

JOHANNES HEIL  
FREDEREK MUSALL (Hg.)

# Sakrale Räume im Judentum

Festschrift  
für SALOMON KORN

**BAND 21**

**SCHRIFTEN  
DER HOCHSCHULE  
FÜR JÜDISCHE  
STUDIEN  
HEIDELBERG**

Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg



SCHRIFTEN  
DER HOCHSCHULE  
FÜR JÜDISCHE  
STUDIEN  
HEIDELBERG

Band 21

Herausgegeben  
von der Hochschule  
für Jüdische Studien  
Heidelberg

REDAKTION

Johannes Heil  
Frederek Musall  
Annette Weber





# Sakrale Räume im Judentum

Festschrift  
für SALOMON KORN

Herausgegeben von  
JOHANNES HEIL  
FREDEREK MUSALL

Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg

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.

Gedruckt mit freundlicher Förderung  
der Hubert Burda Stiftung.

UMSCHLAGBILD

Die antike Synagoge von Ostia mit einer temporären Installation,  
© Johannes Heil.

ISBN 978-3-8253-4641-6

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2020 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg  
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany  
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:  
[www.winter-verlag.de](http://www.winter-verlag.de)

## VORWORT

# „Sakrale Räume“

Zum Geleit und Salomon Korn zu Ehren

Man kennt Salomon Korn als Architekten im eigentlichen und im übertragenen Sinne, nämlich als Planer aufgemauerter Gebäude wie auch als Baumeister am Gebäude der Gesellschaft. Die weite Erstreckung seiner Tätigkeit in Verbindung mit besonderer Weitsicht in den Zielstellungen ist ungewöhnlich, man darf auch sagen: ein Glücksfall. Aber was seine Person angeht, ist sie vor allem konsequent: Nach dem Studium der Architektur und der Soziologie in Darmstadt und Berlin wurde Salomon Korn 1976 mit einer Arbeit über die Sozialtherapie im Strafrecht promoviert. Der Titel der Arbeit nennt die „Strafrechtsreform“, für die er gemeinsam mit Heinz Werner in einem kurz zuvor erschienenen Band bereits „Materialien“ bereitgestellt hatte. Hier prägte Korn einen Bereich, der in seinen späteren Arbeiten weniger im Zentrum stand. Aber für die frühen siebziger Jahre waren damit gleich zweierlei Ansprüche formuliert: Dass der promovierte Sozialwissenschaftler, der auch noch das Diplom des Ingenieurs erwarb, an damals akuten Reformen mitwirken wollte, und dass er, der im von den Deutschen errichteten Ghetto von Lublin geboren war, zum Besseren eben dieser Gesellschaft zu wirken vorhatte. Er war und ist bereit, sich auf diese Gesellschaft einzulassen.

„Salomon Korn ist ein Mensch der Freiheit“ – mit diesen Worten würdigte der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, Josef Schuster, 2014 das langjährige Mitglied seines Präsidiums, der bis heute auch Vorsitzender der Frankfurter Jüdischen Gemeinde ist. Mit dieser Freiheit, die für Korn auch immer die Freiheit zu klaren Worten war, hat sich der Widmungsträger dieses Bandes Gehör und Respekt verschafft.

Es wird kolportiert, in jungen Jahren habe Salomon Korn am liebsten die Frankfurter Westendsynagoge, die immerhin die Zerstörung in der Zeit des Nationalsozialismus und den Krieg als Gebäude überstanden hatte und zu Beginn der fünfziger Jahre eher notdürftig wiederhergestellt worden war, abgerissen und an ihrer Stelle einen Neubau errichtet sehen wollen. Das sei aber auch der Moment gewesen, in dem der kluge Ignatz Bubis sel. A. auf den ideenreichen jungen Mann aufmerksam geworden sei und ihn in die Gemeindeführung eingebunden habe. Wie ernst solche Gedanken auch je gewesen sein mögen, so verdeutlicht diese Episode wohl auf das Beste, wie viel damals eine junge, in Frankfurt aufgewachsene Generation von Gemeindeführern, und Salomon Korn mitten unter ihnen, zu bewegen wusste. Das hat diese Gemeinde für die Kontroversen, die die achtziger Jahre brachten, gerüstet. Historikerstreit, Fassbinder-Kontroverse und Börneplatz sind drei Stichworte, die Frankfurts Rolle als Aushandlungsort der Frage, welcher Platz Juden und Judentum in Deutschland in Zukunft zuerkannt würde, unterstreichen.

Diese Kontroversen verliefen parallel zur Gründung des als öffentliche Institution seinerzeit einzigartigen Frankfurter Jüdischen Museums und den Initiativen zur Gründung des Fritz Bauer-Instituts. Sie begleiteten aber auch die Etappen der allmählichen Aneignung der jüdischen Geschichte des Ortes, die die Kinder der nach der Shoa nach Frankfurt gekommenen Überlebenden unternahmen. Das altehrwürdige Philanthropin im Frankfurter Nordend bietet ein gutes Beispiel dafür: 1978 wurde das einstige jüdische Gymnasiumsgebäude an die Stadt verkauft, aber 2004 von der Gemeinde mit Salomon Korn an ihrer Spitze als eines der wenigen erhaltenen Stücke jüdischer Stadtgeschichte wieder zurückerworben. Heute beherbergt es wieder eine jüdische Schule, ist der gebrochene Kreis äußerlich also geschlossen. Auch die Westendsynagoge wurde zwischenzeitlich grundsaniert und in einen Zustand gebracht, der die ursprüngliche Raumgestaltung mit der nüchternen Ausstattung der Nachkriegszeit fließend verbindet. Die Brüche zwischen einst und jetzt sollten aber nicht verwischt werden und sind woanders eingeschrieben: in der stilisierten Gesetzestafel mit dem durchlaufenden Riss in der Außenfassade des 1986 eingeweihten Ignatz Bubis-Gemeindezentrums im Westend. Der Bau ist Salomon Korns Werk.

Bei der Eröffnung des Zentrums formulierte Salomon Korn einen Satz, der oft zitiert wird: „Wer ein Haus baut, will bleiben und wer bleiben will, erhofft sich Sicherheit.“ Bemerkenswerterweise wird aber meist nur der erste Teil des Satzes erinnert; Salomon Korn ist es aber seitdem immer auch um dessen zweiten Teil gegangen. Und der war und ist vielfältigen Prüfungen ausgesetzt, heute mehr als vor zwanzig Jahren. Denn die Sicherheit, ob subjektiv oder objektiv, unmittelbar oder im übertragenen Sinne, ist immer noch brüchig, und selbst die gemeinsamen Anstrengungen um Vergegenwärtigung des Geschehenen müssen, wie Korn schon in einem Buchtitel formulierte, „geteilte Erinnerung“ bleiben. Noch einmal mit seinen Worten: „Normal ist, dass nichts normal ist.“ Deshalb ist Salomon Korns frühes Sich-Einlassen auf die Gesellschaft seiner Stadt und der Bundesrepublik auch zu keinem Zeitpunkt ein bequemes Einlenken gewesen. Es ist wohl richtig, dass er den leisen Ton bevorzugt, aber das bezieht sich auf die Stimmlage, nie auf den Inhalt. Bequem hat er nie sein wollen. Man kann auch sagen: nicht sein können. Denn die Widrigkeiten waren und sind offensichtlich. Den Schriftsteller Martin Walser, der einmal eine üble Sonntagsrede hielt und zuletzt auch in Klezmer gemacht hat, hat Korn deutlich in die Schranken gewiesen. Es lohnt deshalb, immer aufs Neue seine Zuschaltungen zu den Zeitfragen zu lesen. Kürzere und längere, aber allesamt wichtige Reden, Diskussionen und Beiträge Korns liegen in Buchform vor. Sie sind Einreden zu geschichtlichen Momenten und Grundfragen der Bundesrepublik, deren Anlässe manchmal schon zu verblassen beginnen. Anders verhält es sich mit seinen Beiträgen dazu: Sie lassen sich weiterhin mit Gewinn lesen, zumal sie durch neue Umstände immer wieder Aktualität gewinnen.

Man besehe es auch so: Salomon Korn hätte das Zeug gehabt, in einem seiner Fächer oder in Verbindung beider ein weithin bekannter Ordinarius an einer deutschen oder ausländischen Universität zu werden. Das hat er nicht gemacht und stattdessen seine Kräfte verteilt, vor allem auf das Gedeihen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und für ihre Stellung in der Gesellschaft.

Weitere Häuser muss Salomon Korn nicht bauen. Er hat seine Baumeisterschaft zur Genüge unter Beweis gestellt, nicht zuletzt durch sein Wirken für die

Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, die unter seiner Ägide, als ihr langjähriger Vorsitzender ihres Kuratoriums und als ihr Promotor, einen besonderen Platz in der deutschen Wissenschaftslandschaft erlangt hat – als europaweit führende Institution ihres Faches, universitätsförmig akkreditiert und eben nicht als Nische, in der die Wissenschaft des Judentums nur aufgehoben ist, sondern als vielfach anbindungsfähige Hochschule.

Es war Dozierenden der Hochschule deshalb ein Anliegen, zu einem Thema, das Salomon Korn Herzensangelegenheit ist, etwas zurückzugeben. Die Tagung zu „Sakralen Räumen“, von deren Beiträgern hier die Mehrzahl vorgelegt wird, liegt schon einige Zeit zurück. Ihr Gegenstand bleibt vom Zeitenlauf aber unberührt. Denn „Sakrale Räume“ handelt von Gestalt und Funktion von Synagogenbauten, die teils unwiederbringlich verloren sind, teils als Zeugen für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft jüdischen Lebens in Mitteleuropa ganz präsent sind. Dass dieses Thema nicht randständig, sondern Teil eines weiteren Diskurses ist, verdeutlichen die auswärtigen Tagungsbeiträge, für die wir dankbar sind. So wurde sichergestellt, dass die Spanne der Beiträge von den Urzeiten der Tora (Daniel Krochmalnik) bis zu den Bauten Erich Mendelssohns (Lucas Elmenhorst) reicht. Dazwischen stehen mittelalterliche sakrale Raum- und Zeitkonzeptionen (Annette Weber) und die Signifikanz von Synagogenbauten im öffentlichen Raum im 19. Jahrhundert (Johannes Heil). Ein eigener Beitrag befasst sich mit dem gebrochenen Verlauf der Forschung zu Synagogenbauten seit dem frühen 20. Jahrhundert (Ulrich Klein). Die Beiträge zur Gründung der Jeschiwa „Chochmej Lublin“ (Roland Gruschka), zur Institution der Mikwe im Modernisierungsprozess des 19. Jahrhunderts (Désirée Schostak) oder zu Traditionen und künftige Gesellschaft gestaltende Elemente in der Praxis des Eruw (Birgit E. Klein) beleuchten sakrale Räume jenseits der Synagoge.

Gedankt sei allen, die die Tagung und den Band möglich gemacht haben. Zuerst der Hubert Burda Stiftung – insbesondere dem Ehrensponsor der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Prof. Dr. Hubert Burda mit Herrn Stephan Sattler (Editor at Large) – für die umfassende Förderung des Projekts von der Tagungsplanung bis zur Buchpublikation, Frau Ursula Beitz für die Betreuung der Manuskripte und dem Universitätsverlag Winter in Heidelberg für die einmal mehr hervorragende Zusammenarbeit bei der Drucklegung.

*Johannes Heil und Frederek Musall*





## INHALT

<i>Vorwort</i> .....	V
DANIEL KROCHMALNIK Die Stiftshütte. Zur Modernität eines alten Wanderheiligtums .....	1
BIRGIT E. KLEIN „Der Ruf nach dem Eruv“: Die Schaffung von jüdischen Ritualräumen als räumlich sichtbare Zeichen konstruktiven wie kreativen jüdischen und nichtjüdischen Zusammenlebens .....	19
ULRICH KLEIN Nach Krautheimer – Weitere (fast) einhundert Jahre Synagogenforschung	59
ANNETTE WEBER Vorstellungen von Raum und Zeit in mittelalterlicher Synagogen- architektur .....	79
ROLAND GRUSCHKA Die Sakralität der Jeschiwa „Chachmej Lublin“ in Zeugnissen der jiddischen Presse und im religiösen literarischen Diskurs der „Jugend- Agudah“ .....	97
DÉSIRÉE SCHOSTAK Entsakralisierung? Die staatliche Aufsicht über jüdische Ritualbäder in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts .....	119
JOHANNES HEIL Standortbestimmungen – Synagogen im städtischen Raum 1840–1930 ...	137
LUCAS ELMENHORST Der Wunsch, etwas Außergewöhnliches zu schaffen: eine neue religiöse Struktur für ein neues religiöses Empfinden. Erich Mendelsohns Synagogenbauten in den USA .....	159
<i>Autorenverzeichnis</i> .....	189



DANIEL KROCHMALNIK

## Die Stiftshütte

Zur Modernität eines alten Wanderheiligtums

70 Jahre, das ist ein biblisches Alter. Dreiundsiebzig Jahre ist nach dem Zahlenwert des hebräischen Wortes (חכמה = 73) das Alter der Weisheit. Danach erst beginnen die großen biblischen Karrieren. Abraham wurde mit 75 berufen und war mit 99 noch guter Hoffnung. Moses, der in einem schwarzen Moment gedichtet hatte, „Unser Leben währt 70 Jahre, und wenn es hoch kommt sind es 80“ (Psalm 90), wurde mit 80 berufen und hatte erst mit 120 seine schwere Mission erfüllt. Auch in der heutigen Tora-Welt ist das achte Lebensjahrzehnt das Mindestalter für Anwärter auf Führungspositionen – wenn die Gesundheit mitspielt, die wir dem Jubilar reichlich wünschen.

In meinem Fach, der Jüdischen Religionslehre, lernen die Student\_Innen und Kandidat\_Innen das Judentum „zeitgemäß“ darzustellen, will sagen, mit der Tora Schritt zu halten und an die Wochenabschnitte anzuknüpfen. Die Kunst besteht darin, den Berührungspunkt zwischen dem augenblicklichen Anlass und dem ewigen Lesekreis herauszufinden, so dass das Leben des Jubilars zum Bibelzitat und das Bibelzitat mit Leben erfüllt werden. Es fällt nicht schwer, den Jubelfeier für den Architekten und Theoretiker des Synagogenbaus zu bestimmen – das *Ohel Moed*, das „Zelt des Treffens“ (Benno Jacob, Ex 33,7), wofür es mindestens sechs andere Übersetzungsvorschläge gibt:

- *Stiftshütte* (rev. Luther),
- *Stiftszelt* (Moses Mendelssohn u. Wohlgemuth-Bleichrode),
- *Versammlungszelt* (sog. Zunz-Bibel),
- *Zusammenkunftsbestimmungszelt* (sic! R. S. R. Hirsch),
- *Zelt der Begegnung* (Buber-Rosenzweig),
- *Erscheinungszelt* (Tur Sinai).

### 1. Die Mitte der Schrift

Am Anfang des Wochenabschnitts steht der Vers: „Und der Herr rief Moses zu und redete mit ihm aus dem Stiftszelte“ (Lev 1,1).<sup>2</sup> Der Herr spricht nicht mehr

---

<sup>1</sup> Das Symposium fand am Sonntag, 9. März 2014 statt, am Tag nach Schabbat *Wajikra*, an dem die Synagoge die erste Perikope aus dem Buch Leviticus liest. Wir haben in unserem Beitrag diesen Bezug der Festgabe beibehalten.

<sup>2</sup> Wir geben in der Regel die Übersetzung des Pentateuchs von J. Wohlgemuth/J. Bleichrode wieder, die bis heute im synagogalen Gebrauch ist.

wie bisher vertikal von oben herab, sondern horizontal aus der Mitte heraus – aus dem Stiftszelt. In der Leseordnung der Synagoge liegt dieser Abschnitt nach Büchern gerechnet in der Mitte der Tora, im dritten der fünf Bücher Moses, das auf Griechisch *Levitikon*, auf Lateinisch *Leviticus* und auf Hebräisch *Torat Kohanim*, *Priester-Tora*, heißt. In der Bibelwissenschaft wird der größte Teil des Buches der Priester-Quelle P zugerechnet, derselben Quelle wie der Schöpfungsbericht am Anfang des Pentateuchs, der aber am Ende seiner Entstehungsgeschichte liegt.<sup>3</sup> P setzte das Stiftszelt in die erzählerische und rechnerische Mitte des Pentateuchs, wie sich leicht nachrechnen lässt: In unserer Leseordnung besteht die Tora aus 54 Abschnitten. Die ersten 18 Abschnitte (12 Gen + 6 Ex) liegen vor der Errichtung des Heiligtums, die letzten 18 Abschnitte (7 Num + 11 Deut) danach und die 18 zentralen Abschnitte sind dem Heiligtum gewidmet (5 Ex + 10 Lev + 3 Num). Die rund 50 einschlägigen Kapitel von Exodus 25 bis Numeri 10 enthalten den Plan, die Ausführung, die Dienstordnung und das Einweihungszeremoniell des Heiligtums. Der Exodus am Anfang des 2. Buches Moses mag uns spannender, der Dekalog in dessen Mitte bedeutender vorkommen, für P ist jedoch das Heiligtum, das in 13 Schlusskapiteln beschrieben wird, der Gipfel. So steht es übrigens auch im Urlaubsantrag an den Pharao: „Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern“ (Ex 3,18; 5,2. 3 u. ö.), und das *Lied am Meer* gibt als Ziel des langen Marsches durch die Wüste den „Berg deines Erbteils“ (*Har Nachalatcha*), den „Ort deiner Wohnung“ (*Machon LeSchiwtecha*), das „Heiligtum“ (*Miqdasch*) an (Ex 15,17).<sup>4</sup> Die unermüdliche Anwältin von P gegen seine evangelischen Verächter, die katholische Sozialanthropologin Mary Douglas, ging noch einen Schritt weiter, sie behauptete, dass das Zelt nicht nur die Mitte des Fünfbuches bilde, sondern dass diese Mitte selbst die Form des Zeltes habe – und ihre Berechnungen gehen bis auf wenige Ellen (l) auf.<sup>5</sup> Das Zeltheiligtum ist in drei Zonen zunehmenden Abstandes und Heiligkeit und abnehmender Größe und Helligkeit aufgeteilt:

- (1) *Chazar HaMischkan* (50 l L): Vorhof mit großem Opferaltar unter freiem Himmel (Tempel: *Asara*, gr.: *pronaos*, lat.: *vestibulum*). Zutritt für reines Volk.
- (2) *Qodesch* (20 l L) Hinterhof mit Zeltheiligtum (Tempel: *Hechal*, gr.: *naos*, lat.: *cella*). Zutritt für reine Priester.
- (3) *Qodesch HaQodaschim* (10 l L): Hinterzimmer mit dem Allerheiligsten (1. Tempel: *Dewir*, gr.: *adyton*, lat.: *adytum*). Einmal jährlich Zutritt für reinen Hohepriester.

<sup>3</sup> Mit dem Kürzel „P“ wollen wir keinesfalls an quellenkritischen Operationen auf einem der umkämpftesten Felder der gegenwärtigen Exegese teilnehmen, es steht schlicht für den mutmaßlichen Verfasser dieser Texte, die eindeutig priesterliches Erkenntnisinteresse und priesterlichen Stil verraten.

<sup>4</sup> Diese Finalisierung trifft nicht nur für den Pentateuch zu, die ganze Hebräische Bibel endet mit dem Ausblick auf den Wiederaufbau des Tempels (2 Chr 36,23) und die Utopie des wiederaufgebauten Tempels im großen Finale des Buches Ezechiel (Kap. 40–48) ist die umfangreichste Architekturbeschreibung, die uns aus dem Altertum überliefert ist.

<sup>5</sup> Vgl. Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, S. 66–86 u. dies., *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford 2005, S. 148–155.

Nach Mary Douglas ist auch das 3. Buch Moses durch Drei geteilt:

- (1) Lev 1–17 befasst sich mit Vorhofvorgängen,
- (2) Lev 18–24 mit den Heiligtumssachen,
- (3) Lev 25–27 mit dem Allerheiligsten.

Die Längenverhältnisse Vorhof : Heiligtum : Allerheiligstes betragen 50 l : 20 l : 10 l. Wenn daher dem Allerheiligsten drei Kapitel gewidmet sind, dann stehen dem doppelt so langen Heiligtum etwa doppelt so viele zu, hier sieben Kapitel, und dem zweieinhalb Mal so langen Vorhof genau  $2 \times 7 + 3 = 17$  Kapitel! Hat also P die Beschreibung des Heiligtums nach dem dreiteiligen Plan: *Chazer, Qodesch, Qodesch HaQodaschim* entworfen und gleichsam als seine Signatur in die Mitte des Textes eingeschrieben?<sup>6</sup> Die exegetischen Argumente von Mary Douglas sind nicht überzeugend, zum einen, weil sich die Kapitelinhalte thematisch nicht so sauber unterscheiden lassen, zum anderen, weil die Kapitelform keine ursprüngliche Gliederung ist.<sup>7</sup> Dennoch, die Abbildung des Zeltens in der Tora des Zeltens und der Tora des Zeltens im Zelt der Tora ist womöglich mehr als nur eine *mise en abyme* moderner und postmoderner Interpreten, zu denen auch der Jubilar gehört, eine solche literarische Spielerei wäre P durchaus zuzutrauen. Immerhin hat er Menschen, Tieren, Ländern, ja, der ganzen Welt den gleichen Stempel aufgedrückt, warum also nicht auch und gerade seiner Beschreibung des Zeltens, die nach heute herrschender Exegetenmeinung ohnehin seiner Phantasie entsprang?<sup>8</sup> P bedient sich auch sonst solcher literarischer Mittel, wie man an seiner großen Welt-Zelt-Analogie bewundern kann. Dabei wirkt er den Hauptsatz der altorientalischen Tempelideologie – der Naos ein Mikrokosmos, der Kosmos ein Makronaos – mittels Isorhemata so kunstvoll in den Weltbau- und Zeltbaube-

<sup>6</sup> Die Bibel siedelt in rhetorischen Figuren wie Chiasmen, Palindromen, Spiegelsymmetrien häufig den Zentralgedanken in der Textmitte an, vgl. Roland Meynet SJ, *Lire la bible*, Paris 1996, S. 121–144. Die *Sofrim* und *Masoreten* haben die Mitte(n) der Schrift markiert und im *Sikum* am Ende der biblischen Bücher inventarisiert, so die drei Mitten des Pentateuch: die Mitte der 5.845 Verse ist der Vers Lev 8,8, der vom Pektoral (*Choschen*) des Hohepriesters handelt, die Mitte der 79.976 Wörter ist interessanterweise der Infinitiv *Darosch, befragen, suchen, untersuchen, forschen, nachforschen, auslegen*, im Vers Lev 10,16, der sich auf den Sündenbock (*Se'ir HaChattat*) bezieht, und die Mitte der 304.805 Buchstaben ist der Buchstabe  $\text{ט}$  im Wort *Gachon*, Bauch (Lev 11,42). Das mögen nachträglich mit Bedeutung aufgeladene Zufallstreffer sein, aber die Hervorhebung der Mitte kann man in jedem biblischen Hemistichos erkennen.

<sup>7</sup> Die Kapiteleinteilung wurde erst vom Erzbischof von Canterbury Stephen Langton (1150–1228) fixiert. Sie weicht von der überlieferten jüdischen Textgliederung durch interlineare Absätze (*Paraschijot Petuchot*) und intralineare Spatien (*Paraschijot Stumot*) ab, vgl. J. Oesch, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Göttingen 1979. Man kann also aus der Kapitelzählung keine exegetischen Schlüsse ziehen. Langton, alias Doctor nominatissimus, hat übrigens auch eine biblische Namensetymologie mit über 5000 Einträgen verfasst, die mit der Ableitung des Namens von Achaz (Neh 11,13) vom Verb *achas*, dt.: ergreifen, lat.: apprehendens, beginnt und deshalb unter dem Titel *Aaz apprehendens* läuft.

<sup>8</sup> So Hanna Liss, *The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible*, in: Oded Lipschits/Manfred Oeming (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake (Ind.) 2006, S. 663–689.

richt hinein, dass ihm erst moderne Exegeten wieder auf die Spur kamen.<sup>9</sup> Eine vollständige Durchführung dieser Analogie würde unseren Rahmen sprengen,<sup>10</sup> es sei nur auf einige signifikante Beispiele hingewiesen: Welt und Zelt entstehen jeweils in einer Schöpfungswoche (Gen 1,31 // Ex 24,21). Wobei das Sechstageswerk wie der Zelthof in zwei gleiche Teile zerfällt. Das erstere Dreitagewerk bildet gleichsam den Vorhof (50 l), das letztere den Hinterhof (50 l) und der geheiligte siebente Tag entspricht dem Allerheiligsten, die sich respektive wie die Einheit zum Ganzen verhalten (1 d : 7 d, dort: 10 l : 100 l). Im vorderen Dreitagewerk wird der dreistöckige Umbau des Lebenshauses errichtet: Himmel, Erde, Meer (Ex 20,4. 11),<sup>11</sup> im hinteren ziehen die Lebewesen in die Etagenwohnung ein, die himmlischen Zeitzeiger (Gen 1,14–19), die Wasserwimmler und Luftschwinger (Gen 1,20–23), schließlich die Landtreter (Gen 1,24–28).<sup>12</sup> Nur als Kuriosität sei angeführt, dass die Maßverhältnisse Zelt : Allerheiligstes auf der Longitudinalachse dem Anthropomorphismus des Tempelbaus nach Vitruv (ca. 30 v. d. Z.) entsprechen.<sup>13</sup> Mit 1 : 10 der Gesamtlänge entspräche das Allerheiligste nach Vitruvs kanonischer Anthropometrie dem Gesicht und wird von P auch als Gesicht bezeichnet (Ex 25,30).<sup>14</sup> In räumlicher Hinsicht ist die Welt wie das

<sup>9</sup> Die Parallelen Gen 1,31 // Ex 39,43; Gen 2,1 // Ex 39,32.40,33b–34; Gen 2,2 // Ex 40,33; Gen 2,3 // Ex 39,43.40,9 sind nicht erst modernen jüdischen Exegeten aufgefallen, vgl. Franz Rosenzweig, *Die Schrift und Luther* (1926), in: Karl Thieme (Hg.), Franz Rosenzweig, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Königstein/Ts 1984, S. 68f. Martin Buber, *Der Mensch von Heute und die jüdische Bibel* (1936), in: *Werke*, Bd. 2, Schriften zur Bibel, S. 865–869. Dazu mein Aufsatz: *Die Bibel als Partitur*. Martin Bubers und Franz Rosenzweigs Verdeutschung der Schrift, in: Danièle Cohen-Levinas (Hg.), *La Pensée Juive*, Paris 2014, S. 191–222. Nechama Leibowitz schreibt Buber und Rosenzweig diese Entdeckung zu, *Ijumin BeSefer Schemot*, Jerusalem 1970, S. 348ff. Die Rabbinen hatten die priesterliche Welt-Zelt-Parallele allerdings schon zuvor erkannt, vgl. z.B. R. Bechaje ben Ascher (ca. 1255–1340), Kommentar zu Exodus 38,21 (שְׁקוּל הָיָה הַמִּשְׁכָּן כְּנֶגֶד בְּרִיאַת הָעוֹלָם), der sich auf ältere Midraschim wie TanPekude 2 stützt. Zur kosmischen Tempelsymbolik im Alten Orient vgl. Bernd Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priester-schriftlichen Heiligtumskonzeption* (1992), in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 216–223.

