

Beiträge zur Hagiographie – Band 20

Franz Steiner Verlag

Sonderdruck aus:

Andrea Beck / Klaus Herbers / Andreas Nehring (Hg.)

# Heilige und geheiligte Dinge

Formen und Funktionen



Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Klaus Herbers</i> Heilige und geheiligte Dinge: Zur Einführung.....	7
<i>Peter J. Bräunlein</i> Was ist uns heilig? Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zu „sakralen“ Dingen .....	9
<i>Roger Thiel</i> Wie wird ein Ding heilig? .....	29
<i>Stefan Heid</i> Der frühchristliche Altar als Sakralobjekt.....	43
<i>Miriam Czock</i> Die Heiligkeit von vasa sacra und Paramenten. Zum Zusammenhang von Liturgie, Liturgieexegese und normativen Quellen in karolingischer Zeit – oder warum man eine Hostienschale nicht verpfänden darf .....	65
<i>Michael Oberweis</i> „Est sua vox bam bam, potens repellere Satan“. Die Glockenweihe im Spiegel mittelalterlicher Inschriften und konfessionalistischer Polemik ...	83
<i>Hedwig Röckelein</i> Verhüllen und Verbergen – Strategien der Sakralisierung und der Mystifizierung von und mit Reliquien .....	93
<i>Karin Steiner</i> Der verschwundene Körper Vidyātir̥thas und Gott Śiva. Südindische Befunde zur Wechselwirkung zwischen heiligem Ding und Person.....	111
<i>Michele C. Ferrari</i> Körper und Ding. Wesen und Wahrnehmung von mittelalterlichen Reliquien .....	129
<i>Heidrun Stein-Kecks</i> Die Stigmatisierung der heiligen Katharina von Siena und die Verehrung der <i>Croce dipinta</i> aus Pisa.....	143

<i>Rüdiger Fuchs</i>	
Warum tragen Heiltümer Inschriften? – oder: warum Heiltümer Inschriften tragen. ....	169
<i>Ursula Bsees</i>	
Heiligkeit im Narrativ einer Schriftrolle aus dem östlichen Nildelta .....	191
<i>Berenike Metzler</i>	
Der Buchstabe als heiliges Ding. Ein-Blicke in die Buchstabentheologie islamischer Kalligraphen.....	201
<i>Carola Jäggi</i>	
Heiliges zum Mitnehmen. Überlegungen zur Mobilität heiliger Dinge in Spätantike und Frühmittelalter .....	213
<i>Hartmut Kühne</i>	
Mittelalterliche Pilgerzeichen: Heiligung von Zeichen und Heiligung durch Zeichen.....	235
<i>Andreas Nehring</i>	
Nachwort.....	251
Farbabbildungen.....	261

# DER FRÜHCHRISTLICHE ALTAR ALS SAKRALOBJEKT\*

*Stefan Heid*

Wenige Jahre nach dem Standardwerk des Jesuiten Joseph Braun über den christlichen Altar (1924) veröffentlichte Franz Joseph Dölger einen Aufsatz über „Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum“ (1930)<sup>1</sup>. Ohne Begründung lässt Dölger seine Ausführungen erst mit Bischof Cyprian von Karthago in der Mitte des 3. Jahrhunderts beginnen, einer Zeit also, in der die Christen bereits selbstverständlich von „Altären“ sprechen<sup>2</sup>. Für die vorausliegenden zwei Jahrhunderte scheint Dölger keinen sakralen Altar anzunehmen. In der Tat bestreitet die inzwischen seit hundert Jahren herrschende Forschungsmeinung nicht nur jede Sakralität der für die Eucharistiefeier dienenden Tische, sondern leugnet überhaupt die Existenz christlicher Altäre in den ersten Jahrhunderten.

In erstaunlicher Einmütigkeit teilen diese Auffassung protestantische und katholische Forscher. In jüngerer Zeit schreibt der evangelische Neutestamentler Peter Lampe in seinem einflussreichen Buch über die stadtrömischen Christen der ersten beiden Jahrhunderte:

Angesichts der Koinzidenz von archäologischem und literarischem Befund ist die Schlussfolgerung sinnvoll, dass es ‚Hauskirchen‘, spezielle in Profanhäusern für den Gottesdienst abgeordnete Räume, in den ersten beiden Jahrhunderten nicht gegeben hat. Positiv: Die Christen des 1./2. Jh. feierten ihre Gottesdienste in irgendwelchen Wohnräumen, die alltags von den Bewohnern wieder anderweitig genutzt wurden. Das heisst, die sonntäglichen ‚Gottesdiensträume‘ waren ohne immobile speziell kultische Requisite ausgerüstet<sup>3</sup>.

Nach Lampe wurde also für die Eucharistie ein bewegliches, profanes Mobiliar benutzt.

Ähnlich heißt es bei dem katholischen Kirchenhistoriker Alfons Fürst in seinem Handbuch über die Liturgie der Alten Kirche:

\* Abkürzungen: CC SL = Corpus Christianorum Series Latina; CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; FC = Fontes Christiani; GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller; PG = Patrologia Graeca; PL = Patrologia Latina; SC = Sources Chrétiennes

1 Joseph BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung 1–2*, München 1924, befasst sich nicht mit der Frage der Sakralität. Franz Joseph DÖLGER, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Bedeutung im christlichen Altertum*, in: DERS., *Antike und Christentum 2*, Münster 1930, 161–183.

2 Zu Priestern als Diener des Altares bei Cyprian siehe Bryan Alan STEWART, *Priests of my people. Levitical paradigms for Early Christian Ministers*, New York u. a. 2015, 145–175.

3 Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987, 309. Man beachte hier den engen Gebrauch des Wortes „Hauskirche“ für einen in einem „Haus“ eingerichteten Gebetsraum.

Statt in sakralen, konsekrierten Tempeln feierten die Christen ihren Gottesdienst in ganz gewöhnlichen Räumen und Gebäuden. Es gab auch keinen Altar und keine Götterbilder. Die Tische für die Eucharistie hatten weder die Form noch die Funktion von Altären (in der Antike meist rechteckige steinerne Quader, auf denen Brandopfer dargebracht wurden; für Speise- und Trankopfer benutzte man Opfertische). Die Christen verwendeten gewöhnliche bewegliche Tische, die in der Regel aus Holz gewesen sein dürften. Die ‚Kirche‘ war nicht Wohnung der Gottheit, sondern Versammlungsraum der Gemeinde [...], der eben deswegen ‚Kirche‘ heißt [...]. Erst im Laufe der Jahrhunderte wurde den christlichen Versammlungsräumen [...] unter dem Einfluss heidnisch-kultischer Vorstellungen Sakralität zugesprochen. [...] Mit dem vorordnenden Verständnis der Eucharistie als Opfer wurde der Tisch zunehmend zum ‚Altar‘, ohne allerdings die Form eines heidnischen Altars anzunehmen. Die eucharistische Mahlzeit in Privathäusern wurde zum kirchlichen Kult in einem sakralen Gebäude<sup>4</sup>.

Beiden Autoren – es ließen sich ihnen zahlreiche weitere an die Seite stellen – gilt es als ausgemacht, dass die christliche Bewegung ursprünglich keine Religion im antiken Verständnis gewesen sei und keinen Kult und keine Opfer gekannt habe. Erst seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert habe sie sich in einem längeren Prozess hellenisiert, institutionalisiert, sakralisiert und sazerdotalisiert. Auch Christliche Archäologen schließen sich dieser Meinung an und behaupten, ursprünglich habe man die Eucharistie an einem profanen Esstisch (Trikliniumstisch) gefeiert, der sich erst im 3. Jahrhundert zu einem Altar entwickelt habe<sup>5</sup>.

Einer solchen Auffassung soll hier widersprochen werden. Gewiss, das frühe Christentum kannte noch kein elaboriertes Sakralrecht in linearer Fortsetzung der antiken Hochreligionen. Es hat sich in vielerlei Hinsicht vom Hellenismus und Judentum abgesetzt und sich damit auch entsprechender Sakralnormen entledigt. Dass jedoch das Eigentliche des Christentums in einer totalen Vergeistigung aller Rituell-Kultischen bestanden haben soll, entbehrt jeder Plausibilität. Die Grundkoordinaten antiker Weltansicht wie Oben und Unten, Gott und Mensch, Schuldigkeit

- 4 Alfons FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster 2008, 65 f. Schon Friedrich Wilhelm DEICHMANN, *Vom Tempel zur Kirche*, in: Mullus, hg. v. Alfred STUBER/Alfred HERMANN, Münster 1964, 52–59, hier 56: „Für mehrere Menschenalter war der christliche Kultbau profan. In jedem Raum durfte und konnte die Gemeinde zur Eucharistie und zum gemeinsamen Gebet sich sammeln. In diesen Versammlungs-Räumen konnte jeder Tisch für die Eucharistie dienen; es gab keinen Altar. Solcher Art waren die sogenannten Hauskirchen der christlichen Urzeit“. Nichts davon ist belegbar. Von einem profanen Kultbau zu sprechen, ist verwirrend.
- 5 Federico GUIDOBALDI, *Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VII secolo*, in: *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, hg. v. Margherita CECHELLI, Rom 2001, 171–190, hier 172: Der christliche Altar leitet sich nicht vom paganen Altar ab, sondern vom Triklinientisch. Johann Hinrich CLAUSSEN, *Gottes Häuser oder Die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen*, München 2010, 26: Gottesdienst im Triklinium eines Hauses. Sible DE BLAAUW, Artikel „Kultgebäude (Kirchenbau)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (2008), 227–393, hier 373: die Bezeichnung „thysiastérion“ in der Kirchweihpredigt des Eusebius und „altare“ in den konstantinischen Schenkungsberichten der Kirchen Roms (im *Liber Pontificalis*) zeigen, „wie der Mahltisch der christl. Eucharistie auch die Eigenschaft eines Opfertisches angenommen hat“. Allein die gnostischen Thomasakten erwähnen eine Eucharistie an einem Trikliniumstisch: *Acta Thomae*, ed. Maximilianus BONNET (*Acta Apostolorum Apocrypha* 2,2), Leipzig 1903, 131–133, 238–240. Aber das ist phantasievolle Romanschriftstellerrei, die aus der Sicht des 3. Jahrhunderts über die apostolische Zeit fabuliert.

und Opfer, Tabu und Sacrum bildeten den Lebensraum auch der Christen. Alles andere ist eine Wunschvorstellung des 19. Jahrhunderts: die konfessionelle Variante der üblichen Verfallstheorie, die in der „katholischen“ Spätantike nur den Abfall vom hohen Ideal klassischer Reinheit sieht. Eine solche Verfallstheorie wurde vor allem von der liberalen Theologie des deutschen Protestantismus entwickelt, der bekanntlich in der preußischen Union unter den Einfluss der kalvinistischen Bild- und Kultfeindlichkeit geriet<sup>6</sup>. Das wirkt bis heute nach<sup>7</sup>.

Zurecht hat daher bereits 1984 Paul Corby Finney in einem bemerkenswerten Aufsatz in Münster eine fatale Aversion der Historiker und Theologen gegen jede Kultvorstellung im frühen Christentum diagnostiziert und für eine religionsgeschichtlich offenere Deutung der Texte plädiert<sup>8</sup>. In seinem wegweisenden Aufsatz ging es ihm um die Sakralität des Gotteshauses<sup>9</sup>. Er möchte diese deutlich vor Konstantin ansetzen. Entsprechendes lässt sich aber auch über den Altar sagen, wie im Folgenden ausgeführt wird. Es kann hier nicht geleistet werden, überhaupt die Existenz von Altären im frühesten Christentum nachzuweisen. Diesen Einzelnachweis werde ich an anderer Stelle erbringen. Hier soll es allein um die Frage der Sakralität der Altäre gehen. Natürlich impliziert bereits die frühe Rede von einem „Altar“ eine Vorstellung von Sakralität des eucharistischen Tisches, weil ein Altar eben immer der Kultsphäre angehört. Andererseits muss es doch auch Indizien geben, die ganz konkret die Heiligkeit des christlichen Altars belegen. Solche Indizien sollen im Folgenden anhand der frühesten Textquellen ausfindig gemacht werden.

## DER SAKRALTISCH BEI PAULUS

Der gravierendste Fehler der bisherigen Forschung zum frühchristlichen Altar war ihre Fixierung auf den antiken Schlachtaltar und die Verkennung der Bedeutung heiliger Tische in der Antike. Man behauptete zwar zu Recht, dass sich der christliche Altar nicht vom paganen Schlachtaltar ableite, aber man zog daraus die falsche Schlussfolgerung, der christliche Altar gehe auf den Esstisch (Trikliniumstisch) zurück. Man beging den Fehler, bei Tischen immer nur an Esstische zu denken, als ob

- 6 Siehe allgemein Carola JÄGGI, Sakralität im Protestantismus, oder: Wo steckt das Heilige nach der Reformation?, in: Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen (Beiträge zur Hagiographie 13), hg. v. Andrea BECK/Andreas BERNDT, Stuttgart 2013, 53–70.
- 7 Vielleicht ist es kein Zufall, dass Peter Lampe seine Dissertation an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern eingereicht hat.
- 8 Paul Corby FINNEY, TOPOS HIEROS und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, *Boreas* 7 (1984), 193–225. Leider nicht rezipiert von Alfons Fürst und auch nicht von Miriam CZOCK, *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 38), Berlin/Boston 2012. Hingegen rezipiert von Carola JÄGGI, *Die Kirche als heiliger Raum. Zur Geschichte eines Paradoxes*, in: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6), hg. v. Berndt HAMM/Klaus HERBERS/Heidrun STEIN-KECKS, Stuttgart 2007, 75–89, hier 78.
- 9 Siehe neuerdings zum Sakralraum auch STEWART, *Priests* (wie Anm. 2).

es in der Antike nicht auch Sakraltische gegeben hätte, die zwar wie Tische aussahen, aber mit Essen nichts zu tun hatten. Von solchen Sakraltischen muss man den christlichen Altar ableiten.

Sakraltische gab es in der Antike ebenso häufig wie Altäre; beide hatten im Opferkult eine ähnliche Funktion und waren letztlich sogar austauschbar; entsprechend konnten Sakraltische auch als „Altar“ und umgekehrt Altäre auch als „Tisch“ bezeichnet werden<sup>10</sup>. Die oft massiven Altäre dienten vorzüglich für Schlachtopfer, die meist leichteren Tische für pflanzliche Speiseopfer. Beide Möbel genossen als *res sacrae* dieselbe Sakralität. Man muss sehr genau unterscheiden zwischen Schlachtaltären und Sakraltischen und darf sie nicht in einen Topf werfen, als ob Christen gleichermaßen beide abgelehnt hätten<sup>11</sup>. Was sie ablehnten, waren immer Schlachtaltäre, von einer Ablehnung der Sakraltische ist nie die Rede. Sakraltische waren aber für den christlichen Gottesdienst das geradezu ideale Kultmöbel.

Paulus spricht im 1. Korintherbrief (um 54/55) vom „Tisch des Herrn“ (1 Kor 10,21). Die meisten Exegeten nehmen an, das sei ein profaner Tisch, etwa der Sigma-tisch eines Trikliniums. Aber für Paulus ist das „Herrenmahl“ kein gewöhnliches Essen und Trinken wie zu Hause (1 Kor 11,20–22). Genauso ist für ihn auch der „Tisch des Herrn“ kein gewöhnlicher Speisetisch. Denn Paulus zitiert mit dem Syntagma „Tisch des Herrn“ den alttestamentlichen Propheten Maleachi, und der meint mit dem Herrentisch unmissverständlich einen Tieropferaltar (θυσιαστήριον) (Mal 1,7. 12)<sup>12</sup>. Der biblische Sprachhintergrund legt es also nahe, auch bei Paulus den „Tisch des Herrn“ als einen Altar zu sehen. Zudem lässt der allgemeine Religionskontext den „Tisch“ als einen Sakraltisch verstehen, denn Paulus spricht nicht von profanen Mählern, sondern der ganze Abschnitt handelt vom Gottes- bzw. Götterkult sowie von Opfer- bzw. Kultmählern (1 Kor 10,18–20) und gerade nicht von Sättigungsmählern. Paulus sagt ausdrücklich, wenn man satt werden wolle, solle man zuhause essen (1 Kor 11,22). Beim Herrenmahl geht es also um ein Sakralmahl an einem Sakraltisch.

Paulus spricht nicht nur vom „Tisch des Herrn“, sondern auch vom „Kelch des Herrn“ (1 Kor 10,21). Erstaunlicherweise kommt es ihm auf diese beiden Gegenstände an, über die der Leib und das Blut Christi an die Kultteilnehmer vermittelt werden: Man trinkt den Kelch und hat teil am Tisch (1 Kor 10,21). Ohne diesen Kelch und ohne diesen Tisch ist die Eucharistie nicht denkbar<sup>13</sup>. Paulus geht davon aus, dass unabhängig von der Größe der Versammlung bei einer eucharistischen Feier immer nur *ein* Tisch verwendet wurde (1 Kor 10,16–18) und *ein* Kelch, während etwa bei den täglichen Mählern zur Versorgung der Witwen ein „Dienst an den

10 Christian GOUDINEAU, *IEPAI TPAITEZAI*, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 79 (1967), 77–134; Thesaurus cultus et rituum antiquorum 5, Los Angeles 2005, 230–240; Anne Viola SIEBERT, *Instrumenta Sacra*. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten, Berlin/New York 1999, 98–102.

11 Wie es FÜRST, *Liturgie* (wie Anm. 4), 65 macht.

12 Arndt MEINHOLD, Maleachi = Biblischer Kommentar Altes Testament 14,8, Neukirchen-Vluyn 2006, 104–106. Vergleichbar spricht Ez 40,42 (Septuaginta) von „Tischen“ aus Quadersteinen für das Ganzbrandopfer (vgl. Ez 44,15 f.).

13 Ähnliches gilt dann für IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Philadelphos*, ed. Pierre Thomas CAMELOT (SC 10: *Letres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrna*), Paris<sup>3</sup>1958, 4, 142.

Tischen“ bestand (Apg 6,1 f.), insofern man die Zahl der Tische nach der Zahl der Bedürftigen einrichtete. Das spricht im Falle des Herrenmahls für echte Kultinstrumente. Man kann das vergleichen mit dem Guttus und der Patera im paganen Kult; beide gehörten zusammen mit dem Altar so exklusiv zum Opferdienst, dass sie oft auf den Wangen des Altars dargestellt wurden.

Der Kelch hat eine sakrale Wertigkeit, denn Paulus nennt ihn „Kelch des Segens“, weil er in der Kulthandlung gesegnet wird (1 Kor 10,16). Analog ist der „Tisch des Herrn“ ein Segentisch, auch wenn das nicht explizit gesagt wird. Aber der anzunehmende Segen über das Brot muss den Tisch, auf dem das Brot liegt, zweifellos mitsegnen. Das wird auch der Grund sein, weshalb beide Kultgeräte dem Herrn gehören, und zwar dauerhaft: „des Herrn“ ist als *Genetivus possessivus* zu verstehen<sup>14</sup>. Es handelt sich offenbar um geweihte Gegenstände, das heißt, sie dürfen ausschließlich dem Kult des christlichen Gottes (des „Herrn“<sup>15</sup>) dienen.

Wie schon in der Antike ein Altar normalerweise einem bestimmten Gott geweiht war, dem allein darauf geopfert werden durfte (vgl. Apg 17,23)<sup>16</sup>, so waren Tisch und Kelch des Herrn allein dem rituellen Gebrauch zu Ehren des Christengottes geweiht. Paulus will gerade diese Exklusivität stark machen: So wie der Kelch und der Tisch exklusiv Gott gehören, so sollen die Christen allein Gott gehören und allein an dessen Kelch und Tisch teilhaben. Tatsächlich gipfelt seine Argumentation in dem Satz: „Oder wollen wir den Herrn zur Eifersucht reizen?“ (1 Kor 10,22). Die Eifersucht Gottes wird gereizt, wenn man die Exklusivität seines Kelches und seines Tisches missachtet. Offensichtlich rechnet Paulus mit der Sakralangst seiner Leser. Diese Angst bezieht sich gerade nicht bloß auf Leib und Blut Christi, sondern auch auf die Kultinstrumente. Der „Tisch des Herrn“ ist mit Sanktionen belegt. Wer nicht ausschließlich von diesem Tisch isst, muss mit dem göttlichen Strafgericht rechnen. Die Sakralität des Herrentisches wird also gegenüber dem „Tisch der Dämonen“ keineswegs gemindert, sondern eher erhöht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass seit Paulus die Eucharistie unverzichtbar auf einen Tisch angewiesen ist. Die zentrale Kulthandlung der Christen vollzieht sich auf einem solchen einzigartigen Tisch, der so wichtig ist, dass Paulus ihn eigens thematisiert. Es wäre abwegig anzunehmen, dass die Christen ausgerechnet bei diesem Tisch Wert auf Profanität und Beliebigkeit legten. Paulus sagt eben nicht, der Tisch des Herrn sei anders als der Tisch der Dämonen ein gewöhnlicher, profaner Esstisch, den man zufällig irgendwo hergeholt habe, im Gegenteil: Er stilisiert den Tisch zu etwas ganz Besonderem, zu etwas noch Exklusiverem als dem Tisch der Dämonen. Umgekehrt ist gerade der in der Eucharistiepraxis der Christen standardmäßig benutzte Tisch in seinen Augen das Möbel, das eine Parallele mit dem paganen Altar bzw. Sakraltisch aufzwingt. Von daher muss Paulus den „Tisch des Herrn“ für einen wirklichen Sakraltisch ansehen.

14 Vgl. Raphael KÜHNER/Bernhard GERTH, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache 2,1, Hannover/Leipzig<sup>3</sup>1898, 332.

15 Mit „Herr“ meint Paulus entsprechend der Septuaginta Gott.

16 Da ein Altar allerdings mehreren verwandten Gottheiten geweiht sein konnte, konnte Paulus zu Recht vom „Tisch der Dämonen“ sprechen.

## DER ALTAR IM HEBRÄERBRIEF

Der Hebräerbrief (um 60 bis 100 je nach Früh- oder Spätdatierung) spricht anders als Paulus explizit vom christlichen Altar: „Wir haben einen Altar (ἕσσιαστήριον), von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen“ (Hebr 13,10). Wichtig für die Auslegung ist, dass es sich beim Hebräerbrief wahrscheinlich um eine im Rahmen einer Eucharistiefeier gehaltene oder gelesene Predigt handelt, deren konkreter Kontext auch in der weiteren Rezeption die Eucharistieversammlung ist. Gewiss darf man annehmen, dass deren Kultmöbel die Form eines Tisches hat. Hier kommt nun die Sprache auf den „Altar“. Worauf sonst wenn nicht auf den eucharistischen Tisch bezieht sich dieser<sup>17</sup>?

Das, was Paulus als Tisch bezeichnet, ist im Hebräerbrief der Altar. Das widerspricht sich nicht, sondern spiegelt die bekannte Tatsache wider, dass der Sakraltisch in der Antike auch als Altar bezeichnet wird und umgekehrt. Mehr noch: Durch die Bezeichnung des eucharistischen Tisches als Altar wird dessen Sakralität als eines Opfertisches unmissverständlich<sup>18</sup>.

Wie bei Paulus kann auch im Hebräerbrief die Eucharistie nicht ohne den „Tisch des Herrn“ bzw. den „Altar“ gefeiert werden. Man isst nämlich die Eucharistie ausschließlich von diesem Altar. Brot und Kelch müssen sich offenbar sichtbar auf dem Altar befinden, um die Sakralspeise der Christen zu werden. Man kann die Eucharistie nicht einfach so feiern, sondern der Tisch gehört konstitutiv dazu.

Wie bei Paulus gibt es auch im Hebräerbrief nur einen einzigen Altar unabhängig von der Größe der Versammlung. Alle müssen von diesem einen Altar essen. Das unterstreicht seine Sakralität. Zugleich unterliegt der Altar Sanktionen, denn man kann von der Altargemeinschaft ausgeschlossen werden: Von dem Altar dürfen die nicht essen, die dem Zelt dienen (Hebr 13,10). Es gibt nicht die Möglichkeit, dann einfach an einen anderen Tisch zu gehen, um in den Genuss der Eucharistie zu kommen. Die Einzigkeit des Altars hat also auch damit zu tun, die Teilnahme an der Eucharistie zu kontrollieren.

Der Hebräerbrief sagt an anderer Stelle, niemand dürfe den Sohn Gottes verachten und das Bundesblut für gewöhnlich halten, durch das er geheiligt wurde, und den Geist der Gnade schmähen (Hebr 10,29)<sup>19</sup>. Die Formulierung, dass man die Gnade schmähen könne, indem man das Bundesblut für gewöhnlich halte, lässt an eine andere Formulierung denken, wo der Hebräerbrief vom „Thron der Gnade“

17 Stefan HEID, Der christliche Altar im Hebräerbrief, in: Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben 1, hg. v. George AUGUSTIN/Markus SCHULZE, Freiburg im Breisgau u. a. 2015, 409–421.

18 Hans-Detlof GALLEY, Der Hebräerbrief und der christliche Gottesdienst, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 31 (1987–1988), 72–83, hier 82: „Für Hebr ist jeder Tisch, von dem die Gemeinde das Herrenmahl empfängt, dem Profanen (10,29) entnommen und wird zum Altar“. Allerdings scheint Galley von der Annahme auszugehen, man habe jedes Mal einen beliebigen Tisch benutzt, der dann nur für die Feier der Eucharistie zum Altar wurde.

19 Die Gegenüberstellung von „gewöhnlicher“ Nahrung und „gesegneter“ eucharistischer Nahrung siehe bei IUSTINUS MARTYR, Apologia, ed. Charles MUNIER (SC 507), Paris 2006, 1, 66,2, 306.

spricht, zu dem die Christen hintreten (Hebr 4,16). Es ist möglich, dass er hier konkret an den Altar denkt, auf dem der Kelch des eucharistischen Blutes „thront“. Dann wäre also der Altar der Ort, von dem man die Gnade empfängt, näherhin das *reine* Bundesblut, durch dessen Verzehr man *geheiligt* wurde. Die Vorstellung von der Heiligung durch das reine Bundesblut lässt erkennen, worin wohl auch für den Altar die Sakralität besteht, nämlich in der Berührung mit dem reinen eucharistischen Blut. Das steht in der jüdisch-christlichen Tradition, wonach ein Altar durch die Opfergaben geheiligt wird (Lv 6,20) oder umgekehrt, wonach der Altar die Opfergaben heiligt (Mt 23,19).

Tatsächlich ist dem Hebräerbrief die kultische Reinheit wichtig. Denn er spricht vom Hinzutreten und Eintreten der an ihrem Leib Gewaschenen ins „Heiligtum“ und in das „Haus Gottes“, über das Christus als Hohepriester gesetzt ist (Hebr 10,19–22)<sup>20</sup>. Dabei denkt der Hebräerbrief an die Taufe vor der Zulassung ins Heiligtum. Er knüpft wohl an die mosaischen Vorschriften zum Offenbarungszelt an (vgl. Hebr 3,3–5), wonach die Priester sich jedes Mal waschen, wenn sie in das Offenbarungszelt hineingehen oder an den Altar herantreten (Ex 40,30–32<sup>21</sup>). Auch von der jüdischen Gemeinschaft der Essener ist bekannt, dass man dort gereinigt zum Mahl ging, „als ginge es zu einem Heiligtum“<sup>22</sup>. Diese Aussage ist insofern interessant, als hier von den Waschungsriten auf die Sakralität des Versammlungsraums geschlossen wird.

Bauherr des Gotteshauses ist für den Hebräerbrief Gott selbst (Hebr 3,3 f.), so wie es schon im Alten Testament heißt, dass Gott das Haus (des Tempels) erbaut (Ps 127[126],1; Neh 6,16). Damit kommt auch das konkrete Gebäude in den Blick, in dem sich die Gemeinde versammelt hat (Hebr 3,3 f.). Gewiss bezeichnet der Hebräerbrief im übertragenen Sinne die Gläubigen als „Haus Gottes“ (Hebr 3,6). Aber das ist nicht exklusiv, sondern neben der Haus-Gemeinde gibt es doch auch das Gebäude: „Christus ist über das Haus Gottes gesetzt; dessen (Christi) Haus sind wir, wenn wir an der Zuversicht festhalten“ (Hebr 3,6). Demnach gibt es das physische Gotteshaus, während die Gemeinde nur dann das geistige Haus Gottes ist, wenn sie in der Zuversicht treu ist. Nichts hindert also daran, dass Christen bereits um 100 ihr Lokal samt dem eucharistischen Tisch in Analogie zum jüdischen Tempel sakral als „Heiligtum“ und „Haus Gottes“ auffassten<sup>23</sup>. Deshalb betrat man diesen Raum eingeweiht – durch die Taufe – und rein (Hebr 10,20. 22).

20 Das „Haus“ ist „sein“ Haus (Hebr 3,2. 5 f.), das heißt Gottes Haus, über dem Christus steht (Hebr 3,6; 10,21).

21 Diese Verse fehlen allerdings in der Septuaginta.

22 FLAVIUS IOSEPHUS, *Bellum Iudicium*, ed. Benedikt NIESE, in: *Flavii Iosephi opera*, Bd. 6, Berlin <sup>2</sup>1955, 2,129 [8,5], 178.

23 Gegen Adolf ADAM, *Grundriss Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1998, 296: „Die neutestamentlichen Schriften sprechen zwar öfters von gottesdienstlichen Versammlungen, der Ort der Zusammenkunft aber wird niemals als Gotteshaus, Heiligtum oder gar Tempel bezeichnet“. Offenbar entging Adam der Hebräerbrief.

## DER ALTAR BEI IGNATIUS VON ANTIOCHIA

Bischof Ignatius von Antiochia spricht zu Beginn des 2. Jahrhunderts in seinen Briefen sechsmal vom „Altar“ und benutzt dazu dasselbe Wort wie der Hebräerbrief: *ἑσσιαστήριον*<sup>24</sup>. Es kann kein Zweifel bestehen, dass er damit den christlichen Altar bezeichnet, wenn er schreibt:

Nehmt also eifrig an der einen Eucharistie teil! Denn (es gibt nur) ein *einziges* Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einen *einzig* Kelch (*ποτήριον*) zur Einigung seines Blutes, einen *einzig* Altar (*ἑσσιαστήριον*) wie einen *einzig* Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen<sup>25</sup>.

Auch hier wird also wie schon bei Paulus und im Hebräerbrief klar, dass zur Feier der Eucharistie zwingend der Altar gehört, da man nur von ihm die Eucharistie empfangen kann. Auch wird jetzt ganz klar, dass es nur einen einzigen Altar gibt, gleich wie groß die Gottesdienstgemeinde ist, und dass der Bischof über ihn die Aufsicht hat.

Auch bestätigt Ignatius, was schon aus dem Hebräerbrief erschlossen werden konnte, dass es auf die sichtbare Anwesenheit von Brot und Wein auf dem Altartisch ankommt. Denn nur auf den Altar erstreckt sich das Gebet des Bischofs:

Wenn einer nicht innerhalb des Altars (*ἐντὸς τοῦ ἑσσιαστηρίου*) ist, ist er ohne das ‚Brot Gottes‘ (Joh 6,33). Denn wenn schon das Gebet einer (Person) und einer zweiten (Person) solche Kraft besitzt, um wieviel mehr das (Gebet) des Bischofs und der ganzen Kirche<sup>26</sup>.

Der Ausdruck „innerhalb des Altars“ verliert jede Merkwürdigkeit, wenn der Altar von einem Tuch verdeckt war. Gedacht war freilich vor allem an die Altarplatte, auf der die Opfertage lagen. Ignatius denkt hier an den physischen Kontakt zwischen Altar und Brot. Ihm steht das auf dem Altar liegende Brot vor Augen, das durch die Kraft der Wandlungsworte des Bischofs (von oben – am Altar) und durch das Gebet der Kirche (von unten – innerhalb des Altars) zum „Brot Gottes“ wird.

Der Altar ist für Ignatius zweifellos ein Sakralobjekt, wenn er sagt:

Wer innerhalb des Altars ist, ist rein (*ὁ ἐντὸς ἑσσιαστηρίου ὡν καθαρὸς ἐστίν*); wer außerhalb des Altars ist, ist nicht rein; das bedeutet, wer ohne Bischof, Presbyterium und Diakone etwas tut, der ist nicht rein im Gewissen<sup>27</sup>.

24 Die Authentizität der Ignatiusbriefe wird in der Forschung bis zur Erschöpfung bestritten und behauptet. Ich schließe mich der Mehrheitsmeinung an, die in der mittleren Rezension authentische Schriften aus dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts sieht. Zur Diskussion siehe Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, hg. v. Wilhelm PRATSCHER, Göttingen 2009, 104–129.

25 IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Philadelphos (wie Anm. 13), 4, 142–144.

26 IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Ephesios (wie Anm. 13), 5,2, 72–74. Wenig überzeugend der Kommentar von William R. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, München 1990, 109.

27 IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Trallianos (wie Anm. 13), 7,1 f., 116. Hier stehen Altar, Bischof, Presbyterium und Diakone ohne Artikel. Immer sind aber *der* Altar, *der* Bischof, *das* Presbyterium und *die* Diakone gemeint. Der Kommentar von SCHOEDEL, Briefe (wie Anm. 26), 244 f. ist wiederum oberflächlich.

Ignatius identifiziert die Gläubigen mit dem Altar. Er denkt hier gewiss an keinen paganen Altar, sondern an den eucharistischen Tisch, um den die Gemeinde von Tralles versammelt ist, wenn sein Brief verlesen wird. Dabei setzt Ignatius in aller Selbstverständlichkeit voraus, dass ein Altar rein ist. Mit der Reinheit des Altars assoziiert er dann die Reinheit des Gewissens der Gläubigen. Welchem Umstand verdankt der Altar seine Reinheit? Doch wohl – wie schon im Epheserbrief – den auf dem Altar liegenden heiligen Opfern<sup>28</sup>! Sie sind rein, sonst hätte Ignatius nicht sein Martyrium in eucharistischer Terminologie als „reines Brot“ und Opfer für Gott beschrieben<sup>29</sup>. Schon die Zwölfapostellehre (Didaché) spricht um 100 von der rituellen Reinheit des aus dem gewöhnlichen Rahmen fallenden und damit sakralen christlichen Opfers<sup>30</sup>. Auch Justin (um 150) sieht das „reine Opfer“ von Malechi 1,11 in den eucharistischen Gaben erfüllt<sup>31</sup>.

Ignatius liegt ganz auf der Linie des Hebräerbriefs. Wie dieser den christlichen Altar mit dem „Haus Gottes“ zusammenbringt, so kann auch er sagen: „Alle, wie ihr in *einem* Tempel Gottes zusammenkommt, wie [ihr] bei *einem* Altar [zusammenkommt], [so kommt] bei *einem* Jesus Christus [zusammen].“<sup>32</sup> Der letzte Satz macht aufgrund seiner verknüpften Formulierung Schwierigkeiten. Man deutet ihn in der Regel so, als vergleiche Ignatius Christus mit einem Tempel und Altar. Aber hätte da ein Vergleich mit dem Tempel nicht genügt? Wieso spricht er vom Altar? Sonderbar ist auch: Die Gläubigen sollen *in* den Tempel hineingehen und *zu* dem Altar kommen. In den jüdischen Tempel ging man nicht hinein, und sein Hauptaltar stand *vor* dem Tempel<sup>33</sup>! Da Ignatius ausdrücklich an die Gottesdienstversammlung der Magnesier denkt, in der sein Brief verlesen wird – „Vielmehr (herrsche) in der Versammlung ein *einziges* Gebet“<sup>34</sup> –, muss man davon ausgehen, dass er nicht eine bloße Metapher verwendet, sondern den konkreten Versammlungsraum der Gläubigen als den Tempel Gottes bezeichnet. Und nur deshalb kommt er überhaupt auf einen Altar *innerhalb* des Tempels zu sprechen, weil bei den Christen der

28 Die (eucharistische) Opfergabe ist heilig: La Doctrine des douze apôtres (Didachè), ed. Willy RORDORF/André TUILIER (SC 248), Paris 2<sup>1998</sup>, 14,1. 3, 192.

29 IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Romanos (wie Anm. 13), 4,1f., 130. Auch die Antike verwendete bei Opfern „reine Brote“ (z. B. HERODOTUS, Historia, 2,40,2).

30 La Doctrine des douze apôtres (Didachè) (wie Anm. 28), 14, 192. Vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Taufe und Mahlgesellschaft, Tübingen 2014, 51–53. In Hebr 13,10 rückt der Altar selbst in den Bereich der Heiligkeit des christlichen Kultdienstes (Hebr 13,12). WEIDEMANN a. a. O. 374 f.

31 IUSTINUS MARTYR, Dialogus cum Tryphone, ed. Miroslav MARCOVICH, Berlin/New 1997, 41,2f., 138.

32 IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Magnesios (wie Anm. 13), 7, 1f., 100: "Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, [...] οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε· μηδὲ πειράσσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ· μίᾳ προσευχῇ, μίᾳ δέησις, εἰς νοῦς, μίᾳ ἔλπις ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐδὲν ἐστίν.

33 CLEMENS ROMANUS, Epistula ad Corinthios I, ed. Annie JAUBERT (SC 167), 41,2, 168.

34 Von der (Gottesdienst-)Versammlung unter Vorsitz des Bischofs und Klerus spricht auch IGNATIUS ANTIOCHENUS, Epistula ad Magnesios (wie Anm. 13), 4, 96; 6,1, 98; und 7,1, 100.

eucharistische Tisch innerhalb des Raumes steht<sup>35</sup>. Dieser Tisch kann somit von Ignatius ohne weiteres als „Altar“ bezeichnet werden.

Zusammen mit dem Versammlungsraum stellt der christliche Altar eine sichtbare Einheit unter den Gläubigen her, die gewissermaßen von innen (Altar) und außen (Tempel) wirkt. Von einer Spiritualisierung des christlichen Gottesdienstes kann nicht die Rede sein, im Gegenteil: Der eucharistische Tisch wird durch seine Verbindung mit dem „Tempel Gottes“ geradezu materialisiert und monumentalisiert, indem er aufgrund seiner physischen Präsenz Einheit stiftet. Er wird nicht weniger, sondern mehr: Dieser Tisch wird in die Kultsphäre eines Opfertempels gehoben. Ignatius hält den Versammlungsraum und Tisch der Christen für sakrale, einer Opferhandlung vorbehaltene Kulteinrichtungen. Hätte er dies abgelehnt, hätte er sicher eine andere Wortwahl finden können.

### DIE KONKRETE SAKRALITÄT DES ALTARS

Was die konkrete Sakralität des Altars angeht, so haben wir bereits bei Paulus gesehen, dass Kelch und Altar durch die Segenshandlungen offenbar dem profanen Gebrauch entzogen wurden. Hätte man den eucharistischen Tisch und Kelch zwischendurch auch zu normalen Mahlzeiten benutzt, wäre die Rede vom „Tisch des Herrn“ und „Kelch des Herrn“ irreführend und überflüssig gewesen. Man kann also von einer Gebrauchssakralität sprechen, aber nun nicht in dem Sinne, dass der profane Tisch nur während der Eucharistie zum Altar würde, sondern der erstmalige Gebrauch eines für den Kult geeigneten Tisches macht ihn unspektakulär, aber dauerhaft zur exklusiven *res sacra*<sup>36</sup>.

Die Sakralität des Altares wird ferner durch seine Exklusivität unterstrichen. Es wird immer nur *ein* Tisch verwendet, unabhängig davon, wie groß die Gottesdienstgemeinde ist. Ferner schließt die Teilhabe am christlichen Tisch die Teilhabe an anderen Sakraltischen aus (oben zu 1 Kor). Nur getaufte Christen dürfen vom Altar essen (oben zu Hebr).

Man darf annehmen, dass für die effektive Sakralisierung eines Kultobjekts die Berührung mit den geheiligten Gaben eine Rolle spielte. Die Heiligkeit des Altars resultierte schon in der Antike nicht zuletzt daraus, dass er mit dem Opferfleisch und Opferblut in Berührung kam<sup>37</sup>. Alles, was mit dem Opferfleisch in Berührung kommt, wird heilig, heißt es im Buch Levitikus (Lv 6,20). Vor allem Blut war die heiligende Substanz schlechthin, mit der Altäre besprengt wurden (Ex 24,6). Die Christen lehnten solche Vorstellungen nicht grundsätzlich ab, so dass sie in verän-

35 Jukka THURÉN, Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13, Åbo 1973, 86: „Hier ist ‚der Altar‘ konkret im eucharistischen Sonntagsgottesdienst der Gemeinde zu finden“.

36 Weder benötigte man dafür eine feierliche Erstbenutzung, noch Sühnehandlungen (vgl. Ex 29,36), noch Salbungen (vgl. Ex 29,36; Num 7,1) noch ein Weihefest (vgl. 1 Chron 7,9).

37 Ludwig ZIEHEN, Artikel „Altar I (griechisch-römisch)“, in: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950), 310–329, hier 326.

derter Weise weiterwirkten<sup>38</sup>. Davon war bereits die Rede: Im Hebräerbrief dürfte das reine Bundesblut des christlichen Opfermahls den Altar zu einem Sakralobjekt machen. Auch aus Ignatius ging hervor, dass der Altar seine sakrale Würde durch die Berührung mit den eucharistischen Gaben erhält. Origenes sagt (um 240): „dass [...] Altäre nicht mit dem Blut von Schafen besprengt werden, sondern durch das kostbare Blut Christi geheiligt werden“<sup>39</sup>.

