

Martina Böhm (Hg.)

Kultort und Identität

Prozesse jüdischer und christlicher
Identitätsbildung im Rahmen der Antike

Mit Beiträgen von
Martina Böhm, Max Küchler,
Christl M. Maier, Matthias Müller,
Enno Edzard Popkes, Jörg Rüpke
und Günter Stemberger





neukirchener
theologie

Martina Böhm (Hg.)

Kultort und Identität

Prozesse jüdischer und
christlicher Identitätsbildung im
Rahmen der Antike

Mit Beiträgen von
Martina Böhm, Max Küchler,
Christl M. Maier, Matthias Müller,
Enno Edzard Popkes, Jörg Rüpke und
Günter Stemberger

2016

Vandenhoeck & Ruprecht

Biblisch-Theologische Studien 155

Herausgegeben von
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski
und
Matthias Konradt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-2935-6

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:
www.v-r.de

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter
www.sonnhueter.com

Satz: Martina Böhm, Hamburg

Druck und Bindung: Hubert & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6,
D – 37079 Göttingen

Vorwort

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge wurden im März 2014 auf einer Tagung, deren Thema dem Titel des Bandes entsprach, auf der Ebernburg bei Bad Münster am Stein (Rheinland-Pfalz) gehalten. Die Tagung war die dritte von fünf zwischen 2012-2016 durchgeführten Tagungen zum Rahmenthema „Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike“ – ein Projekt, das zwar der Fachgruppe „Neues Testament“ der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zugeordnet war, das aber im Hinblick auf Verantwortung wie Durchführung eine bewusst interdisziplinäre Ausrichtung besaß. Während die erste Tagung (2012) unter der Leitung von Prof. Dr. Markus Öhler allgemeinen Aspekten von Identitätsbildung gewidmet war, stand auf der zweiten, von Prof. Dr. Eberhard Bons hauptverantwortlich getragenen Tagung (2013) der Zusammenhang von „Identität und Gesetz“ im Zentrum der Überlegungen. Beide Tagungsbände liegen bereits vor (BThSt 142 und 151); die Bände der Tagungen von 2015 („Identität und Schrift“, Prof. Dr. Marianne Grohmann) und von 2016 („Identität und Sprache“, Prof. Dr. Florian Wilk) befinden sich in Vorbereitung.

Dass die Beiträge der Tagung von 2014 nun auch einem breiteren Publikum zugänglich werden, verdient vielfachen Dank: zuallererst der Autorin und den Autoren, die die Beiträge nicht nur erstellt, sondern auch für den Druck überarbeitet haben; sodann den Herausgebern der „Biblich-theologischen Studien“, Herrn Prof. Dr. Jörg Frey und Herrn Prof. Dr. Matthias Konradt, die der Aufnahme dieses Bandes in die Reihe freundlichweise zugestimmt haben; und nicht zuletzt ist Herrn Dr. Volker Hampel, dem zuständigen Lektor des Neukirchener Ver-

lages, für große Geduld, genaue Blicke und alle freundliche Begleitung und Beratung bei der Entstehung der Druckvorlage zu danken.

Hamburg, im September 2016

Martina Böhm

Inhalt

Vorwort	V
<i>Martina Böhm</i>	
Einführung	1
<i>Jörg Rüpke</i>	
Religiöse Identität: Topographische und soziale Komponenten	19
<i>Matthias Müller</i>	
Unter den ägyptischen Priestern auf der Insel Elephantine	45
<i>Christl M. Maier</i>	
Identität ohne Tempel? Der Diskurs um die Zerstörung Jerusalems im Jeremiabuch	97
<i>Max Küchler</i>	
Reale, literarische und ikonographische Tempel der Juden, Römer und Christen in Jerusalem als Monumente behaupteter, verlorener und neu zu schaffender Identität	129
<i>Günter Stemberger</i>	
Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die Identität des rabbinischen Judentums	167
<i>Enno Edzard Popkes</i>	
Jesu Haltung zum Tempel und die frühchristliche Tempelmetaphorik	189
Die Autorin und die Autoren des Bandes	205

Martina Böhm

Einführung

1. Kultort und religiöse Identität

Das Thema „Kultort“ gehört zu den klassischen Inhalten der Religionswissenschaft, näherhin der Religionsphänomenologie.¹ Im Rahmen dieser Disziplin kann man sich dem Phänomen „Kultort“ in forschungsgeschichtlicher Hinsicht mit verschiedenen, inzwischen ebenfalls klassisch gewordenen Ansätzen nähern und es darum auch unterschiedlich definieren: Man kann das aus religionspsychologischer, aus einer auf das individuelle und kollektive Erleben konzentrierten Perspektive tun (R. Otto)²; man kann sich dem Thema „Kultort“ in Form vergleichender Religionsforschung, die sich für die äußerliche Klassifizierung und Ordnung religiöser Phänomene interessiert, annähern (W. B. Kristensen)³, oder man geht auf das Phänomen „Kultort“ von pragmatischer, auf die Handlungsebene ausgerichteter Seite her zu (J. Wach)⁴. In der gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Forschung werden als Antwort auf die Frage: „Was ist ein Kultort?“ die verschiedenen Perspektiven und Aspekte eher zusammengeführt. Ein Kultort ist demnach

¹ Vgl. *Udo Tworuschka*, ed., *Heilige Stätten*, Darmstadt 1994, 1.