<sup>10</sup> Was B. Janowski in seinem Beitrag S. 223–246 nach einem Gewaltmarsch mit weit über hundert Fußnoten zu dieser Strukturanalogie zu sagen hat, ist freilich noch recht dürftig und ergänzungsbedürftig.

<sup>11</sup> Das Weltbild Gen 1 ist oft als dreistöckiges Lebenshaus abgebildet worden, vgl. z.B. Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich i. a. 1972, bringt zwei Beispiele Nr. 56 u. 57, S. 47f. Sowohl der Tempel Salomons (1 Kön 6,5ff.) wie der Tempel Ezechiels (Ez 41,6–7) besaßen einen dreistöckigen Umbau. Zur Tempelvision Ezechiels, vgl. M. Konke, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)*, Berlin 2001. Ders., *Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48). Dimensionen eines Entwurfs*, in: O. Keel/E. Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Freiburg i. Br. 2002, S. 154–179. Ferner: Franz Sedelmeier, *Das Buch Ezechiel Kapitel 25–48*, Stuttgart 2013, S. 260–335.

<sup>12</sup> Dazu schon Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim IV*, 2, 2–7, dt. v. C.J. Perl, Paderborn 1961, S. 112–116, bes. 6, S. 115f.

<sup>13</sup> *De architectura libri decem*, 3. Buch, 1. Kap. Von den Symmetrien der Tempel, §§ 1.

<sup>14</sup> „Brot des Angesichts vor mein Angesicht“ (*Lechem Panim Lefanai*).

Zelt – *divisa in partes tres*. Schöpfung heißt nach Genesis I vor allem Unterscheidung eines Zwischenraums (*Mawdil*, Gen 1,6–8). Die so entstehende Trichotomie kann als die symbolische Form von P angesprochen werden. Sie besagt, dass es zwischen dem Dipol Heilig – Profan einen mittleren Bereich gibt, jenen ambivalenten Bereich, in dem der Priester, später der Rabbiner, über rein und unrein entscheidet.<sup>15</sup> Der Levitikus-Kommentator R. Jacob Milgrom, der übrigens auch ein unnachsichtiger Douglas-Kritiker war, hat dazu ein Diagramm aus drei konzentrischen Kreisen mit variablem Zentrum entworfen, das einer variablen Abstufung von Heiligkeitsgraden entspricht.<sup>16</sup> Wir können es offen lassen, ob dieses Schema den Text von P durchwirkt, seine Welt prägt es auf jeden Fall.<sup>17</sup>

## 2. Der Roman der Schechina

Für P ist das Stiftszelt nicht nur ein abstraktes Modell. Lustvoll schildert er mindestens dreimal sein ganzes Inventar (Ex 25–31; 35; 36–40). Der dicke Möbelkatalog, mit dem das Buch Exodus schließt, illustriert die Kostbarkeit und Pracht des Mobiliars. Für das Wohnmobil Gottes ist kein Stück zu teuer: für seinen allerheiligsten Thronsaal eine vergoldete Truhe und darauf ein goldener Cherubenthron (Ex 25,10–22), goldene Säulen und ein kostbar durchwirkter Vorhang (Ex 26,31–37), für sein heiliges Esszimmer ein vergoldeter Tisch mit goldenem Service (Ex 25,23–30), ein goldener Leuchter (Ex 25,31–39) und ein goldener Räucheraltar, der unter den Tierfellen in brütender Hitze für erträgliche Luft sorgen mag, für die Freiluftküche im Vorhof ein riesiger Herd (Ex 27,1–8) und ein Waschbecken aus Kupfer. Der Abschnitt *Berechnungen der Wohnung (Pe-kude HaMischkan)* präsentiert die Rechnung für diese von Luther unpassender Weise „Hütte“ genannte Prachtwohnung: rund 1 t Gold, 4 t Silber, 2,8 t Kupfer (Ex 38,24–29), nach heutigem Kurs umgerechnet ca. 40 Millionen Euro!

Zur Feier des Architekten nehmen wir den Plan der Gotteswohnung (*Tawnit HaMischkan*) etwas genauer unter die Lupe. Es ist kein Grund- oder Aufriss, wie er so oft in den illustrierten Bibeln abgebildet wird, sondern ein Inventar von Balken und Bohlen, Wollballen und Fellbahnen, Ringen und Schlingen, Schüsseln und Schalen. Ein räumliches Gesamtbild ergibt sich daraus nicht. Nach Ben-

<sup>15</sup> Im Heiligkeitsgesetz liegt zwischen heilig (*Qodesch*) und profan (*Chol*) der mittlere Bereich von rein (*Tame*) und unrein (*Tahor*), in der Abgabenordnung liegt zwischen der Hebe (*Trumah*) und dem Zehnt (*Ma'assrot*) und dem Unversteuerten (*Tewel*) der Bereich des Zweifelhafte (*Demaj*), der eventuell nachversteuert werden muss. Es sind diese Grenzfälle zwischen Fanum und Profanum, mit denen sich die Priester und die Rabbiner hauptsächlich beschäftigen.

<sup>16</sup> Seine Kreisdiagramme beziehen sich auf Menschen (1. Menschheit, 2. Israeliten, 3. Priester), Tiere (1. Tiere, 2. Koschere Tiere, 3. Opfertiere) und Länder (1. Erde, 2. Land Israel, 3. Heiligtum), s. Leviticus 1–16. *A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bibel Bd. 3), New York i. a. 1991, S. 725. Ders., *Leviticus 17–22* (NY 2000), S. 1718–1720. Im Abschnitt über die Speisegesetze setzt sich Milgrom sehr kritisch mit dem Klassiker von Mary Douglas, *Purity and Danger*, London 1966 auseinander, ebd. S. 649, 655, 664, 666f., 719–734.

<sup>17</sup> Das Bild vom Himmelszelt ist im Psalter topisch (Ps 19,5 u. 104,2).



no Jakob, neuerdings nach Franziska Bark, sei es Absicht, es solle einem konkretistischen Missverständnis, nämlich der „Abbildung des an sich Unräumlichen im Raume“, vorgebeugt werden, allenfalls solle ein „Möglichkeitsraum“ im Kopf des Lesers entstehen.<sup>18</sup> Meiner Meinung nach sind das Skrupel, die P nicht plagen. Er legt im Gegenteil allergrößten Wert auf den Raum für Gott und folgt in seinem dreiteiligen Langhaus dem Standard-Programm vorderorientalischer Sakralbauten: *Pronaos, Naos, Adyton*.<sup>19</sup> Von absichtlicher Unanschaulichkeit, von einer Vorführung im Modus der Verweigerung, kann keine Rede sein. Jan Assmann hat in seinem Buch *Exodus* auf eine zeitgenössische Parallele zu Ex 25–40 und Ez 40–48 hingewiesen, das von Joachim Quack rekonstruierte ägyptische *Buch vom Tempel*. Diese Art von Literatur sei keine „unspielbare Partitur“, keine „unterminierte Visualisierung“, wie er gegen Franziska Bark einwendet, sondern ein kanonisches Modell für die Rekonstruktion und Restauration zerstörter Tempel.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> R. Benno Jacob kommt in seinem monumentalen Kommentar *Das Buch Exodus* (Ms. London 1942, EA Mikrofilm 1953), Shlomo Mayer (Hg.), Stuttgart 1997, der fast 300 Seiten dem *Mischkan* widmet (S. 854–1032), zu folgendem Urteil: Die „Räumlichkeit“ trete in der Beschreibung des *Mischkan* bewusst in den Hintergrund. Die Rede von der Wohnung und Einwohnung Gottes dürfe nicht „räumlich und wörtlich verstanden werden“, vielmehr sei das Heiligtum „Vorbild und Gleichnis höherer Wahrheiten“. Die „Sinndeutung“ habe zu ergründen, „was das Ganze und evtl. die einzelnen Teile symbolisch aussprechen sollen“ (S. 863f.) Dabei hat R. Jacob keineswegs an der Existenz des *Mischkan* gezweifelt und nachdrücklich restlose „sachliche Erklärung“ aller baulichen Einzelheiten gefordert (S. 761), ja sein Frühwerk, *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen*, Leipzig 1905, S. 133–346, galt als eine der besten Erklärungen zu diesem Thema. Aber der liberale Rabbiner war überzeugt, dass die Realsymbolik des Heiligtums, „die räumlichen Beziehungen in geistige“ umsetze (Exodus-Kommentar, S. 864), dass jede räumliche Bestimmung in diesem Zusammenhang lediglich ein mehr oder weniger deutlicher „Zeigefinger“ auf eine religiöse Beziehung zu Gott sei, die einer „lokalen Bestimmung“ letztlich nicht mehr zugänglich ist. Ja, dass das Wohnen Gottes mitten in seinem Volk eigentlich die Erfüllung des Menschen mit seinem Geist und dass die Wohnung ein „stellvertretendes Residieren“ sei (S. 895), kurzum, die Wohnung ist die göttliche Einwohnung. Damit kehrt R. Jacob etwa in Anknüpfung an Lev 26, 11 (*WeNatati Mischkeni*) zur traditionellen Hypostase der Schechina zurück. Zum gleichen Ergebnis gelangt auf einem ganz anderen Weg Franziska Bark in ihrer Dissertation *Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtung zu Ex 25–40*, Stuttgart 2009, S. 21. Eine Zusammenfassung ihrer These bringt Bark in ihrem Beitrag, *Mischkan*, in: M. Kümper/B. Rösch/U. Schneider/H. Thein (Hg.), *Makom. Orte und Räume im Judentum*. Essays, Hildesheim 2007, S. 171–179.

<sup>19</sup> Zur Entstehung der dreiteiligen Sakralanlage im vorderorientalischen Raum und ihrer Weltanschauung vgl. Klaus Biberstein, „Eine ‚Abbildung‘ des an sich Unräumlichen im Raume“. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: *Jerusalem, Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 41 (Sep./Okt. 2012), S. 521–534 (Abbildung von Tempelgrundrissen des 5.–2. Jahrtausends v. d. Z., S. 524f.). Der Titel von Biberstein stammt aus E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, Berlin 1925, S. 107.

<sup>20</sup> Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, München 2015. Zur Auseinandersetzung mit Bark vgl. S. 382–387.

P's Beschreibung ist aber trotzdem befremdlich, sie lässt das Zelt und seine Geräte vor den Augen des Lesers entstehen,<sup>21</sup> doch bewegt sie sich dabei nicht von der Raumhülle zum Inhalt, sondern in die umgekehrte Richtung, so als ob die Möbel nicht für die Wohnung, sondern die Wohnung für die Möbel angefertigt werden sollen. Die Möbelstücke werden nicht im absoluten Raum verortet, sie erscheinen vielmehr im Verhältnis zueinander: Ein Stück wird je nach Wesen und Wert als vor oder hinter einem anderen Befindlichen beschrieben, so dass seine genaue Position in Ellenlängen erst umständlich errechnet werden muss. Die Dinge selbst, so könnte man sagen, bilden den Raum, sie gestalten ihre Umgebung nach ihrem spezifischen religiösen Gewicht und ihrer rituellen Bewandnis.<sup>22</sup> Geht man von diesem Raumkonzept aus, dann erschließt sich der Plan vom gewichtigsten Element her, dem „Zentrum des Zentrums“ (B. Jacob), d. i. die Bundeslade, und arbeitet sich spiralförmig nach außen. Auf der Baustelle (Ex 35–40) wird freilich umgekehrt gearbeitet, die Aufstellung des Zeltes fängt bei den Umhängen an (Ex 36,8ff.). Nach dem Talmud stellt der praktisch veranlagte Bauleiter Bezalel Moses die Frage, die dem Leser auch auf der Zunge liegt: „wohin sollte ich denn die Geräte bringen, die ich anfertige?“ (bBer 55a). Im ursprünglichen relativistischen Raumkonzept steckt aber eine bleibende Erkenntnis, wenn auch nicht unbedingt die von Jacob und Bark unterstellte. Um diese Erkenntnis zu erfassen, gehen wir von der Bundeslade aus, die mit ihrem idealen Gewicht gleichsam den Raum um sich herum krümmt. Was enthält dieser vergoldete Schrein unter dem goldenen Cherubenthron, in dem allen Blicken entzogenen zehn Kubikellen großen „Hollow of Holiness“, hinter den schweren mit Keruben durchwirkten Vorhängen, hinter dem Glanz der im Blattgold der Möbel reflektierten Lichter des Leuchters, hinter Schwaden von Weihrauch und Myrrhe, unter der Wolken- und Feuersäule, hinter dem rauchenden Brandopferaltar? Dort ist nichts anderes als SEIN Wort: das in Stein gemeißelte Zehnwort (Ex 20,2–14) und das zwischen den Cheruben hervor gesprochene Wort (Ex 25,22; Lev 16,2; Num 7,89). Im Tempel Salomons wird dieser Ort geradezu nach dem Wort benannt, er heißt: *Dewir*, Redestätte (1 Kön 6,16f.). Judaism not mysterious – möchte man frei nach John Toland ausrufen. Im Adyton, wo im Altertum sonst die numinosen Statuen standen, liegen hier nichts als prosaische Statuen, „statuarische Gesetze“, wie Immanuel Kant sie nannte: „Ich bin der Herr dein Gott ..., Du sollst Dir kein Bildnis machen ..., Du sollst nicht morden ...“. Gewiss, sie sind den Blicken entzogen, nichtsdestotrotz sind sie so unmystisch wie der Urmeter im Tresor des BIPM in Sèvres, der übrigens für Besucher auch nicht zugänglich ist. Die Mystifikation setzt den elementaren Regeln der Geselligkeit den Nimbus des Allerheiligsten auf. Die Dramaturgie sorgt für ein *mysterium tremendum et fascinans*, aber der schwere Vorhang verschleiert lediglich die Bedingungen der Möglichkeit des alltäglichen Zusammenlebens. Das wirft noch einmal ein Licht auf den genauen Wortlaut des Bauauftrags: „Sie sollen mir er-

<sup>21</sup> Diese Art der Beschreibung als Führung wählt auch Ezechiel in seiner Vision, ein Führer mit einer Messschnur und einer Messrute in der Hand zeigt dem Propheten den neuen Tempel (Ez 40,3).

<sup>22</sup> Ernst Cassirer sieht in dieser Raumauffassung ein Merkmal des mythischen Weltbildes. *Philosophie der symbolischen Formen II* (wie Anm. 19), S. 107–174.

richten ein Heiligtum, dass ich mitten unter ihnen wohne“ (Ex 25,8) – das Heiligtum zielt auf Absonderung und zugleich auf die Mitte der Gesellschaft ab.

Das Zelt setzt den Dekalog auf gleiche Art und Weise in Szene wie der Berg. Man könnte den Berg geradezu als aufgerichtetes Steinzelt und das Zelt als einen liegenden Teppichberg bezeichnen. Berg und Zelt dienen jedenfalls dem gleichen Zweck, sie sind „Wohnung“ Gottes (Ex 24,16; 40,35). Der Berg wird ebenfalls in drei Zonen aufgeteilt. Am Fuß des Berges (*Betachtit HaHar*) halten sich wie im Vorhof des Zeltes das „Fußvolk“ und die Priester im Zustand der Enthaltbarkeit und Reinheit auf (Ex 19,6.10–12.14–15.17.21.22). Vom Berg werden sie durch eine „Schranke“ (*Hagbalah*), eine Art Todesstreifen, auf Abstand gehalten (Ex 19,12–13.21.23.24). Auf dem umwölkten Gipfel hat sich Gott wie im Allerheiligsten niedergelassen und verhüllt (Ex 19,9.16.20; 24,16). Moses und sein Bruder, gelegentlich auch sein Stellvertreter, pendeln zwischen dem öffentlichen Bereich unten und dem göttlichen Bereich oben hin und her (Ex 19,3.8.10.14.20.24–25; 24,13). Jenseits der Todeszone und diesseits der Wolkengrenze gibt es aber noch einen Zwischenbereich, wo die Hohepriesterfamilie und die Ältesten unbehelligt unter einem saphirblauen Himmel zu Füßen Gottes tafeln (Ex 24,10–11, vgl. auch Ez 1,26; 10,1). Dieser Bereich entspricht dem Heiligtum, in dem die Priester ihren Dienst am Tisch des Herrn tun. Vom Gipfel dieser dreistöckigen Heiligkeitspyramide werden nun mitten aus einem dramatischen Ausbruch aus Feuerflammen und Donnerkanonen jene zehn Worte verkündet: „Ich bin der Herr dein Gott usw., Du sollst nicht morden usw.“ (Ex 20,2 ff.).<sup>23</sup> Die ganze Inszenierung hat den gewünschten Effekt, das Volk schreckt vor Angst zurück und schickt Moses vor (Ex 20,18–19). Moses klärt das Volk offen über den Sinn und Zweck der ganzen Veranstaltung auf, sie diene lediglich der Erzeugung von Sündenfurcht (*Jirat Chet*, ebd. V. 20). Als er an diese Szene später erinnert (Deut 4,12–13), sagt er aber auch, dass die ganze Welt die Weisheit und den Verstand dieser Satzung bewundern wird (ebd. V. 6–8), die mosaische Religion ist Vernunftreligion! Für die Analogie von Berg und Zelt prägte R. Benno Jakob die seither oft wiederholte glückliche Formel vom Stiftszelt als „wandelnde(n) Sinai“.<sup>24</sup> Im Ausblick auf den Tempel hat man auch vom „portativen Heiligtum“ gesprochen.

Man kann die Bibel vom Anfang bis Ende als Roman der Schechina, der Einwohnung Gottes, lesen, ihrer Ab- und Aufstiege, ihrer Ein-, Aus- und Umzüge, ihrer Wanderungen und Wandlungen, der Ein-, Ent- und Wiedereinweihungen ihrer Wohnungen, deren Zerstörungen und Wiedererrichtungen.<sup>25</sup> Dieser Erzählfaden reicht vom obdachlosen Geist Gottes, der über dem Urchaos brütet im zweiten Vers der Hebräischen Bibel, bis zum Bauauftrag des 2. Tempels im letzten Vers (2 Chr 26,23). In diesem Narrativ stellt die zweite Hälfte des Exodus-Buches eine entscheidende Wende dar, von einer intermittierenden zu ei-

<sup>23</sup> Wir wissen, dass die moderne P<sup>8</sup>-Exegese das Tafelmotiv von den Berg- und Zeltmotiven trennt, ihr zufolge komme es P hauptsächlich auf die Theophanie, nicht auf die Promulgation des Gesetzes an. Wir folgen dem Narrativ der Bibel, die die Theophanie und die Epiphanie des Gesetzes verknüpft.

<sup>24</sup> Das Buch Exodus, ebd. S. 756.

<sup>25</sup> Vgl. Régis Debray, *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Paris 2001.

