

**Michael Korey und Thomas Ketelsen (Hg.):
Fragmente der Erinnerung. Der Tempel Salomonis im Dresdner
Zwinger. Facetten und Spiegelungen eines barocken
Architekturmodells und eines frühen Jüdischen Museums
(zugleich Katalog der Ausstellung „Fragmente der Erinnerung.
Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger“ der Staatlichen
Kunstsammlungen Dresden, 25. Juni bis 5. September 2010),
Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2010, 112 S., ISBN: 978-
3-422-07019-6, EUR: 24,90.
(Jens Hoppe)**

Der vorliegende Ausstellungskatalog thematisiert eine spannende Geschichte: Ein Hamburger Ratsherr lässt Ende des 17. Jahrhunderts in Anlehnung an ein Werk zweier spanischer Jesuiten aus dem Ende des 16. Jahrhunderts bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts ein Modell des Jerusalemer Tempels, wie er aus christlicher Sicht architektonisch gesehen wurde, bilden. Und dieses fand über England schließlich 1732 den Weg nach Sachsen und hier in den Wallpavillon des Dresdner Zwingers, wo es ab 1734 zusammen mit einem Modell der Stiftshütte und weiteren Gegenständen in einem „Juden-Cabinet“ ausgestellt wurde, bevor das Modell 1910 wieder nach Hamburg gelangte und dort im Museum für Hamburgische Geschichte Unterschlupf fand. Der Untertitel des Untertitels des Kataloges (der, anders als in der Ausstellung, noch mit einem „abschließenden“ Zusatz versehen wurde) nennt diese Sequenz ein „Jüdisches Museum“ und eröffnet damit eine weitere Ebene, nämlich die museale Repräsentation jüdischer oder israelitischer Altertümer, um es mit einem Begriff des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, wie er in innerjüdischen Diskussionen der damaligen Zeit benutzt wurde, zu benennen.

Da die Ausstellung im vergangenen Jahr in Dresden gezeigt wurde,¹ stellt sich nunmehr die Frage, was der Katalog einer Leserin bietet, die diese Ausstellung nicht gesehen hat. Nach einer knappen Einleitung eröffnet Michael Korey, Konservator am Mathematisch-Physikalischen Salon der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, den Band mit einer Spurensuche zum erhaltenen Tempelmodell. Dabei handelt es sich um eine erweiterte Fassung seines bereits 2009 in den Dresdner Kunstblättern veröffentlichten Beitrags.² Ihm gelingt es, den Weg des Modells anschaulich nachzuzeichnen und zugleich dessen Präsentation in Dresden zu erhellen.

Hierauf folgt ein interessanter Beitrag von Jim Bennett, der einen Einblick in die Verbindungen des Jerusalemer Tempels zur Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts gewährt. Insbesondere die Abbildungen bieten dem Leser gutes Vergleichsmaterial zum erhaltenen Tempelmodell. Auch hierbei handelt es sich um einen bereits zuvor in den Dresdner Kunstblättern veröffentlichten Aufsatz.³ Anschließend veranschaulicht der Historiker Stephan Wendehorst, ausgewiesener Kenner „sächsischer Judentümer“, die überraschend vielfältigen Verbindungen der Wettiner zu Juden und jüdischer Existenz in Sachsen wie in Polen. Er verweist dabei auf die wichtige Frage der Stellung des Judentums und der Juden in der christlichen Heilslehre wie auf einen für das Tempelmodell zentralen Fakt: „Judentümer’ dienten Fürsten und städtischen Obrigkeiten als Mittel der Darstellung ihres Selbstverständnisses und der Legitimation ihrer Herrschaft“ (S. 40). Entsprechend kommt er zu dem Schluss, dass die Einrichtung eines „Juden-Cabinets“ mit den Modellen der Stiftshütte, des Tempels und einer Synagoge (also gewissermaßen den historischen Ablauf der zentralen Orte mit Gottesbegegnung israelitischer/jüdischer Existenz nachzeichnend) Instrument und Ausdruck von höfischer Repräsentation und Herrschaftslegitimation gewesen ist (S. 40).