Dasselbe Argument funktioniert aber auch in gegenläufiger Richtung, insofern der christliche Altar gerade deshalb heilig ist, weil er von keinem (Tier-)Blut berührt wurde. So heißt es bei Clemens von Alexandria (um 150–215):

Aber nun hat man zwar viel davon geredet, dass der uralte Altar auf Delos heilig sei, und erzählt, dass auch Pythagoras sich nur diesem einzigen Altar genahet habe, weil er von Blut und Tod nicht befleckt war; wenn aber wir sagen, dass ein *wahrhaft heiliger Altar* die gerechte Seele und der von ihr aufsteigende Weihrauch das heilige Gebet sei, da wollen sie es uns nicht glauben?<sup>40</sup>

Clemens denkt beim Weihrauch wohl an das „reine Rauchopfer“, das nach Maleachi auf dem „Tisch des Herrn“ dargebracht wird (Mal 1,11). Der gesamte Kontext legt nahe, dass Clemens den christlichen Altar im Sinn hat. Weil auf diesem Altar Brot und Wein, also keine blutigen Opfer dargebracht werden, assoziiert er den Altar auf Delos, der „heilig“ ist, weil auf ihm keine Tiere geschlachtet werden<sup>41</sup>. Und auch Methodius von Olympos († um 311/12) spricht vom unblutigen und deshalb heiligen und reinen Altar<sup>42</sup>.

Offenbar geht von der Berührung des Altars eine besondere Kraft aus. Johannes Chrysostomus († 407) sagt, dass der Bischof am Altar nicht nur die Hände zum Gebet erhebt, sondern auch den Tisch berührt, woraufhin geistige Quellen sprudeln, die Brot und Wein wandeln<sup>43</sup>. Interessant ist hier zu hören, dass einmal Nonna, die Mutter des Bischofs Gregor von Nazianz, betend in der Kirche steht und offenbar dabei Hände und Blick nach oben richtet. Denn von oben her spricht Gott zu ihr und fordert sie auf, zum Altar zu kommen. Sie tritt zum Altar, legt eine Hand auf ihn und

38 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, *Contra Symmachum*, ed. Hermann TRÄNKLE (FC 85), Turnhout 2008, 1,398 f., 136; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae sive originum libri XX*, ed. Wallace Martin LINDSAY, Oxford 1911, II, Lib. 15,4,2, 167; ZIEHEN, *Altar* (wie Anm. 37), 326. Zur Heiligkeit des antiken Altars siehe Emil REISCH, Artikel „Altar“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I (1894), 1688–1691.

39 ORIGENES, *Homiliae in Iesu Nave*, introd., ed. Annie JAUBERT (SC 71: *Homélie sur Josué*), Paris 1960 (ND 2000), 2,1, 116.

40 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata VII*, ed. Alain LE BOULLUEC (SC 428), Paris 1997, 6,31,7–6,32,5, 116–120.

41 Es wäre zu prüfen, ob die Fußbodenmosaiken mit dem Motiv des Tierfriedens, die sich bevorzugt vor dem Altar befinden, mit dem Gedanken des unblutigen Opfers zu tun haben. Vgl. Rotraud WISSKIRCHEN, *Zum „Tierfrieden“ in spätantiken Denkmälern*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 52 (2009), 142–163 mit anderer Deutung.

42 METHODIUS OLYMPUS, *Symposium*, ed. Herbert MUSURILLO/Victor-Henry DEBIDOUR (SC 95), Paris 1963, 5,6,126, 158; CONSTANTINUS IMPERATOR, *Oratio ad sanctorum coetum*, ed. Klaus Martin GIRARDET (FC 55), 12,5, 174: das reine, unblutige Opfer der Christen.

43 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses baptismales*, ed. Reiner KACZYNSKI (FC 6,1), Freiburg im Breisgau 1992, 2,4,26, 286.

erhebt die andere zum Gebet<sup>44</sup>. Das ist höchst bemerkenswert. Man sollte nicht ausschließen, dass auch die kirchliche Liturgie einen solchen Gebetsgestus am Altar kannte, bei dem der Priester am Altar mit einer Hand den Altar berührte. Tatsächlich ist mehrfach bezeugt, dass man beim Gebet zuweilen nur eine Hand statt beide Hände erhob<sup>45</sup> bzw. dass man den Altar mit einer Hand berührte<sup>46</sup>. Die Altarmensa besaß ihre besondere Heiligkeit durch den Kontakt mit den Opfergaben. Diese Heiligkeit strömte sozusagen von der Mensa in den Beter und verstärkte dessen Gebet.

Im 4. Jahrhundert hobelten die Donatisten in Numidien die Holzaltäre der Katholiken ab, weil sie meinten, durch die Berührung durch unheilige Priester seien diese entweiht und nicht mehr zu gebrauchen<sup>47</sup>. Damit ist indirekt gesagt, dass die Donatisten die Altäre für sakrale Objekte hielten. Zugleich wird der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass ein Priester die Mensa mit der Hand anfasst und womöglich dadurch entweiht. Dies scheint zu bestätigen, dass der Priester beim Gebet zumindest zeitweise die Altarplatte berührte.

Für Optat von Mileve (um 365) ist hingegen klar, dass nicht entweiht werden kann, was durch Christus selbst immer wieder bei der Eucharistiefeyer berührt wurde. Für ihn war es ein Sakrileg, einen Altar zu zerstören, an dem über lange Jahre „heilig geopfert wurde“<sup>48</sup> und auf dem Leib und Blut Christi gelegen<sup>49</sup> bzw. „gewohnt“ haben<sup>50</sup>. Sicher war auch für ihn die Altarplatte besonders heilig<sup>51</sup>, weil die Heiligkeit von den eucharistischen Gaben ausging. Sie durchdrang dabei sowohl das Altartuch als auch das Holz selbst und heiligte sogar den Standboden des Altars<sup>52</sup>. Johannes Chrysostomus sagt im syrischen Antiochia dasselbe: Der christliche Altar aus Stein ist furchteinflößend und staunenswert wegen des Opfers, das auf ihm gelegen hat; er ist heilig und ehrwürdig, sobald er den Leib Christi

44 DÖLGER, *Antike und Christentum 2* (wie Anm. 1), 169 Anm. 25.

45 Carl SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, 188 f.; Friedrich HEILER, *Das Gebet*, München<sup>5</sup> 1923, 102; Franz Joseph DÖLGER, *IXTHYC 5*, Münster 1943, 464; DERS., *Sol Salutis*, Münster<sup>3</sup> 1972, 314; Gerhard NEUMANN, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin 1965, 78–81.

46 SITTL, *Gebärden* (wie Anm. 45), 192, 318.

47 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam*, ed. Mireille LABROUSSE (SC 413), 6,1,1–11, 160–166; DÖLGER, *Antike und Christentum 2* (wie Anm. 1), 171.

48 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam* (wie Anm. 47), 6,1,4, 152.

49 Ebd., 6,1,2, 160–162.

50 Ebd., 6,1,4, 162.

51 Vgl. AGNELUS DE RAVENNA, *Liber Pontificalis*, ed. Claudia NAUERTH (FC 21, 1), Freiburg [u. a.] 1996, 24,64, 286: „mensa vero desuper est sancta ara“.

52 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam* (wie Anm. 47), 6,1,10, 166; Der Standboden des Altars scheint in der Tat von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, da sich für Tischaltäre auch archäologisch häufig Standplatten nachweisen lassen. Das sogenannte Thalassa in byzantinischen Kirchen auf Zypern könnte auf Reinigungsriten der Altarbodenplatte deuten. Gregor der Große weiß vom wundertätigen Staub vom Sockel eines Altares; GEORGIUS I, *Dialogus*, ed. Adalbert DE VOGÜÉ/Paul ANTIN (SC 260), Paris 1979, 3,17,3, 338.

aufgenommen hat<sup>53</sup>. Es scheint zwar so, als ob Chrysostomus den Altar immer nur für heilig erachtet, wenn der Leib Christi darauf liegt, aber es ist doch klar, dass er hier im antiken Sinne denkt, wonach durch die Berührung mit dem Opfer der Altar sakral ist und bleibt<sup>54</sup>.

Es gibt aber noch eine andere, sehr frühe Erklärung für die Heiligkeit des Altars, die sich an jüdische Vorstellungen anlehnt. Demnach dürfen nur fehlerlose Tiere geopfert werden. Auch der von den Christen sehr früh auf die Eucharistie bezogene Gedanke vom „reinen Opfer“ bei Maleachi weist in diese Richtung. Der Altar muss also vor jedem Makel bewahrt werden. Seine Reinheit wird von Gott selbst überwacht. In diesem Sinne heißt es im Polykarpbrief (erste Hälfte 2. Jahrhundert):

Die Witwen belehrt, den Glauben an den Herrn besonnen zu betätigen, unablässig für alle zu beten, sich fernzuhalten von aller Verleumdung, üblen Nachrede, falschem Zeugnis, Geldgier und allem Bösen und zu erkennen, dass sie Gottes Altar sind und er alles auf seine Tadellosigkeit prüft und ihm nichts entgeht, weder an Gedanken noch an Gesinnungen noch etwas von den Geheimnissen des Herzens<sup>55</sup>.

## DIE FORM DES ALTARS

Zuweilen trifft man unter Theologen auf die Meinung, die Sakralität eines Objekts hänge von der Form oder vom Material ab. Was die Form betrifft, so war diese für die Sakralität zweifellos irrelevant, da schon in der paganen Antike Altäre in außerordentlich vielen Varianten auftreten konnten. Auch die Tischform implizierte keine Profanität, da Sakraltische den Altären gleichgestellt waren. Wenn die Christen für ihre Altäre mutmaßlich die Tischform bevorzugten, so hat das jedenfalls nichts mit der romantischen Vorstellung einer Mahlinszenierung zu tun. Weder hat die Darstellung des Letzten Abendmahls als Liegemahl in der Kunst des 5./6. Jahrhunderts einen nachweislichen Einfluss auf die christliche Altargestaltung noch suggeriert der Altar der sogenannten Apostelkommunion auf Darstellungen des 6. Jahrhunderts ein profanes Mahl.

Dass man die rechteckige Tischform bevorzugte, hatte wohl einfach praktische Gründe. Diese Form war für Sakraltische bewährt. Vor allem aber benötigte man eine relativ große Altaroberfläche, weil man darauf möglichst viele Gaben abstellen wollte. Dass man zahlreiche Gaben auf den Altar legte, dafür sprechen insbesondere jene Altarplatten, deren Oberfläche vertieft war<sup>56</sup>. Es gehörte zur liturgischen Inszenierung eines Altars, dass er von Gaben überquoll. Zumindest lassen dies die

53 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistula secunda ad Coronthios* (in 2 Cor), ed. Jacques-Paul Migne (PG 61: *Johannis Chrysostomi, archeposcopi Constantinololitano, opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, Bd. 10), Paris 1862, 20,3, 540.

54 Vgl. Frans VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Rom 1970, 54 f.

55 POLYCARPUS SMYRNAEUS, *Epistula ad Phillippenses* (wie Anm. 13), 4,3, 208.

56 Johann Peter KIRSCH/Theodor KLAUSER, Artikel „Altar III (christlich)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950), 334–354, hier 343; BRAUN, *Altar* 1 (wie Anm. 1), 259–279. GREGORIUS I, *Regula pastoralis*, ed. Bruno JUDIC (SC 382), Paris 1992, II, 3,9, 298 deutet die

liturgische Praxis und die Gebetstexte annehmen, während Bildquellen fast nie einen mit Gaben überhäuft Altar zeigen.

Das Ablegen der Gaben auf dem Altar war gewiss keine bedeutungslose Handlung. Es war vielmehr wichtig zur Herstellung von Öffentlichkeit: Die sichtbar auf dem Altar deponierten Objekte wurden vor aller Augen Gott übereignet<sup>57</sup>. Durch den Akt des Ablegens erklärte man sie unwiderruflich zur Opfergabe (vgl. Mk 7,11; Mt 23,18–20)<sup>58</sup>. Origenes sagt, jene, die ein Gelübde ablegen, Früchte und Wein der Kirche zu opfern bzw. den Armen und Fremden zuzuwenden, dann aber selber davon nehmen, verletzen das Heiligtum Gottes, womit er doch wohl konkret den Altar im Blick hat<sup>59</sup>. Es fällt auf, dass die Sachspenden der Gläubigen seit dem 2. Jahrhundert im Gottesdienst gesammelt und ausschließlich vom Bischof, dem Vorsteher der Eucharistiefeier, verteilt wurden. Auch das spricht dafür, dass dabei der Altar eine zentrale Rolle spielte. Der Altar war eben nicht nur ein Ort, wo die eucharistischen Gaben konsekriert wurden, sondern auch jener Ort, der den Besitzanspruch Gottes bezeichnete. Die Rede vom „Altar Gottes“<sup>60</sup> implizierte Gottes Anspruch auf die auf seinem Altar abgelegten Gaben.

Die Gaben der Gläubigen wurden auf den Altar gelegt, damit sie möglichst nahe am heiligen Zentrum waren. Sie sollten an der Sakralität der Wandlung von Brot und Wein teilhaben und deshalb nahe beim heiligen Leib und Blut Christi sein (sozusagen „ad sancta“ analog zum Phänomen der „ad sanctos“-Bestattungen). Der Kontakt der Gaben mit dem Altar war wichtig. Wenn der Altar aber als Ablage nicht ausreichte, konnte man sich durch Nebenaltäre behelfen. So stiftete Konstantin für die Lateranbasilika sieben Silberaltäre. Zweifellos waren sie für die Gaben der Gläubigen aus den sieben Kirchenregionen Roms bestimmt<sup>61</sup>. Da in Rom aber

Altarvertiefung bei Ez 43,13 auf die Seele, die viele gute Werke als Opfergaben vor Gottes Augen niederlegt.

57 In der jüdischen Tradition deponierte man Opfergaben vor dem Altar: Lv 6,7; Nm 7,10; Mt 5,24.

58 Der geweihte Altar ist hochheilig; jeder, der ihn berührt, wird heilig in dem Sinne, dass er nun dem Heiligtum gehört (Ex 29,37; 40,10).

59 ORIGENES, *Homiliae in Leviticum VIII–XVI*, ed. Marcel BORRET (SC 287), Paris 1981, II, 11,1, 148. Jedenfalls legten in Ägypten die Gläubigen ihre Opfergaben (*oblationes*) auf einen Altar, die dann für die Armenspeisung verteilt wurden; LEONTIOS NEAPOLITANUS, *Vita Iohannis Eleemosynarii*, ed. Heinrich GELZER, in: *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen, Erzbischof von Alexandrien* (Sammlungen ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellen 5), Freiburg im Breisgau 1893, 30, 63. Ähnlich wie Origenes argumentiert THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *De opere et eleemosynis*, ed. Michel POIRIER (SC 440), Paris 1999, 15, 118. Cyprian schildert m. E. den Fall, dass ein Reicher am Sonntagsgottesdienst ohne eigene Oblation teilnimmt, aber dennoch kommuniziert. Somit beraubt er einen Armen, der eine Oblation dargebracht hat, seiner Gabe. Allerdings kommt hier nicht in den Blick, dass eine einmal geopfert Gabe dem Altar nicht mehr entzogen werden darf.

60 POLYCARPUS SMYRNAEUS, *Epistula ad Philippenses* (wie Anm. 13), 4,3, 208; *Actus Petri cum Simone*, ed. Richert Adelbert LIPSIVS/Max BONNET, in: *Acta Apostolorum Apocrypha*, Bd. 1, Leipzig 1891, 2, 46; THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *Epistula*, ed. Wilhelm VON HARTEL (CSEL 3,2: *Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*) LXII,3, 696. Vgl. HERMAS, *Pastor*, ed. Robert Joly (SC 53), Paris<sup>2</sup> 1986, 42,2, 190; ORIGENES, *Homiliae in Iudices*, ed. Pierre MESSÉ/Louis NEYRAND/Marcel BORRET (SC 389), Paris 1993, 3,2, 100.

61 Vgl. Mario RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica* 3, Mailand<sup>3</sup> 1998, 311 Anm. 17.

wegen der Zahl der Gläubigen unvergleichlich viele Gaben eintrafen und der Hauptaltar schon für die Kommunion zahlreiche Brote und Kelche aufnehmen musste, benötigte man anderweitige Ablagen für die Gaben der Gläubigen. Interessant ist die Tatsache, dass man diese Ablagen als Altäre bezeichnete. Sie nahmen gewissermaßen an der Sakralität des Hauptaltars teil.

## DAS MATERIAL DES ALTARS

Was das Material betrifft, so meinte man aus dem Umstand, dass die Christen lange Zeit Holztische verwendeten, schließen zu können, ursprünglich sei der Eucharistietisch ein profanes Möbel und kein Opferaltar gewesen. Gewiss, man verband einen Schlachtopferaltar eher mit einem Steinaltar<sup>62</sup>, wie auch in der christlichen Kunst solche Altäre in alttestamentlichen Szenen als kompakte Steinaltäre dargestellt wurden. Auch die Bemerkung bei Johannes Chrysostomus, der Altar aus Stein sei furchteinflößend<sup>63</sup>, könnte zur Annahme verleiten, dass nur ein steinerner Altar sakral gewesen sei. Später gibt es sogar Synodenbeschlüsse, wonach nur ein steinerner Altar gesalbt werden dürfe<sup>64</sup>.

Aber das alles ist letztlich kein hinreichender Grund für die Annahme, ein Holztisch sei ein profanes Möbel. Dass der allgemein zu beobachtende Trend von Holzaltären zu Steinaltären – mit regional variierender Chronologie vom 4. bis 6. Jahrhundert – etwas mit einer Sakralisierung des Altars zu tun habe, kann nicht belegt werden und ist auch unwahrscheinlich, denn dieser Trend umfasste die gesamte liturgische Innenausstattung der Kirchen<sup>65</sup>. Jedenfalls sagt Gregor von Nyssa ausdrücklich, dass das Material Stein – er scheint dabei an einen Kastenaltar zu denken – gewöhnliches Baumaterial sei. Allein der Segen Gottes mache daraus einen „heiligen Tisch“ und „makellosen Altar“<sup>66</sup>. Nur indirekt kann die Ersetzung von Holz- durch Steinaltäre mit deren sakralem Charakter in Verbindung gebracht werden, insofern wohl die Ausführung der Altäre in Stein in hohem Maße von der Verschmelzung mit einem Reliquiengrab angestoßen wurde<sup>67</sup>.

Noch aus anderen Gründen lässt das Material keinen Rückschluss auf die Sakralität zu. Esstische konnten nämlich genauso gut aus Stein, Marmor oder Holz sein. Und auch Sakraltische konnten Holzmöbel oder fest installierte Steintische sein<sup>68</sup>. Schließlich waren pagane Götterstatuen aus Stein, Holz, Elfenbein oder an-

62 EGERIA, *Itinerarium*, cura et studio Ezio FRANCESCHINI et R. WEBER (CC SL 175: *Itinera et alia geographica*), Turnhout 1965, IV,2, 42.

63 Siehe oben Anm. 53.

64 *Concilium Epaonense a. 517*, cura et studio Caroli DE CLERCQ (CC SL 148A: *Concilia Galliae a. 511–695*), Turnhout 1963, can. 26, 30.

65 Vgl. DE BLAAUW, *Kultgebäude* (wie Anm. 5), 374, 378.

66 GREGORIUS NYSSENUS, *In diem luminum*, ed. Jacques-Paul MIGNE (PG 46.), Paris 1863, 581C.

67 Vgl. DE BLAAUW, *Kultgebäude* (wie Anm. 5), 373 f.

68 Sakraltische mit Beinen und Platte gab es auch als fest installierte Steintische; *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 5, Los Angeles 2005, 231 f.

derem Material gefertigt. Niemand hätte einen Holzgott für weniger anbetungswürdig gehalten als einen Marmorgott. Außerdem gibt es keine gesicherte Erkenntnis darüber, welches Material und welche Form des Altars die Christen in den ersten drei Jahrhunderten bevorzugten. Der älteste erhaltende Altar in Megiddo aus der Mitte des 3. Jahrhunderts ist ausgerechnet aus Stein (Typ Stipes-Altar)<sup>69</sup>. Nie unterscheiden die Kirchenväter die Wertigkeit eines Altars aufgrund seines Materials. Optat von Mileve zeigt, dass für Donatisten wie Katholiken auch Holzaltäre Sakralobjekte waren, die man nie zerstören durfte<sup>70</sup>. Schließlich sollte bedacht werden, dass Altartische – spätestens seit dem 4. Jahrhundert – mit Decken verhüllt wurden, so dass das Material des Tisches nicht erkennbar war<sup>71</sup>. Solche Altartücher wurden später durch dauerhafte Verkleidungen imitiert. Jedenfalls wurden Holzaltäre teilweise mit Silber oder anderen Metallen beschlagen<sup>72</sup>.