ner permanenten Präsenz dessen, der sich „Ich werde da sein“ nennt (*Ehjah*, Ex 3,14). Unter den klassischen Kommentatoren hat Nachmanides diese Wende am klarsten benannt: „das Geheimnis des Mischkan ist“, sagt er in der Einleitung seines Kommentars zu Exodus 25, „dass die Herrlichkeit Gottes, die auf dem Sinai weilte, nun verborgen in ihm wohnen soll“. Zunächst empfängt Gott Moses zu einem buchstäblichen Gipfelgespräch. Wie ein Handwerker teilt er ihm mit Plan (*Tawnit HaMischkan*) und Maß (Ex 24,16; 25,9) seine Wünsche mit. Angesichts der endlosen Aufzählungen und Wiederholungen technischer Einzelheiten spottet Debray über einen idiotensicheren Ikea-Bauplan und vergisst, dass die Möbel unnachahmliche Einzelstücke von Gottes inspiriertem Ebenisten Bezalel waren (Ex 31,2; 35,30; 36,1.2 u. 30,33).<sup>26</sup> Jedenfalls zieht Gottes Gegenwart nach der Fertigstellung der Wohnung mit Pomp in seine neue Residenz ein (Ex 40,34–35). Das ist der Ausgangspunkt des 3. Buches Moses, wo P die ebenso penibel geführten Listen der Abgaben, Reinlichkeitsvorschriften, Festmähler am göttlichen Hof abgelegt hat. Im 4. Buch Moses kreist alles buchstäblich um diese Residenz (*Machane Schechina*). Um sie herum lagern und ziehen das Personal (*Machane Lewija*, Num 1,49–53; 3,44–4,47) und um diese herum das gemeine Volk (*Machane Jisrael*, Num 2,1–32). In dieser konzentrischen Lager- und Marschordnung des Gottesvolkes erkennen wir Milgroms P-Diagramm wieder. Das zentralistische Schema ist von der Wüste auf das gelobte Land, auf die Stadt Jerusalem und auf den Tempelberg übertragen worden<sup>27</sup> und spielt weit über die Grenzen der Hebräischen Bibel, ja, über die Grenzen des Judentums hinaus, bis heute eine kaum zu überschätzende Rolle. Die vollständige Erzählung von den Wanderungen dieses Mittelpunktes sprengt unseren Rahmen. Nur soviel sei nach Peter Schäfer zu dieser Erzählung gesagt, man sollte nicht vorschnell radikale Umbrüche und Paradigmenwechsel unterstellen: rabbinisches vs. levitisches Judentum, synagogales vs. sakrales Raumkonzept, zeitliches vs. räumliches Denken usw.<sup>28</sup> Einen Totalverlust der Mitte hat es nie gegeben! Stattdessen muss man mit allmählichen Verschiebungen und Verwandlungen dieser Mitte rechnen: Der sporadische *Misbeach* der Patriarchen wird im *Mischkan* des Moses integriert, der mobile *Mischkan* wird im *Miqdasch* Salomons fixiert, der *Miqdasch* wird im *Miqdasch Me'at*, dem kleinen Heiligtum der Synagoge, memoriert und im *Misrach* anvisiert, in *Miqra* und *Mischna* wird der *Miqdasch* virtualisiert und in den *Hechalot* mystifiziert usw. Wir wollen nun fragen, wie sich das architektonische Projekt Salomon Korn's in diese Perspektive einschreibt.

<sup>26</sup> Ebd., S. 127.

<sup>27</sup> Vgl. meinen Beitrag, Der Nabel der Welt. Über die Sonderstellung Jerusalems in der jüdischen Tradition, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996) 2, S. 66–72.

<sup>28</sup> Peter Schäfer, Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur (1973), in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, S. 133.

## 3. Der Tempel Salomon Korn

Das Stiftszelt ist für Salomon Korn seit seiner frühesten einschlägigen Arbeit *Architektur der Barocksynagoge. Barocke Synagogen in Deutschland – Untersuchungen zur synagogalen Raumantonomie*<sup>29</sup> ein architektonisches und religiöses Gegenmodell. Das „provisorische“, „portative“ Heiligtum entspreche, so Korn, dem Dienst eines bilder- und namenlosen, unsichtbaren und allgegenwärtigen Gottes, es stelle, wie er in Anlehnung an Freud sagt, ein „Triumph“ der Geistigkeit über die Sinnlichkeit dar. Im Gegensatz dazu sei der Tempel mit seinen auf Ewigkeit berechneten „(Klage) Mauern“, seiner Sakraltopographie, seiner Priesterhierarchie, seinem blutigen Kult ein Rückschritt in der Geistigkeit, geradezu ein Rückfall in den Götzendienst, der „schwerlich mit dem Monotheismus vereinbar ist“.<sup>30</sup> Dieser Salomon betrachtet den salomonischen Tempel allenfalls als „Übergangs- und Kompromißform“. Die Zerstörung des Tempels erscheint als Rettung, weil sie einer Kultstätte zum Durchbruch verhalf, die dem Stiftszelt und dem Monotheismus angemessener sei: „die ‚unsinnliche Synagoge‘ ohne Priester, wo jeder Betende in unmittelbarer Beziehung zu Gott stand, wo an die Stelle des Altars die erhöhte Predigerstrade (Almemor), an die Stelle des Opfers das Gebet und an die Stelle des Allerheiligsten der *Aron haQodesch* mit den Thorarollen traten“.<sup>31</sup> Salomon Korn bestreitet nicht das Unbestreitbare, die Vorwegnahme des Tempels im Stiftszelt und die Bezugnahme der Synagoge auf den Tempel, er behauptet nur, dass die differentiellen Merkmale der beiden biblischen Sakralräume in der Synagoge in einen polaren Wert- und Raumgegensatz auseinander treten und behandelt sie als die zwei Variablen einer Gleichung, deren Lösungsmenge die Mannigfaltigkeit der Synagogen enthält.<sup>32</sup> Korn beschreibt diese örtlichen, baulichen und religiösen Merkmale mit Gruppen austauschbarer

<sup>29</sup> Maschinenschr. Manuskript 21.12.1981, 102 S., 84 Abb., das ursprünglich als Grundlage für die Dissertation zum Dr. Ing. an der TU Darmstadt gedacht war. Schlussendlich ist Salomon Korn aber mit seiner Arbeit über die Reform des Strafvollzugs zum Dr. phil. promoviert worden. Das Manuskript hat er dem Jüdischen Museum Frankfurt am Main als Leihgabe überlassen und es wurde uns mit der freundlichen Genehmigung des Verfassers für diese Arbeit überlassen. Ansonsten beziehen wir uns auf die folgenden Publikationen Salomon Korn, die wir künftig mit Jahres- und Seitenzahl angeben: Salomon Korn, Synagogenarchitektur in Deutschland nach 1945, in: Hans-Peter Schwarz (Hg.), *Die Architektur der Synagoge*, Frankfurt a. M. 1988 (Katalog zur Ausstellung im Deutschen Architekturmuseum Frankfurt a. M. 11. November 1988–12. Februar 1989), S. 286–343. Ders., Synagoge '88 – ein Entwurf, ebd., S. 344–36. Ders., Synagogen und Betstuben in Frankfurt am Main, ebd., S. 347–395. Ders., Der Bruch als Symbol. Zur jüdischen Baukultur in Deutschland (1986), in: ders., *Geteilte Erinnerung*, Berlin 1999, S. 23–33 (im selben Band auch eine Liste der Veröffentlichungen des Verf., Stand 1999, S. 259–265); ders., Synagogenarchitektur in Deutschland nach 1945 (1988), ebd., S. 35–70 (Dieser Aufsatz ist eine aktualisierte Version des Aufsatzes von 1988). Ders., Deutsche Synagogen – eine Einführung, in: *Synagogen in Deutschland. Eine virtuelle Rekonstruktion*, Katalog zur Ausstellung in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn 17. Mai–16. Juli 2000, S. 22–29.

<sup>30</sup> 1988, S. 287f., Id., 1999, S. 37. 2000, S. 23.

<sup>31</sup> 1988, S. 288, Id. 1999, S. 37f. 2000, ebd.

<sup>32</sup> 1988, S. 288. 1999, S. 39. 2000, S. 24.