Im Anschluss folgt eine erste Auseinandersetzung mit der virtuellen Zurschaustellung des Tempelmodells in der Sonderausstellung durch Markus Wacker. Insbesondere die Überlegungen technischer Art werden hierbei geschildert. Wichtig ist die Erkenntnis, dass die virtuelle Erschaffung nicht das Modell eines so nie existierenden Bauwerks zeigt, sondern ein neues Gebilde, das zwar Ähnlichkeiten mit dem Tempelmodell hat, aber keineswegs sein Abbild sein will. Ob dies jeder Person, die sich die virtuelle Zurschaustellung angesehen hat, auch klar war, lässt sich aufgrund der regelmäßig anzunehmenden Einstellung von Menschen, nämlich dass etwas tatsächlich ist, was gezeigt oder geschrieben wird, zumindest mit einem Fragezeichen versehen. Eine weitere knappe, dabei reich bebilderte Beschäftigung mit dem „installierten“ virtuellen Tempel bietet die Künstlerin Dina Boswank. Sie stellt ihre Überlegungen unter das Motto, dass ein Modell etwas nachbildet, hier ein (anderes) Modell, das wiederum etwas nachbildet, das in seiner Existenz angeblich umstritten war. Die Annahme der Nachbildung ist korrekt. Es stimmt auch, dass der Jerusalemer Tempel niemals so ausgesehen hat, wie er im Hamburger Modell dargestellt wird. Allerdings lässt sich an dem Fakt, dass es einen Tempel in Jerusalem gegeben hat, nicht wirklich zweifeln. Leider fehlt hier eine Auseinandersetzung mit der Frage, wessen Bild von einem Tempel mit dem Holzmodell eigentlich visualisiert wird und warum dies so geschehen ist. Daraus ließe sich auch Hintergrundwissen für die virtuelle Repräsentation des nicht mehr in Dresden vorhandenen Tempelmodells gewinnen.

In einem eigenständigen Abschnitt des Bandes werden sechs Exponate der Ausstellung beschrieben und ausführlich eingeordnet. Interessant sind etwa Fragmente des Tempelmodells, die 1910 von Dresden nach Hamburg gelangten. Ebenfalls eine spannende Geschichte erzählt eine 1724 geschriebene Estherrolle, die in einem an der Universität Leipzig gezeigten Nachbau einer nachgebauten und wohl Ende 1717 oder kurze Zeit später nach Dresden an die fürstlichen Sammlungen abgegebenen Synagoge ausgestellt wurde. Auch dies ist ein gutes Beispiel für die von Stephan Wendehorst genannten Repräsentationen von Jüdischem in christlichen Institutionen.

Den Abschluss des Katalogs bilden zwei „Ausblicke“ und ein Quellenanhang. Zuerst erfährt der geneigte Leser etwas über Gedankensplitter zu Stein und Sprache im Judentum von Walter Homolka, Rabbiner und Leiter des „Abraham Geiger Kollegs“ in Potsdam. Danach thematisieren die beiden Kuratoren Thomas Ketelsen und Michael Korey den Umgang mit dem Verlust an Bauwerken am Beispiel Dresdens, insbesondere der Frauenkirche. Hierbei stellen sie die These auf, dass das Hamburger Tempelmodell „Spiegelung einer Jahrtausende währenden Erinnerungskultur des jüdischen Volkes, die unmittelbar nach der Zerstörung des letzten Tempels im Jahre 70 n. d. Z. eingesetzt hat“, sei (S. 86). Ist dem wirklich so? Das Hamburger Modell hat ein christlicher Ratsherr einer norddeutschen Stadt errichten lassen. Es orientiert sich an einem Werk von spanischen Jesuiten. Es gelangte in eine fürstliche Kunstsammlung und wurde dort als Teil eines Ortes der Wissenschaft und Repräsentation christlicher Herrschaft ausgestellt. Hat dies irgendetwas mit jüdischer Erinnerungskultur zu tun? Wohl kaum. Wir erfahren mittels des Modells vielmehr etwas über Christen, über die christliche Sicht auf Israeliten und die religiöse Basis für das Christentum sowie über Herrschaftslegitimation. Selbst die Zurschaustellung eines Nachbaus einer Synagoge verdeutlicht nur die von Stephan Wendehorst in seinem gewichtigen Beitrag richtig benannte Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum als Beweggrund für die Beschäftigung mit Juden und ihrer Kultur im 18. Jahrhundert.

Der beigefügte Quellenanhang ist verdienstvoll, weil so ein direkter Zugang zu den textlichen Spuren des Hamburger Modells für jedermann leicht möglich wird. Dabei reichen die abgedruckten Quellen(teile) bis in das Jahr 1694 zurück. Außerdem sind als Exkurs vier Texte angehängt, die etwas über die 1711 nachgebildete Synagoge des Greifswalder Theologieprofessors Johann Friedrich Mayer aussagen, die 1715 an die Universität Leipzig und später an die fürstlichen Sammlungen in Dresden ging.