² *Rudolf Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München³⁵1963. Vgl. dazu *Tworuschka*, *Heilige Stätten* 2f.

³ *William Brede Kristensen*, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Den Haag 1960. Vgl. dazu *Tworuschka*, *Heilige Stätten* 3.

⁴ *Joachim Wach*, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962. Vgl. dazu *Tworuschka*, *Heilige Stätten* 3f. Es gibt weitere Ansätze, für die auf die einschlägige religionswissenschaftliche Literatur verwiesen sei: *Tworuschka*, *Heilige Stätten* 4-8.

zunächst ganz allgemein eine natürliche oder künstlich geformte und häufig von der profanen Umgebung abgegrenzte Stätte, an der ein Kult in Form ritualisierter Handlungen zelebriert wird; eine Stätte, an der man aufgrund eines Mythos oder einer Gründungslegende mit jenseitigen Mächten bevorzugt kommuniziert und an der sich das Welt- und Selbstverständnis eines Individuums wie auch einer Gruppe manifestiert und vergewissert.⁵ Der Kultort kann konstant vorhanden, mobil oder immobil sein, er kann aber auch nur zeitweilig konstituiert werden. Er kann sich an öffentlich zugänglichen oder allein einer bestimmten Gruppe oder bestimmten Personen exklusiv vorbehaltenen Plätzen befinden⁶ – mit allen denkbaren Systemen von Übergangs- und Zwischenstufen im Hinblick auf den Zutritt. In diesem unspezifischen Sinn können mit dem Begriff „Kultort“ einerseits temporär oder konstant genutzte heilige Stätten im Sinne von größeren Bezirken gemeint sein; der Begriff kann aber auch die eigentlichen Orte kultischer Praxis wie Steinmale, Altäre, Opferplätze oder Tempel bezeichnen.

Das Thema „religiöse Identität“ kommt bei ihm dann ins Spiel, wenn man nach dem Grund für die gerade an diesem Ort geglaubte, erfahrene und erwartete besondere Gottespräsenz fragt; wenn man sich mit der geographischen und politischen Lage des Kultorts, mit seiner Gründungslegende und mit seiner Geschichte beschäftigt, und wenn man beginnt, der mit architektonischen Mitteln vorgenommenen „inszenatorischen Ausgestaltung“⁷ des Kultorts auf den Grund zu gehen. Auf jeden Fall rückt das Thema jedoch dort in den Vordergrund, wo man die

⁵ Vgl. *Christoph Elsas*, Art. Kultort, in: H. Cancik / B. Gladigow / K.H. Kohl, edd., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart u.a. 1998, 32-43: 32.

⁶ Vgl. *Ivonne Ohlerich*, *Kultorte und Heiligtümer auf dem Gebiet des Bosporianischen Reiches. Vom Beginn der Kolonisation bis zum Ende des 2. Jh. v. Chr.*, Diss.-schrift Rostock 2010, 19.

⁷ *Elsas*, Art. Kultort, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV* 32.

am Kultort praktizierten Rituale sowie deren intendierte und reale Funktionen für das Individuum wie für die Gemeinschaft genauer zu beschreiben versucht. Hier zeigt sich im Zusammenspiel mit den anderen Aspekten schnell, dass Kultorte und die an ihnen befindlichen Heiligtümer gleichsam Symbole konstruierter wie gelebter religiöser (und darüber hinausgreifender, weiter gefasster) Identität nach außen wie auch nach innen hin werden können – ohne dass religiöse Identität allerdings zwangsläufig und permanent auf einen Kultort angewiesen sein muss.

Der hohe Symbolgehalt eines Kultortes für religiöse Identität wird immer dann besonders manifest, wenn ein Heiligtum an einem Kultort zerstört und in seinen Funktionen bewusst zum Erliegen gebracht wird: Mit dem Angriff auf den Kultort im engeren wie im weiteren Sinne soll in der Regel auch die an ihn gebundene (religiöse) Identität verletzt, wenn nicht sogar verwüstet werden. In dem Fall, dass sich die Zerstörung als nachhaltig erweist, kann es im Hinblick auf die Frage nach der religiösen Identität dann für eine Gruppe wie auch für Einzelne spannend werden:

- Wie wichtig bleibt der Kultort für die religiöse Identität?
- Hält die Gruppe oder ein Teil von ihr grundsätzlich am Kultort und an der Hoffnung auf Restitution des Heiligtums fest? Und wenn ja, mit welchen Motiven und mit welchen Mitteln?
- Wird der Kultort relativiert und damit in seiner Bedeutung für die religiöse Identität begrenzt?
- Wird er eventuell substituiert?
- Werden entsprechende Konzepte erst durch die Zerstörung eines Heiligtums angestoßen oder müssen sie als ohnehin zwangsläufige Entwicklung interpretiert werden?

In der Mehrzahl der in diesem Band versammelten Beiträge werden diese Fragen eine besondere Rolle im Hinblick auf den/ die Tempel in Jerusalem spielen, hier

soll im Folgenden jedoch zunächst das biblische Beispiel Bet-El aufgegriffen werden.

