

FRA HUSKULT TIL BASILIKA

Udviklingen af tidlig kristen arkitektur fra Det Nye Testaments 'huse', den kristne kultbygning i Dura-Europos og andre tidlige kultbygninger til Kejser Konstantins basilikaer¹

Per Bilde

1. Indledning

Et centralt problem for en analyse af de ældste stadier af den kristne arkitekturs udvikling rejser sig af den forbløffende kendsgerning, at man endnu ikke har fundet entydige arkæologiske vidnesbyrd om kristne kultbygninger før 241 e.v.t., det år, da et hus i Dura-Europos blev ombygget til et kristent kulthus (herom nærmere nedenfor i afsnit 3), og at der først umiddelbart før og under Konstantin Den Store (306/324-337) foreligger en ubetvivlelig arkæologisk evidens for en sakral kristen arkitektur i Rom, Italien og den vestlige del af romerriket (herom i detaljer hos Davies 1952, 12-50; Krautheimer 1965, 12-5; Snyder (1985) 1991, 73-80; White 1996, 123-39; 1997, 186-257).

Hertil kommer, at de litterære kilder, især *Didachê* og Justins *Første Apologi*, nok oplyser en hel del om de riter, den kult og andre aktiviteter, der foregik i de bygninger, hvor de Jesustroende og senere kristne (jf. Bilde 2001, 14f; 20-2) forsamledes, men at de har ikke meget at fortælle om selve disse bygninger og deres indretning (herom nærmere i afsnit 2 nedenfor).

Med forbehold for (mig ubekendte) nye arkæologiske opdagelser af hidtil ukendte tidlige kristne kultbygninger fra tiden før 241² og nye fund af hidtil ukendte tekster med klare oplysninger om sagen må vi derfor gå ud fra dette spinkle materiale, og på denne baggrund stille vore spørgsmål og formulere vore tentative hypoteser.

I denne situation kunne man – som fx Finney (1988) – vælge endnu en gang at forsøge at samle og kritisk analysere de væsentligste resultater af de undersøgelser, der hidtil er foretaget af vort emne.³ Her foretrækker jeg dog i stedet at fokusere på

¹ Med denne artikel, som er en udvidet version af min forelæsning om samme emne ved Afdeling for Religionsvidenskabs årsdag den 3/9 2004, vil jeg varmt takke de 18 kolleger ved afdelingen, som har bidraget til det fine festskrift, som jeg fik overrakt ved samme lejlighed. Artiklen er en udvidet version af forelæsningen, som igen var en bearbejdet version af et oplæg, som i januar 2002 blev holdt ved et nordisk forskerseminar i København om emnet *Sakral arkitektur and religiøs innovation*.

² *Antike Welt*, 35, 4, 2004, 4, meddeler, at der i Gerasa i Jordan for nylig er blevet fundet en kirkeruin fra det 2. årh. e.v.t. Det er endnu ikke lykkedes mig at opspore flere oplysninger om dette fund, og foreløbig forholder jeg mig skeptisk dertil.

³ Finney (1988) gennemgår Deichmann 1964, Rordorf 1964, Krautheimer 1965, Süssenbach 1977, Turner 1979 og Whites ph.d.-afhandling fra 1982 (*Domus Ecclesiae – Domus Dei: Adaptation and Development in*

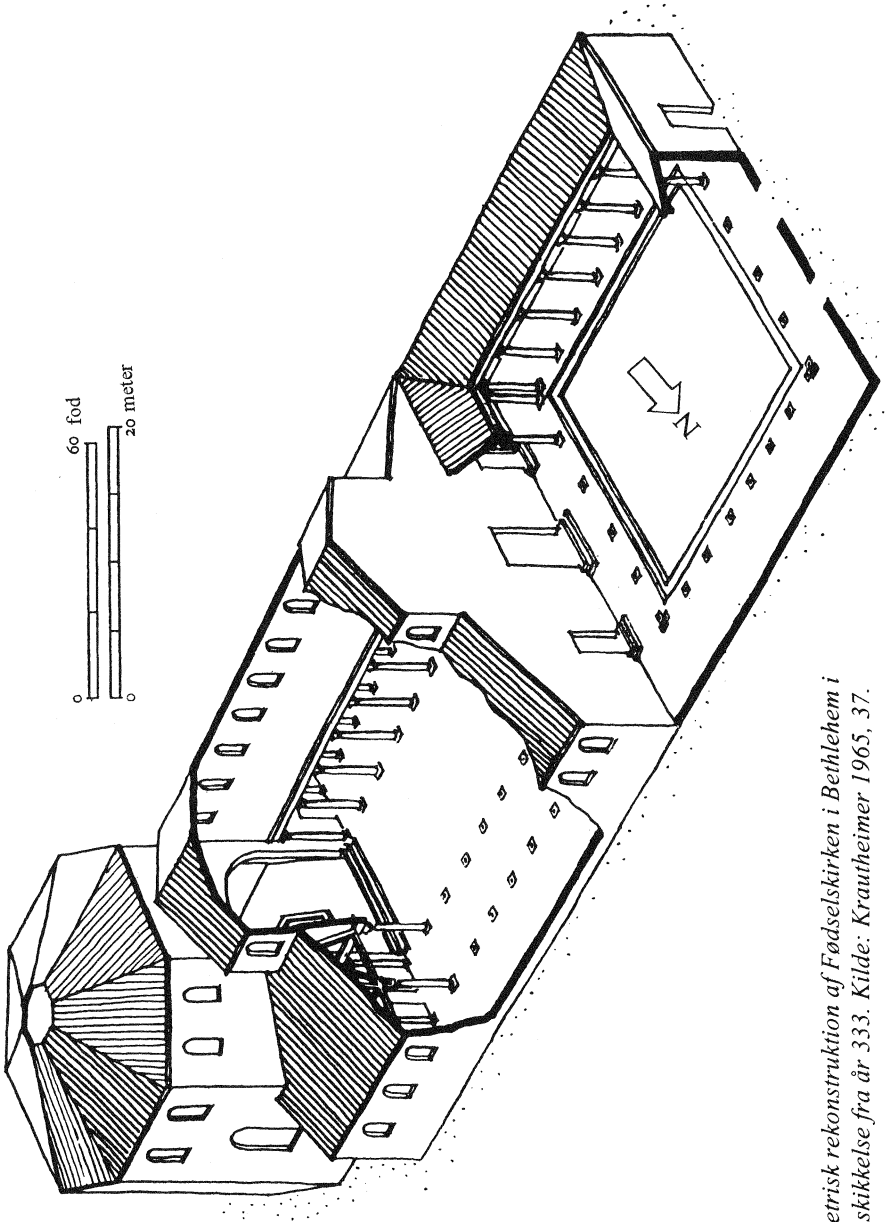
spørgsmålet, om og eventuelt i hvilken udstrækning den kristne kirkebygning, som fra og med Kejser Konstantin blev den dominerende, den kristne basilika (jf. fig. 1), repræsenterer en arkitektonisk innovation. Dette spørgsmål vil jeg kæde sammen med spørgsmålet om kristendommens eventuelle religiøse innovation, enten den, som kristendommen måske generelt repræsenterede i den hellenistisk-romerske verden, eller den række af innovationer, som blev produceret i løbet af Jesusbevægelsens og kristendommens religiøse udviklingshistorie (jf. Bilde 2001).⁴