### STABILITÄT UND MOBILITÄT DES ALTARS

Auch die mutmaßliche Mobilität des Eucharistiemöbels wird von der Forschung gern als Argument für Profanität herangezogen: Die frühe Kirche habe nur mobile und damit angeblich profane Esstische als Eucharistiemöbel verwendet. So ist sich Franz Wieland sicher:

Trotzdem indes schon vom dritten Jahrhundert an der Abendmahlstisch seine Würde und Verehrung als Heiligtum empfangen hatte, galt er doch dieses ganze Jahrhundert hindurch nur so lang als ‚Altar‘, als die jeweilige Feier währte. Ausserhalb dieser Zeit war er belanglos und nicht weiter beachtet. Man hatte keinen ‚Altar‘, d. i. im Sinne eines dauernd und fest im Tempel stehenden Heiligtums<sup>73</sup>.

- 69 Yotam TEPPER/Leah DI SEGNI, A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio), Jerusalem 2006. Von einem beweglichen Tischaltar, der nicht erhalten ist, spricht Reiner SÖRRIES, *Spätantike und frühchristliche Kunst*, Köln u. a. 2013, 66f. Aber wenn die Bodeninschrift von der Stiftung eines „Tisches“ spricht, dann ist damit nicht notwendig ein Tischaltar gemeint. Eine fixe Inschrift weist auf einen fixen Altar hin, so dass eher die Steinblöcke in der Mitte des Raumes auf einen fest stehenden Stipes-Altar deuten. Selbst wenn ein beweglicher Tisch als Altar diente, muss er dauerhaft aufgestellt gewesen sein, sonst wäre die Stifterinschrift unsinnig.
- 70 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam* (wie Anm. 47), 6,1,11, 166.
- 71 BRAUN, *Altar 2* (wie Anm. 1), 21–27. Vgl. Francesca RIGANATI, „... vestes super altare ...“ ed altri tessuti di uso liturgico nella Roma Carolingia, in: *Ecclesiae Urbis 3*, hg. v. Federico GUIDOBALDI/Alessandra Guiglia GUIDOBALDI, Vatikanstadt 2002, 1605–1628. Der Altar wurde vielleicht erst nach dem Wortgottesdienst mit einem Tuch verhüllt. Jedenfalls begegnet der Altar in der Ikonographie mit Tuch bedeckt bei den Opferszenen (S. Vitale), hingegen ohne Tuch, wenn das Evangeliar darauf liegt (Baptisterium der Orthodoxen).
- 72 Vgl. METHODIUS OLYMPIUS, *Symposium*, ed. Herbert MUSURILLO/Victor-Henry DEBIDOUR (SC 95), Paris 1963, 5,6,126, 158. Eherner oder goldener Altar: PG 55, 431.
- 73 Franz WIELAND, *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert*, Leipzig 1912, 32. Ähnlich DERS., *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, München 1906, 119f.

Eine solche Verknüpfung von Mobilität und Profanität konnte bei Wieland und anderen aufkommen, weil man damals kirchenrechtlich zwischen einem *altare fixum* und einem *altare portatile* unterschied. Demnach benutzte man den mobilen Altar für den Fall, dass kein konsekrierter fixer Altar zur Verfügung stand<sup>74</sup>. Der vermeintliche Zusammenhang von Mobilität und Profanität wird aber auch gern mit der Behauptung gestützt, dass die Gemeinden zunächst nur wechselnde, profane Räume für ihren Gottesdienst benutzten und erst später feste Versammlungsorte besaßen<sup>75</sup>. Eine solche These klingt zwar plausibel, aber es gibt keinerlei Beweise.

Tatsächlich halten manche Forscher selbst dann, wenn von echten Gottesdiensträumen ausgegangen werden muss, an der Verbindung von Mobilität und Profanität fest. So meint Willy Rordorf zur Hauskirche von Dura Europos aus der Mitte des 3. Jahrhunderts: „Ein eingemauerter Altar ist in Dura-Europos nicht gefunden worden. Es scheint also ein gewöhnlicher Tisch zu Altarzwecken gedient zu haben.“<sup>76</sup> Wieso sollte der Altar, der bei der Ausgrabung des Gottesdienstraumes 1700 Jahre später nicht mehr festgestellt wurde, profan gewesen sein, nur weil man ihn nicht fand? Was berechtigt zu der Behauptung, erst im 3. bis 4. Jahrhundert sei man allmählich zu festen Altären (Altartischen) in eigenen Kirchengebäuden übergegangen<sup>77</sup>? Selbst ein Friedrich Wilhelm Deichmann meint, erst im Lauf des 4. Jahrhunderts werde der Tisch, der zeitweise für die Eucharistie diene, zum festen Altar, der allein für die Eucharistie diene<sup>78</sup>. Man konstruiert also einen direkten Zusammenhang zwischen Mobilität und Profanität.

Man sieht sich bestätigt durch die Thomasakten, die zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Ostsyrrien verfasst wurden<sup>79</sup>. Alfred Stuiber schließt aus diesem Text, dass von begüterten Christen von Fall zu Fall Säle für die Feier der Eucharistie zur Verfügung gestellt und ein beliebiger Tisch benutzt wurde<sup>80</sup>. Aber bei den Thomasakten handelt es sich um einen romanhaften, noch dazu heterodoxen Text, der ein phantasievolles Bild der apostolischen Zeit zeichnet, die zum Zeitpunkt ihrer Entstehung bereits zwei Jahrhunderte zurückliegt. Die syrische Didaskalia aus dem 3. Jahrhundert, die durchaus als kirchlicher Text gelten darf, spricht hingegen von dem an einer Stelle fest gegründeten, unbeweglichen „Altar Gottes“<sup>81</sup>. Auch in Palästina gehörten um die Mitte des 3. Jahrhunderts Altäre zur immobilen Einrich-

74 BRAUN, Altar 1 (wie Anm. 1), 42–45.

75 So Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u. a. 21997, 123; Christentum I, hg. v. Dieter ZELLER, Stuttgart u. a. 2002, 330.

76 Willy RORDORF, Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 55 (1964), 110–128, hier 122.

77 Vgl. WIELAND, Altar und Altargrab (wie Anm. 73), 32; BRAUN, Altar 1 (wie Anm. 1), 55 f., 65–71, 101–109.

78 DEICHMANN, Vom Tempel zur Kirche (wie Anm. 4), hier 58.

79 Acta Thomae (wie Anm. 5), 49, 165.

80 Alfred STUIBER, Artikel „Altar“, in: Theologische Realenzyklopädie 2 (1978), 308–318, hier 308; Hans Georg THÜMMEL, Versammlungsraum, Kirche, Tempel, in: Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple, hg. v. Beate EGO u. a., Tübingen 1999, 489–504, hier 490.

81 Didascalia apostolorum syriaca, ed. Hans ACHELIS/Johannes FLEMMING, in: Die syrische Didaskalia, Leipzig 1904, 15, 77; DÖLGER, Antike und Christentum 2 (wie Anm. 1), 164 f.

tung der Kirchen<sup>82</sup>. Abgesehen von den Thomasakten gibt es jedenfalls keinen Beleg für einen profan-sakralen Simultangebrauch von Tischen.

Vor allem aber ist es gänzlich unzulässig, von der Beweglichkeit der eucharistischen Tische auf deren Profanität zu schließen. Mobilität und Sakralität schließen sich nicht aus. Schon in der Antike waren tragbare Tripoden vollwertige Opferaltäre<sup>83</sup>. Die jüdischen Therapeuten trugen bei ihren Gemeinschaftsmählern einen eigenen Tisch für die rituelle Speise herein, den man wohl als einen Sakraltisch ansehen muss<sup>84</sup>. Die Römer wollten den Schaubrottisch des Jerusalemer Tempels, den sie im Triumph durch Rom trugen, gewiss nicht profanieren, sondern als sakrales Beutestück dem Tempelschatz des Jupiter einverleiben. Auch den Götterstatuen der Antike tat es keinerlei Abbruch an Sakralität, wenn man sie bei feierlichen Prozessionen umhertrug.

Dass es bei den Christen mobile Altäre gab, muss nicht bestritten werden. Aber dies steht in keinerlei Zusammenhang zur Sakralität bzw. zur exklusiv sakralen Nutzung solcher Tische. Wenn Ignatius von Antiochia betet, er möchte Gott geopfert werden, „solange noch ein Altar bereitet ist“<sup>85</sup>, dann muss das nicht notwendig heißen, dass die Christen ihren Altar nur zur Eucharistie aufstellten. Es kann auch heißen, dass ein vorhandener Altar zur Eucharistie etwa mit einem Tuch geschmückt wurde<sup>86</sup>. Aber selbst wenn es sich um einen mobilen Tisch handelt, so wird er doch ausdrücklich als Altar bezeichnet. Es handelt sich also gerade nicht um einen beliebigen Tisch. Man muss also annehmen, dass Sakraltische, falls solche von den Christen jeweils nur zur Eucharistiefeyer aufgestellt wurden, gleichwohl ausschließlich für den Kult Verwendung fanden und ansonsten an einem sicheren Ort aufbewahrt wurden.

Auch Cyprian von Karthago wird gern und wohl auch zurecht als Zeuge für Altartische herangezogen, die man aufstellte und wegräumte<sup>87</sup>. Er spricht von einer großen Versammlung von Gläubigen und Priestern „altariposito“<sup>88</sup>, was wohl heißen soll, dass diese Versammlung zusammengetreten ist, um die Eucharistie zu feiern. Auch Novatian stellte einen Altar auf („altare conlocare“), um die Eucharistie zu feiern<sup>89</sup>. In beiden Fällen ist Cyprian zugleich ein Zeuge dafür, dass diese mobilen Altäre eben doch „Altäre“ waren. An anderer Stelle lässt er verstehen, dass man den Altar in Sicherheit schaffte, um ihn vor Verunehrung durch Ungläubige zu

82 Vgl. ebd., 163. Siehe auch das Gebetshaus von Megiddo (3. Jahrhundert).

83 SIEBERT, *Instrumenta Sacra* (wie Anm. 10), 93–98. Bewegliche Opferaltäre der Römer siehe AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, *Peristephanon*, cura et studio Maurice P. CUNNINGHAM (CC SL 126: Carmina), Turnhout 1966, 10,916, 361.