2. Bet-El als biblisches Exempel für den Zusammenhang von Kultort und Identität

In den klassischen Werken der Religionswissenschaft findet man zum Thema „Kultort“ immer wieder einen Bezug zum Traum Jakobs von der Himmelsleiter und der mit dem Traum verbundenen Gründung des Kultortes Bet-El (Gen 28,10-22).⁸ Ganz abseits aller realhistorischen Hintergründe, aller komplexen überlieferungsgeschichtlichen, literarhistorischen und einzelexegetischen Fragen kann man schon auf der vorliegenden Text- und Erzählebene einen illustrativen Eindruck von einem literarisch konstruierten Zusammenhang von Kultort und Identität erhalten, dem über eine längere Epoche hin natürlich auch eine Lebenswirklichkeit für eine große Gruppe entsprochen hat.

מה נורא המקום הזה – „wie furchtbar ist diese Stätte!“⁹ ruft Jakob, der schuldbeladene Flüchtling in Gen 28,17, nachdem er von der Himmelsleiter (bzw. eigentlich einer Rampe)¹⁰ geträumt und mit elementarem Erschauern entdeckt hat, dass es sich bei seinem Schlafplatz im Freien um einen heiligen Ort – einen Ort, an dem Gott Zugang zu sich selbst gewährt – handelt. „Dies ist nichts anderes als das Haus Gottes und dies die Pforte des Himmels!“ (Gen 28,17) fügt er, bereits deutend, hinzu. Der verheißungsvolle, auch die nachfolgenden Generationen einbeziehende Traum (Gen 28,12-15) hat den Ort

⁸ Vgl. u.a. *Kristensen*, *Meaning of Religion* 365.370; *Mircea Eliade*, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt a.M. 1984, 27; *Gerbold Becker*, *Die Ursymbole in den Religionen*, Graz u.a. 1987, 158f.

⁹ So die Zürcher Übersetzung. Andere Übersetzungen bieten für נורא „ehrfurchtgebietend“ (EÜ) oder „heilig“ (Luther 1984).

¹⁰ Sie kann als Anspielung auf einen Brandopferaltar verstanden werden. Vgl. *Ina Willi-Plein*, *Das Buch Genesis*, NSK-AT 1/2, Stuttgart 2011, 185f.

nicht erst zu einer Stätte der Gottespräsenz werden lassen, sondern nur gezeigt, dass der Ort von Gott zu einer solchen Stätte bestimmt worden ist (V. 16).¹¹ Die im Traum erfahrene Theophanie ist weitreichend: sie enthält die Selbstverpflichtung Gottes, Land zu geben, in dem sich zahlreiche Nachkommenschaft ausbreiten wird (V. 13f.), eine Bekräftigung des Segens (V. 14) und eine Beistandszusage (V. 15).¹² Am nächsten Morgen richtet Jakob den Stein, der zu seinen Häupten gelegen hat, als Massebe auf, um die von ihm erlebte Gottespräsenz zu markieren (V. 18).¹³ Er weihet das Steinmal mit Öl und versucht auf diese Weise, der Heiligkeit des Ortes mit den Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, gerecht zu werden.¹⁴ Um dem Ort Kontinuität zu verleihen, gibt der Flüchtling ihm einen Namen: Bet-El (V. 19). Am Ende leistet er ein Gelübde, in dem er sich verpflichtet, an der Stelle der Massebe später ein Heiligtum entstehen zu lassen und dort den Zehnten zu entrichten (V. 20-22).

In alledem wird der Ort (המקום) in der erzählerischen Gestaltung von Gen 28 zu einem Ort der Vergewisserung des Gottesverhältnisses und damit auch des Selbstverständnisses nicht nur für den Erzvater Jakob in schwieriger Situation, sondern auch für seine Nachkommenschaft, denn der schuldige Ahn hat hier eine tief- und weitgreifende Rettungserfahrung gemacht, die auf der Erzählebene mittelbar auch seine Sippe und die ihm nachfolgenden Generationen betrifft.

Auf der Erzählebene der Genesis wird in 35,1-7 das Geschehen fortgesetzt. Es gibt eine göttliche Anweisung

¹¹ Vgl. *Claus Westermann*, Genesis, BKAT I/17, Neukirchen-Vluyn 1980, 553. Vgl. dazu auch die religionswissenschaftliche Perspektive bei *Tworuschka*, Heilige Stätten 5: „Heilige Stätten werden nicht vom Menschen ‚gewählt‘, sondern ‚gefunden‘.“

¹² Diese Elemente verbinden sich hier zwar mit dem Kultort, sie sind aber nicht prinzipiell an einen Kultort gebunden. Vgl. *Willi-Plein*, Genesis 135.

¹³ Vgl. *Willi-Plein*, Genesis 184.

¹⁴ Vgl. *Horst Seebass*, Genesis II/2. Vätergeschichte II (23,1-36,43), Neukirchen-Vluyn 1999, 319.

zum Altarbau und Jakob verpflichtet seinen gesamten Anhang zu kultischer Reinigung (Gen 35,2-4). Im konkreten Fall bedeutet das kollektive Erscheinen vor Gott für Jakobs Anhang den Bruch mit der bisherigen, privaten religiösen Identität.¹⁵

„¹ Und Gott sprach zu Jakob:

Mach dich auf, zieh hinauf nach Bet-El, lass dich dort nieder, und errichte dort einen Altar dem Gott, der dir erschien, als du vor deinem Bruder Esau flohst.