For at løse denne opgave har jeg valgt at forsøge mig med nogle overvejelser, der består i at sammenholde en række komparative bygningstypologiske og kultiske iagttagelser. Det betyder, at jeg vil sammenholde de antikke bygningstyper, som kan formodes at have haft indflydelse på udviklingen af den kristne kirkebygning, med en undersøgelse af de kultiske aktiviteter og funktioner, som kan formodes at have fundet sted under de første århundreders kristne gudstjenester (jf. Bilde 2001, 240-67 (især 257-63) og 496-98). Derved vil der – i forlængelse af White (1996-1997) – forhåbentlig blive føjet endnu en dimension til den hidtidige forskning, som i alt væsentligt hidtil har arbejdet filologisk og arkæologisk. Til disse metoder har Michael White imidlertid føjet den komparative metode, idet han i sit omfangsrige værk detaljeret sammenligner den tidlige kristne arkitekturs udvikling med især udviklingen af de jødiske synagoger og mithræerne (jf. White 1996, 26-101, og 1997, 259-429).⁵ Whites erkendelsesudvidende komparative undersøgelse vil jeg her forsøge at supplere ved at inddrage andre græsk-romerske bygninger, som kan have haft betydning for udviklingen af den kristne arkitektur. Dertil føjer jeg endelig en kortfattet funktionel analyse af de religiøse aktiviteter, der foregik i Jesusbevægelsen og den tidlige kristendom, i forhold til de praktiske krav til bygninger, som disse kan formodes at have stillet. For at placere sådanne komparative og funktionelle overvejelser i deres rette sammenhænge skal jeg dog først kortfattet opridsede i forskningen velkendte tekstlige og arkæologiske vidnesbyrd om de tidligste kristne kultbygninger.

the Setting for the Early Christian Assembly), som ligger til grund for Whites senere arbejder om emnet, især White 1996-1997.

⁴ I protestantisk teologi er dette forsøgt af bl.a. Deichmann (1964); Süssenbach (1977) og Turner (1979), som alle ideologiserende tolker fraværet af klare litterære og arkæologiske vidnesbyrd om kristen sakral arkitektur før 241 som tegn på, at den tidlige kristendom principielt afviste den 'hedenske' tanke om hellige steder og bygninger, og at den i stedet spiritualiserende transformerende tanken om den hellige tempelbygning til ideerne om Jesus og forsamlingen af de Jestroende som det sande åndelige tempel (jf. Finney 1988 og afsnit 6 nedenfor). En anden mulig forklaring kunne dog bestå i at henvise til de første kristnes eskatologiske nærforventning som en hindring for større byggeprojekter (jf. White 1996, 102-103): Hvorfor skulle man bygge helligdomme, når man når som helst ventede Jesus' genkomst og denne verdens undergang (se også afsnit 6 nedenfor).

⁵ Tidligere har bl.a. Klauck (1981, 83-98) forsøgt en lignende, men langt mere kortfattet sammenligning med en række religiøse fænomener i andre religioner.



Figur 1: En isometrisk rekonstruktion af Fødselskirken i Betlehem i dens oprindelige skikkelse fra år 333. Kilde: Krauthheimer 1965, 37.

2. De litterære vidnesbyrd⁶

I evangelierne fortælles Jesus at forkynde, lære og virke udendørs, i det fri (se fx Matt 5,1 og 13,1), men også indendørs, i 'huse' (således fx i Matt 8,14 (Peters hus) 26,6 (den spedalske Simons hus)) og i 'synagoger'⁷ – samt på tempelpladsen i Jerusalem (således især i Johannesevangeliet, jf. 2,14-22 og 7,14-36, men også Matt 21,12-23,39 (m.par.)).

Det samme synes at være tilfældet for Jesusbevægelsen efter Jesus' død. I Apostlenes Gerninger berettes det, at Jesus' tilhængere efter hans død, opstandelse og himmelfart 'gik op i salen ovenpå, hvor de plejede at opholde sig'.⁸ I sammenfatningen i ApG 2,42-47 hedder det bl.a.: "De kom i enighed i templet hver dag; hjemme (*kat' oikon*) brød de brødet og spiste sammen ...".⁹ Senere fortælles det, at Paulus og hans ledsagere forkyndte budskabet om Jesus i 'synagogene' i den jødiske diaspora, fx i Antiokia i Psidien (ApG 13,14-41), Ikonion (ApG 14,1-2), Filippi (ApG 16,13-16, som dog ikke anvender ordet 'synagoge' (*sunagôgê*), men et med dette beslægtet ord, 'bedehus' (*proseuchê*, jf. note 16 nedenfor)), Thessalonika (ApG 17,1-4), Korinth (ApG 18,7) og Efesos (ApG 19,8). I disse 'synagoger' hændte det ofte, at de Jesustroendes budskab førte til protest og modstand fra de lokale jøder, hvilket kunne få Paulus og hans ledsagere til at forlade 'synagogen' og missionere i andre lokaler: "Men da nogle af jøderne ikke ville tro, men gjorde sig hårde og talte ondt om Vejen i forsamlingens påhør, forlod han dem, tog disciplene med og holdt dagligt samtaler i Tyrannos' skole (*en tê scholê Tyrannou*, ApG 19,9)". Endelig kan vi i ApG 28,16 læse, at da Paulus var blevet ført til Rom som fange, "fik han tilladelse til at bo for sig selv sammen med den soldat, der skulle bevogte ham". Her havde han frihed til at modtage besøg fra den jødiske menighed i Rom, som han kunne diskutere med og belære (v. 17-29). I v. 30 hedder det: "Paulus blev nu hele to år i sin lejede bolig og tog imod alle, der kom til ham".

Disse tekster bevidner således, at Jesus og hans bevægelse både før og efter Jesus' død prædikede og diskuterede (missionerede) i 'synagoger', på tempelpladsen i Jerusalem og hvor som helst, der bød sig en mulighed derfor. Deres egne (interne) sammenkomster foregik derimod 'hjemme', dvs. i dertil egnede rum i huse, der må formodes at have tilhørt – eller at være lejet af – mere velstående medlemmer af bevægelsen.

⁶ Dette materiale anføres i de fleste generelle fremstillinger, men mest fyldigt i White 1996-1997. Her er bl.a. sammenstillet et katalog over de relevante tekster, 1997, 33-120. Tekstkataloget er dog ikke fuldstændigt, især ikke for de nytestamentlige teksters vedkommende. Disse anføres mere fuldstændigt i Klauk 1981, 21-68.

⁷ Det bedst kendte eksempel er Luk 4,16-30 ('synagogen' i Nazareth); andre er Matt 5,23 og 9,35 (m.par.). Man skal her være opmærksom på, at ordet 'synagoge' (*sunagôgê*) kan refereres til såvel en 'forsamling', hvilket er ordets oprindelige betydning, som en bygning, som kan rumme en sådan forsamling, dvs. et 'forsamlingshus', jf. Runesson 2001, 29-37; Bilde 2002, 7-10.

⁸ Således ApG 1,13, jf. Luk 22,12 (m.par.) og ApG 20,8. De græske tekster i Det Nye Testamente anføres her efter den autoriserede danske oversættelse af 1992.

⁹ ApG 2,46. Hele kap. 3, der skildrer Peters helbredelse af en lam og hans derpå følgende missionsprædiken, foregår på tempelpladsen "i Salomos søjlegang" (jf. 5,12).

