaning (Anm. 101), 45-67.

<sup>122</sup> Vgl. Vita 363.

<sup>123</sup> Mason spricht in diesem Zusammenhang von Ironie: S. Mason: Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus, in: Josephus, Judea, and Christian Origins (Anm. 101), 69-102, bes. 77-89; ders.: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 69.81-88; ders.: Of Audience and Meaning (Anm. 101), 67.

<sup>124</sup> Entsprechend wertete der Philosoph Celsus die Tempelzerstörung als endgültigen Beweis für die Schwäche des von Juden und Christen verehrten Gottes (Mason: Josephus and the New Testament [Anm. 100], 22).

<sup>125</sup> Nämlich zur Reinigung des Tempels und Jerusalems (Bell. 4,323; 5,19; 6,110).

<sup>126</sup> S. Dan 2; 7; Bell. 5,367.412.

<sup>127</sup> S. Bell. 5,415; 6,103:  $\mu\epsilon\tau\alpha\omega$ .

<sup>128</sup> Dem Wiederaufbau des Capitols und dem neu erbauten Tempel zu Ehren der Friedensgöttin, in welchen Vespasian auch die Jerusalemer Tempelschätze legen liess (Tacitus, Hist. 4,53; Bell. 7,158-162).

## 5. Der erinnerte Tempel nach dem Neuen Testament

### 5.1 Soziales Gedächtnis

Und was sagt das Neue Testament im Blick auf einen Tempelneubau? Auf den herodianischen bzw. den himmlischen Tempel(bezirk)<sup>129</sup> verweisen seine Autoren, wie bereits erwähnt,<sup>130</sup> hauptsächlich<sup>131</sup> mit den Terminen «ἱερόν»<sup>132</sup> und «ναός»<sup>133</sup>, insgesamt 116mal und in zehn bzw. elf Büchern (bei Einbezug des Hebräerbriefes). Ich konzentriere mich aus Platzgründen auf diejenigen, die einerseits die meisten Vorkommnisse aufweisen und andererseits eher narrativen Charakters sind, d.h. insbesondere die vier Evangelien und die Apostelgeschichte.<sup>134</sup>

Meistens wird von einer Auffassungszeit dieser Bücher zwischen 70 und 110 d.Z. ausgegangen und als Auffassungsort entweder Rom<sup>135</sup> oder Syrien<sup>136</sup> genannt.<sup>137</sup> Trifft dies zu, dann sind diese Autoren nicht nur Zeitgenossen des Josephus und – neben Nerva und Trajan – insbesondere der flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian gewesen, auch haben sie sich wie Josephus in unmittelbarer oder näherer<sup>138</sup> Umgebung derselben schriftstellerisch

<sup>129</sup> Dass diese Tempel zusammengedacht wurden, zeigt sich im Neuen Testament etwa in Mt 23,21f. In der Offenbarung wird auf den himmlischen Tempel vornehmlich mit Thron verwiesen (s. z.B. Apk 4).

<sup>130</sup> S. Kap. 2.1.

<sup>131</sup> Seltener Begriffe sind etwa «ἄγιος» (ausschliesslich im Hebr), «οἶκος» (z.B. Mt 12,4), «σκηνή» (z.B. Apg 7,44) oder «τόπος» (z.B. Apg 6,13).

<sup>132</sup> Mit 71 Vorkommnissen verteilt auf 6 Bücher: Mt 4,5; 12,5f; 21,12.14f.23; 24,1; 26,55; Mk 11,11.15f.27; 12,35; 13,1.3; 14,49; Lk 2,27.37.46; 4,9; 18,10; 19,45.47; 20,1; 21,5.37f.; 22,52f; 24,53; Joh 2,14f; 5,14; 7,14.28; 8,2.20.59; 10,23; 11,56; 18,20; Apg 2,46; 3,1-3.8.10; 4,1; 5,20f.24f.42; 19,27; 21,26-30; 22,17; 24,6.12.18; 25,8; 26,21; I Kor 9,13.

<sup>133</sup> Mit 45 Vorkommnissen verteilt auf 10 Bücher: Mt 23,16f.21.35; 26,61; 27,5.40.51; Mk 14,58; 15,29.38; Lk 1,9.21f; 23,45; Joh 2,19-21; Apg 17,24; 19,24; I Kor 3,16f.; 6,19; II Kor 6,16; Eph 2,21; II Thess 2,4; Apk 3,12; 7,15; 11,1f.19; 14,15.17; 15,5f.8; 16,1.17; 21,22.

<sup>134</sup> Das schliesst die Bücher I-II Kor, Eph und II Thess aus, die nur wenige Belegstellen enthalten und ähnlich wie in den Qumrantexten anthropologische Konzepte des Tempels anführen. Ausgeschlossen werden ebenfalls der Hebr und die Apk, da Ersterer sich mit dem irdischen Zelt im Vergleich zum himmlischen Heiligtum auseinandersetzt und Letztere ausschliesslich mit dem himmlischen Tempel.

<sup>135</sup> Mk, Lk und Apg?

<sup>136</sup> Mt und Joh?

<sup>137</sup> S. z.B. U. Schnelle: Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007, 242f.264f.286f.304f.508-511.

<sup>138</sup> Im Blick auf die Flavier ist Syrien nicht minder wichtig als Rom, denn für Judäa war der syrische Statthalter letztverantwortlich, und entsprechend wurde Vespasian von Nero der

betätigt. Mit einer gewissen Berechtigung hat deshalb u.a. Mason die These aufgestellt,<sup>139</sup> dass diesen neutestamentlichen Autoren die Werke des Josephus oder Auszüge davon bekannt gewesen sein müssen. Deshalb muss hier die Notiz des Josephus erwähnt werden, wonach seinem griechischsprachigen Kriegsbericht eine ältere – wohl aramäisch verfasste – Version vorausgegangen sei;<sup>140</sup> auch sei an den erwähnten sozialen und lokalen Charakter der antiken Buchproduktion erinnert.<sup>141</sup>

### 5.2 Erinnerungen

Ein Blick in die Texte der Evangelisten macht scheinbar deutlich, dass ihnen der Tempel nicht so wichtig zu sein scheint wie Josephus. Seine Erwähnung wirkt beiläufig, seine Rolle gleicht eher derjenigen einer Kulisse,<sup>142</sup> insbesondere hinsichtlich der provozierenden Lehr-<sup>143</sup> und Heiltätigkeit<sup>144</sup> Jesu und später seiner Jünger.<sup>145</sup>

Gleichwohl klingen Reminiszenzen späterer Ereignisse an: Als Jesus die Wechsler und Händler vom Tempel vertreibt, wirft er ihnen vor, diesen zu einer Räuberhöhle gemacht zu haben;<sup>146</sup> aus römischer Sicht ist «Räuber» *terminus technicus* für Aufständische wie Simon ben Giora und Johannes von

Oberbefehl über dessen Truppen zur Niederschlagung des jüdischen Aufstandes übertragen (Josephus, Bell. 3,6f.).

<sup>139</sup> Im Blick auf Lukas z.B. Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 251-293; und im Blick auf Markus z.B. B.J. Incigneri: The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel (BINS 65), Leiden 2003, 363 et passim; K.M. Schmidt: Wege des Heils: Erzählstrukturen und Rezeptionskontakte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010, 522 et passim.

<sup>140</sup> S. Bell. 1,3.

<sup>141</sup> S. Kap. 4.

<sup>142</sup> Im Blick auf sie werden nur selten genauere Ortsangaben geboten; in Joh 8,20 aber wird gesagt, dass Jesus in der Schatzkammer redete, oder in Joh 10,23 und Apg 3,11; 5,12, dass Jesus bzw. die Apostel sich in der Säulen halle Salomos aufhielten.

<sup>143</sup> S. Mt 12,5f.; 21,23; 23,16f.21; 26,55; Mk 11,11.27; 12,35; 14,49; Lk 18,10; 19,47; 20,1; 21,37f.; 22,53; 24,53; Joh 7,14.28; 8,2.20.59; 10,23; 18,20; Apg 2,46; 4,1; 5,20f.24f.42; 21,26-30; 22,17; 24,6.12.18; 25,8; 26,21.

<sup>144</sup> S. Mt 21,14f.; Joh 5,14; Apg 3,1-3.8.10.

<sup>145</sup> Erwähnt wird der Tempel auch im Zusammenhang von Johannes' (Lk 1,9.21f.) und Jesu Geburt (Lk 2,27.37), seines ersten Tempelbesuchs als Kind (Lk 2,46), seiner Versuchung (Mt 4,5; Lk 4,9), der Bezeichnung seines Leibes als Tempel (Joh 2,21) und schliesslich dem Ende des Judas (Mt 27,5).

<sup>146</sup> S. Mt 21,12; Mk 11,15-19; Lk 19,45; Joh 2,14f.

Gischala. Ferner ist im Zerreissen des Tempelvorhangs auch ein Gottesauszug angedeutet,<sup>147</sup> und schliesslich wird ebenso die Tempelzerstörung als *vaticinium ex eventu* angekündigt<sup>148</sup> – eine folgenschwere Vorhersage, die, als Falschaussage umgeformt, Anlass seiner Kreuzigung gewesen sein soll, was einmal mehr die erwähnte Nähe von Tempel und Macht oder Machtanspruch anzeigt.

### 5.3 Strukturen

Eine Antwort darauf, was den Evangelisten wichtig gewesen sein könnte, wenn nicht der Tempel, erschliesst sich einmal mehr über deren Textanordnung; es zeigt sich – wenig überraschend –, dass es der Gottmensch Jesus Christus ist, der für sie im Zentrum steht. In diesem Zusammenhang machen sie erstaunlich übereinstimmende Kernaussagen, die sie in der Regel strategisch und im Sinne antiker Produktionsästhetik entweder am Textanfang, in der Textmitte oder am Textende platzieren.

So wird zunächst die davidische Abstammung Jesu herausgestellt, etwa über dessen Stammbaum.<sup>149</sup> Damit soll sich auf ihn der von Gott mit David geschlossene Bund beziehen, welcher jenem einen ewigen Thron verheissen hatte.<sup>150</sup> Daraus folgt, dass nicht nur der Tempelerbauer Salomo in der Ahnenlinie Jesu erscheint,<sup>151</sup> sondern dieser wie jener auch – über das Petrusbekenntnis etwa – zum Erben des davidischen Königiums erklärt wird. Weil er mit dem entsprechenden messianischen Titel versehen und erkannt<sup>152</sup> dies nach dem Willen Gottes wurde, lassen die Autoren – bei der Taufe<sup>153</sup> oder der Verklärung<sup>154</sup> etwa – Gott ihn wie Salomo auch «Sohn Gottes» nennen.<sup>155</sup> Und wie David, Salomo und Herodes zieht Jesus – als wären ihm mit dem Königstitel auch gleich die Hauptstadt und ihr Tempel gegeben worden – nach Jerusalem und in der Version des Markus auch sogleich in den Tempel ein.<sup>156</sup>

<sup>147</sup> S. Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45.

<sup>148</sup> S. Mt 24,1; 26,61; 27,40; Mk 13,1.3; 14,58; 15,29; Lk 21,5; Joh 2,19f.

<sup>149</sup> Am Textanfang des Matthäus- als auch des Lukasevangeliums (Mt 1,1-17; Lk 3,23-38).

<sup>150</sup> S. II Sam 7,11-16 und Kap. 2.1.

<sup>151</sup> S. Mt 1,6f.

<sup>152</sup> S. Mt 16,13-20; Mk 8,27-30; Lk 9,18-21; Joh 10,1-30).

<sup>153</sup> S. Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk 3,21f.; Joh 1,29-34.

<sup>154</sup> S. Mt 17,1-13; Mk 9,2-13; Lk 9,28-36.

<sup>155</sup> S. II Sam 7,14.

<sup>156</sup> S. Mt 21,1-11; Mk 11,1-11; Lk 19,28-40; Joh 12,12-19.

Über den vielzitierten Ps 110 sagen die Autoren anschliessend, dass, nachdem Gott Jesus alle Feinde als Schemel unter die Füsse legt,<sup>157</sup> er ihn einlädt, zu seiner Rechten Platz zu nehmen<sup>158</sup> – neben dem Gottesthron also, von dem gesagt wurde, dass er die Bundeslade sei,<sup>159</sup> hier allerdings die himmlische, die über der irdischen gedacht war. Somit behaupten sie, dass Jesus Zugang zu Gott hat und damit auch verschafft, und das ist das Entscheidende, denn damit haben sie auf Jesus die Hauptfunktion des Tempels übertragen, die darin liegt, dem Regenten und Volk den Zugang zur Gottheit zu verschaffen.<sup>160</sup> Dies mag erstaunen, ist aber – wie gezeigt wurde – durch die traditionelle Nähe von Königtum und Königsstadt, Bund und Ruhe vor Feinden sowie Tempel und Gottes Wohnen unter seinem Volk angelegt.<sup>161</sup> Kultisches und politisches Wirken schliessen sich dabei nicht aus; wiederholt gab es in der Geschichte Israels Persönlichkeiten, wie beispielsweise Johannes Hyrkanos I.,<sup>162</sup> die – wie der Christus des Hebräerbriefs<sup>163</sup> – beides in sich vereinten, sowohl Königs- herrschaft als auch Hohepriesterschaft.

#### 5.4 Mittel

Damit ist der Tempel den Evangelisten (aber auch dem *auctor ad Hebraeos*) – anders als auf den ersten Blick vermutet – nicht weniger wichtig als Josephus; und die Übertragung seiner Hauptfunktion auf einen zum legitimen König der davidischen Linie erklärten Gottmenschen ist dem historischen Rahmen seiner für notwendig erachteten Reinigung durch Zerstörung geschuldet. Das Her- vorheben der Legitimität Jesu lässt sich dabei sowohl als Protest gegen die für illegitim gehaltene Führung Judäas unter Simon ben Giora und Johannes von Gischala verstehen als auch als Ablehnung der von Josephus den flavischen Kaisern und deren Weltherrschaft zugesprochenen Messianität.<sup>164</sup>

<sup>157</sup> S. II Sam 7,11; Mt 22,41-46; Mk 12,35-37; Lk 20,41-44; Apg 2,29-36; 7,55f.; vgl. u.a. auch Hebr 1,13; 8,1; 10,12.

<sup>158</sup> Das Sitzen zur Rechten Gottes wiederholt Jesus auch im Verhör vor dem Hohen Rat, s. Mt 26,57-68; Mk 14,53-65; Lk 22,63-71.

<sup>159</sup> S. Kap. 2.1.

<sup>160</sup> Vgl. dazu etwa Hebr 4,14-16; 10,19-22.

<sup>161</sup> S. Kap. 2.1.

<sup>162</sup> S. Josephus, Bell. 1,68.

<sup>163</sup> S. z.B. Hebr 7.

<sup>164</sup> Josephus erwähnt dazu, dass sich seine Meinung diesbezüglich von derjenigen der «Juden» unterscheide (Bell. 6,312-315; vgl. dazu auch Mason: Josephus and the New Testament

Der Zugang zu Gott beginnt für die Evangelisten wie schon für die Propheten bei Umkehr und Bundeserneuerung, welche sie Jesus im Rahmen des Abendmahls anbieten lassen.<sup>165</sup> Der Zugang zu Gott bedarf dann – wie im Falle der beiden Tempel Salomos und Serubbabels – als erstes der Wiederaufnahme der Opfer.<sup>166</sup> So erstaunt es nicht, dass Jesu Leib von den neutestamentlichen Autoren als ein Gott milde stimmendes (Selbst)Opfer dargestellt wird, das ihm entsprechend den Zugang zu Gott eröffnet. Mit Absicht könnte auch die Bezeichnung von Jesu (Opfer)Leib als Brot erfolgt sein, bedenkt man, dass Josephus den Opferunterbruch durch Johannes von Gischala als Speise- bzw. Brotentzug Gott gegenüber umschreibt.<sup>167</sup>

Durch seine Tötung, verknüpfen die Evangelisten weiter, sei der Stein Jesu, den die Bauleute verworfen hätten, zum «Eckstein»<sup>168</sup> geworden. Gemäss seiner zentralen alttestamentlichen Belegstellen in Jes 28,16 verweist Eckstein auf einen von Gott in Zion gelegten «Grundstein»<sup>169</sup>, womit ein Fundamentstein gemeint ist, was aus der Sicht jener Zeit wohl auf den des zukünftigen Tempels Serubbabels verweist.<sup>170</sup> Tatsächlich wird in Esra im Zusammenhang mit dem zweiten Tempel von einer feierlichen Grundsteinlegung berichtet.<sup>171</sup> Eine übliche Praxis, wie es scheint, denn zufälligerweise hält auch Tacitus fest, dass Vespasian die Grundsteinlegung zum Wiederaufbau des im Bürgerkrieg und fast zeitgleich mit dem Jerusalemer Tempel niedergebrannten Capitols im Jahre 75 d.Z. feierlich beging.<sup>172</sup>

Und noch eine Verknüpfung fügen Matthäus wie auch Lukas hinzu, indem sie nämlich anführen, dass, auf wen dieser Eckstein falle, von ihm «zermalmt» werde.<sup>173</sup> Dieser Vers verweist auf die im Buch Daniel gründende Lehre der

[Anm. 100], 46-51).

<sup>165</sup> S. Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; I Kor 11,25.

<sup>166</sup> S. II Sam 24,25; Esr 3,3.

<sup>167</sup> S. Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; I Kor 11,23f.

<sup>168</sup> Die Septuaginta wie auch die Evangelisten verwenden «γωνία» (Ps 117,22<sup>LXX</sup>; Mt 21,42; Mk 12,10; Lk 20,17; Apg 4,11).

<sup>169</sup> Jes 28,16 verwendet «ἀκρογωνιαῖος».

<sup>170</sup> W. Mundle, C.C. Caragounis: Stein/Fels (γωνία) (TBLNZ), Witten 2010, 1668-1670.

<sup>171</sup> S. Esr 3,10-13.

<sup>172</sup> S. Tacitus, Hist. 4,53. Vgl. dazu auch J. Rüpke: Tempel, Daten, Rituale – die Götter als Langzeitgedächtnis der Gesellschaft, in: Erinnerungsorte der Antike: Die römische Welt, hg.v. E. Stein-Hölkeskamp und K.-J. Hölkeskamp, München 2006, 554-569, bes. 557.

<sup>173</sup> Die Evangelisten verwenden «λικμάω» (Mt 21,44; Lk 20,18), was auf Dan 2,31-45 ver-

vier aufeinander folgenden Weltreiche, welche von einem ewig bestehenden Königreich zermalmt würden. Während Josephus den Stein als Symbol für Rom deutet,<sup>174</sup> welches das Alexanderreich zerschlug, sehen die Evangelisten darin offenkundig die Herrschaft des Christus, die Rom zerschlagen wird.<sup>175</sup>

### 5.5 Zweck

Die drei Schuldzuweisungen des Josephus an Johannes von Gischala lauteten, wie schon erwähnt: Opferentzug, Brudermord auf Basis illegitimer Führung und Tempelprofanierung. Weil diese Vergehen in Gottesflucht resultierten, hätten sie den Untergang des Staates herbeigeführt.

So wie nach Josephus der verunmöglichte Zugang zu Gott staatsgefährdende Bedeutung hat, deuten die Evangelisten den wiedereröffneten Gotteszugang als staatstragenden Akt. Damit gehen sie aber über eine Analyse der Kriegsschuld hinaus und auf dem durch Josephus eröffneten subversiven Pfad weiter, nämlich indem sie in Jesus den Eckstein eines neuen Tempels sehen.

Die von Schwartz,<sup>176</sup> aber auch Jan Assman<sup>177</sup> vertretene Position, dass die sakralen Texte – und mit ihnen auch die neutestamentlichen – den Kult ersetzt hätten, bezieht sich nach meinem Verständnis auf eine spätere Zeit, wo – als deutlich wurde, dass ein Tempel sich nicht verwirklichen liess – das Christentum sich mit dem durch Jesus eröffneten Zugang zu Gott begnügen konnte, vielleicht nicht zuletzt auch deshalb, weil man durch die Mission jenseits ethnischer Grenzen begann, sich transethnisch und damit transnational zu definieren, und entsprechend eine alle Christen inkludierende Heimat in den transzendenten, d.h. himmlischen Raum<sup>178</sup> verlagern musste.<sup>179</sup>

weist.

<sup>174</sup> S. Ant. 10,276.

<sup>175</sup> Dass im Zusammenhang mit dieser Lehre im ersten Jh. Spekulationen über das nahe Ende blühten, verdankt sich zweifellos den Aussagen in Dan 9,24-27, wo die Zeitspanne von siebzig Jahrwochen, d.h. 490 Jahren, vom Wiederaufbau des Tempels (um ca. 500 v.d.Z.) bis zu seiner endzeitlichen Entweihung und dem Auftreten eines «gesalbten Herrschers» genannt wird (Mason: Josephus and the New Testament [Anm. 100], 46-51.93f.).

<sup>176</sup> Schwartz: Where There's Smoke, There's Fire (Anm. 95), 13.

<sup>177</sup> J. Assmann: Religion und das kulturelle Gedächtnis: Zehn Studien (Beck'sche Reihe 1375), München 2007, 164.

<sup>178</sup> S. Hebr 11,14-16, aber auch Apk 21,22, das für die Endzeit ganz auf einen Tempel verzichten kann, weil dort die Erwählten – wie im Paradies – nichts mehr von Gott trennt.

<sup>179</sup> Vgl. S. Mason: Jews, Judeans, Judaizing Judaism: Problems of Categorization in Ancient

### 6. Die Überdehnung von Erinnerungen

Quintilian, Josephus wie auch die Evangelisten haben uns als in Rom wirkende Zeitgenossen viel über Erinnerung und ihre Dehnbarkeit gelehrt. Dass Erinnerungen und ihre Strukturen aber auch über das gesunde Mass hinaus gedehnt, ja überdehnt wurden und werden, sei abschliessend anhand eines Bildes gezeigt (s. gegenüberliegende Seite).

Der Ausschnitt lässt vor düsterem Hintergrund ein übergrosses und hell beleuchtetes Zwillingsspaar erkennen: Petrus zur Linken und zur Rechten, am Schwert identifizierbar, Paulus. Sie zeigen in je unterschiedliche Richtung, der Judenapostel zum brennenden Tempel und der Münze mit der Aufschrift «*Iudaea capta*» im unteren linken Bildhintergrund, und der Heidenapostel einladend zum oberen rechten Bildvordergrund. Theologisch verstärkt durch den griechischen Titel «ἡ καὶ νὴ διαθήκη» für Neues Testament ist die Deutung des Bildes vorgezeichnet: Es will sagen, Gott habe den alten Bund mit den Juden ihrer Schuld wegen aufgekündigt und sei an seiner Statt einen verdienten neuen Bund mit dem Christentum eingegangen.

Mit diesem Frontispiz (und einem weiteren) hat Johann Jakob Wettstein (1693-1754) die Summe seines Lebenswerks, die zweibändige kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments aus dem Jahre 1751/1752 versehen. Das ist in zweierlei Hinsicht erstaunlich, nicht nur weil die von ihm vertretene reformierte Theologie dem religiösen Bild gegenüber gemeinhin zurückhaltend war, sondern auch, weil Wettstein keine seiner übrigen Schriften illustrieren liess und auch sonst sich nie über Bildkünste geäussert hat.<sup>180</sup> Das Frontispiz zeigt somit zweierlei: Einerseits macht es deutlich, wie wichtig und identitätsbestimmend Erinnerungen an den Tempel, das Judentum und Josephus waren, andererseits zeigt es aber auch die dem jeweiligen Zeitgeist verdankte Missbrauchbarkeit von Erinnerungen,<sup>181</sup> bei allem Respekt gegenüber

History, in Josephus, Judea, and Christian Origins, 141-184. Was den Umgang mit dem Tempelverlust bzw. konkrete Neubaupläne betrifft, vgl. Meyers: «Temple», ABD 6,366-369.

<sup>180</sup> E.P. Wipfler: J.J. Wettstein und die Kunst der Aufklärung: Die Illustration der Frontispize des Novum Testamentum Graecum, in: Zur Kultur einer Religionsgeschichte: Johann Jakob Wettstein, seine Zeit und seine Methode illustriert anhand der Apostelgeschichte (hg.v. M. Lang, J. Verheyden und B. Lemitz; Freiburg, im Druck), 1-20.

<sup>181</sup> Im Blick auf den antisemitischen Missbrauch des Josephus durch die Kirchenväter, vgl. etwa Mason: Josephus and the New Testament (Anm. 100), 7-34.



dem *genius loci* und seinem erinnerungswürdigen und zu internationalem Renommee gelangten Spross.

### *Abstract*

Vor dem Hintergrund biblischer Zeugnisse zur Entstehung des Jerusalemer Kultzentrums und unter Anwendung von Theorien des sozialen bzw. kulturellen Gedächtnisses werden in diesem Beitrag die sozialen Erinnerungen des Flavius Josephus wie auch neutestamentlicher Autoren zum herodianischen Tempel untersucht und einander gegenübergestellt. Es zeigt sich, dass im Nachkriegsrom der Flavier Josephus in diesem Zusammenhang insbesondere dessen Zerstörung und die Schuld daran erörtert, weil er vor dem Hintergrund alttestamentlicher Prophetenkritik im dadurch verwehrten Zugang zu Gott den Grund sieht, der zum Untergang des Staates führte. Während Josephus sich mehrheitlich auf eine Analyse der Kriegsschuld beschränkt, wenn auch mit subversiven Nebentönen, scheinen seine Zeitgenossen, die Evangelisten, in demselben Milieu und unter Kenntnis seiner Thesen auf diesem Pfad einen Schritt weiter zu gehen – dahingehend nämlich, dass sie unter Einbezug insbesondere von Ps 110 auf den Gottmenschen Jesus Christus das übertragen, was im Krieg und bei der Tempelerstörung verloren ging: den Zugang zu Gott und damit die Zusicherung seines Beistandes. Indem sie auf diese Weise die Hauptfunktion des Tempels auf Jesus übertragen, erklären sie ihn zum Eckstein, d.h. Grundstein eines neuen Tempels und zum Herrscher eines erneuerten Staates.

*Gabriella Gelardini, Basel*