² Da sprach Jakob zu seinem Haus und zu allen, die bei ihm waren: Schafft die fremden Götter weg, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider. ³ Dann wollen wir uns aufmachen und nach Bet-El hinaufziehen, und dort will ich für den Gott, der mich am Tag meiner Bedrängnis erhört hat und der mit mir war auf dem Weg, den ich gegangen bin, einen Altar errichten.

⁴ Da gaben sie Jakob alle fremden Götter, die sie bei sich hatten, und die Ringe, die sie an ihren Ohren trugen, und Jakob vergrub sie unter der Terebinthe, die bei Schechem steht. ⁵ Dann brachen sie auf. Ein Gottesschrecken aber kam über die Städte ringsumher, und sie verfolgten die Söhne Jakobs nicht. ⁶ So kam Jakob nach Lus, das im Land Kanaan liegt – das ist Bet-El –, er und alle Leute, die bei ihm waren. ⁷ Und dort baute er einen Altar und nannte den Ort El-Bet-El, denn dort hatte Gott sich ihm offenbart, als er vor seinem Bruder floh.“¹⁶

Die untergeordneten Gruppenmitglieder sind vor Ort anwesend, weiter aber nicht aktiv beteiligt. Sie partizipieren an der religiösen Rettungserfahrung des Patriarchen, denn mittelbar ist es auch ihre eigene Rettung. Ihre religiöse Identität wird an die religiöse Identität des Sippenoberhauptes gebunden; aus dem Ort einer vom Sippenoberhaupt erfahrenen Gottespräsenz wird ein kultischer Orientierungspunkt für die ganze Gruppe, deren Identität damit gestärkt wird. Man kann hier von einem Akt der Etablierung offizieller religiöser Gruppenidentität und dessen geographischer Fixierung reden und sich nebenbei vorsichtig fragen, ob und inwiefern sich inoffiziell ge-

¹⁵ Vgl. Seebass, Genesis II/2 440, der hier privat geübte Praktiken voraussetzt.

¹⁶ Gen 35,1-7; Übersetzung: Zürcher Bibel.

wordene, private religiöse Identität auf den unteren Ebenen der sozialen Hierarchie durch einen angeordneten symbolischen Akt der Hierarchiespitze beerdigen lässt und nicht unerschütterlich eine Gefahr für die Stabilität der Gruppenidentität bleibt.

In Ri 20 begegnet Bet-El schließlich – angemerkt sei: fiktiv und aus späterer kritisch-judäischer Perspektive¹⁷ – als kultischer Orientierungspunkt der Stämme Israels. Hier wird Gott vor wichtigen Kriegsentscheidungen kollektiv befragt (V. 18 und 27); hier wird Klagefeier gehalten und gefastet und geopfert (V. 26)¹⁸. Dennoch läuft die ganze Geschichte im Norden schief und bietet der funktionierende Kultort keine Garantie für das Bestehen der Gemeinschaft (zumal dann, wenn die Gemeinschaft kollektiv versagt).

Durch die Propheten und in den Geschichtsbüchern lässt sich die literarisch mit bestimmten Interessen geformte und polemisch dargestellte Geschichte des inzwischen zum Staatsheiligtum des Nordreiches Israel erhobenen Kultortes¹⁹ weiterverfolgen. Dieses Bet-El ist vieles, vor allem aber auch ein aus politischen Motiven in bewusste Konkurrenz zu Jerusalem gesetzter Ort des Staatskults an der Grenze zum Südreich. Dem Volk soll eine regional erreichbare Alternative geboten werden, die dem Regenten Loyalität sichert und damit auch Stabilität des eigenen, noch jungen Machtbereichs.²⁰ Bezeichnend sind die im Vorfeld geäußerten, strategischen Motive Jerobeams in 1Kön 12,27:

„Wenn dieses Volk hinaufzieht, um Schlachtopfer darzubringen im Haus des HERRN in Jerusalem, wird das Herz dieses Volks zu-

¹⁷ Vgl. Klaus Koenen, Art. Bethel (Ort), wibilex (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10612/>) aufgerufen am 25.02.2014.

¹⁸ Vgl. auch Ri 21,4f.

¹⁹ In traditionsgeschichtlicher Hinsicht steht allerdings in Frage, ob es sich um das gleiche Heiligtum wie das der Väterüberlieferung handelt.