Dette sidste bekræftes af Paulus' breve, som enkelte gange omtaler, at de Jesustroende holdt til i private huse, fx 1 Kor 16,19 ("Mange hilsner i Herrens navn fra Akvila og Prisca og menigheden i deres hus (*sun tē kat' oikon autōn ekklēsia*)") og Kol 4,15 ("hils brødrene i Laodikæa, og hils Nymfa og menigheden i hendes hus (*kai tēn kat' oikon autēn ekklēsian*)") (jf. også Filemons Brev 2 og ApG 2,46, der er citeret ovenfor). Sådanne oplysninger er imidlertid forholdsvis sjældne i den ældste kristne litteratur. Ofte kan vi blot læse, at de Jesustroende "kom sammen (*sunerchesthai*)", "forsamledes" (*sunagein*, jf. ordet 'synagoge') eller "kom (sammen) på det samme sted (*eis/epi to auto ginesthai*)".¹⁰ Det er dog ikke urimeligt at forudsætte, at disse "sammenkomster" fortrinsvis foregik i private huse som dem, der omtales ovenfor. Derfor har man i forskningen på grundlag af disse tekster udarbejdet begrebet 'husmenighed'.¹¹

Selv om de Jesustroende ifølge de ovenfor anførte tekster oprindeligt kunne mødes hvor som helst (jf. Matth 18,20: "For hvor to eller tre er forsamlet i mit navn, dér er jeg midt iblandt dem"), synes de organiserede forsamlinger af 'jesuanere' efterhånden typisk at have forsamlet sig i private huse tilhørende mere velstillede medlemmer af bevægelsen.

Hos kirkefædrene finder vi heller ikke mange oplysninger om de kristnes kultbygninger. Hos Justin (ca. 150) hedder det fx i *Den Første Apologi* 67,3: "Og på den såkaldte Solens dag holdes der en sammenkomst på det samme sted (*epi to auto suneleusis ginetai*)".¹² I *Octavius* af Minucius Felix (ca. 190) kan vi endda udtrykkeligt

¹⁰ Jf. fx 1 Kor 5,4: "Han skal, når I er forsamlet (*sunachthentōn* hymōn) i vor Herre Jesu navn ...", og 1 Kor 11,17: "Jeres sammenkomster (*sunerchesthe*) er nemlig ikke til gavn, ..." (jf. v. 18-20 og 33-34). De samme udtryk anvendes hyppigt af Ignatios fra Antiokia i hans breve (jf. fx Brevet til de troende i Efesos 13,1: "Bestræb jer på at komme sammen (*sunerchesthai*) så ofte som muligt for at takke og ære Gud. Thi når I kommer sammen (*hotan gar puknōs epi to auto ginesthe*), nedbrydes Satans kræfter").

¹¹ Eller 'husforsamling', eventuelt 'huskirke' (*domus ecclesiae*). Klauck (1981) anvender termen *Hausgemeinde* for den ældste, nytestamentlige periode (1981, 21-68), mens han reserverer termen *Hauskirche* (*domus ecclesiae*) for perioden umiddelbart før Konstantin (1981, 69-81), det sidste i overensstemmelse med Krautheimer (1965, 3-12). White 1996-1997 benytter termen *house church* om den ældste, nytestamentlige periode (1996, 103-10), mens han reserverer betegnelsen *domus ecclesiae* om den kristne bygning i Dura-Europos og tilsvarende bygninger, som havde gennemgået en specifik ombygning til formålet (1996, 111-123, jf. Davies 1952, 19-20 og afsnit 3 nedenfor). Endelig introducerer White termen *aula ecclesiae* om større kristne kultbygninger før de konstantinske basilikaer, som vel at mærke var (ny)byggede til deres formål (1996, 127-139). Jeg foretrækker termen 'kultbygning' (kultsted, kultus) frem for termerne 'husmenighed' og 'huskirke' for at markere, at hovedsagen også i disse ældste jesusanske rum ikke var 'forsamlingen', men 'kulten', dvs. de Jesustroendes kommunikation med den guddommelige verden (jf. Schjødt 2004, 18-22), som i Jesusbevægelsen fra begyndelsen foregik via 'Jesuskulten', hvori der fra første færd indgik 'sakramenterne' dåb og nadver (jf. nedenfor i afsnit 5).

¹² Oversættelsen er lånt fra Pontoppidan Thyssen 1996, 105. Dette indtryk bekræftes af de akter om Justins med fleres martyrier, som i tre versioner er bevaret og udgivet af Musorillo (1972). Ifølge den korte version A, stykke 3, spørger Roms byprefekt, Rustikus, to gange Justin: "Hvor samles I (*pou sunerchesthe*)?" Justin svarer først: "hvor som helst ...". Anden gang svarer Justin med at angive sin bopæl, hvortil han føjer: "Og jeg kender ikke til noget andet samlingssted end dér (*ou ginōskō de allēn tina suneleusin ei mē tēn ekei*)". Ifølge den længere version B, stykke 3, føjer Justin følgende til sit svar: "Mener du virkelig, at vi alle sammen kan komme sammen (være) på det samme sted? Nej, sådan forholder det sig ikke, for de kristnes gud kan ikke

læse, at de kristne “ikke har templer og altre” (*si delubra et aras non habemus*, 32,1).¹³ Samtidig kan vi hos Klemens fra Aleksandria læse, at han “ikke kalder stedet, men forsamlingen af udvalgte for ‘menighed’ (eller ‘kirke’) (*ou gar nun ton topon, alla to athroisma tôn eklektôn ekklêsian kalô*)” (*Strômateis* 7,5 (29,3-4)).¹⁴

At de kristne på dette tidspunkt faktisk havde og anvendte kultbygninger, er dels impliceret i udsagnet hos Klemens, dels synes det eksplicit at fremgå hos Tertullian (ca. 200), som i *De Idololatria* 7,1 kan tale om kristne, der “kommer ind i kirkebygningen (*in ecclesiam venire*)” eller “kommer ind i guds hus (*in domum dei venire*)”.¹⁵ At en sådan ‘kirkebygning’ dog stadig kunne være en del af et (stort) privat hus, fremgår af en tekst i de såkaldte *Pseudoklementinske Recognitiones* 10,71,2, hvor det hedder, at en vis Theofilus i Antiokia i Syrien “indviede den store basilika i sit hus som forsamlings-/kirkebygning (*domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret*)” (White 1997, 51).

Vi skal helt frem til kirkehistorikeren Euseb fra Cæsaræa (260-339, som skrev det følgende ca. 310-320), før vi træffer på entydige udsagn om større selvstændige kristne kultbygninger. I sin kirkehistorie (8,1,5) fortæller Euseb om kristendommens fremgang på hans egen tid, og i den sammenhæng taler han dels om store “sammenstimlinger i bedehusene (*en tois proseuktêriois*)”,¹⁶ dels om, at man på grund af utilfredshed med “de gamle bygninger (*tois palai oikodomêmata*)”, i stedet “rejste store og rummelige kirkebygninger i alle byerne (*eureias eis platos ana pas tas poleis ek themeliôn anistôn ekklêsias*)”.¹⁷ Her anvendes ordet ‘forsamling’ (‘kirke’) (*ekklêsia*) – ligesom hos Tertullian og i de *Pseudoklementinske Recognitiones* – for første gang entydigt om en kultbygning og ikke om en forsamling, som ordet oprindeligt refererede til.

begrænses til et sted, men da han er usynlig og opfylder (hele) himlen og jorden, tilbedes og lovprises han af de troende overalt (*pantachou*)”.