84 PHILO ALEXANDRINUS, *De vita contemplativa*, ed. Leopold COHN/Sigfried REITER, in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6, Berlin 1915, 73, 81, 65, 68.

85 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Romanos* (wie Anm. 13), 2,2, 128.

86 Altarschmückung siehe REISCH, Artikel „Altar“ (wie Anm. 38), 1687. Siehe ferner oben Anm. 71.

87 DE BLAAUW, *Kultgebäude* (wie Anm. 5), 283.

88 THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *Epistula* (wie Anm. 60), XLV,2, 600.

89 Ebd., LXXIII,2, 780.

schützen<sup>90</sup>. Es kann also kein Zweifel bestehen, dass mobile Altäre nicht beliebige Tische, sondern Kultgeräte waren, und dass man immer denselben Sakraltisch als Altar benutzte. Nur auf einem solchen Altar konnte, so Cyprian, das Tauföl gesegnet werden<sup>91</sup>. Umso unabdingbarer war ein Altar für die Feier der Eucharistie. Um das eucharistische Opfer darbringen zu können, errichtete Novatian daher gegen die kirchlichen Normen einen eigenen Altar<sup>92</sup>. Im gleichen Atemzug warf ihm Cyprian vor, sich die bischöfliche Würde anzumaßen. Die Errichtung eines Altars war also dem Bischof vorbehalten. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass damals die erstmalige Aufstellung eines Altars bereits mit einer Art Weihe verbunden war<sup>93</sup>. Caecilianus, der katholische Bischof von Karthago, wird umgekehrt von den Donatisten als Abtrünniger angesehen (312/13): Daher errichtet er in ihren Augen sakrilegisch den Altar, an dem er falsche heilige Riten und fingierte Mysterien feiert<sup>94</sup>. Auch hier ist also der Altar unabdingbar notwendig zur Feier der sakralen Riten, ob es sich nun um einen feststehenden oder mobilen Altar handelt.

Mobilität hat eben nichts mit der Frage der Sakralität zu tun. Die Christen übernehmen nahtlos den paganen Sprachgebrauch, wonach das „Aufstellen“ eines Altars gleichermaßen seine dauerhafte Fixierung<sup>95</sup> oder die temporäre Aufstellung eines Altars bedeuten kann<sup>96</sup>. Immer aber handelt es sich dabei um einen wirklichen Altar<sup>97</sup>.

90 Ebd., LIX, 18, 687. DÖLGER, *Antike und Christentum* 2 (wie Anm. 1), 161–163. Eine solche Profanierung siehe MARCELLINUS ET FAUSTINUS LUCIFERIANUS, *De confessione verae fidei*, ed. Otto GÜNTHER (CC SL 69), Turnhout 1967, 20, 76, 378: „ipsum altare Dei de dominico sublatum in templo sub pedibus idoli posuerunt“. Man beschuldigte den alexandrinischen Priester Makarios im Jahr 335, wohl während einer Eucharistiefeier den Kelch zerbrochen, den Altar umgestürzt und zerstört sowie die Bücher verbrannt zu haben; FC 58, 1, 106 f. Anm. 119, 110; 112; 118.

91 THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *Epistula* (wie Anm. 60), LXX, 2, 768; DÖLGER, *Antike und Christentum* 2 (wie Anm. 1), 184.

92 THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *Epistula* (wie Anm. 60), LXXIII, 2, 780.

93 Vgl. DÖLGER, *Antike und Christentum* 2 (wie Anm. 1), 182.

94 Passio Saturnini, ed. Jacques-Paul MIGNÉ (PL 8), Paris 1844, XIX, 702B: „erigit altare sacrilegum, celebrat sacramenta profanus“.

95 Vgl. eine pagane Altarinschrift bei Walther BUCHOWIECKI, *Handbuch der Kirchen Roms* 1, Wien 1967, 585. Vgl. LACTANTIUS, *Divinae institutiones, Epitome divinarum institutionum*, ed. Samuel BRANDT (CSEL 19), Wien 1890, I, 20, 32 f., 77. AURELIUS SYMMACHUS, *Orationes*, ed. Otto SEECK (MGH AA 6, 1), II, 32, 330: „illis singula templa fundantur et sua cuique locantur altaria“. Das Aufstellen von Altären siehe auch *Thesaurus Linguae Latinae* 1 (1900), 1725, Zeile 59; ebd., 1725, Zeilen 78 f. Zur Mensa siehe ebd., 8 (1966), 743 f.

96 THEODOSIUS, *De situ terrae sanctae, cura et studio Paul GEYER* (CC SL 175: *Itinera et alia geographica*), Turnhout 1965, 12, 120: *ponitur altaris* meint hier eindeutig einen temporär aufgestellten Altar. Ebenso *Thesaurus Linguae Latinae* 1 (1900), 1727, Zeile 20; ebd., 2 (1906), 382, Zeilen 60–63.

97 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam*, ed. Mireille LABROUSSE (SC 412), I, 19, 3, 212–214: „plena erat cathedra episcopalis, erat altare loco suo in quo pacifici episcopi retro temporis obtulerant, Cyprianus, Carpororius, Lucilianus et ceteri“. *Concilium Carthaginense a. 390, cura et studio Charles MUNIER* (CC SL 149: *Concilia Africae*), Turnhout 1974, can. 8, 16 = *Concilium Carthaginense a. 419, cura et studio Charles MUNIER* (CC SL 149: *Concilia Africae*), Turnhout 1974, can. 10, 136: „separatim Deo sacrificia offerenda vel aliud

Bischof Optat von Mileve († vor 397) spricht von beweglichen Holzaltären und beklagt, dass die Donatisten sich zunächst nicht damit begnügten, die Altäre der Katholiken einfach wegzuräumen, sondern sie zerstörten<sup>98</sup>, später aber sich mit der bloßen Entfernung zufrieden gaben<sup>99</sup>. Daraus geht deutlich genug hervor, dass hier die Altäre zwar prinzipiell beweglich waren – man konnte sie fortragen –, dass sie aber doch gewöhnlich an ihrem festen Platz in der Kirche standen<sup>100</sup>. Schon in der Antike wurde ein Kult durch die Aufstellung eines Sakraltisches begründet und womöglich durch die gewaltsame Entfernung desselben beendet<sup>101</sup>.

Auch manche archäologischen Befunde sprechen für eine solche quasi-Mobilität christlicher Altäre. Man findet nämlich zuweilen vier Pfostenlöcher im Altarraum, in denen entweder ein hölzerner oder steinerner Tisch stand<sup>102</sup>. Die Löcher sollten dem Tisch eine feste Verankerung geben. Abbildungen von Tischaltären in Ravenna seit dem 6. Jahrhundert zeigen diese Tische durchweg auf einer Bodenplatte stehend. Auch dies spricht dafür, dass prinzipiell tragbare Tische gleichwohl fixiert waren, aber auch dafür, dass die Bodenplatte als integraler und somit gleichermaßen sakraler Teil des Altares galt. Wenn Archäologen also von einem mobilen Altar sprechen, sollte man das mit Vorsicht aufnehmen. Denn sie meinen in der Regel nur, dass ein Altar prinzipiell tragbar war und keine Standspuren im Altarraum hinterlassen hat, keineswegs aber, dass ein solcher Altar tatsächlich hin- und hergetragen wurde.

Wenn ein Altar aber im echten Sinne mobil war, stellt sich die Frage, wer ihn für den Kult in der Kirche aufstellte. Durfte jedermann den Altar tragen? Leider finden sich darüber keine Hinweise. Erst der um 400 in Rom verfasste „Ambrosiaster“ sagt, dass in der römischen Kirche üblicherweise die Diakone den Altar und seine Gefäße bringen<sup>103</sup>. Damit soll nicht gesagt werden, in Rom oder gar in Italien habe man noch im 4. Jahrhundert nur mobile Altäre gekannt, sondern es wird ledig-

erigendum altare“. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, hg. v. Otto STÄHLIN (GSC 12: Clemens Alexandrinus, Bd. 1), Leipzig 1905, 3,44,1 33; 3,44,2, 33; EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. Gustave BARDY (SC 55), Paris 1958, 96; EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Vita Constantini*, hg. v. Ivar A. HEIKEL (GCS 7: Eusebius, Bd. 1,1), Leipzig 1902, 4,60,2 144; JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad populum Antiochenum homiliae* 15,5 (siehe DÖLGER, *Antike und Christentum* 2 [wie Anm. 1], 167f.). PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Ambrosii*, ed. Jacques-Paul MIGNÉ (PL 14), Paris 1845, 29 37A/B: „sub altari, quod est in eadem basilica constitutum“. Altar des Alexander Anfang 5. Jahrhundert mit der Inschrift: ET ALEXANDRO DEDICATUS VOTUM POSUIT CONSECRANTE EPISCOP(O) URS(INO); vgl. GUIDO BALDI, *Strutture* (wie Anm. 5), 175.

98 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam* (wie Anm. 47), 6,1,8, 164.

99 OPTATUS MILEVITANUS, *Contra parmenianum donatistam* (wie Anm. 47). 6,1,11, 166.

100 Das gleiche gilt für jene „heiligen Tische“, die die Barbaren im Jahr 412 aus den zerstörten Kirchen der Kyrenaika verschleppten und zum Verteilen von Opferfleisch verwendeten; SYNEBIUS CYRENENSIS, *Catastasis*, ed. Jacques-Paul MIGNÉ (PG 66), Paris 1864, 1569C.

101 SIEBERT, *Instrumenta Sacra* (wie Anm. 10), 101 mit Hinweis auf Herbert MISCHKOWSKI, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Königsberg 1917, 8–10.

102 Pfostenlöcher in der Papstgruft der Kallixt-Katakombe.

103 PSEUDO-AUGUSTINUS, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, ed. Alexander SOUTER (CSEL 50), Wien 1908, 101,3 195.

lich die Zuständigkeit geklärt: Falls einmal ein Altar herbeigetragen werden sollte, ist dies Aufgabe der Diakone. Man kann sogar argumentieren, dass mobile Altäre so selten waren, dass über die Zuständigkeit für deren Aufstellung Unklarheit herrschte. Jedenfalls ist in keinem einzigen liturgischen Dokument je davon die Rede, dass ein Altar eigens herbeigetragen wurde. Zudem lässt der „Ambrosiaster“ erkennen, dass auch Tragealtäre sakrale Gegenstände waren, denn solche „Altäre“ durften nur von Klerikern berührt werden.

