

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

HEIMAT IM HEILIGEN

Jesus Christus und der Tempel

Visible and invisible, two worlds meet in Man;
Visible and invisible must meet in His temple;
You must not deny the body.

T.S. ELIOT¹

Was ist dem Menschen heilig? Diese Schlüsselfrage steht am Beginn des Christentums. «Geheiligt werde Dein Name!» lautet die erste Bitte, die Jesus seine Jünger lehrt. Ein archaischer Titel, der an seinem heilenden Handeln haftet, nennt ihn selbst den «Heiligen Gottes» (Mk 1,24). Die Urchristen sehen sich mit schlichter Selbstverständlichkeit als ἅγιοι und verstehen darunter eine geschenkte Beziehung zum ἅγιος schlechthin: Sie verwandelt das Sein, wirkt gar physisch ansteckend (vgl. 1Kor 7,14), reicht tiefer als ein heroischer Tugendgrad. Bei einem Heiligungsritual beginnt Jesus am Jordan sein Wirken. Er beendet es am Kreuz, weil er mit seinem Eintreten für die Heiligkeit Gottes im Heiligtum Israels unheiligen Frieden aufgestört hat. Lukas lässt Jesu Kindheit erzählerisch breit im Tempel zu Jerusalem beginnen: dem Eigentum seines Vaters, in dem der junge Jesus – geheimnisvoll fraglos – *sein muss* (Lk 2,49). Und erst als die Pforten des Tempels hinter Paulus ins Schloss gefallen sind – ein sprechendes Detail (Apg 21,30) –, ist die Erstepoche des Christentums abgeschlossen. Der Vierte Evangelist schließlich erklärt Jesus selbst zum lebendigen Heiligtum.

Das Christentum sei von seinem Ursprung her und seinem Wesen nach eine entsakralisierende Bewegung. Es habe das Heilige auf Verkündigung, Moral und Innerlichkeit konzentriert. Kultisches Handeln widerspreche dem Geist des Neuen Testaments; in der Profanität der Welt, der *secular city*, diene der Glaubende Gott. Patin dieser seit den siebziger Jahren auch im katholischen Raum verbreiteten Annahme ist die Aufklärung. Sie stellte die Übung wahrer Tugend gegen Afterdienst, Pfaffentum und Fetischmachen und setzte – so Kant – das «alleinige Prinzip», «Gott entweder nur

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Professor für Exegese des Neuen Testaments und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

durch moralische Gesinnung, so fern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden»². Über das späte 18. Jahrhundert verrät die Entsakralisierungsthese daher viel; über das urchristliche Glaubensleben verrät sie nichts. Der Weg des Urchristentums zum Heiligen ist dichter, dramatischer und farbiger, als solche spinnwebigen Moralisierungen und Spiritualisierungen vermeinen. Man kann diesen Weg durchaus, mit einer Emmanuel Lévinas verdankten Unterscheidung, den Weg vom Sakralen zum Heiligen nennen (*de sacré au saint*), sofern nicht übersehen wird, dass das Heilige sich zum Sakralen zurückwendet und es in sein Realsymbol verwandelt. Im Neuen Testament wird das Heilige, im dreifachen Hegelschen Sinn (*negative, positive, supereminenter*), zur Aufhebung des Sakralen.

Verfolgen wir diese Aufhebung, indem wir im Dreischritt die unerwartbare Beziehungsdynamik zwischen einem galiläischen Wanderprediger und dem Zentralheiligtum seines Volkes betrachten (I), die sich im Verstehen der Seinen – noch unerwartbarer – darin fortsetzt, dass dieser als Gekreuzigter jenen Tempel ersetzt (II) und die Hinrichtungsbalken schließlich ein für alle Mal die Qualität des *saint* wie des *sacré* bestimmen (III).

1. Jesus Christus und das Heiligtum Israels

Jesus von Nazaret tritt in das früheste Bewusstsein der erzählenden Kirche nicht mit einer Rede ein, sondern mit einem Ritual. Ungeachtet der Schwierigkeiten, die die spätere Christologie mit diesem Umstand haben sollte, empfing er eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden, ein performatives Verschonungsritual, das den Getauften ganz in die Heiligkeit des Bundesgottes tauchte, vor dem erwarteten Feuergericht versiegelte und zum endzeitlichen Geistempfang befähigte. Die Täuferbewegung knüpfte an levitische Reinheitsvorstellungen an und radikalisierte sie. Sie brachte auf solche Weise einen Heilsanspruch zur Geltung, der ins Gegenüber zum Monopol des Jerusalemer Opferkults trat. Daraus folgt noch nicht, dass sie das urbane Heiligtum zu verdrängen suchte, aber sie drängte es mit Blick auf das individuelle Gottesverhältnis der Getauften zweifellos in den Hintergrund.

Johannes der Täufer hat das verzweigte System der Judentümer seiner Zeit, deren kultische Heiligungspraktiken eingeschlossen, auf den endzeitlichen Nullpunkt von Gericht und Umkehr geführt. Sich bewusst nach alter Prophetenart stilisierend, hat dieser einsame Spätling mit seiner (*cum grano salis*) sakramentalen Idee etwas unerhört Neues in die Geschichte geworfen: Die gesamte Existenz der Individuen, die jene Taufe empfingen, die nach ihm und nach der er benannt worden ist, wurde auf diesen einen Moment verleblichter Hinwendung zu JHWH justiert. Gottes Wirklichkeit

ließ sich nicht durch Erwählung, Überlieferung, Huldigung handhaben. Sie brach mit brennendem Zorn und mächtigem Versprechen hautnah auf den Einzelnen ein. Diese Botschaft und ihr Ritual wurden so zum Vulkanausbruch, in dem das alte Feuer des Gottes Israels wieder aufloderte³. In dieser entschiedenen Theozentrik liegt die religionsgeschichtliche Leistung des Täufers Johannes, und genau hier hat Jesus an ihn angeknüpft.

Es ist daher nicht zu fragen, auf welche Weise die Taufe ins Christentum trat, sondern warum sie, während Jesus wirkte, für etwa ein Jahr unterbrochen war, bevor sie von der ersten Christen-Generation wieder aufgenommen (und dann zum Initiationsritus und auf Christus umgeprägt) wurde. Ein Bruch Jesu mit dem Täufer ist auszuschließen. Offenkundig wurde er in der Öffentlichkeit mit Johannes verwechselt (vgl. Mk 6,14-16; 8,28); er selbst hat die Kontinuität zum Täufer nachdrücklich betont (vgl. bes. Mt 11,7-19/Lk 7,24-35). Bezeichnenderweise ist es gerade die Tempelaktion, in deren Rahmen er die Frage nach seiner Vollmacht an die nach der Herkunft der Johannestaufe bindet (Mk 11,27-33). Jesus legitimiert sich also während jener Handlung im Heiligtum, die letztlich zu seinem Tod führt, indirekt durch den Bezug zu diesem endzeitlichen Sakrament. Der Unterschied zwischen Johannes dem Täufer und Jesus liegt im Auftreten Jesu selbst⁴ und damit im Umschlag von der *Naherwartung* zur *Naherfahrung*. Jesus sieht keinen anderen Gott als Johannes, aber er sieht ihn mit neuen Augen. Gott offenbart sich nicht verdienstermaßen im strafenden Feuergericht, sondern stattdessen unvermittelt und unerwartbar in väterlichem Entgegenkommen. Die Wende von Johannes zu Jesus, vom verdienten Gericht zum unverdienten Heil entspricht nicht dem Kalkül transformierter Lehre, sondern der Dramatik lebendiger Gottesschau, wie sie von den biblischen Propheten her vertraut ist: Nicht weil Israel heilig ist, neigt sich Gott ihm zu, sondern weil Er heilig ist (vgl. z.B. Jes 54,1-10; Jer 31,31-40; Ez 16,59-63; Hos 2,18-3,5). Die von Jesus proklamierte Königsherrschaft Gottes bricht in seinem eigenen Wirken an. In seinen Heilungstaten, Gleichnissen, Zeichenhandlungen und vor allem in seiner Gemeinschaft wird sie Gegenwart. Was die Nähe des heiligen Gottes bedeutet, entscheidet sich ursprünglich und unmittelbar im personalen Magnetfeld Jesu selbst. Es sind die «unreinen Geister» als die intimen Kenner der Heiligkeitsschranke, die das Wesen Jesu am klarsten durchschauen. Wie ein Blitz fällt der Satan vom Himmel (Lk 10,18), und wie im Zeitraffer lässt dieser Blitzschlag erkennen, wo das Neue liegt, das mit Jesu Auftreten anbricht. Die liturgische Poesie nennt es in dankbarer Rück- und Vorschau das *aeternum et universale regnum immensae maiestati Tuae [traditum]: regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum justitiae, amoris et pacis*⁵.

Das Numinose wirkt hier nicht schwächer als in der Botschaft des Täufers Johannes, und so hautnah wie bei ihm trifft es noch immer auf den Einzel-

nen. Jedoch verlagert sich das Blickfeld vom *tremendum* auf das *fascinosum*⁶. Der *Abba*, den Jesus an- und ausruft, wahrt seine Transzendenz. Er hat nichts von der Trivialität, die ein flacher Predigt- und Liturgiestil ihm mitunter anheftet. Aber sosehr gerade der Name des Vaters *geheiligt* sei, so wenig ist er über den Alltag erhaben, ungreifbar in den Weiten apokalyptischer Himmel, unnahbar für endzeitliche Ängste. Er lässt sich in der konkreten Lebenswelt, die Jesu Gleichnisse faszinierend vor Augen zeichnen, berühren. Er wird gerade in dem von Jesus beschworenen Urvertrauen verbindlich für das alltägliche Tun, fassbar auf dem Grund des eigenen Lebens. Ich weiß das Gemeinte nicht passender zu sagen als mit einem Tagebuch-Eintrag Franz Kafkas, in dem jedes Nomen johanneisch klingt: «Es ist sehr gut denkbar, daß die Herrlichkeit des Lebens um jeden und immer in ihrer ganzen Fülle bereit liegt, aber verhängt, in der Tiefe, unsichtbar, sehr weit. Aber sie liegt dort, nicht feindselig, nicht widerwillig, nicht taub. Ruft man sie mit dem richtigen Wort, beim richtigen Namen, dann kommt sie»⁷. Dieses Wort, darin liegt das entscheidend Neue, hat Jesus mit seiner Basileia-Botschaft ausgesprochen. Abermals johanneisch gesagt: Er war es selbst, es trägt seinen Namen.