¹³ Jf. 10,2 (*cur nullas aras habent, templa nulla* (“Hvorfor har de ingen altre? ingen templer?")) Med disse sætninger refereres dog nok til det indlysende faktum, at de kristne ikke havde og anvendte altre til blodige ofre eller templer i stil med de græsk-romerske (jf. Davies 1952, 14 note 6). Sætningerne siger derimod ikke noget om, hvorvidt de kristne havde andre typer af kultbygninger, hvori deres riter blev udført (jf. *Octavius* kap. 9, især 9,5-6).

¹⁴ Denne og de følgende tekster, bortset fra Euseb, er lånt fra White (1997, 52). Heller ikke denne tekst udelukker dog eksistensen af kristne kultbygninger, jf. note 13 ovenfor. At dette er en rigtig tolkning, bekræftes af, at teksten forud for citatet udtrykkeligt taler om “bygningen bygget til hans (guddommens) ære” (*to eis timên autou kataskewasma*).

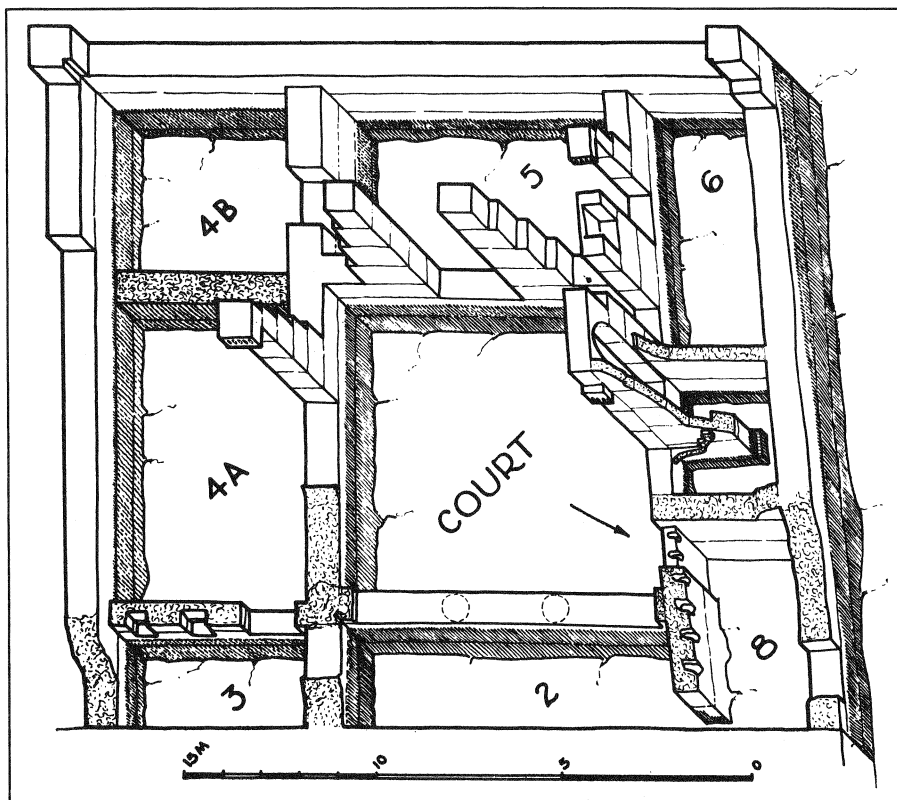
¹⁵ White 1997, 54. I den første tekst kan *ecclesia* dog også oversættes ved ‘forsamling’.

¹⁶ Dette ord må her referere til kristne ‘synagoger’. I den græksprogede jødiske litteratur, fortrinsvis Filon og Josefus, anvendes det med *proseuktêrion* nært beslægtede ord *proseuchê* (‘bedehus’) næsten lige så ofte som ordet *synagôgê* om de jødiske synagoger (jf. Bilde 1999, 17).

¹⁷ Oversættelsen er lånt fra Bang 1945, 382.

3. Den arkæologiske evidens¹⁸

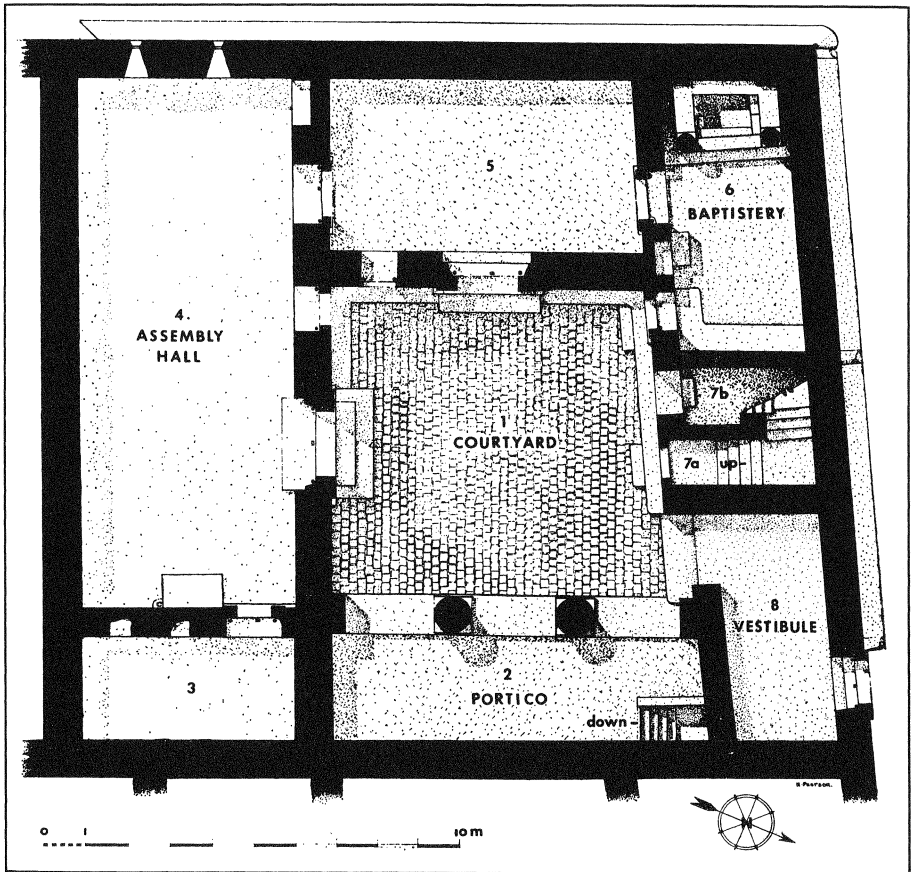
Som nævnt ovenfor i afsnit 1 er det en kendsgerning, at der ikke før fundet i 1931 af en kristen kultbygning i Dura-Europos fra 241-256 foreligger sikre arkæologiske vidnesbyrd om en kristen sakral arkitektur (jf. Kraeling 1967; Snyder (1985) 1991, 68-71; White 1997, 123-31). Med denne for vort emne aldeles afgørende udgravning (1932-3) fik vi kendskab til et hus, hvis historie udgraverne kunne følge i tre faser fra husets bygning i 232/3 over en ombygning af det i 241 til dets ødelæggelse i 256. I den første fase er der tale om et ordinært privat hus (jf. fig. 2), som i den første fase *kan*



Figur 2: Grundplan af et beboelseshus i Dura-Europos i perioden 233 til 241, dvs. inden år 241, da huset blev ombygget med henblik på at fungere som en kristen kultbygning. Kilde: Snyder (1985) 1991, 69.

