
Die kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden im Neuen Testament

Stefan Krauter

»Dass kein Fremder hineingehe hinter die Abschränkung und Umfassungsmauer um das Heiligtum. Wer gefasst wird, wird selbst zu verantworten haben, dass der Tod daraus folgt.«¹ Diese Warninschrift war im Jerusalemer Tempel zur Zeit Jesu und der Urgemeinde an einer halbhohen Mauer zwischen dem äußeren Vorhof und dem Aufgang zum Vorhof der Frauen zu lesen.² Lässt man die – durchaus nicht trivialen – Fragen, was genau mit der Bezeichnung »Fremder« (ἄλλογενής) gemeint ist³ und wie die Strafandrohung zu verstehen ist⁴, einmal beiseite, so ist doch deutlich, dass hier eine massive, sanktionsbedrohte kultische Grenze zwischen Nichtjuden und Juden gezogen wird. Diese Grenze steht allerdings nicht isoliert da, sondern ist in ein komplexes, ja teilweise spannungsreiches System weiterer kultischer, ritueller und sozialer Grenzen eingebunden – etwa der zwischen Mann und Frau, Priester und Nichtpriester, »rein« und »unrein«.

Im Neuen Testament werden einige dieser Grenzen explizit erwähnt und diskutiert – man denke nur an die bekannten »boundary markers« Beschneidung und Speisegebote. Die genannte kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden im Jerusalemer Tempel ist hingegen (auf den ersten Blick jedenfalls) erstaunlich wenig prominent. Das kann man wohl teilweise damit erklären, dass viele neutestamentliche Schriften nach der Tempelzerstörung verfasst worden sind, diese Grenzziehung sich also sozusagen »von selbst erledigt« hatte. Die zuvor entstandenen Schriften richteten sich an Menschen, die nicht im Lande Israel lebten, so dass der Jerusalemer Tempel eher außerhalb ihres Blickfeldes lag. Dennoch: Dass ausgerechnet über diese so stark markierte und unter den Nicht-

1. OGIS 598: Μηθένα ἄλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντός τοῦ περι τὸ ἱερόν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. Ὅς δ' ἂν ληφθῆ, ἑαυτῶι αἰτίος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον.
2. Ios. Ap. 2,103; Ios. bell. 5,194; 6,124; Ios. ant. 15,417; vgl. Philo legat. 212; mKel 1,8f.
3. Ein Angehöriger eines anderen Ethnos oder ein Mensch, der den kultischen Reinheitsforderungen des Tempels nicht genügt; vgl. dazu S. Krauter, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin / New York 2004, 144-192.
4. Als Drohung mit Hinrichtung, mit Lynchjustiz oder mit göttlichem Zorngericht; vgl. dazu H. Schwier, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg / Göttingen 1989, 58-61; P. Segal, The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem, in: IEJ 39 (1989), 79-84.

Juden der Antike wohlbekannte⁵ Grenze im Neuen Testament anscheinend so wenig reflektiert wird, ist zunächst einmal verwunderlich – und damit ein Anlass, sich auf die exegetische Suche nach eventuell etwas versteckteren Spuren von ihr zu machen.⁶

1. Die Verhaftung des Paulus (Apg 21,27-36)

Ausgangspunkt dieser Suche soll die einzige Passage im Neuen Testament sein, in der die durch die Tempelinschrift markierte Grenze nun doch explizit erwähnt wird, nämlich die Erzählung über die Verhaftung des Paulus in Apg 21,27-36.

Paulus befindet sich im Heiligtum⁷, und zwar nicht nur als Besucher, sondern als Kultteilnehmer, wie aus den Hinweisen zu den Nasiräern und zu seinem eigenen Gelübde (Apg 18,18.22; 21,23-26; 24,17 f.) zu erschließen ist.⁸ Kleinasiatische Juden erkennen ihn und provozieren mit der Behauptung, er habe Griechen in das Heiligtum geführt und es damit entweiht, einen Tumult. Paulus wird in den äußeren Hof gezerrt und entgeht nur aufgrund seiner Verhaftung durch die Römer der Tötung durch die aufgebrachte Menge.⁹ Mit der Verhaftung ist jedoch die Kette der Ereignisse in Gang gebracht, die über Prozess und Romreise letztlich zu seinem Tod¹⁰ in Rom führen wird.

Die angebliche Verletzung des Kultgesetzes des Jerusalemer Tempels ist zwar der Auslöser für dies alles, jedoch nicht die Ursache. Der Vorwurf der »(Beihilfe zur) Tempelschändung« wird im weiteren Prozessverlauf nach und nach fallengelassen (vgl. noch Apg 23,29; 24,6; 26,21) bzw. mehr oder weniger ausdrücklich zurückgewiesen (Apg 24,12 f.18; 25,8). In Apg 21,29 wird er auch gleich als falsch, ja als ein Missverständnis dargestellt, das sich daraus ergibt, dass Paulus gemeinsam mit dem Nichtjuden Trophimos in der Stadt (nicht im Tempel) gesehen wird.

Es ist schwer abzuschätzen, wieviel an dieser Darstellung der Tendenz des Autors des lukanischen Doppelwerks geschuldet ist, alle seine Protagonisten als juristisch unbescholtene Menschen darzustellen, die weder etwas Unrechtes

5. Vgl. Tac. hist. 5,8,1; 5,9,1; Flor. epit. 1,40,30; Cass. Dio 65,6.

6. Dabei beschränke ich mich auf die paulinischen Briefe, die Deuteropaulinen und das lukanische Doppelwerk. Selbstverständlich könnte man auch auf den Hebräerbrief, den 1. Petrusbrief oder die Johannesapokalypse eingehen; doch das würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen.

7. Gemeint ist das »innere« oder »zweite« Heiligtum hinter den Abschränkungen; vgl. Ios. bell. 5,193 f.238; unnötig kritisch gegenüber der Apostelgeschichte J. Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 535 (es sei fälschlicherweise der ganze Tempelbereich gemeint).