Es versteht sich, dass all dies mit Profanitätsentwürfen der Neuzeit nicht das Geringste zu tun hat. Religionsgeschichtlich ist es nicht der Verzicht auf die Heiligkeitsvorstellung Israels, die Jesu Auftreten kennzeichnet, sondern deren Entgrenzung. So steht sein Basileia-Wirken als offensives Heiligkeitskonzept⁸ den zeitgenössischen reinheitsdefensiven Systemen, etwa des Pharisäismus und auch der Täuferbewegung, entgegen. Heiligkeit ist das innerste Wesen Gottes, dessen den Menschen bis ins Leibliche ergreifende, Ehrfurcht und Vertrauen stiftende, heilende und zukunfts mächtige Wirklichkeit. Im Anbruch der Gottesherrschaft überwindet sie alle Schranken, auch die sakralen, und öffnet sich bedingungslos auf das Gottesvolk hin.

Von daher musste der Weg Jesu mit derselben Notwendigkeit auf das Heiligtum Israels zielen, mit der die Kugel zum Boden der Schale rollt. Was er im Nisan des Jahres 30 im Tempel tat und beabsichtigte, bleibt historisch undeutlich⁹. Die Evangelisten können über die Begegnung des Heiligen mit dem Heiligtum nicht erzählen, ohne dass sie ihre Deutungskunst gefordert sähen (vgl. Mk 11,15-19/Mt 21,12-17/Lk 19,45-48; Joh 2,13-22). Johannes verlegt die Szene gleich ganz von der letzten Woche im Wirken Jesu an dessen Beginn: Sie wird zur programmatischen Grundlegung seines ganzen Seins. Einige Tatsachen – die grundlegenden – scheinen freilich durch¹⁰.

In einer prophetischen Zeichenhandlung forderte Jesus den Heiligkeitsanspruch JHWHs im religiösen Zentrum des Gottesvolkes ein. Seine Handlung gegen die Anbieter von Tempelmünzen und Opfertieren diente weniger dazu, das Gotteshaus von Kommerzialisierung zu «reinigen». Levi-

tisch reines Geld und einwandfreies Opfergut waren Voraussetzungen für die sakrale Routine überhaupt, und genau diese wollte Jesu Tempelaktion zeichenhaft unterbrechen. Dies wird das Thema eines prophetischen Wortes Jesu über das Heiligtum gewesen sein. Das Dickicht der überkommenen Deutungen (vgl. Mk 13,2 parr.; 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Joh 2,19; Apg 6,14; EvTh 71) ist hier so verschlungen, dass wir kaum mehr sagen können, als dass es ein solches Tempelwort gab, das die vielfältigen Deutungsmühen notwendig machte. Dass die Königsherrschaft Gottes gerade den Tempel beanspruche und dass dort, wo Gott die Welt an ihr Ende führe, auch deren «Nabel» untergehe – dies etwa wird der Überlieferungskern gewesen sein. Die theozentrische Kritik Jesu am Heiligtum seines Volkes kann jedenfalls nicht schwer genug gewichtet werden. Aus eben diesem Anlass ist er in den Tod gegangen. Von der Peripherie des Jordans rückte die Endzeit in den Tempel selbst.

Bereits vormarkinisch wurde die Tempelaktion mit der Frage nach der Vollmacht Jesu verbunden, und Jesu Selbstlegitimation durch die Berufung (nicht auf den Täufer, sondern) auf die heilsmittlerische Johannestaufe ist sehr wahrscheinlich als historisch einzustufen (Mk 11,27–33). So führt eine innere Linie von der *Basileia* im Tempel zum *Basileus* am Kreuz, von der Sündenvergebung am Jordan zur Sühne in der Selbsthingabe, vom endzeitlich unterbrochenen Kult zur Gabe eines neuen Gottesbundes. Keine andere Logik waltet hier als die, die Jesus zu Beginn seines Wirkens zum letzten Boten nach dem letzten Boten¹¹ werden ließ. Kehrt Israel nicht um, so doch sein Gott. Abermals also ist es unverdient und unerwartet die dramatische Zuwendung Gottes, der noch die Verweigerung Israels gegenüber dem Basileia-Boten dadurch beantwortet, dass er dessen Tod zum Ausgang einer tiefsten Zuneigung werden lässt. Dies war, wenn ich recht sehe, Jesu abschiedlich gestimmte Botschaft, als er am 14. Nisan des Jahres 30 seine Gefährten zu einem Mahl um sich versammelte¹².

Wenn in einem überschaubaren Areal für hunderttausend Festteilnehmer Lämmer geschlachtet werden, können wir uns die in der Pessach-Woche aufziehende Opfer-Atmosphäre, die von der Sühne-Vorstellung kaum zu trennen ist, nicht greifbar genug vorstellen. Das Jüngermahl wird davon beeinflusst gewesen sein. Das gebrochene Brot, der verteilte Rotwein bargen ihre eigene, figurative Soteriologie. Die begleitenden Worte Jesu gaben den Gesten ihre Deutung auf das bevorstehende Ende: «Dies ist mein Leib für die Vielen [gegeben]» – «Dieser Kelch ist der [neue] Gottesbund durch mein Blut!» (vgl. 1Kor 11,22–25//Lk 22,15–20; Mk 14,22–25/Mt 26,26–29)¹³. Die Zusage der endzeitlich neuen Geltung des Gottesbundes stellt Jesus in die Reihe der paradoxal-dramatischen Bundestheologie der Propheten Israels. Das entscheidend Neue liegt darin, dass er den Gottesbund in seiner Proexistenz personal verdichtet. Es scheint mir fraglich,

ob Jesus damit einen Ersatz-Kult stiften wollte¹⁴. Zu einem grundsätzlichen Bruch mit dem Tempelkult scheint es jedenfalls in der palästinischen Urgemeinde nicht gekommen zu sein. Aber eine Rochade wird sich vollzogen haben, die der am Jordan vergleichbar war: Der (bislang zentrale) Tempelkult rückt als Heilsmedium an die Peripherie, die Person Jesu in ihrer Hingabe in das Zentrum. Dass im Augenblick des Kreuzestodes der Tempelvorhang zerreißt, ist ein Stück urchristlich geschauter «Aufhebung»: Das Heiligtum wird zugleich an ein Ende geführt und zugänglich (vgl. Mk 15,29 i.V.m. 15,37–39). Was sich bei jenem Abschiedsmahl anbahnte, war keine Entsakralisierung der Gottesbeziehung, sondern deren radikale Personalisierung. Am knappsten hat dies Mt 12,6 zum Ausdruck gebracht: «Größeres als der Tempel ist hier.»

2. Jesus Christus als Heiligtum

Gotteshäuser stammen von Menschenhand. Was die Antike als philosophische Kultkritik und das Alte Testament als Schelte gegen Götzendienst kennt, wird im Urchristentum auf das Jerusalemer Heiligtum ausgedehnt. Ist es zerstört, so kann Jesus es in drei Tagen durch ein neues, nicht mehr durch Menschenhand errichtetes Heiligtum ersetzen. Diese Ankündigung dient im ältesten Evangelium der falschen Anklage gegen Jesus (Mk 14,57–59), im jüngsten ist sie zu dessen österlicher Selbstoffenbarung geworden (Joh 2,18–22).

Größer als der Tempel war der Gekreuzigte. Derlei Christologie klingt so selbstverständlich, dass wir nur mühsam Schmerz, Scham und Schande ahnen, die sie ihren ersten Bekennern bereitet hat: Ein zum Tod verurteilter Verbrecher, gefoltert und angenagelt an den «Fluchpfahl», dessen Leichnam das Land rituell verunreinigt (vgl. Dtn 21,22f.), wird *in persona* zum Heiligtum. Antike Menschen, denen solche Gequälten und Verwesten noch ohne fromme Abschirmung vor Augen standen, haben das Absurde an solchem Köhlerglauben in seiner ganzen Schärfe gespürt. Was war gemeint?

Eine vorläufige, wissenssoziologische Antwort lautet: Die Bindung an Jesus Christus wird zum Systemzentrum der christlichen Selbstdefinition. Sie ersetzt wesentliche kognitive Funktionen, die der Tempel im Verein mit der Tora für die frühjüdische Orientierung erfüllt hat: Sie dient als Maßstab der sozialen und religiösen Weltwahrnehmung, prägt die liminale Organisation von Herkunfts- und Wertwissen, kanalisiert Kontingenz-, Angst- und Schuldenerfahrung und bietet nicht zuletzt den *identity marker* der «Christianer». Das neue Systemzentrum bedarf der sakralen Legitimierung: Auf das «desacralizing an old identity» folgt das «sacralizing a new one»¹⁵. So wichtig all dies für den erklärenden Nachvollzug ist, so begrenzt bleibt doch die Perspektive. Ausgeblendet ist die Dimension religiöser Erfahrung, die mit dieser Entwicklung einhergeht, sie trägt und steuert und allererst

verstehen lässt, warum gerade das eben skizzierte Absurdum beträchtlich zur Attraktivität des Urchristentums beigetragen hat¹⁶. Hier nun stoßen wir auf eben jenen Prozess, den wir bereits mit Blick auf Jesu Umgang mit dem Tempel beobachtet haben: Die Resakralisierung erfolgt wesentlich im Modus individuell erfahrbarer Personalisierung. Anders gesagt: Das durch Jesus Christus gestiftete und verbürgte Gottesverhältnis wird als Heimat im Heiligen erlebt, und zwar auf allen Ebenen, in aller Konkretion und in aller leiblichen Intensität. Damit gelangen wir zu dem merkwürdigen Umstand, dass das Urchristentum von Jesus Christus raumförmig gedacht hat.

Selbstverständlich geht es dabei nicht um eine metaphysische Theorie, sondern um eine Beschreibung der eigenen Erfahrung, und zwar der Erfahrung von Heiligkeit, des Numinosen in der relationalen Weise des Pneumatischen. Was als Metapher das Tempelwort christologisch ausrichtet, wird zur existentiellen Behausung der Glaubenden: Christus selbst wird zu einem heiligen Ort, einem Begegnungsraum mit dem Heiligen, nimmt als zugängliches Du jene Aufgabe ein, die der Kult als Immediatverkehr mit der Gottheit zu leisten hatte (*per Christum in Deum*). Es ist eine in diesem Sinn sakrale Teilhabe-Erfahrung, die alle Schichten des Christseins nachhaltig durchformt: Taufe und Herrenmahl, Ekklesia und Ethos, individuelle Glaubens- und universale Schöpfungsdeutung, Himmelshoffnung und Sinnlichkeit. Es sind die maßgeblichen Theologen des Neuen Testaments – Paulus und seine Schule sowie der Vierte Evangelist –, die dieser Verortung des Glaubens ein bleibendes Sinngefüge geben.

Der Kyrios als Lokativ («in Christus», «im Herrn» usw.) erscheint im Corpus Paulinum insgesamt 130-mal, in den sieben (sicheren) Protopaulinen 90-mal (ohne Pronominalwendungen). Albert Schweitzer hat in dieser Ortsangabe einen Schlüssel zur paulinischen «Mystik» gesehen¹⁷. Um mentalitätsgeschichtliche Genauigkeit bemüht, vermeidet man diesen Begriff heute und spricht von partizipativer Christologie¹⁸. In der Sache hat Schweitzer hellichtig das Wesentliche an der Grunderfahrung des *Paulus* entdeckt, die etwa auch seiner Rechtfertigungsbotschaft vorausgeht und sie ausrichtet. Der Glaubende wird in der Taufe «mit Haut und Haaren» in Christus hineingetaucht (Röm 6,3-11); im Herrenmahl wird die leibliche Gemeinschaft mit Christus und in Christus vollzogen (1Kor 10,16-21). Die Ekklesia ist als Leib geistbeseelter Tempel Gottes (1Kor 3,16f.; 12,12-31; 2Kor 6,16-18); die sakrale Würde adelt den Leib eines jeden Getauften (1Kor 6,19f.). Alles «Sinnen und Trachten» (φρονεῖν) geschieht «im Herrn» (Phil 4,2), und in Ihm wird das leibhaftige Leben des Glaubenden – jenseits eines jeden Temenos – ein «lebendiges, heiliges Opfer, Gott wohlgefällig, euer angemessener Gottesdienst» (vgl. Röm 12,1-5).

Die Paulus-Schule, die das Rechtfertigungsproblem rasch hinter sich ließ, hat an der Denkfigur des korporativen Christus mit Nachdruck weiter-

gearbeitet und sie in die kosmologische (Kol) und ekklesiologische (Eph) Richtung vorangetrieben. Der Personalisierung des Heiligen folgt hier seine Weitung auf Kosmos und Welt-Kirche¹⁹.

Der *Kolossenerbrief* setzt sich mit einer angstbesetzten Verehrung von Naturmächten auseinander und stellt solcher kosmischen «Philosophie» die Person Christi als den Erstgeborenen, Mittler, Erhalter, Friedenstifter und Herrn der Schöpfung entgegen: In Ihm hat alles seinen Bestand. Seine Herrschaft übt er aus als Haupt seines Welt-Leibes, der Ekklesia (1,15–20; vgl. 1,24; 2,19). Für die Glaubenden, mitbegraben mit ihm in der Taufe, folgt daraus: In ihm, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, wandeln sie, sind sie verwurzelt und auferbaut (2,6–13).

Den Höhepunkt dieser Heiligtumschristologie markiert der *Epheserbrief*. Bereits in der Eulogie wird die In-Christus-Formel zehnfach variiert (1,3–14). Der «Gefangene im Herrn», als der der Apostel hier vorgestellt wird (4,1), entfaltet den ersten theologischen Entwurf der Weltkirche in einem komplexen Ineinander von medialer und ortsanzeigender Christologie (*per Christum et in Christo*). Dazu durchschreitet er das symbolsprachliche Schnittfeld von heiligem Haus und Christus-Leib, nicht ohne manche metaphorische Unstimmigkeit in Kauf zu nehmen, von der Auferbauung des Leibes bis zum Wachstum des Hauses. Wichtiger, als die Bilder zu glätten, scheint es, Brücken zum paulinischen Lokativ zu bauen: Die Ekklesia ist die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt (1,22f.). In der Welt steht sie als Zeichen und Werkzeug der Christus-Herrschaft. Nicht mehr das Begrabenwerden mit Christus, sondern die neue Schöpfung in Ihm bestimmt das kirchliche Selbstverständnis. «Mitbürger der Heiligen» und «Hausgenossen Gottes» sind die Christen: «aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten. Der Eckstein, der alles zusammenfügt, ist Christus Jesus selbst, in welchem der ganze Bau wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, in welchem auch ihr mitaufgebaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geist» (2,19–22; vgl. 1Petr 2,4–10). Die Kirche entdeckt das Heilige als Gegenwart und verortet sich selbst darin. Glauben bedeutet, sich in der Liebe begründet und stark zu wissen, «um mit allen Heiligen zu erfassen, was die Breite und Länge und Höhe und Tiefe ist», also Christus abzuschreiten und zu durchmessen in alle Richtungen, und zwar indem man «die Liebe Christi versteht, die alle Erkenntnis überragt» (3,17–19). So behaust in der personalen Liebe, die unter dem Anspruch des Heiligen die soziale Gestalt der Ekklesia annimmt, ist der Glaubende nicht mehr unmündig dem Wind der Lehren, dem Würfelspiel der Menschen ausgeliefert, sondern gelangt zum «Vollmaß der Reife Christi». Er wächst, in der Wahrheit geborgen, auf Ihn zu, der das Haupt ist und seinem ganzen Leib in allen Teilen Leben schenkt (vgl. 4,12–16).

Das Wort vom «Tempel Seines Leibes» besitzt im *Vierten Evangelium*, wie wir sahen, Programmcharakter (2,18–22). Zunächst handelt es sich um

eine österliche Metapher. Der bildsprachliche Überschuss ermöglicht jedoch eine assoziative Weitung, die in den subtilen Strängen der johanneischen Christus-Symbolik vielfach inspiriert wird. So zielt bereits die Jüngerberufung auf das geheimnisvolle Bild vom Menschensohn als Ort der Himmelsleiter, des geöffneten Himmels also und des endzeitlichen Bet-El (Joh 1,51; vgl. Gen 28,12.19). Was hier als Christophanie angekündigt wird, erweist sich in der abschließenden Selbstoffenbarung als zugänglich. Bei der Hochzeit zu Kana klingt erstmals das Motiv von der «Stunde» Christi an (2,4), die bis zu ihrer Erfüllung am Kreuz die gesamte Darstellung in soteriologische Spannung versetzt. Wie es am szenisch erregten Wendepunkt der «gekommenen Stunde» heißt, zieht der am Kreuz Erhöhte alle an sich (12,32; vgl. 6,44). Das Motiv des Ziehens (ἐλκεῖν), das wir etwa auch in Platons Höhlengleichnis beim Aufstieg in die Lichtwelt finden (rep. 515d-516b), gehört, wie Michael Theobald gezeigt hat²⁰, in die Idiomatik der gottgeschenkten Begeisterung und Liebe. Die Christophanie also vollendet sich als Ortswechsel auf Christus hin. Ganz in diesem Sinn wird man den Geliebten Jünger, der so an der Brust des Gottessohns ruht wie dieser an der Brust des Vaters (Joh 1,18; 13,23), als Modell vollendeten Christsein betrachten. Zu vielsagender Zeit, am Fest der Tempelweihe, und in bezeichnendem Tun, umherschreitend im Heiligtum (10,22f.), legt der Sohn sein Wesen offen: «In mir der Vater und ich im Vater» (10,38). So ist er bleibend, was einst der Tempel war: Ort der Gottesgegenwart und des Gebetes; Weg, Wahrheit und Leben (vgl. 14,6-14). All diese Stränge laufen wie im paulinischen Traditionsraum darin zusammen, dass Christsein als Beziehung verstanden wird und Christus deshalb als heiliger Ort figuriert. Sie führen in unterschiedlichen Farben vor Augen, was der Suchenden am Jakobsbrunnen gesagt ist: Nicht in diesem oder jenem Heiligtum will der Vater angebetet werden, sondern in Geist und Wahrheit – und das heißt: in tiefster Gemeinschaft mit dem Offenbarer (4,19–26). Wie von selbst ergibt sich daraus die kennzeichnende Sprache johanneischer Immanenz: «In Ihm sein und bleiben»²¹. Im Weinstock und den Rebzweigen hat sich dieser Teilhabe-Gedanke in ein zeitloses Bild geprägt: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht. Denn von mir getrennt, könnt ihr nichts tun» (15,5).

So gewinnt schließlich selbst die apokalyptische Tradition des *Himmelsheiligtums* vom Gekreuzigten her einen anderen Inhalt. Im Hebräerbrief vollzieht der himmlische Hohepriester seine kultischen Bewegungshandlungen gerade, um die Heiligkeit neu zu orten: Das Allerheiligste ist Gott selbst, und Christus öffnet mit dem endzeitlichen Kult – der Selbsthingabe am Kreuz – den neuen und lebendigen Weg in die Gottesgegenwart (vgl. 9,11-14; 10,19-22). Profan ist, was an Gott vorbeilenkt, im eigentlichen Sinn sakral, was zum Allerheiligsten führt. So wird der Glaubende die irdi-

sche Stadt verlassen, um, geheiligt und rein, außerhalb des Tores beim Ge-
kreuzigten zu sein (vgl. 13,11-14). Im Thronsaal der Johannes-Offenbarung
bricht der Seher in Tränen aus, bis der Himmel im Zeichen des geschäch-
teten Lammes seine Mitte findet (vgl. 5,1-14). Im neuen Jerusalem ist am
Ende Gott selbst der Tempel – der Allherrscher und das Lamm (21,22).
Damit ist ein folgerechter Abschluss erreicht: Der Himmel ist die Gottun-
mittelbarkeit. Daher ist weniger der Gottessohn im Himmel als vielmehr der
Himmel dort, wo der Gottessohn ist. Heiligkeit ist keine Wesenseigenschaft
Christi, sondern Christus selbst ist das ureigene Wesen von Heiligkeit.