¹⁸ Det mest udførlige katalog over dette materiale findes hos White 1997, 121-257.

have været anvendt som et kristent forsamlingssted (en 'huskirke'), og som i 241 blev ombygget og fik en skikkelse, som udgraverne karakteriserer som en klart kristen kultbygning (jf. fig. 3). Dermed var der opnået en dokumentation af den vigtige overgang fra et ordinært privat hus uden påviselige særlige arkitektoniske indretninger og udstyr med henblik på kulten (en 'huskirke') til en med henblik på et bestemt formål ombygget bygning, som Klauck, White og enkelte andre fagfolk betegner som et *domus ecclesiae* (et 'forsamlings-' eller 'kirkehus' ('huskirke'), jf. note 11).



Figur 3: Grundplan af det samme hus efter ombygningen i 241, dvs. nu indrettet som en kristen kultbygning. Kilde: Snyder (1985) 1991, 70.

Dette fund blev af mange forskere tolket som en bekræftelse af den klassiske hypotese (jf. ovenfor i note 4), som gik ud på, at de kristne fra begyndelsen til langt op i det 3. århundrede holdt deres sammenkomster i ‘huskirker’, idet man mente, at den kristne kultbygning i Dura-Europos nu leverede det mellemed, som var nødvendigt for at kunne bygge bro mellem de private ‘huskirker’ og de store basilikaer, som Konstantin lod bygge fra omkring 320 (jf. Krautheimer 1965, 5-8; Snyder (1985) 1991, 68).

Derefter skal vi frem til den såkaldte dobbeltkirke i Aquileia i Norditalien, som forskere har dateret til 310-320 (jf. Petersen 1962; Snyder (1985) 1991, 73-5; White 1997, 199-209), og kirken SS Giovanni e Paulo i Rom, hvor der er tydelige spor af en ældre kirkebygning fra begyndelsen af det 4. århundrede (jf. Snyder (1985) 1991, 77-81; White 1997, 209-18). Også disse bygninger er blevet tolket som udtryk for sådanne mellemed eller formidlinger mellem de private ‘huskirker’ og Konstantins basilikaer.¹⁹

Vender vi os endelig til indretningen af selve den konstantinske basilika, fx Fødselskirken i Bethlehem (jf. fig. 1), med dens (tre, fire eller) fem skibe adskilt ved søjlerækker og apsis (ofte med tronstol til biskoppen), er der dog stadig betydelige forskelle mellem disse og såvel den kristne kultbygning i Dura-Europos som de ældste førkonstantinske kirkebygninger i Italien og Rom. Den danske arkitekt Einar Dyggve (1943) har herom fremsat den hypotese, at den konstantinske basilika desuden blev afgørende påvirket af den kejserlige audiens- og tronsal, som den især kendes fra kejser Diokletians palads i Split ved Adriaterhavet.

4. Den kristne arkitekturs mulige historiske forudsætninger

Ligesom den kristne religion som helhed (med sin kosmologi, soteriologi og eskatologi) har den ældste kristne kult og de bygninger, som denne efterhånden fik behov for, sin primære baggrund i antik jødedom, specielt i den nye synagogeinstitution og den kult, som udvikledes her fra det første århundrede e.v.t.²⁰

Det er imidlertid værd at overveje, om den kristne kultbygning ikke har sin sekundære baggrund i de hellenistisk-romerske forsamlingsbygninger, der formodentlig også har præget synagogeinstitutionens tilblivelse. Dermed tænker jeg især på bygningstyper som:

1. det græske *bouleutêrion* (rådssal) (jf. Lauter 1986, 157-66 med Abb. 11 og 55a samt Taf. 47b).

¹⁹ Som anført i note 11 indfører White 1996-1997 et – i forhold til Krautheimer – nyt mellemed, som han betegner som *aula ecclesiae*, som han definerer som en bygning, der fra grunden er tegnet som en kirkebygning, og som repræsenterer det direkte forstadium til Konstantins basilikaer.

²⁰ Jf. Burtchaell 1992; White 1997, 209-218; Runesson 2001, 169-239. Heroverfor fx Snyder 1999, 108: “One of the major surprises in early Christian archaeology is to discover that the architectural, artistic, and epigraphic continuity between Judaism and Christianity is nearly nil”. Både synagoge- og kirkebygningen var oprindelig primært forsamlingshuse, i hvilke en bestemt gruppe af mennesker samledes, ikke om en blodig offerkult, men om en ublodig ordgudstjeneste (verbalkult). Det samme var tilfældet for forsamlingsbygningerne i Qumran.

2. den græske initiationsbygning, som vi især kender fra det store *telestêrion* (indvielseshal) i Eleusis (jf. Mylonas (1961) 1974, især 117-24 og pl. 25-7), og en tilsvarende bygning fra Samothrake (jf. Lehmann 1969; Lauter 1986, 99-113 med Abb. 25 og 67a).
3. de græske filosofiske skole- eller ‘akademibygninger’ (jf. Lauter 1986, 113-19 og 155-66), som vi især kender fra litterære kilders omtale af Platons *Akadêmeia* og Aristoteles’ *Lykeion*, der begge var en art græske forsamlingsbygninger, ofte placeret i forbindelse med ‘gymnasier’ (jf. Lauter 1986, 82-5 med Abb. 40a og 41a og b), der også anvendtes til (filosofiske og litterære) forelæsninger og undervisning (jf. ApG 19,9, som er citeret i afsnit 2 ovenfor);
4. de nærorientalske og græske kultteatre (jf. Inge Nielsen 2002);
5. den romerske basilika tillemptet til forsamlingsbrug (jf. Davies 1952, 12-35) (jf. nr. 7);
6. det romerske mithræum (jf. Merkelbach 1984, 133-46; Bilde 1989, 38-9);
7. den såkaldte nypythagoræiske basilika i Rom.²¹

Alle disse bygninger²² har en anden karakter end de traditionelle – græske, romerske, ægyptiske, nærorientalske og andre mediterrane – tempelbygninger. Mens disse alle grundlæggende fungerede som guddommens bolig (*domus dei*), fungerede alle de ovennævnte bygninger som forsamlingshuse (*domus ecclesiae*).²³

Af denne store gruppe af bygningstyper, som alle – i forskellig grad – er relevante at sammenligne med de kristne kultbygninger, vil jeg fremhæve tre hovedtyper, som kan betegnes som

- 1) lærehuse (skoler) (nr. 3, 6 (og 7?)),
- 2) religiøse indvielsesrum (nr. 2, 6 (og 7?)),
- 3) verdslige forsamlingshuse (nr. 1 og 5).

Den anden gruppe, de religiøse indvielsesrum, kan endvidere opdeles i to, tilsyneladende uensartede, bygningstyper: a) spiserummet og b) teatret. Der kan nemlig argumenteres for, at mithræet grundlæggende er en lille, eksklusiv spisesal (jf. Merkelbach 1984, 132; Bilde 1989, 38-9; White 1996, 48), mens indvielseslokalet i Eleusis har en ganske anden karakter af en slags stort ‘teater’, hvor det drejer sig om at forevise nogle hellige ting og sige nogle hellige ord (jf. Mylonas (1961) 1974, 261-78). Dog kan denne ‘teaterfunktion’ måske også siges at gælde for mithræerne, således at disse mere præcist kan karakteriseres som små, eksklusive spisesale med tilhørende

²¹ Jf. Bay 1973, 128-88. Tolkningen af denne bygnings formål er dog omstridt, og fx Eitrem 1923 betegner den blot som “et antikt mysterielokale” (jf. nr. 2 i listen ovenfor), der minder meget om en kirkebygning (1923,11).