8. F. W. Horn, Paulus und der Herodianische Tempel, in: NTS 53 (2007), 184-203, hier: 198.

9. Vgl. dazu H. Omerzu, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin / New York 2002, 332-358.

10. Dieser wird nicht erzählt, aber mehrfach klar vorausgedeutet (Apg 9,15 f.; 20,25.38; 21,10-14).

tun – also Gesetze, Sakralrecht oder auch nur Bräuche verletzen – noch gar von einer befugten Amtsperson oder einem befugten Gremium verurteilt werden (Apg 26,31 f.). Dass Paulus entgegen der Darstellung der Apostelgeschichte tatsächlich einen Nichtjuden in den Tempel geführt und damit die kultische Grenze zwischen Nichtjuden und Juden demonstrativ durchbrochen habe, ist sehr unwahrscheinlich.¹¹ Aber man kann doch fragen, ob es jedenfalls gute Gründe gab, ihm zuzutrauen oder zu unterstellen, dass er es vorhatte; oder präziser gesagt: ob es in seinem theologischen Denken nicht Ansätze und Tendenzen gibt, die mehr oder weniger konsequent auf eine Aufhebung (auch) der *kultischen* Grenze zwischen Juden und Nichtjuden hinauslaufen.¹²

2. Tempel und Kult in den paulinischen Schriften

Die Passage in den paulinischen Schriften, die dazu wohl am ehesten Auskunft geben könnte, findet sich im Postskript des Römerbriefes in Röm 15,16. Dort beschreibt Paulus sein Wirken als Gnade, die ihm von Gott gegeben sei, »damit ich ein (Kult-)Diener¹³ Christi Jesu für die Völker sei, der Opferdienst¹⁴ am Evangelium Gottes tut, damit die Darbringung der Völker wohlgefällig werde, geheiligt durch heiligen Geist«.

Die προσφορὰ τῶν ἐθνῶν ist kaum konkret zu verstehen: weder als Hinweis auf die Kollekte (den die Adressaten nicht verstehen könnten, weil Paulus sie erst in Röm 15,25 erwähnt und erklärt¹⁵) noch in dem Sinne, dass die Mission des Paulus das Ziel hätte, Nichtjuden die Partizipation am Opferkult in Jerusalem zu ermöglichen.¹⁶ Dagegen spricht deutlich der Singular προσφορὰ (es müsste sonst

11. Ebenso unwahrscheinlich erscheint mir das entgegengesetzte Extrem, dass Lukas die Szene im Tempel frei erfunden habe, um eine erzählerische Motivation für die (in der Realität mit dem Tempel in keiner Weise verbundene) Verhaftung des Paulus in Jerusalem zu bekommen.
12. *Horn*, Paulus, 200.202. Wenig weiterführend *Jervell*, Apostelgeschichte, 535: »Lukas will offenbar das völlig Unbegründete aufzeigen, dass man dem Paulus scheinbar alles zutrauen kann«.
13. Kaum: Botschafter; gegen *R. Jewett*, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 906f.; vgl. dazu *M. Vahrenhorst*, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen (WUNT 230)*, Tübingen 2008, 316.
14. Nicht unbedingt als Priester oder priesterlich; vgl. *C. Wiener*, ἱερουργεῖν (Rm 15,16), in: *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus (AnBib 17-18)*, 2 Bde., Rom 1963, Bd. 2, 399-404.
15. Dabei verwendet er allerdings manche (nicht alle!) Termini aus Röm 15,16 nochmals: λειτουργῆσαι (15,27), εὐπρόσδεκτος (15,31). Vgl. dazu *D. Zeller*, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (fzb 8)*, 2. Aufl., Stuttgart 1976, 282-284; *Vahrenhorst*, *Kultische Sprache*, 318; gegen z. B. *D. J. Downs*, *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts (WUNT II 248)*, Tübingen 2008, 146-156.
16. Der Text unterscheidet sich damit deutlich von seinen vermutlichen alttestamentlichen Vorbildern Ps 67,30LXX; Ps 75,12LXX; Ps 95,7f.LXX; Zeph 3,9f.; Jes 18,7; 56,6f. Dort sind eindeutig Opfergaben der nichtjüdischen Völker gemeint.

doch wohl »die Opfergaben der Völker« heißen) und vor allem die Tatsache, dass dazu das Wirken des Paulus gar nicht nötig gewesen wäre. Nichtjuden konnten durchaus Opfer am Jerusalemer Tempel darbringen, sie konnten nur nicht persönlich bei der Opferung anwesend sein.¹⁷

Der Satz ist also bildlich zu verstehen: Paulus arbeitet dafür, dass die Opfergabe, die in den Nichtjuden besteht, die zum Glauben an Christus gekommen sind, wohlgefällig angenommen wird.¹⁸ Die Frage ist nun, ob man aus diesem Bild Rückschlüsse auf den bildspendenden Bereich ziehen darf, d. h. ob man dies als *gedankliche* Überschreitung der durch die Abschränkung im Tempel markierten kultischen Grenze interpretieren kann und damit immerhin als Anhaltspunkt in der Theologie des Paulus dafür, dass ihm ein solcher Vorwurf wie der in Apg 21 genannte glaubwürdigerweise gemacht werden konnte.

In diesem Sinne hat J. D. G. Dunn die Stelle in seinem Römerbriefkommentar gedeutet: »[T]he division between cultic and secular (together with that between sacred and profane, clean and unclean—14:14,20) has been broken down and abolished (see also on 12:1) as part of the breaking down of the (in large part culturally determined) distinction between Jew and Gentile.«¹⁹ Dunn bringt hier verschiedene Aspekte zusammen: die kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden im Tempel, die damit seiner Ansicht nach aufs engste verbundene, ja beinahe identische Grenze zwischen Kult und Nichtkult und die ebenfalls eng damit verbundene soziale, rituell markierte Grenze zwischen Juden und Nichtjuden. Dunn versteht den Text als theologische Überschreitung der kultischen Grenze zwischen Juden und Nichtjuden. Dies nun aber nicht so, dass die Nichtjuden gedanklich in den jüdischen Kult integriert würden, vielmehr so, dass die Grenze zwischen Kult und Nichtkult (zwischen »heilig und profan« oder auch »rein und unrein«) überhaupt überwunden wird.²⁰ Dies integriert er in sein Konzept der paulinischen Theologie als Überwindung der rituell markierten sozialen Grenze zwischen Juden und Nichtjuden. Es ergibt sich ein Gesamtbild, das die paulinische Theologie generell als Öffnung, als Überwindung von Grenzen erscheinen lässt.

Ich möchte dieser durchaus prominenten und einflussreichen Auslegung in kriti-

17. *Krauter*, Bürgerrecht, 194-210. – Ob oder inwieweit das antike Menschen als Einschränkung empfunden haben, kann man übrigens nur schwer einschätzen.
18. *Vahrenhorst*, Kultische Sprache, 318f.; vgl. auch 1 Kor 16,15: das Haus des Stephanos als »Erstlingsgabe«.
19. *J. D. G. Dunn*, *Romans 9-16* (WBC 38B), Dallas 1988, 860.
20. Vgl. in diesem Sinne auch *M. Theobald*, Römerbrief. Kapitel 12-16 (SKK 6/2), Stuttgart 1993, 204f.: »Es ist die Überzeugung vom universalen Herrschaftsantritt Gottes in Jesus Christus über diese Welt [...], welche die Unterschiede zwischen »sakral« und »profan« mit ihrem trennenden Charakter ein für allemal gegenstandslos gemacht hat: Alles soll Gottes Herrschaft überantwortet werden, nichts ist seiner Nähe in Jesus Christus entzogen!« Ähnliche Aussagen finden sich vielfach, z. B. *M. Gese*, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (WUNT II 99), Tübingen 1997, 196.

scher Auseinandersetzung nachgehen und dabei auch einige weitere Stellen aus dem Corpus Paulinum heranziehen.

2.1 Die Gemeinde als Gottes Tempel in den Korintherbriefen

Dabei möchte ich mich zuerst jenem von Dunn eingebrachten Aspekt der Durchbrechung der Grenze zwischen Kult und Nichtkult zuwenden, und zwar anhand einiger Textpassagen aus den Korintherbriefen.

An zwei oder ggf. drei Stellen (1 Kor 3,16f.; 1 Kor 6,19; sowie, falls echt paulinisch, 2 Kor 6,16) bezeichnet Paulus die christliche Gemeinde bzw. den Leib eines zu dieser Gemeinde gehörenden Christen²¹ als Tempel, genauer: als ναός, Tempelgebäude, was zu der an allen drei Stellen erwähnten Vorstellung vom Wohnen des Pneuma im Tempel passt.

Hinsichtlich dieser Texte stellen sich zwei locker miteinander zusammenhängende Fragen: erstens, ob Paulus bzw. seine Adressaten hier speziell an den Jerusalemer Tempel²² oder an irgendwelche Tempel dachten,²³ und zweitens, ob im Hintergrund dieses Bildes von der Gemeinde bzw. dem Gemeindeglied als Tempel die jüdisch-apokalyptische Vorstellung von einem endzeitlichen Heiligtum steht²⁴ oder hellenistische Ansätze zur Ethisierung des Kultes.²⁵ Beide können hier außen vor bleiben. Man sollte wohl zwischen Paulus und seinen nur teilweise jüdisch geprägten Adressaten, eventuell auch zwischen den verschiedenen Stellen differenzieren²⁶ und zugleich keine allzu trennscharfen Antworten erwar-

21. Die Vorstellung wird hier zwar individualisiert, der Zusammenhang mit der Gemeinde bleibt jedoch erhalten; vgl. C. Böttrich, »Ihr seid der Tempel Gottes«. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: B. Ego u. a. (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* (WUNT 118), Tübingen 1999, 411-435, hier: 420.

22. So z. B. Horn, Paulus, 186f.

23. So z. B. A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen 2000, 88f.

24. So z. B. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge 1965, 49-60; Horn, Paulus, 188f.; H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4* (ÖTK 7/1), Gütersloh / Würzburg 1992, 270; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Leipzig 1996, 74; Kritik an einer allzu direkten Herleitung aus den in Qumrantexten belegten Vorstellungen bei J. R. Lanci, *A New Temple for Corinth. Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery* (Studies in Biblical Literature 1), New York u. a. 1997, 13; E. Schüssler Fiorenza, *Cultic Language in Qumran and in the NT*, in: CBQ 38 (1976), 159-177.

25. So z. B. H.-J. Klauck, *Kultische Symbolsprache bei Paulus*, in: J. Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 107-118, 108f. für 1 Kor 6,19 (nicht jedoch für 1 Kor 3,16, wo er eher eine Herleitung aus der Apokalyptik für plausibel hält).

26. So zu Recht Böttrich, Tempel, 414; Lanci, Temple, 10.

ten.²⁷ Worauf es hier jedoch ankommt, ist, wie Paulus das Bild argumentativ einsetzt.

Im Kontext von 1 Kor 3,16f. geht es um Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde. Die verschiedenen in Korinth tätigen Missionare sind alle in gleicher Weise Mitarbeiter Gottes und bauen am selben »Bau«, der christlichen Gemeinde in Korinth.²⁸ Unterschiedliche Leistungen beim Weiterbau werden unterschiedlich belohnt – oder auch bei mangelnder Qualität bestraft. Wer aber diesen Bau, der in 1 Kor 3,16 in einer leichten Verschiebung des Bildes zum Tempelgebäude wird, zerstört, d. h. durch Spaltung in Gruppen abbaut,²⁹ statt weiter aufbaut, der wird von Gott vernichtet, wie einer, der sich gegen seinen heiligen Tempel vergangen hat.³⁰

In 1 Kor 6,19 geht es um das Problem der πορνεία in der Gemeinde. Paulus argumentiert zuerst mit dem Bild des Leibes: Durch Geschlechtsverkehr werden zwei Menschen »ein Leib«; der zum Leib Christi gehörende Christ, der πορνεία begeht, macht also Glieder Christi zu Gliedern einer πόρνη. Mit dem Bild vom Leib des zur Gemeinde gehörenden Christen als Tempelgebäude und damit Wohnstatt des Pneuma unterstreicht Paulus dies.³¹ Die Plausibilität dieses Argumentes baut darauf, dass den Adressaten aus vielfältiger Erfahrung bekannt ist, dass Geschlechtsverkehr kultische Unreinheit³² erzeugt und seine Ausübung in einem Temenos oder gar einem ναός als extreme Form von Tempelschändung gilt.³³

In dem vieldiskutierten, wohl von Paulus als geprägte Tradition übernommenen, vielleicht sogar nachpaulinisch interpolierten Abschnitt 2 Kor 6,14-7,1 wird ein scharfer Dualismus zwischen Gemeinde und »ungläubiger Welt« aufgemacht. Fünf Paare sich ausschließender Gegensätze kulminieren in 2 Kor 6,16 in dem Paar »Tempel Gottes« / »Götzen«, wobei die Gemeinde als Tempel Gottes identifiziert wird.³⁴

27. Vgl. zusammenfassend auch *Vahrenhorst*, *Kultische Sprache*, 148-152.

28. Paulus beansprucht allerdings für sich trotz der prinzipiellen Gleichheit durchaus eine besondere Rolle, nämlich die des weisen Architekten, der das bleibende Fundament gelegt hat. Von daher scheint mir die Einschätzung von *Böttrich*, *Tempel*, 417 (»Wo Gott als Eigentümer gilt und durch seinen Geist gegenwärtig ist, entsteht ein Bereich, in dem alle Autoritäten gleichermaßen zurücktreten und auf ihre Dienstfunktionen verwiesen werden.«) das Selbstbewusstsein des Paulus zu unterschätzen.

29. Eher nicht: das Fundament angreift (so *Wolff*, *Korinther*, 75); obwohl beides ein wenig ineinander fließt. Jedenfalls ist etwas anderes gemeint als in 3,12-15 (gegen z. B. *Klauck*, *Symbol-sprache*, 108, der die Unterscheidung verwischt).

30. Vgl. *Böttrich*, *Tempel*, 417; *W. Strack*, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus* (BBB 92), Weinheim 1994, 232.

31. Vgl. *R. J. McKelvey*, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford Theological Monographs), Oxford 1969, 103; *Vahrenhorst*, *Kultische Sprache*, 171 f.

32. Vgl. dazu *Strack*, *Terminologie*, 247 f.

33. Vgl. z. B. *Hdt.* 9,120.

34. Vgl. *Böttrich*, *Tempel*, 418; *McKelvey*, *Temple*, 93 f.; *Vahrenhorst*, *Kultische Sprache*, 206-216.

In allen drei Fällen geht es erstens nicht um eine negative Abgrenzung vom Kult³⁵ bzw. insbesondere vom jüdischen Kult. Ein polemischer Bezug ist nicht zu erkennen.³⁶ Einen solchen Bezug anhand anderer Aussagen des Paulus – etwa der Deutung des Gekreuzigten als Sühneort außerhalb des Tempelbereiches (Röm 3,25) – zu erschließen³⁷ wäre sehr gewagt.³⁸ Denn Paulus und andere antike Autoren ziehen nachweislich aus ihren Aussagen andere Schlüsse als wir bzw. ziehen für uns naheliegende Schlüsse oft nicht.

Es geht zweitens auch nicht um eine Entgrenzung des Kultes: um eine Heiligung des Lebens, um Gottesdienst im Alltag der Welt.³⁹ Diese Assoziation mag sich aus einer modernen Perspektive nahelegen, da diese tatsächlich eine klare Ausdifferenzierung von Religion als eigenem sozialem Subsystem kennt. Für die Antike, in der Religion – ob außerhalb oder innerhalb eines sakralrechtlich definierten Temenos – alltäglich und selbstverständlich war,⁴⁰ ist das ein Anachronismus.

Darüber hinaus geht es schließlich drittens nicht um die Überwindung von sozialen Grenzen, sondern genau umgekehrt um ihre Aufrichtung und Einschärfung. Der argumentative Duktus geht an allen drei Stellen jeweils dahin, mit Hilfe des bekannten und ständig erlebbaren (oder zumindest: beobachtbaren) Bereiches des Kultes mit seiner Heiligkeit und Reinheit die Forderung nach strikter Abgrenzung der Gemeinde zu plausibilisieren.⁴¹

Das an 1 Kor 3,16f.; 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16 Herausgearbeitete lässt sich an einer weiteren Stelle bestätigen und vertiefen: In 1 Kor 10,18 bezieht sich Paulus auf eine mit der räumlichen kultischen Grenze zwischen Nichtjuden und Juden im

35. Ein solcher besteht natürlich gegen die griechischen bzw. römischen Tempel und ihren Kult, aber nicht gegen diese Tempel qua Tempel, sondern weil sie Tempel der »Götzen« sind.
36. *M. Bachmann*, Art. Tempel III, TRE, Bd. 33, 54-65, hier: 61; *Böttrich*, Tempel, 422; *Horn*, Paulus, 190f.; *Lindemann*, Korinther, 89; *Vahrenhorst*, Kultische Sprache, 154f. Dies schon sprachlich: Es heißt, die Gemeinde bzw. der Leib sei ναὸς θεοῦ, d. h. »ein Tempel Gottes« – und nicht »der Tempel Gottes«, so dass impliziert sein könnte, dass der Jerusalemer Tempel das nicht sei. (ναὸς θεοῦ ist nicht schon darum indeterminiert, weil es Prädikatsnomen ist und vor dem Subjekt steht; wenn eine vollständige Identifikation mit dem einzigen Tempel gemeint wäre, dann sollte durchaus der Artikel stehen; vgl. *E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal*, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2. Aufl., Riehn 1990, 184; gegen z. B. *W. D. Davies*, The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine, Berkeley 1974, 187.) Kaum spielt darum der Gedanke herein, dass es nur *einen* Tempel Gottes gibt (bzw. geben darf), so dass auch von daher ein Punkt gegen die Spaltung der Gemeinde gemacht würde (gegen *McKelvey*, Temple, 101).
37. *Klauck*, Symbolsprache, 112; *Merklein*, Korinther, 270-272; *Strack*, Terminologie, 71; *Wolff*, Korinther, 74.
38. Vgl. die berechtigte Kritik bei *P. Wick*, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), 2. Aufl., Stuttgart 2003, 178.
39. So z. B. *Strack*, Terminologie, 274: »Paulus geht es also um die Heiligung der Welt in der Entgrenzung des Kultischen und des kultischen Temenos.«
40. *J. Rüpke*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, 15 (vgl. insgesamt 11-18).
41. *Strack*, Terminologie, 270.

Jerusalemener Tempel zwar nicht einfach identische, aber doch eng mit ihr zusammenhängende kultische Grenze: Im »Israel nach dem Fleisch«⁴² ist derjenige, der vom Opfer (θυσία) isst, Teilhaber des Altars (θυσιαστήριον). Ebenso bedeutet Essen und Trinken von Brot und Kelch beim Herrenmahl Teilhabe (κοινωνία) an der Gemeinschaft des Leibes Christi.

Wieder geht es nicht um Abgrenzung vom Kult im Jerusalemener Tempel: Er wird schlicht als (gegenwärtiges!) Faktum vorausgesetzt.⁴³ Ebenso wenig geht es um Entgrenzung des Heiligen in den profanen Alltag; vielmehr charakterisiert Paulus ja gerade den gottesdienstlichen Ritus der Christen durch einen Vergleich mit dem jüdischen (und in gewisser Weise auch dem nichtjüdischen⁴⁴) Kult.⁴⁵ Und dies wieder dergestalt, dass es eben nicht um Öffnung geht, sondern ganz im Gegenteil um die Einschärfung von sozialen und kultischen Grenzen: Dass die Gemeinschaft des Leibes Christi schlechthin unvereinbar ist mit als »dämonisch« beurteilten Formen kultischer Gemeinschaft, ist das Ziel der Argumentation.⁴⁶

Der Aspekt von Dunns Interpretation, dass die gedankliche Durchbrechung der kultischen Grenze zwischen Juden und Nichtjuden in der paulinischen Theologie dergestalt vorgestellt sei, dass sie überhaupt eine Überwindung der Grenze zwischen Kult und Nichtkult sei, lässt sich an diesen Texten nicht verifizieren.⁴⁷ Wenn es also um die Aufhebung der kultischen Grenze zwischen Nichtjuden und Juden geht, dann in der Form, dass Nichtjuden gedanklich in den jüdischen Kult einbezogen werden. Ist das aber der Fall?

42. Das ist nicht abwertend im Sinne von »vorläufig« oder »begrenzt« gemeint, sondern einfach als Bezeichnung einer »realen« Verwandtschaft wie in Röm 4,1; 9,5 (gegen z. B. *Wolff*, *Korinther*, 232).
43. So zu Recht auch *J. Klawans*, *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006, 218-221. *Klauck*, *Symbolsprache*, 110f., behauptet hingegen der jüdische Opferkult werde als »überholt« dargestellt. Das gibt der Text aber keinesfalls her.
44. Dies allerdings nur in etwas abgeschwächter Form; 10,19 nimmt den naheliegenden Gedanken der Vergleichbarkeit gleich wieder zurück.
45. Die oft zu lesende Aussage, Paulus verende kultische Sprache nie für den christlichen Gottesdienst, sondern nur in ethischen, ekklesiologischen oder christologischen Kontexten (z. B. *Schüssler Fiorenza*, *Language*, 168f.172f.; *Wick*, *Gottesdienste*, 192; vorsichtiger *Vahrenhorst*, *Kultische Sprache*, 194f.), ist also falsch; richtig bemerkt hingegen *Klauck*, *Symbolsprache*, 110f., dass Paulus hier der »Entstehung von neuen christlichen Realsymbolen« sehr nahekomme.
46. Hinsichtlich der sozialen Grenzen ist Paulus etwas weniger strikt. Während Teilnahme an einem Opfermahl ausgeschlossen ist, ist die Teilnahme an einem privaten Bankett, bei dem Fleisch serviert wird, das Opferfleisch sein könnte, Abwägungssache. – 1 Kor 9,13 gehört nicht hierher; dort geht es rein illustrativ um einen Vergleich (so richtig *Klauck*, *Symbolsprache*, 109f.; *Wick*, *Gottesdienste*, 173): Die Kultdiener haben Anteil an den Gaben des Altars, ebenso sollen Missionare von ihrer Verkündigung leben können.
47. So auch z. B. *Böttrich*, *Tempel*, 412.

2.2 Nichtjuden und jüdischer Kult im Römerbrief

Bevor ich mich dem in dieser Hinsicht ergiebigeren Römerbrief zuwende, möchte ich kurz bei der letztgenannten Stelle aus dem 1. Korintherbrief verweilen.⁴⁸ Der Opferkult, der die κοινωνία des »Israel nach dem Fleisch« konstituiert, ist dort wie gesagt als Faktum vorausgesetzt. Während Teilhabe an nichtjüdischen Kulturen mit der Teilhabe am Leib Christi unvereinbar ist, wird über den Jerusalemer Kult keine entsprechende Aussage gemacht. Darf man schließen, dass Paulus es für möglich erachtet hätte, dass jüdische Christen an ihm teilnehmen? Vermutlich, aber er sagt das hier nicht explizit.⁴⁹ Umgekehrt werden allerdings an dieser Stelle die nichtjüdischen Christen in keiner Weise mit dem jüdischen Kult in Jerusalem in Verbindung gebracht. Er ist zwar mit dem gottesdienstlichen Ritus, an dem sie teilnehmen, vergleichbar, aber er hat mit ihnen direkt nichts zu tun. Er gehört dem Israel nach dem Fleisch. Allerdings muss man vorsichtig sein, diese Stelle nicht zu pressen.⁵⁰ Das Verhältnis von Juden und Nichtjuden ist hier nicht das Thema – wie es ja in den Korintherbriefen generell kein vorherrschendes Thema ist.

Ergiebiger ist darum wie gesagt der Römerbrief. Ausdrücklich erwähnt wird in ihm der Jerusalemer Kult an einer Stelle, nämlich in Röm 9,4f. Dort finden sich in der Liste der Vorzüge Israels neben Sohnschaft, Bundesschlüssen, Gesetz, Verheißungen, Vätern und Verwandtschaft mit Christus auch die im Tempel anwesend vorgestellte δόξα und die damit korrespondierende λατρεία.⁵¹ An dieser Stelle ist klar gemeint, dass diese Vorzüge Israel – und nur Israel als Unterscheidungsmerkmal gegenüber allen anderen – gehören.⁵² Die Aussage wäre also mit 1 Kor 10,18 vergleichbar und es wäre gerade nicht an eine gedankliche Einbeziehung der Nichtjuden in den jüdischen Kult gedacht.⁵³

48. Die im vorangehenden Abschnitt besprochenen Stellen, an denen die Gemeinde als Tempel bezeichnet wird, sagen m. E. nichts über das Verhältnis von Nichtjuden zum jüdischen Kult aus, dafür sind sie zu unspezifisch; außerdem ist das an diesen Stellen nicht das Thema; gegen *Horn*, Paulus, 190f.

49. So auch *Wick*, Gottesdienste, 192.

50. So zu Recht *Wick*, Gottesdienste, 173.

51. λατρεία (wie auch λατρεύειν) bezeichnet selbstverständlich verschiedene Arten der Gottesverehrung, nicht nur kultische (vgl. Röm 1,9). Die Liste in Röm 9,4 spielt freilich auf Texte im Alten Testament an, in denen Israel etwas von Gott gegeben wird (der Name, das Gesetz), so dass auch hier der Gedanke an die Einsetzung des Kultes durch Mose und Aaron (bzw. Salomo) naheliegt. Zudem wird durch die Gestaltung der Sechserreihe in zwei Dreiergruppen ein Bezug zur δόξα, d. h. wohl dem *kabod JHWH* im Tempel, hergestellt. Es ist also zwar nicht unbedingt ausschließlich, aber jedenfalls insbesondere an den Kult gedacht. Vgl. dazu *Jewett*, Romans, 564f.

52. Gegen *Jewett*, Romans, 565.

53. So deutet *Wick*, Gottesdienste, 179. Dass die Vorstellung, christliche Juden blieben Juden – mit allen (allerdings in ihrer Bedeutung relativierten) »identity markers« – und nichtjüdische Christen blieben Nichtjuden, für Paulus denkbar ist, zeigt wohl auch 1 Kor 7,18.

Allerdings finden sich an verschiedenen Stellen im Römerbrief Passagen, in denen nichtjüdischen Christen eine Teilhabe an den in Röm 9,4f. genannten Vorzügen zugesprochen wird: z. B. hinsichtlich der Sohnschaft in Röm 8,15; hinsichtlich der Väter in Röm 4,11 (allerdings wird Abraham in 4,1 nur für »uns, scil. Juden« als Vorfahr *κατὰ ἄρρα* bezeichnet, es bleibt also ein gewisser Unterschied). Diese Teilhabe gilt aber keinesfalls für alle aufgezählten Punkte: z. B. nicht für das Gesetz (doch vgl. evtl. Röm 8,4), aber auch nicht für die Verwandtschaft mit Christus *κατὰ ἄρρα*; auch die Verheißungen bleiben, wie Röm 15,8 zeigt, (zumindest in erster Linie) an die Juden gebunden. Wie ist es mit dem Kult? Eine Stelle, die von vielen Exegeten so verstanden wird, dass sie der Idee, auch der jüdische Kult werde in eine Beziehung zu den Nichtjuden gebracht, deutlich widerspräche, ist Röm 12,1. Das jüdische (wie nichtjüdische) »Opferwesen« werde hier als durch das Christusereignis zu Ende gebracht dargestellt und durch den logosgemäßen Gottesdienst im Alltag der Welt ersetzt.⁵⁴ Doch diese Deutung ist hier nicht weniger unpassend und anachronistisch als bei den vorhin besprochenen Texten aus den Korintherbriefen. Paulus nimmt hier eine (teilweise kultkritische⁵⁵) Tradition auf, die Ethik mit einem Bild aus dem Kult beschreibt. Doch das impliziert nicht notwendig eine grundsätzliche Distanzierung vom Kult: An eine Ablehnung, Abwertung oder Ersetzung des jüdischen Kultes ist nicht gedacht.⁵⁶ Umgekehrt kann man dieser Stelle aber auch nicht entnehmen, dass Paulus die an Christus glaubenden Nichtjuden hier in eine positive Verbindung zum jüdischen Kult bringe.

Es bleibt Röm 15,16. Werden hier Nichtjuden gedanklich in den jüdischen Kult integriert? Eine eindeutige Antwort darauf kann man meines Erachtens nicht geben. Man muss diese Stelle nicht in diesem Sinne verstehen, sondern kann sie als ein Bild deuten, das den jüdischen Kult – wiederum ohne Polemik, vielmehr als eben faktisch vorhanden – als Bildspender voraussetzt, über eine Beziehung der Nichtjuden zu ihm aber nichts aussagt.⁵⁷ Für diese Auffassung spricht die relativ enge Parallele Phil 2,17: Auch dort wird die Missionstätigkeit des Paulus mit Bildern aus dem Kult⁵⁸ beschrieben. Dass dabei an eine gedankliche Integra-

54. *Klauck*, Symbolsprache, 114; vgl. *Schüssler Fiorenza*, Language, 172f.: »Christian worship is not confined to cultic institutions, rituals, and times, not something referring to the soul. Christian worship encompasses everyday life and especially human, bodily existence.«.

55. Vgl. z. B. *Philo spec.* 1,277 – aber auch er äußert sich natürlich nie prinzipiell gegen den realen Kult.

56. So zu Recht *Wick*, Gottesdienste, 182; vgl. *Horn*, Paulus, 197f.; m. E. impliziert auch das (in seiner Bedeutung strittige; vgl. dazu *Vahrenhorst*, Kultische Sprache, 299-303) Adjektiv λογικός keinen Gegensatz, so dass etwa der »wahre« Gottesdienst damit gemeint wäre; gegen z. B. *Jewett*, Romans, 730f.

57. So *Wick*, Gottesdienste, 175f.; vgl. insgesamt 192; ähnlich auch *Zeller*, Juden und Heiden, 223.

58. In diesem Falle nicht unbedingt spezifisch dem jüdischen Kult.

tion der nichtjüdischen Adressaten in den jüdischen Kult gedacht sei, legt sich nicht nahe.⁵⁹

Andererseits macht der Kontext von Röm 15,16, insbesondere der Briefkorpuschluss Röm 15,7-12, die Interpretation durchaus *möglich*, hier sei eine Aussage über den bildspendenden Bereich impliziert, dass nämlich gedanklich die kulturelle Grenze zwischen Juden und Nichtjuden überwunden werde. Dabei bliebe freilich gemäß Röm 9,4 der reale jüdische Kult als *jüdischer* Kult bestehen.⁶⁰

3. Weiterentwicklungen in der Paulusschule und bei Lukas

Vielleicht lassen sich sogar in paulinisch beeinflussten Schriften des Neuen Testaments Spuren finden, dass diese oder ähnliche Aussagen des Paulus *tatsächlich* in diesem Sinne verstanden wurden, freilich nun unter anderen Bedingungen, nämlich nach dem Ende des realen Kultes in Jerusalem.

An erster Stelle ist hier Eph 2,11-22 zu nennen. Ob darin Eph 2,14 (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγαμοῦ) als neben Apg 21,28 zweite Stelle im Neuen Testament anzusehen ist, an der auf die Abschränkung im Tempel angespielt wird, ist umstritten.⁶¹ Eine Deutung der Trennmauer auf das Gesetz ist auf dem Hintergrund von Arist 139-142 und angesichts der (allerdings etwas verworrenen) syntaktischen Struktur der Verse naheliegend.⁶² Dass *auch* an die kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden gedacht ist, ist damit aber nicht ausgeschlossen.⁶³ Vielmehr scheint es ausgesprochen wahrscheinlich, ist doch der ganze Abschnitt von kultischen (und mit dem Kult zusammenhängenden politischen) Begriffen geprägt (προσαγωγή,⁶⁴ ναός, κατοικητήριον, πολιτεία, ξένοι, πάροικοι).⁶⁵

Das bedeutet aber, dass hier nun ausgeführt wird, was in den Protopaulinen nur als Perspektive angedeutet ist: Es geht um eine Integration der Nichtjuden in den jüdischen Kult.⁶⁶ Dieser ist natürlich zur Entstehungszeit des Epheserbriefes real

59. Vgl. *M. Bockmuehl*, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 1998, 160-162 (der entsprechend auch Röm 15,16 so deutet).

60. *So Horn*, Paulus, 201; *C. Gerber*, Paulus und seine ›Kinder‹. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin / New York 2005, 170.

61. Vgl. *E. Best*, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC) Edinburgh 1998, 256f.; *R. Schnackenburg*, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich u. a. 1982, 113f.

62. *Gese*, *Vermächtnis*, 128; *G. Sellin*, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 213; vgl. auch *P. Pokorný*, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHK 10/II), Leipzig 1992, 121 (die neben Arist 139-142 genannten Stellen mA v 1,1; 3,13b; Ex 19,12f.; Mt 21,33 gehören aber nicht hierher; mit der Trennung von Juden und Nichtjuden haben sie nichts zu tun).

63. So auch *McKelvey*, *Temple*, 109f.; vgl. *M. Y. MacDonald*, *The Politics of Identity in Ephesians*, in: JSNT 26 (2004), 419-444, hier: 434.

64. *Gese*, *Vermächtnis*, 198f.; *Sellin*, *Epheser*, 228.

65. *G. Faßbeck*, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum* (TANZ 33), Tübingen / Basel 2000, 195-203 (geht vielleicht etwas zu weit); ähnlich schon früher *Gärtner*, *Temple*, 60-66.

66. *Faßbeck*, *Tempel*, 210-214.

nicht mehr vorhanden. Dennoch ist – wie bei Paulus selbst – festzustellen, dass er nun auch im Rückblick nicht negativ beurteilt wird: Die Heilsvorzüge Israels, zu denen auch der Kult gehörte, werden nicht zurückgenommen oder auch nur relativiert, vielmehr gerade herausgestellt – um dann den Nichtjuden nach ihrem Bruch mit ihrer »heidnischen« Vergangenheit gleichberechtigte Teilhabe an ihnen zuzusprechen.⁶⁷

Die zweite Stelle bringt mich zurück an meinen Ausgangspunkt: Es ist Apg 21,28, doch nun weniger als Geschichtsdarstellung über die Verhaftung des Paulus verstanden denn vielmehr als Text, der die theologischen Konzeptionen des Lukas ausdrückt. Zu diesen gehört, dass der Jerusalemer Kult durch das Wirken Jesu keineswegs aufgehoben wird. Die an Christus glaubenden Juden – auch Paulus – nehmen in der Darstellung des Lukas weiterhin am Opferkult teil. Zugleich aber überschreiten sie die Grenze zwischen Nichtjuden und Juden, indem sie – allen voran Paulus – ein »Volk aus den Völkern« sammeln, in dem Juden und Nichtjuden gleichberechtigt Gott dienen. Man kann, so denke ich, der Szene im Tempel, in der Paulus beinahe getötet wird, weil er angeblich einen Griechen in den inneren Hof geführt hat, eine Art kontrafaktische Geschichte – »wie es eigentlich hätte sein sollen« – gegenüberstellen: nämlich die gleichberechtigte Integration der Nichtjuden in den Jerusalemer Kult.⁶⁸ Dies natürlich nicht in Form einer provokanten Durchbrechung des Kultgesetzes des Tempels, sondern als von Gott legitimierte »ordentliche« Entscheidung.⁶⁹ So war es aber nicht, sondern Paulus wird aus dem inneren Hof gezerrt und die Tempeltore werden hochsymbolisch geschlossen: Der jüdische Kult hat sich seiner Öffnung ver-

67. Sellin, Epheser, 200; gegen Schnackenburg, Epheser, 108-110; T. K. Heckel, Juden und Heiden im Epheserbrief, in: M. Karrer u. a. (Hg.), Kirche und Volk Gottes (FS J. Roloff), Neukirchen-Vluyn 2000, 176-194, hier: 183-185; Selbstverständlich sind diejenigen Juden, mit denen zusammen die nichtjüdischen Christen nun gleichberechtigt den Tempel Gottes bilden, christliche Juden. Aber ihre Vorzüge, an denen die anderen Anteil bekommen, haben sie qua Juden und nicht qua Christen. Eph 2,11 wertet nicht die Bechneidung ab (vgl. Best, Ephesiens, 239) und macht vor der Vorstellung eines »dritten Geschlechts« halt (MacDonald, Politics, 433).

68. Nicht richtig scheint mir daher eine Charakterisierung wie McKelvey, Temple, 91: »Acts then is the story of the church set free from its moorings at Jerusalem and carried by the winds of God's Spirit to the end of the earth.« Die Verankerung in Jerusalem hätte eigentlich bestehen bleiben sollen. – Gegen die hier vorgeschlagene Interpretation scheint Lk 19,45 zu sprechen, wo das $\pi\alpha\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\theta\nu\epsilon\iota\nu$ gegenüber Mk 11,17 fehlt: Lukas würdige den Tempel nur als jüdische Institution der Vergangenheit, spreche ihm jedoch keine theologische Bedeutung für die (gegenwärtigen nichtjüdischen) Christen zu. Doch zweierlei ist zu bedenken: Erstens ist das ein minor agreement mit Mt 21,13, könnte also nicht auf eine Entscheidung des Lukas zurückgehen, sondern auf einen Redaktor des Mk-Evangeliums. Zweitens kann man diese Änderung einfach nur im Sinne einer Verdeutlichung des intendierten Kontrastes »Gebet / Kommerz« verstehen. Eine Interpretation der lukanischen Tempelreinigung im Sinne einer prinzipiellen theologischen Ablehnung des Tempels oder des Opferkultes ist jedenfalls nicht zwingend; vgl. dazu M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 635f.

69. D.h. von der *Verfahrensweise* her analog zur Überwindung der durch Beschneidung und Speisegebote markierten sozialen Grenze zwischen Juden und Nichtjuden in Apg 10 ff.

weigert, die Grenze für die Nichtjuden verriegelt, und dadurch ist für Lukas sein weiteres tragisches Schicksal besiegelt.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Die kultische Grenze zwischen Nichtjuden und Juden ist im Neuen Testament kein prominentes Thema, sie steht aber durchaus im Hintergrund einiger Texte. Die in Teilen der modernen Exegese verbreitete Vorstellung, sie werde durchbrochen, indem überhaupt die Grenze zwischen Kult und Nichtkult überwunden werde, lässt sich an den Texten nicht verifizieren. Kultkritik in dem Sinne, dass eine Aufhebung des Unterschiedes zwischen »heilig« und »profan« oder ein »Gottesdienst im Alltag der Welt« propagiert werde, gibt es nicht.

Vielmehr findet sich ein nicht ganz geklärtes Nebeneinander bzw. Ineinander zweier Vorstellungen: 1) Die kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden bleibt bestehen, d. h. Juden einschließlich Judenchristen nehmen weiterhin am Tempelkult teil, nichtjüdische Christen hingegen nicht; wobei allerdings die Bedeutung dieses Unterschieds durch Christus stark relativiert, ja letztlich aufgehoben ist. 2) Nichtjüdische Christen werden gedanklich – durch kultische Metaphern⁷⁰ bzw. durch eine kontrafaktische Geschichte – als gleichberechtigte Teilhaber in den jüdischen Kult einbezogen.

Beide Vorstellungen stehen zwar nicht unverbunden neben der im Neuen Testament vielfach diskutierten, für das Leben in den frühen Gemeinden vermutlich ungleich wichtigeren Überwindung der sozialen, insbesondere durch die Rituale der Beschneidung und der Speisegebote markierten Grenze zwischen Juden und Nichtjuden. Ein wirklich stringenter Zusammenhang wird jedoch nicht hergestellt.

Werden damit auch in der Tat Grenzen überwunden oder zumindest relativiert, so darf man doch nicht übersehen, dass gleichzeitig andere Grenzen eingeschränkt und neu aufgerichtet werden: zu den »Heiden« und zu den Juden, die diese Relativierung und Öffnung ihrer religiösen Identität nicht mitmachen wollen. So attraktiv die Idee einer generellen »Entgrenzung« als Charakteristikum des frühen Christentums theologisch wäre, sie findet nicht statt.

70. Dies freilich nur in einigen wenigen Fällen; bei den weitaus meisten Fällen kultischer Metaphorik ist, wie oben gezeigt wurde, keinerlei Rückschluss auf den bildspendenden Bereich möglich.