3. Die Christen und das Heiligtum

Das Urchristentum hat das Sakrale nicht getilgt, sondern getauft. Die kate-
chumenale Vorbereitung forderte freilich ihre Zeit. Während die theologi-
sche Distanz zum Jerusalemer Heiligtum, zum Irdisch-Sakralen überhaupt,
wächst, rückt, wie wir sahen, die Wahrnehmungs- und Deutungsfigur des
Heiligtums in die christologische, soteriologische und ekklesiologische Mit-
te. Das Urchristentum setzt sich, vom *saint* überwältigt, vom *sacré* ab. Aber
nicht darum geht es ihm, die Dinge zu entsakralisieren, sondern das Sakrale
zu entdinglichen. Das Leitmotiv, auf das unsere Erkundung stieß, war ja die
Personalisierung des Heiligen. Es ist das *τέμενος/templum*, die Sakralschranke,
die *post Christum crucifixum* fällt. Denn die Hingabe an den lebendigen Gott
fordert die Ganzheit und damit auch die Ganzheit der Welt und Zeit. Nicht
der abgezirkelte Raum – sowenig wie die festgesetzte Zeit oder (ein sehr
neuzeitlicher Eindruck) das «tragbare Heiligtum» des biblischen Buches –
sind als solche heilig. Heilig ist Gott und so auch jener Mittler, der ihn ver-
gegenwärtigt, und so auch jenes Geschehen, das die Gottesgegenwart eröff-
net. Vom Kreuz her also wurde das, was Heiligtum bedeutet, redefiniert.
In stetigem Verlauf wurde dann aber, anhebend bereits im Neuen Testa-
ment selbst, die alte Kultsemantik – Heiligtum, Opfer, Altar, Priester – in
das neue, jetzt durch die Person Christi bestimmte Verstehensgefüge über-
tragen und daraus schließlich der realkultische Vollzug inspiriert²². Man
mag dies, zumal unter den skizzierten Rationalitäts- und Moralitätsent-
würfen der Aufklärung, als theologischen Verfallsprozess werten: Der
Frühkatholizismus (dekadent) greift wieder auf jüdische Sakralmuster (ob-
solet) zurück. Fest steht, dass die Traditionsträger selbst diesen Vorgang als
eine natürliche Entwicklung betrachtet haben, die zu rechtfertigen sie keinen
Anlass sahen. Zwei Gründe scheinen mir dafür maßgebend:

Zuerst: Die alten Sakralvorstellungen ermöglichten, waren sie erst *in persona
Christi* revidiert, dem christlichen Glauben (an den Heiligen schlechthin
sowie an die geschenkte Heiligkeit durch Teilhabe) sich zu verleblichen,
die geglaubte Heiligkeit im realen Erfahrungsraum der Ekklesia sinnlich

wahrzunehmen und sie mit Leib und Seele zu vollziehen. Die durch Christus eröffnete Gottesgegenwart gewann eine greifbare Dimension: Sie war zu begehen, zu sehen, zu hören, zu ertasten, zu schmecken, zu riechen, zu atmen. Bertrand Russell bemerkt einmal, Gott habe den Menschen zu wenig Hinweise auf seine Existenz gegeben, als dass religiöser Glaube triftig scheinete. George Steiner hält ihm entgegen, dass er das weite Feld des Ästhetischen übersehe. Transzendenz bewahrheitet sich durch schlichtes Dasein: *Datur, non intelligitur*. Übertragen auf unsere Ausgangsfrage, lässt sich behaupten, dass das *saint* sich *durch* das *sacré* erweist – gewiss nicht ausschließlich, aber doch leibhaftig, realsymbolisch: «the aesthetic is the making formal of epiphany. There is a «shining through»». ²³

Sodann: Die alten Texte, neu gelesen, widersetzten sich einer Abstraktion der Heiligtumsvorstellung. Die Frühchristen konnten auf die Dauer nicht gottesdienstlich die Tora und den Psalter lesen, ohne sich von der dort lebhaft herrschenden Kultfrömmigkeit mitreißen zu lassen. Die Personalisierung auf Christus hin widersprach dem nicht, sondern forderte geradezu die «Inkarnation» des Heiligen im Sakralen. Psalmen zu singen, die das Heiligtum preisen, ohne dass das personale Heiligtum Wirklichkeit im Irdischen ausgeprägt hätte, wäre aus Sicht der Traditionsträger zum Selbstwiderspruch erstarrt. Nachdem das Urchristentum das *saint* gefunden hatte, konnte dieses ihnen in der irdischen Form des *sacré* Heimat schenken. So übernahm die Typologie die Führung. Die Christen bauten ihre Heiligtümer auf biblischem Grund. Sie vereinten den neuen Glauben an den Erlöser mit dem uralten Vertrauen auf den Gott der Schöpfung²⁴:

*Now you shall see the Temple completed:
 After much striving, after many obstacles;
 For the work of creation is never without travail;
 The formed stone, the visible crucifix,
 The dressed altar, the lifting light,
 Light
 Light
 The visible reminder of Invisible Light.*

ANMERKUNGEN

¹ Choruses from ›The Rock‹ IX, in: Collected Poems 1909-1962, London (1963) 2002, 172.

² Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/²1794). Hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983 (Werke in 10 Bänden [Sonderausgabe], VII), bes. Viertes Stück: ›Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum‹; Zitat: 845 (A: 249; B: 250).

³ Vgl. die gewiss zeitbedingte, aber in vielem tiefsichtige Darstellung bei G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart (1956) ¹⁵1995, 40-56. Zur hier vorausgesetzten Deutung des Täufers J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972 (BSt 63); J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, Berlin 1989 (BZNW 53), bes. 267-346.

⁴ Vgl. M. WOLTER, ›Gericht‹ und ›Heil‹ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: J. Schröter u. R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung. Berlin 2002 (BZNW 114), 355-392, hier: 386.

⁵ Missale Romanum, Praefatio de Iesu Christo Rege.

⁶ Die unterschiedliche Grundstimmung ist schon früh wahrgenommen worden (Q 7,29-34). Sie berechtigt jedoch nicht dazu, die ›Frohbotschaft‹ Jesu der ›Drohbotschaft‹ des Täufers entgegenzusetzen. Auch Jesu Verkündigung kennt den Gerichtsaspekt. Sie verlagert indes den Schwerpunkt: Johannes sagt apodiktisch das Gericht an und setzt dabei die Verschonung als Heilsmöglichkeit voraus; Jesus verkündigt die unbedingte Heilsinitiative Gottes und kennt das Gericht für die, die sich dem Heil verweigern.

⁷ FRANZ KAFKA, Tagebücher. Kritische Ausgabe I (Textband). Hg. von H.-G. Koch, M. Müller u. M. Pasley, Frankfurt a. M. 1990, 866.

⁸ Vgl. K. BERGER, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, in: NT 30 (1988) 231-262, hier: 237-248.

⁹ Zur Diskussion K. PAESLER, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament, Göttingen 1999 (FRLANT 184); J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, Tübingen 2000 (WUNT II/119).

¹⁰ Vgl. näher H. MERKLEIN, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart (1983) ³1989 (SBS 111), 133-146; TH. SÖDING, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: TThZ 101 (1992) 36-64; G. THEISSEN u. A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 380f.

¹¹ Vgl. R. PESCH, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie, Freiburg i.Br. (1977) ²1978, 84f.

¹² Eine ebenso umsichtige wie tiefblickende Rekonstruktion des Geschehens bietet W. BÖSEN, Der letzte Tag des Jesus von Nazaret, Freiburg i.Br. (1994) ²1994.

¹³ Zur Traditionsgeschichte und zum Richtungssinn der Deuteworte vgl. meinen Beitrag: Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, in: ThGl 86 (1996) 343-356 (Lit.). Bekanntlich ist deren Historizität umstritten; in dem genannten Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass die erreichbare Erstgestalt den üblichen Authentiekriterien genügt. Die oben eingeklammerten Elemente scheinen mir unsicher, würden aber der Grundaussage nichts hinzufügen, denn um den durch Jesu Hingabe eröffneten *eschatologisch* neuen Gottesbund geht es allemal. Davon ist die spätere heilsgeschichtliche Gegenüberstellung von Mose-Bund und Neuem Bund freilich zu unterscheiden. In unserem Zusammenhang fällt auf, dass Mt – nicht ohne religionsgeschichtliche Stimmigkeit – die Formel εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν von der Johannaufgabe (Mk 1,4) auf das Kelchwort (Mt 26,28) überträgt.

¹⁴ So THEISSEN/MERZ, a.a.O., 382f.

¹⁵ Vgl. H. MOL, Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion, Oxford 1976, 202-266, hier: 245. Hilfreich zur funktionalen Analyse der ur- und frühchristlichen Applikationen des Tempelmotivs ist G. FASSBECK, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum, Tübingen 2000 (TANZ 33).

¹⁶ Die diachrone Erschließung religiöser Erfahrung nach dem Ideal wissenschaftlicher Exaktheit ist methodologisch problembelastet. Problematischer noch scheint mir allerdings der Verzicht auf diese Erschließung, zumal so die Exegese auf ein Verstehen jener Dimension verzichtet, die Gläubende unmittelbar befähigt und motiviert, religiös zu sein – und deshalb etwa das Neue Testament für maßgebliche und der Erklärung wertige Literatur zu halten. Zur Problemanzeige L. T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis, Minn. 1998. Johnson arbeitet mit einer Joachim Wach verdankten vorläufigen Definition religiöser Erfahrung: «a response to that which is perceived as ultimate, involving the whole person, characterized by a peculiar intensity, and issuing in action» (ebd., 60).

¹⁷ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Tübingen 1981 (UTB 1091), bes. 122–126.

¹⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998, 390–412; K. BACKHAUS, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: U. Schnelle u. Th. Söding (Hg.), *Paulinische Christologie*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9–31; CHR. BÖTTRICH, «Ihr seid der Tempel Gottes». Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: B. Ego, A. Lange u. P. Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999 (WUNT 118), 411–425.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden die Überblicke zur «apostolischen Kirche als Heilsbereich» bei J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10), 222–249; für Eph noch immer H. SCHLIER, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser* (1949), in: Ders., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. (1955) ³1972, 159–186, und F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier (1955) ²1968 (TThSt 5), bes. 118–173.

²⁰ Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen «Herrenworts», in: K. Backhaus u. F. G. Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 315–341.

²¹ Dazu monographisch K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg i.Br. 2000 (HBS 21).

²² Ich habe diesen Verlauf und seine theologische Folgerichtigkeit an anderer Stelle nachzuzeichnen versucht: *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996) 512–533.

²³ Vgl. *Real Presences*, Chicago, Ill. 1989, 216–232, bes. 224, 226.

²⁴ Dies ist das Anliegen in Eliots *Choruses from 'The Rock'*, aus denen abschließend noch einmal zitiert sei, weil hier die von uns beschriebene Dynamik in poetischer Dichte auf ihren Sinn durchschaubar wird (IX, a.a.O., 172.)