²² Hertil kan måske også regnes de hellenistisk-romerske foreningers forsamlingsbygninger, jf. Kloppenborg-Wilson 1996; Claussen 2002; Harland 2003. Måske burde også den græsk-romerske spisesal (trikliniet) nævnes som en mulig model for den kristne kirkebygning (jf. eukaristien).

²³ Idet ordet *ecclesia* her anvendes med sin oprindelige betydning ‘forsamling’.

belærende ‘forevisninger’,²⁴ mens indvielsesbygningen i Eleusis generelt kan betegnes som et stort forsamlingslokale (‘teater’) uden spisesalskarakter.

Disse to typer af bygninger forenes imidlertid af deres fælles karakter af forsamlingsbygninger med teaterkarakter, hvilket også forbinder dem med de øvrige kultteatre, som nu er samlet og undersøgt af Inge Nielsen (2002).

Den første type, det græske (og senere også romerske) lærehus (skole) var derimod præget af mundtlig undervisning og samtale, som dog også kunne foregå udendørs, på *agora*, i en stoa, et ‘gymnasium’, et ‘bibliotek’ eller en lignende lokalitet.

Generelt mener jeg, at man kan forsvare at hævde, at dette (primært) græske lærehus (den græske skole) har haft en helt overvældende stor virkningshistorie, fordi det blev udgangspunktet for en lang række institutioner som den højere skole (‘gymnasiet’), akademiet, ‘universitetet’ (Aleksandria), den jødiske synagoge, de rabbiniske ‘lærehus’ (som ligeledes kan betegnes som ‘akademier’), de kristne lærehus (dåbsskoler, teologiske skoler, klosterscholer, katedralskoler og universiteter), den islamiske moske og alle senere undervisnings- og forsamlingshuse frem til nyere tids missionshuse og søndagsskoler.

For vort emne er det imidlertid afgørende, at den jødiske synagoge, uden hvilken de kristne kultbygninger – i modsætning til Snyder (1999, 108, jf. note 20 ovenfor) – næppe lader sig forstå, har nogle af sine vigtigste forudsætninger i det, som vi her generaliserende har betegnet som det verdslige forsamlingshus (type 3) og ‘den græske skole’ (type 1). Den er en bede-, lovprisnings-, undervisnings-, forelæsnings-, tale-, prædike-, læse- og samtaleinstitution, hvor en respekteret, gammel og (dermed) ‘hellig’ tekst, lære eller filosofi står i centrum for den virksomhed og de aktiviteter, der foregår i bygningen (jf. Runesson 2001, 189-235).

5. En kortfattet komparativ undersøgelse af de tidlige kristne kultbygningers funktioner

Den vigtigste forskel mellem den kristne kultbygning i Dura-Europos, som også kan betegnes som en ‘forsamlingsbygning’ (*domus ecclesiae*), og samtidige jødiske synagogebygninger er imidlertid *baptisteriet* (jf. fig. 3). Det viser, at den kristne bygning i Dura-Europos ikke alene var indrettet med henblik på ordgudstjeneste (verbalkult) og undervisning, men samtidig var et ‘initiations-’ eller ‘indvielseshus’, idet initiationen her formodentlig bestod af en neddykning i stil med den formodede form for Johannes Døbers eskatologiske dåb og med den jødiske omvendelsesdåb (proselytdåb) (jf. Pedersen, ed., 1982; Bilde 2001, 240-7 og 496-8).

I de udgravede antikke jødiske synagogebygninger finder vi tilsyneladende ikke nogen konstruktioner, der fuldstændigt svarer til *baptisteriet* i den kristne bygning i Dura-Europos (jf. White 1996, 60-101 (især planerne, s. 63, 65, 68, 70, 72f og 75f); 1997, 259-429 (især planerne og deres forklaring)). Ganske vist forekommer der i denne periode – både med og uden tilknytning til synagogebygningerne – talrige rituelle

²⁴ Jf. især de mange fund af drejelige relieffer og figurer, jf. Merkelbach 1984, 134-6.

renselsesbade, de såkaldte *mikwaoth* (ental: *mikweh*).²⁵ Men disse rituelle renselsesbade kan ikke hævdes at svare til de tidlige kristne baptisterier, primært fordi særlige proselytdåbsanlæg ikke lader sig identificere. Under alle omstændigheder er de antikke (og alle senere) synagoger primært bede-, læse-, prædike- og samtalehuse, og, som nævnt ovenfor, overtages alle disse funktioner i de kristne kultbygninger.

For en sammenlignende analyse er det imidlertid vigtigt at observere, at der i den kristne gudstjeneste fra første begyndelse føjes 'sakramentale' riter til denne – til synagoge-gudstjenesten svarende – verbalkult (ordgudstjeneste), nemlig initiationsdåben og desuden 'måltidet' (eukaristien, jf. Bilde 2001, 247-54 og 496-8). Begge riter blev omgående genstand for forskellige fortolkninger. Det var dog især 'måltidet', som rejste problemer. Det er meget vanskeligt helt at klarlægge dette måltids betydning og funktion op igennem det 1. og 2. århundrede. Det er dog klart, at det efterhånden fik karakter af et 'offer', der blev 'celebreret' ved et alterlignende bord (jf. Ignatios' brev til de kristne i Efesos 20,2).

Det vil sige, at der i den kristne kult med disse riter blev lagt noget nyt og andet til den fra synagogen overtagne verbalkult med bøn, læsning, tekstudlægning, belæring/prædiken, velsignelse og hymner. Alt dette var ord til øret, men med de to nævnte riter blev der føjet noget nyt til, der var beregnet for nogle af de øvrige sanser: munden, øjnene og kroppens følesans. Dermed blev der også noget at se på, føle og smage på, og dermed er vi tilbage ved – ikke de antikke templer forstået som guddommens bolig (*domus dei*) – men ved de *initiationsbygninger*, der var indrettet til 'forevisninger' af teaterlignende karakter (især *teleustêrion* i Eleusis) samt eventuelt til fælles måltider (især mithræerne).

Når det gælder den kristne dåb, kan (og bør) den sammenlignes med andre initiationsritter, ikke alene den jødiske omskærelse og proselytdåb, men også med nogle af de initiationsritter, som foregik i Eleusis, som vi kan læse om under den første indvielse til Isis (jf. Apuleius' *Metamorfoser* 11,21-25), og som vi kender fra de romerske Mithras-mysterier, idet alle disse riter synes at have "gjort noget fysisk ved den enkelte", således at vedkommende på sin krop mærkede og oplevede de symbolske handlinger.

Det rituelle og symbolske måltid (eukaristien) har endnu flere paralleller, dels i de jødiske påske- (og sabbatmåltid), dels i de klassiske offermåltider, i Dionysos-kultens rituelle måltider, i Mithras-mysteriernes symbolske måltider, i Isis-indvielsens måltid, men nok især i de måltider, som man fra gammel tid indtog på heroernes og andre afdødes grave (jf. Nielsen-Nielsen 1998, især Lindsays bidrag; Snyder 1999, 112-4).

De kultiske aktiviteter, der meget hurtigt manifesterede sig i den kristne gudstjeneste, forenede på denne måde væsentlige elementer fra forskellige traditioner og religioner:

²⁵ Jf. Runesson 201, 179-82, som betoner, at *mikwaoth* er fundet såvel i som nær de antikke synagogebygninger. Runesson fremhæver desuden med rette, at de rituelle renselsesbade (*mikwaoth*) i praksis kun vanskeligt lader sig adskille fra almindelige, ikke-religiøse (profane) badeanlæg.