Wie lässt sich nun die eingangs gestellte Frage nach dem Nutzen für eine Leserin des Katalogs, der ein Besuch der 2010 gezeigten Ausstellung nicht möglich war, beantworten? Zuerst einmal regen insbesondere die Beiträge von Michael Korey und Stephan Wendehorst auf unterschiedliche Weise zum Weiterdenken an. Die zahlreichen Abbildungen im Band eröffnen eine visuelle Auseinandersetzung mit dem Geschriebenen. Es werden umfangreiche Hintergrundinformationen zum Tempelmodell und der Sonderausstellung geboten, die ihren durchaus ungewöhnlichen Zuschnitt deutlich zu Tage treten lassen. Entsprechend hat Michael Brey in einer Ausstellungsbesprechung auf deren experimentellen Charakter hingewiesen.⁴ Folglich dürften für einige Kuratoren die technischen Hinweise auf virtuelle Darstellungsmöglichkeiten und ihre Grenzen bzw. Vor- und Nachteile verschiedener Techniken von gesteigertem Interesse sein.

Die in dem Katalog von Michael Korey eröffnete Diskussion um ein frühes Jüdisches Museum setzt etwas fort, dass bereits eine lange Tradition hat: Wo war das erste Jüdische Museum der Welt? Oder noch knapper: Wo ist der Ursprung? Eine ganze Wissenschaft, nämlich die Volkskunde, hat sich im 19. Jahrhundert mit dieser Frage in Bezug auf beinahe alle kulturellen Äußerungen des Menschen beschäftigt. Im Jüdischen Museum München war 2007 eine Sonderausstellung über „Die jüdische Welt und die Wittelsbacher“ präsentiert worden. Barbara Staudinger bezeichnete damals den jüdischen Teil der Kunst- und Wunderkammer Albrechts V. aus dem 16. Jahrhundert als die älteste Judaica-Ausstellung der Welt.⁵ Im Deutschen Reich, um ein letztes Beispiel anzuführen, stritten sich die jüdischen Großgemeinden Berlin, Frankfurt am Main und Hamburg darum, wer das erste Jüdische Museum eröffnen werde – bekanntermaßen war es Berlin im Jahr 1917. So wie in München keine Judaica, sondern sehr wahrscheinlich Islamica oder Arabica gezeigt wurden, so gab es in Dresden im 18. Jahrhundert kein Jüdisches Museum, sondern eine Ausstellung, die zeigt, wie Christen Israeliten, den Tempel und Juden wahrgenommen haben, darüber hinaus wie sie diese in ihre eigene Tradition einbauten und wie ein christlicher Herrscher Legitimation auf König Salomo und der Pflege der Wissenschaft gründet. Jüdisches (und Israelitisches) wurde als Teil einer Kunst- und Raritätenwelt präsentiert – so wie in Berlin, Kassel und München. Einen erheblichen Unterschied zu diesen drei Orten markiert indes der Umfang des Gezeigten, denn der ist in Dresden einmalig groß gewesen.

Auffallend sind jedoch eklatante Leerstellen des Ausstellungskatalogs. So wird nicht diskutiert, warum dieses Tempelmodell von einem Hamburger Ratsherrn in Auftrag gegeben worden ist und welche Bedeutung es für diesen gehabt haben mag – obwohl dieser Mensch den Anfang des Modells und damit der behandelten Geschichte markiert. Auch die theologische Auseinandersetzung mit dem Jerusalemer Tempel wird ignoriert, obgleich Herrschaft in dieser Zeit

immer auch christlich legitimiert wurde und selbstverständlich das Christentum eine große Bedeutung für alle kulturellen Äußerungen der damaligen Zeit hatte. Ebenso wenig findet sich eine intensivere Auseinandersetzung mit der Herrschaftslegitimation durch die Inanspruchnahme der Nachfolge König Salomos. Und das, obwohl etwa Kaiser Karl VI. (Regierungszeit 1711-1740) bei der Repräsentation seiner Herrschaft ausdrücklich auf diesen biblischen König rekurrierte und obwohl etwa die Reichskrone in Wien eine Darstellung des „Rex Salomon“ enthält.

Daran schließen sich weitere Fragen an, die zur Abrundung des Gebotenen hätten sinnvollerweise eigenständig thematisiert werden sollen: Wenn man mit dem Modell anfängt, stellt sich als erstes doch die Frage, welcher Tempel denn dort gezeigt wird. Michael Korey benennt die jesuitische Vorlage. Doch was daraus folgt, bleibt unerwähnt. Ist es Salomos Tempel oder der des Herodes oder nicht vielmehr die Tempelvision des im babylonischen Exil weilenden Propheten Ezechiel, gesehen durch christlich-theologische Augen? Warum wurde nicht jüdisches Vergleichsmaterial herangezogen, das eine gänzlich andere Darstellung des Tempels zeigt? Zahlreiche Haggadoth böten sich hierfür an, etwa eine Amsterdamer des Jahres 1695 oder eine im Jüdischen Museum Prag aufbewahrte von 1728. Darauf folgend müsste ebenfalls die Einbeziehung in eine fürstliche Sammlung geklärt werden: Weshalb finden sich Judaica in fürstlichen Sammlungen, und zwar selbst in Regionen, aus denen Juden lange Zeit zuvor vertrieben worden waren? Auf die theologische Bedeutung des Tempels für das Christentum als eigenständig zu behandelnder Punkt wie auf die Legitimations- und Repräsentationsthematik christlicher Herrschaft wurde bereits hingewiesen. Paul v. Naredi-Rainer vermerkt nicht umsonst, dass der Tempel Salomos in der Biblexegese als Präfiguration der christlichen Kirche und gemäß der Tempelvision Ezechiels auch als Himmlisches Jerusalem gedeutet wurde. Insofern ist der Tempel in seiner christlichen Formvorstellung als Prototyp des Kirchenbaus gesehen worden und Salomo als Ausführer des göttlichen Willens und zugleich als König mit großer Weisheit zum sakral legitimierten Vorbild des Bauherrn geworden.⁶ Es liegt auf der Hand, dass die Wettiner sich dieses zunutze machen wollten sowie Kaiser Karl VI. im Rückgreifen auf König Salomo nachstrebten.

Abschließend könnte gegen all dies eingewandt werden, dass die aufgeführten Themenkomplexe den Katalog überfrachtet hätten. Dem ist entgegenzuhalten, dass ein so zentrales Objekt – wie es das Tempelmodell für diese Ausstellung ist – aus möglichst vielfältigen Blickwinkeln betrachtet werden muss, um es einordnen zu können. Wer das Objekt ernst nimmt, hat sich um seine Entstehung zu kümmern, seine Bedeutung zu klären und die kulturellen Praxen offenzulegen, in die es eingebunden war. Dies gilt insbesondere für ein derart spannendes Exponat, das Grenzen

auf vielfache Weise überschritten hat: von einem Ratsherrn zu einem König, aus einem bürgerlichen Zusammenhang in eine fürstliche Zurschaustellung, aus Hamburg über London nach Dresden. Letzten Endes bleibt zu konstatieren, dass mit dem Katalog eine wirklich interessante und anregende Geschichte nur zum Teil erzählt wurde.

Zitiervorschlag

Jens Hoppe: Rezension von: Michael Korey und Thomas Ketelsen (Hg.): Fragmente der Erinnerung. Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger. Facetten und Spiegelungen eines barocken Architekturmodells und eines frühen Jüdischen Museums (zugleich Katalog der Ausstellung „Fragmente der Erinnerung. Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger“ der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, 25. Juni bis 5. September 2010), Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2010, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 5. Jg., 2011, Nr. 9, S. 1-6, online unter http://medaon.de/pdf/R_Hoppe-9-2011.pdf [dd.mm.yyyy].

¹ Vgl. die Ausstellungsbesprechung von Michael Brey: <http://richtungswechsel.cc/tag/michael-korey/> [01.05.2011].

² Michael Korey: Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger. Facetten und Spiegelungen eines barocken Architekturmodells, in: Dresdner Kunstblätter 52 [53] (2009), 4, S. 248-259. Interessanterweise enthält der ursprüngliche Titel keinen Verweis auf ein „frühes Jüdisches Museum“.

³ Jim Bennett: Salomons Tempel und das „Haus Salomos“ in der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts, in: Dresdner Kunstblätter 52 [53] (2009), 4, S. 260-268.

⁴ Vgl.: <http://richtungswechsel.cc/tag/michael-korey/> [01.05.2011].

⁵ Barbara Staudinger: Die jüdische Welt und die Wittelsbacher. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Jüdischen Museums München vom 23. März bis 24. Juni 2007 (= Sammelbilder 01), München 2007, S. 17.

⁶ Paul v. Naredi-Rainer: Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer, Köln 1994, S. 10, 67.