²⁰ 1Kön 12,28f.

rückkehren zu ihrem Herrn, zu Rehabeam, dem König von Juda, mich aber werden sie umbringen...“²¹

Bet-El ist legitimes Jahwe-Heiligtum; ein Ort, an dem sich durch den Staatskult der rettenden Macht und der helfenden Präsenz Gottes zugunsten Israels und seines Königs vergewissert wird.²² Zugleich ist Bet-El aber auch ein Ort, der wegen seiner Kultobjekte, seines Kultpersonals und seiner Kultpraxis wiederholt prophetische Kritik auf sich zieht.²³ In jüdischer Perspektive ist Bet-El schließlich nur noch eines: ein Kultort der Anderen, ein Hort der Sünde, von dem man sich abgrenzen muss, ein Kultort, dessen pervertierte Praxis sogar zum Untergang des ihn umgebenden Königreiches beitragen wird.²⁴ Einhundert Jahre später wird die Kultstätte Bet-El im Rahmen der josianischen Reform offiziell unbrauchbar gemacht (2Kön 23,15). Ob der Kult damit auch zum endgültigen Erliegen kam, bleibt unsicher.²⁵

Bet-El stellt (wie auch Jerusalem mit seinen zeitlich nacheinander liegenden Tempeln) im antiken Mittelmeerraum in mehrfacher Hinsicht einen Sonderfall dar. Durch die biblischen Texte mit ihren Diskursen um den Kultort werden – anders als bei vielen anderen Kultorten der Umwelt – Einblicke in die Glaubenswelt der Kultteilnehmer wie auch in die Wahrnehmung des Kultortes aus der kritischen und gegnerischen Distanz möglich. Dennoch verfälschen normative Texte immer auch das Bild, so dass es trotz guter Quellenlage schwierig bleibt, den realhistorischen Interessen und Interessenten an religiöser Identität auf die Spur zu kommen.

²¹ Übersetzung: Zürcher Bibel.

²² Vgl. *Koenen*, Art. Bethel (Ort), wibilex.

²³ 1Kön 12,28-13,10; Am 4,4f; 5,4f; Hos 10,5-8.

²⁴ Vgl. 2Kön 10,29. Vgl. *Koenen*, Art. Bethel (Ort), wibilex.

²⁵ Josias Maßnahmen waren „allerdings höchstwahrscheinlich noch nicht das Ende allen Kultes in Bet-El, wie sich aus Sach 7,2 erschließen lässt“ (*Willi-Plein*, Genesis 134). Vgl. dazu kritisch auch *Walter Groß*, Richter, HThKAT, Freiburg 2009, 144.

Vom biblischen Exempel Bet-El her soll der Blick für den Zusammenhang von Kultort und Identität im Folgenden wieder ins Allgemeine in Form von zwölf Thesen und Grundsatzüberlegungen geweitet werden.

3. Zwölf Thesen und Grundsatzüberlegungen zum Zusammenhang von Kultort und religiöser Identität

1. Die mit Jakob verbundene Kultortätiologie von Bet-El illustriert, dass sich an Kultorten das Göttliche in der Überzeugung von Individuen, einer Gruppe oder Gemeinschaft in besonderer Weise manifestiert hat und darum zu erwarten steht, dass es sich auch weiterhin manifestieren wird.²⁶ Hier konzentrieren sich Gottesverhältnis und Selbstverständnis des Individuums genauso wie Gottesverhältnis und Selbstverständnis der Gruppe.

2. Kultorte haben in der Regel eine Gründungslegende (ggf. auch einen Mythos), die den Anspruch einer Gruppe auf den Ort erklärt und legitimiert, zugleich aber auch die historische Dimension der Beziehung einer Gruppe zur Gottheit aufzeigt.

3. Ein Kultort hat mit seinen religiösen Ritualen wie Opfern, Versöhnungsritualen oder dem Zelebrieren von Festen unersetzbare oder zumindest nicht einfach kompensierbare Funktionen für das Individuum wie für die Gemeinschaft. Er erhält seine Bedeutung erst durch das Individuum oder die Gemeinschaft, die diese Funktionen für die eigene religiöse Identität als konstitutiv betrachtet. Umgekehrt verliert ein Kultort dann an Bedeutung, wenn seine Funktionen für die hinter ihm stehenden Individuen oder die Gruppe an Relevanz verlieren oder die gleichen Funktionen von einem anderen Kultort in überzeugender Weise erfüllt werden.

Das Verhältnis der These 3 zu den Thesen 1 und 2 ist dabei interessant: Ist von der Konstanz des Heiligen an

²⁶ Vgl. *Gerardus van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ⁴1977, 445f.

einem Ort auszugehen?²⁷ Ist darum jeder (aufgegebene) Kultort prinzipiell restituierbar, zumindest so lange, wie die ursprüngliche Trägergruppe existiert und solange sie eine Selbstbindung der Gottheit an diesen Ort sieht?

4. Ein funktionierender größerer Kultort braucht eine funktionierende Gemeinschaft.²⁸ Diese setzt hier ihre offiziell bestehenden religiösen Überzeugungen und Konzepte räumlich, baulich und rituell um (bzw. inszeniert sie) und entwickelt sie dann auch weiter. Der einzelne Besucher kann das jeweils modifizierte Konzept anschaulich erfahren, er kann am Ritus in der für ihn vorgesehenen Form teilnehmen und sich so aktiv als Teil einer – in der Regel seiner – religiösen Gemeinschaft erleben und die eigene religiöse Identität darstellen und kommunizieren. Davon unbenommen kann es neben offiziellen Kultorten inoffizielle Kultorte geben, die die Differenz zwischen offizieller religiöser Identität und inoffizieller religiöser Identität anzeigen.