1. den græske skoles undervisning, læsning, samtale og fortolkning, som blev overtaget og videreført i den jødiske synagogebygning, og som derfra fulgte med over i de kristne kultbygninger,
2. de græsk-romerske initiationsreligioners indvielsesriter og teaterlignende forevisninger af det hellige,
3. det kultiske måltid med dets mange rødder og udformninger.

Derfor kom den kristne kultbygning til at forene træk fra flere tidligere – religiøse og ikke-religiøse – bygningstyper. Den kan derfor ikke alene rubriceres som en ren *forsamlings- og skolebygning* i stil med den jødiske synagoge og den muslimske moske, selv om den har væsentlige træk fælles med denne type sakral arkitektur. Til denne karakter måtte de kristne nemlig efterhånden føje et *initiationsrum* (se rum nr. 6 i den kristne bygning i Dura-Europos (jf. fig. 2-3)). Et særligt spiserum blev derimod ikke indrettet i de kristne kultbygninger. I den ældste periode har man sikkert spist sammen i det private hus' spisestue (trikliniet), hvori man forsamledes, og senere ændrede eukaristien form, mistede sin oprindelige og egentlige måltidskarakter og blev i stedet til et symbolsk måltid, som de kristne man indtog i forsamlingsrummet.

I forlængelse af denne ændring af eukaristiens karakter til et symbolsk offermåltid kom en voksende overbevisning om, at også den kristne kultbygning var guddommens bolig, mest markant udtrykt i og med den senere sakrale opbevaring af de indviede nadverelementer (jf. monstransen). Dermed havde kristendommens hellige hus også indoptaget den klassiske mediterrane opfattelse af templet som gudens bolig (*domus dei*).²⁶ I overensstemmelse med denne udvikling kom de store konstantinske basilikaer da også til i nogen grad at ligne de græsk-romerske templer, af hvilke mange også senere blev overtaget af de kristne og med få ændringer transformeret til kristne kirkebygninger (jf. Hanson 1978).

6. Spiritualisering af helligdommen

Som et notabene til de foregående bemærkninger skal det imidlertid fremhæves, at Jesusbevægelsen og den nytestamentlige Jesustro i forlængelse af tendenser i antik jødedom, specielt i Qumransamfundet, også repræsenterer en *spiritualisering* af det antikke (jødiske) tempel (jf. Klinzing 1971; Bilde 1984, 41-6).

For det første hævdes det, tydeligst i Joh 2,18-22, at det jødiske tempel for de Jesustroende erstattes af Jesus' legeme.²⁷ Hertil svarer Jesus' frontale polemik mod templet i Jerusalem (jf. især Matt 24,2 m.par., jf. Matt 26,61 og 27,40 m.par.).

For det andet siges det i andre nytestamentlige tekster, at det sande tempel samtidig er identisk med den forsamlede menighed af Jesustroende. Menigheden forstår sig selv

²⁶ Jf. den ovenfor i afsnit 2 citerede sætning af Tertullian: "*in domum dei venire*" samt de hos Finney 1988 citerede værker af Deichmann 1964; Süssenbach 1977; Turner 1979.

²⁷ I samme tempelkritiske retning peger Joh 4,19-26: "Faderen" skal hverken tilbedes i Jerusalems tempel eller på bjerget Garizim, men stedet "i ånd og sandhed", jf. Bilde 1984, 44f.

som det sande “åndelige” tempel, hvor guddommen nu har sin bolig, jf. fx 1 Kor 3,16: “Ved I ikke, at I er Guds tempel, og at Guds ånd bor i jer” (jf. også 1 Kor 3,9; 6,19; Ef 2,20-22 og hertil Bilde 1984, 44-6). Dette synspunkt finder vi samtidig i teksterne fra Qumran (jf. Klinzing 1971, 50-93; Bilde 1984, 46-8).

Dette træk kan have været medvirkende til, at de Jesustroende længe veg tilbage fra at bygge deres egne helligdomme (jf. note 4 ovenfor). En anden grund kan have været Jesusbevægelsens stærke eskatologiske nærforventning, som måtte minimere interessen for at indrette sig for længere tid i denne verden (jf. Bilde 2001, 171-97). En tredje grund kan naturligvis have været Jesusbevægelsens og de senere kristnes konflikter med deres hellenistisk-romerske omverden og dennes chikanerier mod og forfølgelser af de Jesustroende.

Under alle omstændigheder er der i denne første fase af kristendommens historie med denne holdning til og spiritualiserende omtolkning af den traditionelle sakrale (jødiske) arkitektur tale om en bemærkelsesværdig religiøs innovation. Imidlertid har de ovenfor i note 4 anførte protestantiske forskere næppe ret i, at der hermed var tale om en principiel kristen afvisning af den ‘hedenske’ tanke om hellige steder og bygninger, simpelthen fordi denne tanke også forekommer i samtidige religiøse bevægelser, både i den øvrige antikke jødedom, specielt i Qumranlitteraturen (jf. Bilde 1984, 46-9) og hos nypythagoræere som Apollonios fra Tyana (jf. Bilde 1998, 102-5 og 110-2).

De religiøse innovationer i Jesusbevægelsen og den ældste kristendom i henseende til sakral arkitektur kan således – ligesom qumranitternes – siges at bestå dels i en afvisning af det jødiske kultcenter i Jerusalem, dels måske i en voksende indifferens over den nye jødiske kultbygning, synagogen. Begge disse institutioner og bygninger blev i stedet erstattet af en spiritualisering af helligdommen, som først langt senere, i det 3.-4. århundrede, afløses af nye behov for egne kultbygninger.²⁸

7. Konklusioner

Når vi for kristendommens vedkommende spørger om sakral arkitektur og religiøs innovation, kan vi således i første omgang notere et ‘negativt’ resultat: at Jesusbevægelsen forholdt sig polemisk til den traditionelle jødiske sakrale arkitektur, i alt fald til templet i Jerusalem og senere måske også til den jødiske synagoge. På den baggrund antager den bemærkelsesværdige mangel på sakral arkitektur i de første 200 år af kristendommens historie måske en særlig betydning. Med denne position anbringer Jesusbevægelsen sig i selskab med andre nye, spiritualiserende religiøse strømninger, især qumranitterne og nypythagoræerne, men måske også bredere strømninger i samtidens religiøse filosofi.²⁹

²⁸ Den klassiske protestantiske forskning, repræsenteret af Deichmann (1964); Süssenbach (1977) og Turner (1979), betragter denne spiritualisering af det antikke helligsted og den antikke helligdom som den sandt kristne, mens den anser byggeriet af egentlige kirkebygninger i det 3. og 4. årh. for at være et forræderi mod og et frafald fra denne sande kristendom (jf. note 4 ovenfor).

²⁹ På reformationstiden vækkes denne spiritualiserende forståelse af kirkebygningen til live igen og kommer til at spille en afgørende rolle i mange protestantiske trossamfund.

Imidlertid fører en lang række faktorer – først og fremmest Jesustroens udbredelse og vækst, udviklingen i den nye religions ideologi og dermed sammenhængende omtolkninger af dåb og nadver samt måske også udviklingen af et egentligt præsteskab til en ændret opfattelse af ‘det hellige rum’, således at dette atter flyttes fra (Jesus og) menigheden som åndelige størrelser (Jesus’ ‘legeme’, jf. afsnit 6 ovenfor) til sakramenterne og det kultrum, hvori disse celebreredes.