5. So sind Kultorte in jedem Fall primär Symbole der religiösen Überzeugungen und der religiösen Praxis eines Individuums, einer Gruppe oder Gemeinschaft, sie sind zugleich aber auch Ausdruck deren gestalterischen Vermögens²⁹ und deren Willens und Möglichkeiten zur geistigen und materiellen Investition in den Kultort. Die Motive zur Investition müssen dabei allerdings nicht immer rein religiöser Natur sein, denn einem Kultort kann auch eine hohe repräsentative oder sogar politisch zielgerichtete Funktion zukommen. Vor allem offizielle Kult-

²⁷ *Elsas*, Art. Kultort, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV 34, weist auf die potentielle Konstanz von Kultorten gegenüber Religionswechseln hin. Vgl. *van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion 446: „Eine heilige Stätte bleibt heilig, auch dann, wenn sie schon längst vernachlässigt ist“.

²⁸ Vgl. *Gunvor Lindström / Dietrich Raue / Thomas Schattner*, Forschungsplan und Forschungscluster des Deutschen Archäologischen Instituts. Cluster 4: Heiligtümer. Gestalt und Ritual. Kontinuität und Veränderung, www.dainst.org/de/cluster4?ft=126%2B1493%2B126 (Aufruf am 26.11.13).

²⁹ Vgl. *Lindström / Raue / Schattner*, Cluster 4: Heiligtümer.

orte können Selbstverständnis, Status und Anspruch der hinter ihnen stehenden Gruppe oder Gemeinschaft, aber auch einzelner Bauherren und Stifter, in regionaler wie auch überregionaler Hinsicht anzeigen.³⁰

6. Als Versammlungsstätte einer bestimmten Gemeinschaft oder Gruppe stärkt ein Kultort das Bewusstsein der Zugehörigkeit und kann auch damit von vornherein politischen Zwecken dienen. So spielen Kultorte nicht nur eine wichtige Rolle für die Darstellung und Vergewisserung der religiösen Identität der Besucher und Besucherinnen, sondern auch für die Sicherung des Territoriums einer Gemeinschaft oder u.U. auch nur eines Regenten.

7. Kultorte sind zunächst Kommunikationszentren, Festorte und identitätsstiftende Orientierungspunkte der lokalen und regionalen Bevölkerung,³¹ können aber auch wie etwa der Jerusalemer Tempel oder das samaritanische Heiligtum auf dem Garizim überregionale Bedeutung haben. Wenn sie als überregional bedeutsame Kultorte funktionieren, wird für die Frage der Identität das Verhältnis zwischen regionalen und überregionalen Orientierungspunkten interessant.

8. Kultorte können durch die Gestaltung verschiedener Grade von Öffentlichkeit und Restriktionen in der Zugänglichkeit (etwa im Hinblick auf kultische Reinheit) auch Ausdruck der in einer Gruppe oder Gemeinschaft bestehenden Differenzierungs- und Abgrenzungsstrategien nach innen und nach außen sein. Religiöse Identität muss – zumindest in theoretischer Hinsicht – auch innerhalb einer Gruppe nicht statisch bestehen. Sie kann zwar beschädigt, aber im Rahmen der Selbstbewahrungsstrategie einer Gruppe auch wiederhergestellt werden.

³⁰ Vgl. *Lindström / Raue / Schattner*, Cluster 4: Heiligtümer: „In den meisten Fällen zeichnen sich solche Orte durch hohe Investitionen der jeweiligen Gesellschaft und einen großen gestalterischen Aufwand aus. Nach außen wird dies von den Bauherren und Stiftern mit dem Respekt vor der Gottheit begründet. Tatsächlich spielt kompetitives Verhalten innerhalb einer Kultur wie auch gegenüber benachbarten Gesellschaften aber eine ebenso große Rolle.“

³¹ Vgl. *Lindström / Raue / Schattner*, Cluster 4: Heiligtümer.

9. Binnendifferenzen und Konflikte innerhalb einer Gruppe können zur freiwilligen Abwendung einer Gruppe vom Kultort der Mehrheit, aber auch zu unfreiwilliger Ausgrenzung einer Minderheit führen. In beiden Fällen kann es sich um die Konsequenz aus einer faktisch bereits veränderten religiöser Identität eines Teils der Gruppe oder Gemeinschaft handeln.

10. Kultorte geben den nächsten Generationen die Möglichkeit, religiöse Identität in Kontinuität, aber auch in Wandel zu leben und das je eigene – u.U. veränderte kulturelle oder politische – Selbstverständnis an prominenter Stelle darzustellen. Insofern ist durch den Lauf der Zeit an einem Kultort aber auch nicht einfach von unveränderten und ungebrochenen Kontinuitäten auszugehen.

11. Kultorte sind in alledem zwar primär, aber nicht allein nur Symbole religiöser Identität, sondern betreffen Identität in allen ihren Aspekten. Das wird auch daran sichtbar, dass die bewusst herbeigeführte sekundäre Verwendung oder sogar Zerstörung eines Kultortes nicht nur religiöse Identität angreifen und zerschlagen will, sondern die Zerschlagung oder Deformierung von Identität in allen ihren Aspekten betrifft. Kultorte sind darum auch hervorragende Orte der Illustration – oft gewaltsam – transformierter Identität. D.h., wo ein Heiligtum gewaltsam und mit symbolischer Absicht umfunktioniert, wo es durch Fremdeinwirkung zerstört und durch ein anderes demonstrativ überbaut wird, wird auch eine – in der Regel zunächst offiziell geforderte, aber noch keineswegs umgehend realisierte – Transformation bisher bestehender religiöser Identität angezeigt.

12. Der gewaltsam erlittene und nachhaltig bestehende Verlust eines Kultortes mit seinen bisherigen Funktionen stellt die Stabilität bestehender religiöser Gruppenidentität vor substantielle Herausforderungen. Ob und wie der Verlust kompensiert werden kann, hängt dann am religiösen Konzept und sowie dem geistigen Potential der Trägergruppe, das Konzept selbst neu auszurichten, zu transformieren und dann auch zu weitgreifender Akzeptanz zu bringen.

4. Zu den Beiträgen dieses Bandes

In den Beiträgen dieses Bandes werden eine Reihe der oben angesprochenen Aspekte aufgegriffen, vertieft und weitergeführt, aber auch kritisch betrachtet.³²

Jörg Rüpke fragt aus religionswissenschaftlicher Perspektive nach der Rolle von Kultorten für die religiöse Identität sowohl von Einzelnen wie von Gruppen. Unter dem Begriff des „Identitätsregimes“ richtet er diese Frage auf die ganz unterschiedlichen Kontexte und Strukturen von a) Orten identitätsstiftender Erfahrungen, b) Motiven und Metaphern individueller Reflexion auf Identität und c) sozialen und kommunikativen Situationen, in denen Identitäten thematisiert und repräsentiert werden. Im Imperium Romanum der Kaiserzeit lassen sich Reflexionen auf religiöse Identitäten im Anschluss an die Teilnahme an aufwändigen Ritualen notieren, sie sind aber oft auf den familiären Kontext oder situative Bedürfnisse beschränkt. Wichtiger, so die These des Beitrags, sind Reflexionen auf ferne, aber zentrale Bezugsorte verschiedener religiöser Zeichensysteme und Praktiken. Sie reflektieren weniger die Spezifika bestimmter Traditionen als vielmehr den Wunsch, sich selbst und sein eigenes religiöses Handeln im weiten Raum des Imperium zu verankern.

Der zweite Beitrag kommt aus der Ägyptologie. *Matthias Müller* gibt einen detaillierteren Einblick in die Siedlungsgeschichte und die Siedlungsstruktur der Nilinsel Elephantine von ca. 3000 v. Chr. bis in die Gegenwart; er stellt die Grabungen und Textsammlungen vor und wendet sich dann den Tempeln Elephantines und der Umgebung zu. Neben der „Tempelbibliothek“ stellt er das Funktionieren und die Funktionen eines ägyptischen Lokaltempels dar, ehe er speziell auf die Chnumpriester von Elephantine eingeht. Mehrere Quellentexte ergänzen

³² Die Autorin und die Autoren der Beiträge haben die im Folgenden gebotenen inhaltlichen Zusammenfassungen im Wesentlichen selbst erstellt.

das Bild. In ihnen begegnet eine lokale Priesterschaft, die durch die Zeiten hinweg ihre Partikularinteressen gegen die jeweilige Zentralverwaltung durchzusetzen versucht, indem sie sich bemüht, sich deren Kontrolle zu entziehen. Aufgrund der Textsorten und dadurch auch der Kontexte sind – so das Fazit des Verfassers – identitätsstiftende Aussagen allerdings kaum anzutreffen.

Christl M. Maier beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem Diskurs um die Zerstörung Jerusalems im Jeremiabuch. Weil der Diskurs unterschiedliche Stimmen umfasst, lässt sich – so setzt die Verfasserin voraus – die Frage nach der identitätsstiftenden Funktion des Kultortes nicht eindeutig beantworten. Zwar ist die Kritik am Tempel in Jer 7 prominent platziert. Sie richtet sich jedoch primär gegen die zionstheologische Vorstellung, die Präsenz Gottes im Tempel garantiere die Uneinnehmbarkeit Jerusalems, und gegen den Gedanken, Opfer könnten soziale Vergehen sühnen. Die mehrfach überarbeitete Tempelrede führt rückblickend Fremdkulte als Grund für den Untergang an (7,9.17f.30-32) und übt generelle Kritik an Opfern (7,21-23). Im Versuch, die Gottesbeziehung neu zu fassen, hebt sie das Hören auf die Worte Jeremias (7,3; 26,4-6) und die Orientierung an der Tora (7,5-8; 26,4) hervor. Die Priester werden durchgängig als Gegner Jeremias charakterisiert; ihnen wird Führungsversagen und die Verehrung fremder Gottheiten vorgeworfen (Jer 2,26f.; 32,32-35). Für die Ortsbindung an Jerusalem, die über die weibliche Personifikation Zions vermittelt wird, und für die Heilsverheißung an die Überlebenden der Katastrophe spielen Tempel und Kult jedoch keine Rolle. Nur zwei späte Fortschreibungen legitimieren levitische Priester als Kultbedienstete (Jer 33,18.21).

Auch der Beitrag von *Max Küchler* ist Jerusalem gewidmet. Der Blickwinkel „Kultort und Identität“ bekommt für den Verfasser bei Jerusalem eine besondere Schärfe, da der Tempel von Jerusalem für Juden, Christen und Muslime nicht nur ein vergangener Identifikationsort ist, sondern bis in die Gegenwart mehr oder weniger kämpfe-

risch als solcher beansprucht wird. Blickt man in die Geschichte zurück, so entdeckt man die Kanaanäer mit ihrem Kult nur noch als offiziell ausgelöschte Stifter der religiösen Identität des Ortes, kann diese aber als weiter wirksame Elemente im Kult, in der Ikonographie und der Administration Israels aufweisen. Der Tempel Salomos ist ein Synthese kanaanäischer und typisch israelitischer Elemente und wird in der Folge zum Archetyp der religiösen Identität Israels, welchem beim Bau des so genannten Zweiten Tempels durch Serubbabel nachgetrauert und bei dessen ‚Neuschöpfung‘ durch Herodes nachgeeifert wird. In der babylonischen Exilszeit des 6. Jh. v. Chr. war der Tempel zum theologisch einzigartigen Ort des Heils und als solcher zum weltweiten Zentrum nicht nur des Judentums, sondern jeglichen wahren Kultes geworden. Herodes demonstrierte diese Universalität des jüdischen Tempels in seinem Prachtbau, durch welchen er nicht nur seine eigene Größe, sondern auch die Größe des Gottes Israel vor der paganen Welt demonstrierte. Mit der Zerstörung dieses identitätsstiftenden Bauwerks durch die Römer war die Auslöschung Israels überhaupt intendiert, doch schufen sich die Juden in der Tora, den Akademien und Synagogen neue ortsunabhängige Identitätsorte, ohne dass je der Wunsch nach einem dritten Tempel völlig erlosch. In byzantinischer Zeit wurde die israelitisch-jüdische Identität in einem neutestamentlichen Gewand zwar weitergeführt, blieb jedoch als solche für die Juden selbst unannehmbar. Als dann in früh-arabischer Zeit im Felsendom aus muslimischer Sicht ein neuer Tempel Salomos entstand, verflüchtigten sich die anfänglichen Hoffnungen der Juden auf die Wiederfindung ihres Identitätsortes in verschiedenste, manchmal historisch, manchmal eschatologisch dimensionierte Projekte eines Dritten Tempels. Zur Zeit schwebt diese Vorstellung in radikalen Kreisen des Judentums als gefährliche Wolke über dem Heiligen Ort, den sich vor allem die Juden und Muslime gegenseitig abstreiten, obwohl sich in beiden Religionen Ansätze für eine ökumenisch dimensionierte Lösung der Identitätsfrage finden ließen.

Günter Stemberger richtet in seinem Beitrag den Fokus auf die Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die Identität des rabbinischen Judentums. Anders als die Apokalypsen 4 Esra und 2 Bar, die in den Jahrzehnten nach 70 den Verlust des Tempels zu bewältigen versuchen, anders auch als der Bar Kokhba-Aufstand der Jahre 132-135/6, der gar den Wiederaufbau des Tempels als Ziel hatte, reagieren die frühen Rabbinen äußerst zurückhaltend auf die Zerstörung des Tempels. In der frühen rabbinischen Literatur wird sie nur am Rand erwähnt; der Wunsch seines Wiederaufbaus wird erst in späten Texten bei Nennung des Tempels formelhaft ausgesagt. Wichtig bleibt der v.a. in der Mischna thematisch noch so dominante Tempel nur als Symbol der Vergangenheit. Doch ist er nunmehr rabbinisch überformt und geistig überhöht als Gegenstand des Studiums, das den Tempelkult vollwertig und sogar besser ersetzt. Priester haben ihre Funktionen fast völlig verloren; ihnen bleiben allein ein gewisser Ehrevorrang und gesetzliche Vorrechte und Einschränkungen aus der Bibel. Daher wehren sich die Rabbinen auch dagegen, dass Synagogen als Ersatz und in Nachahmung des Tempels gestaltet werden. Anders verhalten sich die Stifter der Synagogen Palästinas und die darin einflussreichen Nachkommen von Priester- und Levitenfamilien. Sie greifen in der Ausformung der Synagoge bewusst Tempelmotive auf, verstehen diese als „heiligen Ort“ und unterteilen sie in aufsteigende Bereiche der Heiligkeit wie im Tempel. Auch in der Synagogenliturgie übernimmt man Elemente aus dem einstigen Tempelkult. Erst sehr spät kommt es zu einem Kompromiss zwischen Rabbinen und Synagoge, verbinden sich in der Synagoge Torastudium und sichtbare Symbole des einstigen Tempels wie der siebenarmige Leuchter oder der Toraschrein als Abbild der Bundeslade. So wird der Tempel schließlich doch noch bleibendes Zeichen jüdischer Identität.

Enno Edzard Popkes richtet den Blick in seinem Beitrag auf frühchristliche Identitätsbildungsprozesse. Hier beschäftigen den Verfasser vor allem zwei Fragestellungen:

In welcher Weise wird in den Evangelientraditionen die Haltung Jesu zum Jerusalemer Tempel bzw. zum Tempelkult dargestellt und in welcher Weise konnten sich die frühen Nachfolger Jesu diesbezüglich verhalten? Vor diesem Hintergrund erläutert der Verfasser im Anschluss die Entstehungshintergründe und Konzepte frühchristlicher Tempelmetaphorik.