Slutresultatet på kejser Konstantins tid blev, at den nye, særlige kristne kultbygning, basilikaen, kom til at forene alle de væsentligste bygningstyper i jødedom og hedskab: den jødiske synagoge, mysteriereligionernes initiations- og måltidsrum samt den klassiske opfattelse af ‘templet’ som gudens bolig (*domus dei*). Kristendommens væsentligste innovation på arkitekturens område blev således – som følge af disse reinterpreterationer og transformationer inden for religionen selv – den at samle en række klassiske, religiøse og ikke-religiøse, bygningstyper i et nyt arkitektonisk konglomerat: den kristne basilika.

Litteratur

BANG, KNUD

1945 *Eusebs Kirkehistorie IV-X Bog oversat af K.B.*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København.

BAY, SVEND AAGE

1973 *Det underjordiske Rom. Hedensk og kristen tro i kejsertidens Rom*, Odense Universitetsforlag, Odense.

BILDE, PER

1984 “Templets betydning i jødedommen på Jesu tid”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 4, 41-68.

1989 “The Meaning of Roman Mithraism”, in: Jørgen Podemann Sørensen, ed., *Rethinking Religion: Studies in the Hellenistic Process*, Museum Tusulanums Forlag, København, 31-47.

1998 *Den hellenistisk-romerske verden. Religiøse tekster*, Spektrum, København.

1999 “Was hat Josephus über die Synagoge zu sagen?”, in: Jürgen U. Kalms & Folker Siegert, eds., *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998, Münsteraner Judaistische Studien* 4, 15-35.

2001 *En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, Anis, København.

2002 “Synagogebygninger i det jødiske Palæstina på Jesu tid? En argumentation på grundlag af en kombination af de nyeste arkæologiske resultater med de litterære udsagn hos Josefus og i Det Nye Testamente”, *Collegium Biblicums Årsskrift*, 7-19.

BURTCHAEEL, JAMES T.

1992 *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the earliest Christian Communities*, Cambridge University Press, Cambridge.

CLAUSSEN, CARSTEN

2002 *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, StUNT 27, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

DAVIES, GORDON

1952 *The Origin and Development of Early Christian Church Architecture*, SCM Press, London.

DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM

1964 "Vom Tempel zur Kirche", in: Mullus, ed., Fs. Theodor Klauser, JAC, Ergänzungsband 1, Aschendorff, Münster.

DYGGVE, EINAR

1943 *Dødekult, Kejserkult og Basilika*, Povl Branners Forlag, København.

EITREM, S.

1923 *Den nyfundne basilika ved Porta Maggiore i Rom. Et antikt mysterielokale*, Kristiania.

FINNEY, PAUL CORBY

1988 "Early Christian Architecture: The Beginnings (A Review Article)", *Harvard Theological Review* 81, 319-34.

HANSON, R.P.C.

1978 "Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries", *Journal of Semitic Studies* 23, 257-67.

HARLAND, PHILIP A.

2003 *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis.

KLAUCK, HANS-JOSEF

1981 *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

KLINZING, GEORG

1971 *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

KLOPPENBORG, JOHN S. & STEPHEN WILSON, eds.

1996 *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, Routledge, New York.

KRAELING, CARL H.

1967 *The Christian Building. Excavations at Dura-Europos*, 8, part 2, J.J. Augustin, Locust Valley, NY.

KRAUTHEIMER, RICHARD

1965 *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin Books, Harmondsworth.

LAUTER, HANS

1986 *Die Architektur des Hellenismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

LEHMANN, P. WILLIAMS

1969 *The Hieron. Samothrace, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts, New York University*, 3, Princeton University Press, Princeton.

LINDSAY, HUGH

1998 "Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet", in: Inge Nielsen & Hanne S. Nielsen, eds., *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Aarhus University Press, Århus, 67-80.

MERKELBACH, REINHOLD

1984 *Mithras*, Verlag Anton Hain, Königstein Ts.

MUSORILLO, HERBERT

1972 *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translation*, The Clarendon Press, Oxford.

MYLONAS, GEORGE E.

1974 *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, Princeton (1961).

NIELSEN, INGE

2002 *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange Between East and West in Antiquity*, ASMA IV, Aarhus University Press, Århus.

NIELSEN, INGE & HANNE SIGISMUND NIELSEN, eds.

1998 *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, ASMA II, Aarhus University Press, Århus.

PEDERSEN, SIGFRED, ed.

1982 *Dåben i Ny Testamente*, Forlaget Aros, Århus.

PETERSEN, HELGE

1962 "Den senantikke dobbeltkirke i Aquileia og dens anvendelse", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 25, 48-59.

RORDORF, D. WILLY

1964 "Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 55, 110-28.

RUNESSON, ANDERS

2001 *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study*, CB NTS 37, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

SCHJØDT, JENS PETER

2004 "Definitionsproblemer i forhold til begrebet religion", i: A.W. Geertz, H.J. Lundager Jensen og J.P. Schjødt, eds., *Det brede og det skarpe. Religionsvidenskabelige studier. En gave til Per Bilde på 65 års dagen*, Anis, København, 13-22.

SNYDER, GRAYDON F.

1991 *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Mercer University Press, Mercer (1985).

1999 *Inculturation of the Jesus Tradition. The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Trinity Press International, Harrisburg, PE.

SÜSSENBACH, UWE

1977 *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Hanstein, Bonn.

THYSSEN, HENRIK PONTOPPIDAN

1996 *Justins apologier. Oversat med indledning og kommentar*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.

TURNER, HAROLD W.

1979 *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York.

WHITE, L. MICHAEL

1996 *The Social Origins of Christian Architecture. Vol. 1: Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptations Among Pagans, Jews, and Christians*,

1997 *Vol. 2: Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, Trinity Press International, Valley Forge, PA.

Summary

It is still an astonishing fact that no material remains of early Christian churches have been found antedating the building in Dura-Europos at the Euphrat River in present day Iraq. It was a usual private dwelling house that in 241 was rebuilt and transformed into a Christian cult place. This building, however, in no way resembled the magnificent Christian basilicas that were built from the time of Constantine the Great (ruling 306/324-337), and only the

baptistry in the rebuilt house proves that it actually was a Christian building. In the present article, I briefly sketch the history of the development of the Christian cult building from the private meeting places at the time of the New Testament to the Constantinian basilicas. The main purpose, however, is to discuss the character of the Christian cult house in relation to a number of related earlier and contemporary types of buildings such as the classical Hellenistic-Roman temples, the Jewish synagogue and a number of Graeco-Roman buildings that can be regarded as historical forerunners of the Christian church building: the Greek counsel hall (bouleutêrion), the hall of initiation (e.g., Eleusis), the lecture hall (such as gymnasium and stoa), the Greek and Near Eastern cult theatres, the Roman basilica and the Roman mithraeum. From the beginning, obviously, the Christian cult building was a meeting house like the Greek counsel hall, the Roman basilica and the Jewish synagogue. But it was also a dining room, and, at least from 241, with the baptistry in Dura-Europos, it also became a hall of initiation. Thus, the Christian cult building developed by uniting a number of earlier types of buildings, secular and sacred, and from the time of Constantine, the Christian basilica united the secular Greek meeting house, which was continued and further developed in the Jewish synagogue, the Greek hall of initiation, and the classical Graeco-Roman Temple.

Per Bilde

Professor, dr.theol.

Afdeling for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet