Arbeitshilfen für den Evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien

hrg. v. Thomas Niederberger (Amt für Religionsunterricht, Evangelische Kirche der Pfalz)

und Markus Sasse (Regionale Fachberatung für Evangelische Religionslehre an Gymnasien)

Heft 4:

Jerusalem

erarbeitet von Markus Sasse unter Mitarbeit von Charlotte Haußmann und Jürgen Rehbock

Speyer 2018-2019

(Stand: 24. November 2019)

Inhalt

1 Vorbemerkungen 3
2 Reise(n) nach Jerusalem 4
3 Jerusalem als Erinnerungsort 10
4 Jerusalem als Heilige Stadt 22
4.1 Jerusalem als Heilige Stadt des Judentums 22
4.1.1 Erster und zweiter Tempel 22
4.1.2 Der endgültige Verlust des Tempels 29
4.1.3 Das frühe Christentum 31
4.1.4 Das rabbinische Judentum 33
4.1.5 Das entheiligte Jerusalem 33
4.2 Jerusalem als Heilige Stadt des Christentums 34
4.3 Jerusalem als Heilige Stadt des Islam 39
4.4 Jerusalem als Heilige Stadt der abrahamitischen Religionen 42
4.4.1 Die Entheiligung Jerusalems: die Kreuzzüge 42
4.4.2 Der status quo und seine Vorgeschichten 43
4.4.3 Aktuelle Entheiligungen 48
5 Jesus und Jerusalem 56
5.1 Jerusalem und Galiläa 57
5.2 Der Tempel 59
5.3 Der Leidensweg Jesu 62
5.4 Die Grabeskirche 63
6 Modelle: Erinnerung und Bildung 68
7 Das Deutsche Evangelische Institut (DEI): Auf der Suche nach Erinnerungen 73
8 Erfundene Erinnerung 75
9 Erinnerung und Identität: Die Knesset Menora 79
10 Haram oder Tempelberg? 81
11 Mauern und Tore 83
12 Überschriebene Erinnerungen: Die Hurva-Synagoge 86
13 Heilige Orte als Konfliktorte 87
14 Friedhöfe 91
15 Die Kirchen und das himmlische Jerusalem 92
16 Erinnerung, Gedenken, Dokumentation: Yad Vashem 97
17 Jerusalem im Unterricht 98
18 Mehr als 3000 Jahre Jerusalem 101

1 Vorbemerkungen

Der spezielle Charakter dieser Arbeitshilfe ist erläuterungsbedürftig. Frei nach dem Goethe-Zitat „Man sieht nur, was man weiß…“ dient die Arbeitshilfe der Vorbereitung einer Jerusalemreise als Lehrerfortbildung. Der zeitliche Rahmen einer Woche ist so knapp, dass gewisse „Hausaufgaben“ vorbereitend erledigt werden sollten. Dies entlastet die Vorbereitungstagung und die Erläuterungen vor Ort. In die vorliegende Arbeitshilfe sind die Erfahrungen und Evaluationen der Studienreisen 2010, 2016 und 2018 eingeflossen.

- Die Arbeitshilfe dient der fachlichen Vorbereitung. Die Referenzwissenschaft ist dabei die Theologie. Allerdings wurden auch viele Erkenntnisse der Kulturwissenschaft, Religionswissenschaft, Archäologie und Politikwissenschaft aufgegriffen – allerdings nur insoweit sie mithilfe theologischer Fachkompetenz überprüfbar waren. Hier gibt es noch viel zu ergänzen.
- Das Konzept der Studienreise versteht sich nicht als fachdidaktisches Pilgern. Es geht um das Sammeln und Vertiefen von Impulsen, aber nicht in dem Sinne, dass man nur Anschauungsmaterial für Unterrichtsideen sucht. Der durch die gemeinsame aber auch individuelle Vorbereitung konstruierte fachliche Rahmen wird notwendigerweise durch den Kontakt vor Ort zerstört oder beschädigt. Diesen aus meiner Sicht produktiven Prozess gilt es zu unterstützen und zu begleiten.
- Die Arbeitshilfe ist ein Onlinedokument, an dem kontinuierlich weitergearbeitet wird. Die vielfach geäußerten Wünsche nach gedruckten Exemplaren verstehe ich als Kompliment, kann sie aber nicht erfüllen. Die Arbeitshilfe soll eine fachliche Unterstützung leisten, indem sie aktualisierte Hinweise zur Weiterarbeit gibt – durch Links und Literaturangaben sowie durch die Verknüpfung mit eigenen Materialien.
- Die einzelnen Kapitel sind unabhängig voneinander – wie einzelne Artikel – entstanden. Sie beschäftigen sich mit Jerusalem aus unterschiedlichen Perspektiven. Wiederholungen und Doppelungen waren dabei nicht zu vermeiden. Dabei bilden Jerusalem als Heilige Stadt und Jerusalem und Jesus die fachwissenschaftlichen Hauptartikel. Andere Artikel geben Eindrücke wieder oder wollen zur weiteren Beschäftigung anregen. In Jerusalem als Erinnerungsort wird versucht, die kulturwissenschaftliche Kategorie der Erinnerung auf die Heilige Stadt anzuwenden. Hier gilt es meiner Ansicht nach noch weiterzuarbeiten. Auf meiner fachdidaktischen Wunschliste steht so etwas wie eine Mnemodidaktik des heiligen Ortes.
- In den Fußnoten finden sich z.T. ausführliche Zitate. Diese sollen die intensivere Beschäftigung mit einzelnen Themen ermöglichen. Sie dienen aber auch der Absicherung bei kontrovers diskutierten Inhalten.
- Bei der Arbeitshilfe geht es nicht um den Nahostkonflikt, für den es in jüngster Zeit kaum noch Lösungsperspektiven zu geben scheint. Allerdings ist es nicht möglich, diesem Thema auszuweichen, wenn man Jerusalem bereist, da für beide Konfliktparteien Jerusalem nicht nur eine politische, sondern vor allem eine religiöse Bedeutung hat. Bei dem Versuch ausgewogen (aber nicht unkritisch) auf vergangene und aktuelle Entwicklungen hinzuweisen, habe ich auf die Publikationen von Steffen Hagemann, Dieter Vieweger und Gil Yaron zurückgegriffen. Auch die einzelnen Beiträge aus dem von Gisela Dachs herausgegebenen „Länderbericht Israel“ waren wegen ihrer unterschiedlichen Perspektiven hilfreich.

Ich danke Dorit Daon für die wunderbare Zusammenarbeit vor Ort sowie Volker Elsenbast und Thomas Niederberger für die Unterstützung in der Heimat. Viele Gesprächspartner der letzten 20 Jahre haben (manchmal beabsichtigt, meist aber unbeabsichtigt) zum Entstehen dieser Arbeitshilfe beigetragen. Mein Dank gilt Micha Brumlik, Peter Busch, Klara Butting, Ulrich Duchrow, Gabriele Faßbeck, Günter Geisthardt, Steffen Hagemann, Shir Hever, Max Küchler, Andreas F. Kuntz, Byron McCane, Peter und Muhje Söllner, Mitri Raheb, Viola Raheb, Dieter Vieweger, Manuel Vogel, Jürgen Zangenberg.

Ich danke Charlotte Haußmann und Jürgen Rehbock für die Mitarbeit bei der Erstellung der Arbeitshilfe.

Markus Sasse

2 Reise(n) nach Jerusalem

Nach Jerusalem zu reisen ist etwas, was man als Lehrkraft mit dem Fach Evangelische Religionslehre wenigstens einmal gemacht haben sollte. Als Bühne der Geschichte der biblischen Welt und als interreligiöse Lernlandschaft haben Jerusalem (und Israel/Palästina) eine nicht zu überschätzende Bedeutung. Ähnliche gilt für die kulturgeschichtliche Bedeutung als religiöser Bezugspunkt.

Die Studienfahrt 2016 hatte als besonderen Schwerpunkt ein ***vertiefendes Verständnis der Stadt Jerusalem*** in ihrer Funktion als Heilige Stadt des Judentums, des Christentums und des Islams. Dazu gehörte aber auch die religiöse und politische Verortung Jerusalems im Land. Daher begannen wir mit den ***Hinterlassenschaften der eigenen mitteleuropäischen Kultur*** in der Kreuzfahrerstadt Akko, die wie Nazareth eine multireligiöse Stadt ist. Das Thema des ***multireligiösen Zusammenlebens*** wurde im Laufe der Reise immer wieder aufgegriffen. In Galiläa und speziell am See Gennesaret ging es um die ***Lebenswelt Jesu***, aber auch um das hier entstandene rabbinische Judentum, dessen theologische Grundlagen das Judentum bis heute prägen. Die Fahrt durch das Jordantal nach Jerusalem gab einen Einblick in die geografische und kulturgeschichtliche Vielfalt und Kleinräumigkeit des Landes.

Der Aufenthalt in der Stadt war geprägt durch den ***Besuch von religiösen Erinnerungsorten***. In die Zeit des Aufenthalts fielen sowohl das ***christliche Himmelfahrtsfest*** als auch der ***Holocaust-Gedenktag***. Mit dem ***Nahostkonflikt*** wurden wir dort konfrontiert, wo konkurrierende Erinnerungsinitiativen aufeinandertreffen und mit politischen Ansprüchen verbunden werden. Bei den Erinnerungsorten geht es aber nicht um Architektur gewordene Zeitreisen. Sie lassen vielmehr eine spezielle Sicht auf die Gegenwart erkennen. Die Heilige Stadt ist kein Museum.

Der ***Bedeutungszuwachs der Religion*** hat die Stadt in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Politische Positionen werden durch religiöse Begründungen scheinbar unangreifbar gemacht. Dies findet aktuell in allen gesellschaftlichen Bereichen statt. Auch Bildung und Wissenschaft sind davon betroffen. Bei unseren Erkundungen ging es auch darum, zwischen den Radikalisierungen Potenziale für ein pluralitätsfähiges Zusammenleben zu entdecken.

Jerusalem ist ein interreligiöser und interkonfessioneller Lernort. Ohne die Kenntnis der jeweils anderen Traditionen ist ein Verständnis der eigenen Sicht nicht möglich. Dazu gehört auch das ***Christentum als***

orientalische Religion wahrzunehmen und die eigene abendländische Wirkungsgeschichte kritisch zu hinterfragen.

Die Studienfahrt war keine isolierte Veranstaltung. Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer haben sich intensiv auf die Reise vorbereitet. Während eines 2tägigen (verpflichtenden) ***Seminars auf der Ebernburg (22.-23.01.2016)*** wurden dafür die Grundlagen gelegt.

<u>Am Ende der Reise sollen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer vertiefte Einsichten gewonnen haben</u>

in die Geschichte Jerusalems,
in die Rolle Jerusalems für Judentum, Christentum und Islam,
in gemeinsame religiöse Grundlagen, die an diesem Ort besonders greifbar sind,
in den typisch jüdischen Umgang mit der Vergangenheit (jüdische Erinnerungskultur),
in die Geschichte des Holocaust und seine Bedeutung für die Gegenwart,
in die Situation der christlichen Minderheiten in Galiläa, Jerusalem und Bethlehem,
in die konfessionelle Vielfalt der christlichen Gesellschaft Jerusalems,
in die christliche Inszenierung der Geschichte Jesu in Erinnerungsorten und Wegen,
in das muslimische Anknüpfen an gemeinsame biblische Traditionen,
in die aktuelle Rolle der christlichen Kirchen in der Stadt,
in die Probleme einer geteilten Stadt im Kontext von Expansion und Besatzung.

<u>Diese Einsichten helfen zu einem besseren Verständnis gegenwärtiger Probleme und einem mündigen Umgang damit:</u>

- Zusammenleben mit Angehörigen unterschiedlicher Kulturen und Religionen (Pluralitätskompetenz)
- Sachgemäßer Umgang mit der Vergangenheit

- Opferorientierte Formen der Erinnerungskultur
- Historische Dimensionen in den Grundlagen der christlich-abendländischen Kultur

Die erarbeiteten Kompetenzen wurden auf einer weiteren ***Tagung im EFWI (07.07.2016)*** ausgewertet und nach ihrer Verwendbarkeit im Unterricht befragt. Die Ergebnisse werden in dieser Arbeitshilfe publiziert.

	Einzelziele	Themen
Tag 1 (So, 01.5.16) Vom Flughafen nach Galiläa Übernachtung in Karei Deshe	Ankunft Ben-Gurion-Airport Flugzeit: 11.00-16.05 Uhr Frankfurt – Tel Aviv See Gennesaret	- Einführung in das Programm der Studienfahrt - Kulturgeschichte des See Gennesarets
Tag 2 (Mo, 02.5.16): Galiläa und Mittelmeerküste Übernachtung in Karei Deshe	Akko Nazaret / Nazaret Village Tiberias (Gräber der Rabbinen)	- Die Kreuzfahrer im Heiligen Land – zum Verhältnis von Religion und Gewalt - Beginn der westlichen Kolonisation in der Kreuzfahrerzeit - Die Lebenswelt Jesu – Sozialgeschichtliche und pädagogische Perspektiven - Arabisches Christentum in Galiläa - Das rabbinische Judentum - Religiöse Pluralität im modernen Israel
Tag 3 (Di, 03.5.16): Vom See nach Jerusalem Übernachtung in Jerusalem	Kapernaum Tabgha Berg der Seligpreisungen Magdala Tiberias, röm. Theater Jericho, Versuchungskloster Qumran und Totes Meer Jerusalem	- Die Welt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu - Das Judentum zur Zeit Jesu – Archäologische Perspektiven - Christliche Verehrungsorte - Biblische Fiktionalität als religionspädagogische Herausforderung - Frühchristliches Mönchtum - Kulturgeschichte des Toten Meeres. - Wasser als geopolitischer Faktor im Nahostkonflikt
Tag 4 (Mi, 04.5.16): Jerusalem: Altstadt Übernachtung in Jerusalem	Western-Wall-Tunnel, Haram es Sharif Himmelfahrtskirche Gespräch mit Prof. Dieter Vieweger im DEIAHL Ölberg Via Dolorosa u. Erlöserkirche Hurva-Synagoge	- Interreligiöse Lernorte in Jerusalem - Antike und moderne Heiligtumstraditionen - Archäologie und Politik - Jerusalem als Heilige Stadt des Islams - Deutsche Präsenz in Jerusalem seit dem 19. Jahrhundert - Jerusalem als Heilige Stadt des Judentums
Tag 5 (Do, 05.5.16): Jerusalem: Neustadt Übernachtung in Jerusalem	Israelmuseum Kreuzkloster Yad Vashem Knesset-Menora	- Einblicke in das Selbstverständnis des Staates Israel - Holocaust-Erinnerung – Gedenkpädagogische Perspektiven
Tag 6 (Fr, 06.5.16): Bethlehem Übernachtung in Jerusalem	Geburtskirche Weihnachtskirche Gespräch mit einem Vertreter von Dynar	- Besatzung als Problem des Nahostkonflikts - Arabische Christen in Bethlehem
Tag 7 (Sa, 07.5.16): Jerusalem: Altstadt Übernachtung in Jerusalem	Davidszitadelle, Armenisches Viertel St. Peter in Gallicantu, Kidrontal Abschlussrunde	- Orientalisches Christentum am Beispiel der Armenier - Christliche Erinnerungsorte - Traditionen vom Weltgericht
Tag 8 (So, 08.5.16): Abreise	Kurze Rundfahrt durch Tel Aviv Flugzeit: 14.40-18.25 Uhr Tel Aviv – Frankfurt	- Tel Aviv als Einwanderungsort - Soziale und kulturelle Pluralität in Israel

Die **Studienfahrt 2018** hatte einen anderen Themenschwerpunkt. Das Land wurde aus der Konfliktperspektive wahrgenommen. „Konfliktorte“ lautete der thematische Arbeitstitel, der bewusst sehr allgemein formuliert wurde. Eigentlich sollte es um konfliktbelastete Orte gehen, die in der biblischen und nachbiblischen Zeit in dieser politisch so unruhigen Region eine entscheidende Rolle gespielt haben: Yodfat, Megiddo, Caesarea, Jericho, Yerushalajim/Al-Kuds, Masada, Bethlehem, Herodeion, Hebron.

Es ist naheliegend, die Geschichte Israels als Konfliktgeschichte zu erzählen. Das hat weniger mit der aktuell relevanten Tatsache des Nahostkonflikts zu tun als vielmehr mit der nüchternen Beobachtung, dass Konflikte in der Vergangenheit in Texten, Bauwerken und Artefakten Spuren hinterlassen haben. Wegen dieser Spuren haben wir oftmals überhaupt nur die Gelegenheit vergangene Ereignisse wahrzunehmen und daraus Geschichten zu gestalten, die uns mit dieser Vergangenheit verbinden. Konflikte provozieren Handlungsoptionen und die Erkenntnis, dass man den (vermeintlich) selben Gegenstand aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten kann.

Konflikte werden meist von bewertenden Fiktionen überlagert. Ein besonderer Schwerpunkt der Reise war daher die Thematisierung und Problematisierung der mit den Konfliktorten verbundenen Narrativen (z.B. Qumran, Masada, Megiddo, Haram etc.).

Die Lebensgeschichte Herodes des Großen bot sich hierfür als roter Faden an, da sein Wirken in Bauwerken und Texten sehr gut dokumentiert ist.[1] Besucht wurden seine Paläste, Festungen und Städtegründungen. Auch die historische Bewertung des Herodes hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich gewandelt. Betrachtet man die geradezu monumentalen Rekonstruktionsmaßnahmen in Caesarea (Treppe zum Roma-Tempel) und im oberen Herodeion (Rekonstruktion des Grabes), erkennt man, dass die Baupolitik des Herodes viel intensiver gewürdigt und öffentlich präsentiert wird, als dies früher geschah.

Als prägende Herrscherpersönlichkeit hat Herodes politische und kulturelle Spuren hinterlassen, die auch nach seinem Tod erkennbar und wirkmächtig blieben. Die Welt, in der Jesus wirkte ist geprägt durch die Politik des Herodes. Dies gilt für Jerusalem in besonderer Weise. Der Tempelneubau hat die Stadt verändert. Für eine kurze Zeit war Jerusalem Herrschersitz und religiöses Zentrum zugleich. Das Stadtbild hat sich nach seinem Tod nicht verändert. Einige Bauprojekte wurden von der römischen Verwaltung zum Abschluss gebracht.

[1] Das Vorbereitungsmaterial dafür befindet sich in einer eigenen und separaten Überblicksdarstellung auf dem Bildungsserver.

Neben den Konflikten der Vergangenheit, wurden wir auch deutlich mit Konflikten der Gegenwart konfrontiert. Dazu gehört die Polarisierung in der jüdischen Gesellschaft Israel, die sich in Jerusalem z.B. im Konflikt zwischen liberalen Jüdinnen und orthodoxen Juden an der Klagemauer ausdrückt. Bei unseren Abstechern in die besetzten Gebiete (Jericho und Bethlehem) konnten wir Einblicke in den Alltag des Nahostkonflikts erhalten.

Die Eröffnung der US-Botschaft in Jerusalem am Tag nach unserer Abreise warf ihre konfliktreichen Schatten voraus.

Die Studienfahrt war keine isolierte Veranstaltung. Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer haben sich intensiv auf die Reise vorbereitet. Während eines 2tägigen (verpflichtenden) ***Seminars in Landau (09./10.3.2018)*** wurden dafür die Grundlagen gelegt.

<u>Am Ende der Reise sollen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer vertiefte Einsichten gewonnen haben</u>

in die Geschichte Jerusalems,
in die Rolle Jerusalems für Judentum, Christentum und Islam,
in gemeinsame religiöse Grundlagen, die an diesem Ort besonders greifbar sind,
in die Geschichte der besonderen Beziehungen Deutschlands zur Heiligen Stadt,
in die Rolle der Archäologie für das jeweils eigene nationale Selbstverständnis
in den typisch jüdischen Umgang mit der Vergangenheit (jüdische Erinnerungskultur),
in die Geschichte des Holocaust und seine Bedeutung für die Gegenwart,
in die Situation der christlichen Minderheiten in Galiläa, Jerusalem und Bethlehem,
in die christliche Inszenierung der Geschichte Jesu in Erinnerungsorten und Wegen,
in die aktuelle Rolle der christlichen Kirchen in der Stadt,
in die Probleme einer geteilten Stadt im Kontext von Expansion und Besatzung.

<u>Diese Einsichten helfen zu einem besseren Verständnis gegenwärtiger Probleme und einem mündigen Umgang damit:</u>

- Zusammenleben mit Angehörigen unterschiedlicher Kulturen und Religionen (Pluralitätskompetenz)
- Sachgemäßer Umgang mit der Vergangenheit
- Opferorientierte Formen der Erinnerungskultur
- Historische Dimensionen in den Grundlagen der christlich-abendländischen Kultur

Die erarbeiteten Kompetenzen wurden auf einer weiteren ***Tagung im EFWI (17.08.2018)*** ausgewertet und nach ihrer Verwendbarkeit im Unterricht befragt. Die Ergebnisse werden in dieser Arbeitshilfe publiziert.

	Einzelziele	
Tag 1 (So, 06.05.18) Ankunft Ben-Gurion-Airport Vom Flughafen nach Galiläa Übernachtung in Karei Deshe	11.00-16.05 Uhr Frankfurt – Tel Aviv See Gennesaret	- Einführung in das Programm der Studienfahrt - Kulturgeschichte des See Gennesarets
Tag 2 (Mo, 07.05.18): Galiläa Übernachtung in Karei Deshe	Megiddo, Yodfat Haifa mit Karmel und Bahai-Gärten Caesarea Maritima	- Jüdischer Krieg und Flavius Josephus - Megiddo als Beispiel für Biblische Archäologie (Was ist ein Tell?) - Historische Wahrheit oder religiöse bzw. politische Konstruktion - Herodes und Rom
		-
		-
Tag 3 (Di, 08.05.18): Vom See nach Jerusalem Übernachtung in Jerusalem Hotel Grand Court	Bethsaida Kapernaum Jericho (Herodespalast) Museum of the Good Samaritan	- Die Welt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu - Das Judentum zur Zeit Jesu – Archäologische Perspektiven - Christliche Verehrungsorte am See Gennesaret - Biblische Fiktionalität als religionspädagogische Herausforderung
Tag 4 (Mi, 09.05.18): Jerusalem Übernachtung in Jerusalem	v.: Ölberg, Mariengrab, Via Dolorosa, Grabeskirche, Haram es Sharif n.: Hinnomtal mit Ketef Hinnom, Davidson Center Deutsches Evangelisches Institut (17.00)	- Interreligiöse Lernorte in Jerusalem - Antike und moderne Heiligtumstraditionen - Archäologie und Politik - Jerusalem als Heilige Stadt des Islams - Deutsche Präsenz in Jerusalem seit dem 19. Jahrhundert - Jerusalem als Heilige Stadt des Judentums
Tag 5 (Do, 10.05.18): Jerusalem Übernachtung in Jerusalem	v.: Yad Vashem, Knesset-Menora, n.: Jerusalem zur freien Verfügung a: Western Wall Tunnel (21.20)	- Einblicke in das Selbstverständnis des Staates Israel - Holocaust-Erinnerung – Gedenkpädagogische Perspektiven - Archäologie und Politik
Tag 6 (Fr, 11.05.18): Jerusalem Übernachtung in Jerusalem	v: Ausgrabungen auf dem Zionsberg, Friedhof (9.00 Uhr) Dormitio-Abtei, Wohl Museum, Burnt House, Erlöserkirche Bethlehem (Geburtskirche) n.: Jerusalem zur freien Verfügung	- Deutsche Präsenz in Jerusalem seit dem 19. Jahrhundert - Die Zerstörung Jerusalem 70 n.Chr. - Besatzung als Problem des Nahostkonflikts - Arabische Christen in Bethlehem
Tag 7 (Sa, 12.05.18): Jerusalem Übernachtung in Jerusalem	Qumran Masada Totes Meer Hebron (Patriarchengräber und Altstadt) Abschlussrunde	- Das Judentum zur Zeit Jesu – Archäologische Perspektiven - Jüdischer Krieg und Flavius Josephus - Kulturgeschichte des Toten Meeres. - Wasser als geopolitischer Faktor im Nahostkonflikt
Tag 8 (So, 13.05.16): Abreise	Herodeion (tgl. 8-16 Uhr) 14.40-18.25 Uhr Tel Aviv - Frankfurt	- Konfliktgeschichte am Beispiel der Herodesgrabes

3 Jerusalem als Erinnerungsort

Jerusalem ist der religiöse Erinnerungsort par excellence.[2] Besucht man diese Stadt, wird man ununterbrochen damit konfrontiert, was religiöse Gemeinschaften mit dieser Stadt verbinden.[3] Die Rede vom sog. „**Jerusalem-Syndrom**“ hat darin ihren Ursprung.

„Jährlich kommen Zehntausende von Touristen nach Jerusalem, um auf den Spuren der Propheten zu wandeln, aber ein paar holen sich auf der Reise auch die Überzeugung weg, sie selber seien die Propheten. Diese medizinisch anerkannte Erkrankung, das sogenannte Jerusalem-Syndrom, tritt ein, wenn Besucher von der metaphysischen Bedeutung der Heiligen Stadt überwältigt werden und sich plötzlich für biblische Gestalten halten oder die Überzeugung gewinnen, das Weitende stehe unmittelbar bevor. (…)
Die meisten Kranken werden in das staatliche psychiatrische Krankenhaus Kfar Shaul am Rand von Westjerusalem gebracht. Die Patienten werden untersucht und bewacht und dann nach Hause geschickt. Die Ärzte berichten, dass das Syndrom ungefähr eine Woche anhält. Wenn die Patientin oder der Patient gesundet. ist ihnen der Vorfall sehr peinlich und sie möchten nicht darüber sprechen. Die Ärzte im Kfar Shaul haben übrigens herausgefunden, dass alle Versuche, die Patienten davon zu überzeugen, sie seien nicht die biblischen Personen, vollkommen fruchtlos sind.“ (lonely planet Israel & Palästina, Ostfildern [2]2012, 91)

Die meisten Menschen, die Jerusalem bereisen, interessieren sich weniger für die gegenwärtige Situation (Juden und Araber, religiöse und ethnische Minderheiten, Migration, Kultur und Bildung, städtebauliche Entwicklung, Sozialstruktur) als für Stätten der Vergangenheit, des Gedenkens oder des religiösen Erinnerns. Aber auch wenn das gegenwärtige Jerusalem im Vordergrund des Interesses steht, geht es meist um einen übergeordneten Kontext: Jerusalem im Nahostkonflikt; Jerusalem als Ort religiöser Radikalisierung; internationale Präsenz in Jerusalem; Jerusalem als interreligiöser Lernort).

Ein unvollständiger Überblick über unterschiedliche Erinnerungsinitiativen:

- Das Davidsgrab erinnert an den verehrten König, der Jerusalem zu seiner Hauptstadt gemacht hat. In der sog. Davidstadt dienen die Ausgrabungen dem Ziel, den Anspruch auf jüdische Präsenz an diesem Ort zu demonstrieren.[4]
- Die Westmauer des früheren Tempels mit dem großen angegliederten öffentlichen Platz erinnert an den Verlust des Tempels. Burnt House[5] und Wohl-Museum[6] erinnern an die jüdische Gesellschaft am Vorabend der Tempelzerstörung und fragen nach den historischen Ursachen.
- Die Grabeskirche erinnert an die Auferstehung Jesu. Viele Kirchen erinnern an wichtige Ereignisse der Passion Jesu. Sie tun dies aus je unterschiedlicher konfessioneller und nationaler Perspektive.
- Die Johanneskirche im Muristan erinnert an die Ursprünge des Johanniterordens.
- Einige Kirchen erinnern mit ihren Präsenzen in der Heiligen Stadt an die eigene Konfession, die weltweit kaum wahrgenommen wird.
- Die muslimischen Heiligtümer auf dem Haram es-Sharif erinnern nicht nur an spirituelle Erlebnisse der Propheten Mohammed, sondern verbinden den Islam mit den biblischen Traditionen.
- Die internationalen Einrichtungen schaffen für die zu erwartenden Besucher ein heimatliches Erinnerungsambiente (Lutherisches Hospiz[7], Österreichisches Hospiz[8], Paulushaus[9] etc.)
- Das Israelmuseum[10] zeigt neben den Zeugnissen der Vergangenheit auch die vielfältige Kultur der Gegenwart. Das Biblelands-Museum[11] zeigt archäologische Exponate aus den Ländern der Bibel.
- Yad Vashem[12] ist als Holocaust-Erinnerungsort weltberühmt. Es vereint die Aspekte historische Aufbereitung, Opfer- und Heldengedenken und neue jüdische Identität.
- Im Armenischen Viertel befindet sich ein Mahnmal für die Opfer des Völkermords an den Armeniern.
- Das Museum on the Seam[13] erinnert als Museum für zeitgenössische Kunst durch seinen Standort und seine Unabhängigkeit an die andauernde Teilung der Stadt.

[2] Vgl. BIEBERSTEIN, Zum Raum wird hier die Zeit.
[3] Als ersten Überblick vgl. die übersichtsartigen Darstellungen von VIEWEGER, Streit um das Heilige Land 61-107 und YARON, Jerusalem 17-146.
[4] http://www.cityofdavid.org.il/de
[5] http://www.rova-yehudi.org.il/sites/the-burnt-house/
[6] http://www.rova-yehudi.org.il/sites/the-herodian-quarter/
[7] http://www.luth-guesthouse-jerusalem.com/
[8] http://www.austrianhospice.com/
[9] https://www.heilig-land-reisen.de/paulushaus-geschichte
[10] http://www.imj.org.il/en/; in deutscher Sprache: http://www.english.imjnet.org.il/page_2986 ; DAYAGI-MENDELS / ROZENBERG, Chronicles of the Land
[11] http://www.blmj.org/en/
[12] http://www.yadvashem.org/yv/de/index.asp ; vgl. dazu insgesamt GUTTERMAN. / SHALEV, Zeugnisse des Holocaust.
[13] http://www.mots.org.il/Eng/Index.asp

Jerusalem ist *der* gemeinsame Erinnerungsort der drei monotheistischen Religionen. Über Jerusalem verbinden sich Juden, Christen und Muslime mit ihren jeweiligen aber auch mit ihren gemeinsamen Ursprüngen. Religionsgeschichtlich lässt sich hier eine mehr als 3000jährige Entwicklung nachzeichnen: Sie reicht von der

- Übernahme der solaren Traditionen der Kanaanäerzeit (Ostung des Heiligtums),
- über die Tempelzerstörungen und den damit verbundenen Spiritualisierungen,
- über den Dualismus von Grabeskirche und dem Ruinenfeld des ehemaligen Tempels,
- über die muslimische Neugestaltung des ehemaligen Tempelbergs,
- über die Inbesitznahme der Altstadt durch die Kreuzritter und den Ausbau der Erinnerungsorte in Jerusalem aber auch in der Heimat,
- über die Sehnsucht nach Jerusalem in der jüdischen Diaspora,
- über die vielen neuen christlichen Einrichtungen durch die europäischen Staaten seit dem 19. Jahrhundert,
- bis zur Rolle Jerusalems im noch andauernden Nahostkonflikt, wobei sich religiöse Inhalte mit ideologisch motivierten Zielen vermischen.

Judentum, Christentum und Islam sind Erinnerungskulturen. Sie bewahren und pflegen die Erinnerungen an Ereignisse und Prozesse, die mit einer besonderen Gottesnähe verbunden sind und eine besondere Bindekraft für die jeweilige Gesellschaft besitzen. Gespeichert sind diese Erinnerungen in Mythen, Bildern, Gebäuden und kultischen Begehungen. Religiöse Spezialisten sichern einen kontrollierbaren kollektiven Zugang zu den Erinnerungen. Identitätsstiftend ist nicht die Historizität eines erinnerten Ereignisses, sondern ihre bleibende (und möglichst wahrnehmbare) Relevanz. Religiöse Experten sind keine Archivare, sondern vielmehr an Aktualisierung interessiert.

Die folgenden **spezifischen Merkmale der drei monotheistischen Religionen** haben die jeweiligen Erinnerungsstrategien maßgeblich beeinflusst.

- **Monotheismus:** Jerusalem ist der Geburtsort des biblischen Monotheismus.[14] Der Glaube an einen einzigen Gott ist eng mit dem Schicksal der Stadt verbunden und ist als Antwort auf die theologische Krise im Kontext der Tempelzerstörung zu verstehen. Für das Frühjudentum, das Christentum und den Islam ist der exklusive Monotheismus die zentrale theologische Voraussetzung.
- **Heilsgeschichte:** Die Zuwendung Gottes zu allen Menschen, die in den Schöpfungstexten der Bibel zum Ausdruck gebracht wird, ist der Ausgangspunkt der Heilsgeschichte. Dieser Ausgangspunkt wird in Jerusalem auf dem Tempelberg verortet. Bereits im Alten Testament wird Jerusalem auch als Zielpunkt der Heilsgeschichte angenommen.
- **Bildlosigkeit und Sprache**: Eine plausible Konsequenz von Monotheismus und der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf ist die Ablehnung von Gottesbildern und die Hochschätzung der Sprache, durch die der Mensch zum Medium Gottes werden kann. Der hohe Grad an Vergeistigung, der sich darin ausdrückt, verlangt von den Anhängern der drei Religionen ein hohes Maß an Imaginationskraft. Der Verlust der gegenständlichen Pracht des Heiligtums führte daher nicht zu einem Relevanzverlust, sondern eher noch zu einer Bedeutungssteigerung.

Erinnerungen äußern sich in unterschiedlichen kulturellen Gattungen. So war Jerusalem spätestens seit der Kreuzfahrerzeit auch im lateinischen Europa kulturell präsent. So wie der muslimische Haram eine architektonische Nachbildung des Grabeskirchenkomplexes mit Zentralbau und Basilika darstellt, erbaute man auch in Mitteleuropa Architekturensembles mit Zentralbau (z.B. Baptisterium) und Basilika. Daneben gab es Nachbauten des Heiligen Grabes (Abbildungen auf der nächsten Seite: Johanneskapelle auf der Krukenburg bei Helmarshausen und die Michaelskirche in Fulda) und Kreuzwege sowohl in Kirchen als auch als Prozessionsstationen. Die Via Dolorosa mit ihren Stationen ist nicht denkbar ohne die vielen Kreuzwege in der Heimat, die das Bild der Passion Jesu prägten. Bilder und Pilgerberichte ließen einen spirituellen Rahmen entstehen, der beim konkreten Besuch in der Heiligen Stadt den Blick in die vorbereitete Richtung führen ließ. Erinnern ist mit Verlust verbunden. Das woran man sich erinnert, existiert nicht mehr. Die Erinnerung benötigt die genannten Hilfsmittel. Die entscheidende Erinnerungsleistung geschieht nicht erst vor Ort, sondern schon in der Vorbereitung.

[14] Vgl. dazu KEEL, Jerusalem und der eine Gott.

Die Faszination, die von Jerusalem ausgeht, liegt nicht in den einzelnen Objekten. Diese sind meist wenig imposant und keineswegs vergleichbar mit den Hinterlassenschaften von Städten wie Athen oder Rom. Die Faszination liegt in den erinnerten Ereignissen aus Geschichte (historisch) und Heilsgeschichte (historisch, mythisch, fiktional). Die Orte sind nur Haftpunkte für die Ereignisse. Dazu kommt fraglos noch die Faszination einer orientalischen Stadt, die auf europäische Besucher aufgrund ihrer kulturellen Prägung seit dem 19. Jahrhundert in besonderer Weise wirkt.

Mit dem **Beginn der Moderne** ändert sich aus europäischer Perspektive einiges: Die Religion hört auf, ein geistiger Ordnungsfaktor zu sein, sondern wird unter staatlicher Kontrolle institutionell domestiziert. Erinnerungsstrategien gehören nicht mehr ausschließlich in den religiösen Bereich, sondern in alle Bereiche menschlicher Kultur wie Politik, Gesellschaft, Kunst, Recht etc. Die Säkularisierung der Erinnerung erfolgt parallel zu Säkularisierungen der Kunst, der Zeit, der Politik etc. In Jerusalem treffen vormoderne und moderne Erinnerungsstrategien auf engstem Raum aufeinander. Auch die kirchlichen Manifestationen der kollektiven Erinnerung sind nicht nur religiös, sondern ebenso Ausdruck eines nationalen und kolonialen Selbstbewusstseins.[15] Daneben finden sich eine Vielzahl von Stätten des Opfergedenkens von modernen Kriegsgräbern über das Mahnmal für den Armeniergenozid bis zu thematischen Stadtführungen, die an die Wohn- und Wirkungsorte ehemaliger Bürger erinnern. Yad Vashem und die Knesset Menora sind wohl die prominentesten Erinnerungsorte für die Geschichte des Judentums bzw. für Vorgeschichte und Geschichte des jüdischen Staates Israel. In der Geschichte von Yad Vashem spiegelt sich die Geschichte der kulturellen und politischen Identität Israels im Wandel vom Heldengedenken zum Opfergedenken bis hin zur Würdigung der Retter aus den Völkern der Verfolger.[16]

Scheinbar überlagert wird alles durch den immer noch aktuellen **Nahostkonflikt**, in dem ideologisch-politische Erinnerungsinitiativen durch die Behauptung überzeitlicher kollektiver Identitäten religiös überhöht werden. Gleichgültig aus welchen Perspektiven man den Nahostkonflikt betrachtet, es ist immer ein Kampf um die Gültigkeit von Narrativen, in denen die kollektiven Erinnerungen gespeichert sind und Maßstäbe für gegenwärtiges Handeln setzen. Die Religionen scheinen in der Gegenwart die Aufgabe übernommen zu haben, die Polarisierungen noch weiter voranzutreiben. Die Positionen erscheinen unversöhnlicher als unter den Bedingungen säkularer Nationalismen. Erinnerungsstrategien haben in der Gegenwart sehr stark politische Funktionen. Dabei ist entscheidend, wer aufgrund von politischer Macht die Kontrolle über die Erinnerung besitzt.

Dies hat sehr deutlich die **3000-Jahr-Feier Jerusalems** im Jahre 1996 gezeigt. Die Feierlichkeiten und Baumaßnahmen haben in der Geschichtswissenschaft große Irritationen verursacht, da die kanaanäische Vorgeschichte der

[15] Vgl. VOGEL, Jerusalem.
[16] Vgl. dazu BAUER, Israel und die Schoah; KASHI, Yad Vashem – Gedenken im Wandel; GUTTERMAN / SHALEV, Zeugnisse des Holocaust 10ff. Dort in Übersetzung abgedruckt das „Gesetz zur Erinnerung an Holocaust und Heldentum – Yad Vashem, 5713/1953".

Stadt weitgehend ausgeblendet wurde.[17] Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der konfliktreichen Jerusalemerinnerung, dass man die Stadt aus ideologischen Gründen jünger macht, als sie ist, und gleichzeitig die Einsprüche der Wissenschaft während der Feierlichkeiten weitgehend ignorierte. Dabei wurde deutlich, dass es nicht um das gemeinsame historische Erbe der Stadt ging, wie es vorbildlich im Israelmuseum oder im Jerusalemmuseum in der Zitadelle präsentiert wird. Die Feier war Ausdruck eines politischen Anspruchs, der mit Hilfe einer Erinnerungsstrategie vorangetrieben werden sollte. Als jüdischer Erinnerungsort, der seine besondere Funktion in der jüdischen Identität hat, ist Jerusalem 3000 Jahre alt.[18] Gefeiert wurde also nicht der konkrete Ort, der historisch betrachtet mindestens 800 Jahre älter ist, sondern eine Stadt mit einer gemischten Bevölkerung mit unterschiedlichen Identitäten unter den Bedingungen einer dominierenden Identität.[19]

Die **Besiedelung Jerusalems durch traditionell-jüdische und national-religiöse Gruppen** schreitet voran.[20] Dies betrifft sowohl die umliegenden Hügel, auf denen Siedlungen errichtet werden, als auch die nichtjüdischen Viertel in der Jerusalemer Altstadt. Sichtbares Zeichen sind Flaggen und Menorot auf den Dächern und an den Häusern der Altstadt sowie Wege auf den Dächern, die jüdische Häuser miteinander verbinden.[21] Religiöse Symbole dienen

[17] Vgl. dazu KEEL, Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken; KEEL, Die Geschichte Jerusalems 1, 144. KÜCHLER, Jerusalem 18 spricht vom „historisch befremdlichen“ Jubiläum.

[18] Vgl. ASSMANN, Das kollektive Gedächtnis (2001) 15f.: „Als Gedächtnis, d.h. als System von Merkzeichen im Rahmen zerdehnter Situationen, erschließt die Kultur einen weit in die Vergangenheit zurückreichenden Raum von Erinnerungen und Wissensbeständen, den eine Gruppe sich als die eigene Vergangenheit zurechnet. Das gibt dieser Vergangenheit ihr verbindendes und verbindliches Element. Diese Vergangenheit reicht nun aber keineswegs beliebig weit in der Zeit zurück: sie hat einen Außenhorizont von Wissensbeständen, in Bezug auf die sich der Begriff des „Gedächtnisses” verbietet. Es gibt vieles, was außerhalb des kulturellen Gedächtnisses liegt und was uns dann nur noch als vergangen, aber nicht mehr in dem oben beschriebenen Sinne zugleich auch als gleichzeitig anmutet. Es gibt da eine zwar bewegliche, aber doch sehr deutliche Grenze zwischen innen und außen. Dafür liefert die 3000-Jahrfeier der Stadt Jerusalem im Jahre 1996 ein besonders schlagendes Beispiel. Das Datum ergibt sich, weil David die Stadt vor 3000 Jahren gegründet haben soll. Nun steht zwar in der Bibel, dass er sie nicht gegründet, sondern von den Jebusitern erobert hat, aber die jebusitische oder kanaanäische Vorgeschichte Jerusalems wird als so unbedeutend abgetan, dass man von Davids Eroberung als der eigentlichen Gründung ausgehen zu können glaubt. Dem Historiker allerdings stellen sich die Dinge ganz anders dar. Jerusalem geht als Stadt um weitere 800 Jahre bis in die mittlere Bronzezeit zurück. Schon damals war sie mit einer Stadtmauer befestigt, umfasste eine Fläche von ca. 4 h und zählte ca. 2500 Einwohner. Nach damaligen Maßstäben handelte es sich um eine richtige, keineswegs unbedeutende Stadt. In der späten Bronzezeit, also ca. 350 Jahre vor dem angeblichen Gründungsdatum, war Jerusalem ein Stadtstaat namens Urusalima mit einem König und einer militärischen und zivilen Verwaltungsbürokratie. Es trieb Handel und unterhielt diplomatische Beziehungen zu den Großmächten der damaligen Zeit, besonders mit Ägypten, wo sich 6 Briefe des Königs Abdicheba erhalten haben. Das alles ist lange bekannt. Aber es ist nur „Alte Geschichte”, nicht bewohnte Vergangenheit. Niemand von den heute in Jerusalem lebenden und um Jerusalem streitenden Gruppen, Juden, Araber, Christen, nimmt die kanaanäische Vergangenheit Jerusalems als die eigene in Anspruch. Das interessiert nur die Historiker. Die 800jährige kanaanäische Vorgeschichte Jerusalems, mit anderen Worten, liegt außerhalb des Horizonts kultureller Erinnerung, der sich also in diesem Falle einmal auf 3000 Jahre beziffern lässt.“

[19] Dies geschieht als das direkte Anknüpfung an die Theologie des antiken Judentums, das sich in seinen Texten seiner eigenen (kanaanäischen) Vergangenheit entledigt hat. OTHMAR KEEL spricht in diesem Zusammenhang vom Antikanaanismus der Hebräischen Bibel, der v.a. im Deuteronomium seinen Ausdruck gefunden hat. Vgl. KEEL, Die Geschichte Jerusalems 1, 573: „Die Völker lebten im Land, das Israel gegeben wurde. Sie wurden von dort vertrieben wegen der Gräuel, die sie begangen haben. Es braucht keine großen Bibelkenntnisse um zu sehen, dass die Gräuel dieser Völker, die Altäre und Masseben, die zerstört werden sollten, einst Teil der Religion Israels bildeten und nicht die irgendwelcher verruchten Völker (Gen 28,10-22; 31,13; Ex 24,3-8; Hos 3,4; 10,1). Das gleiche gilt von den Ascheren bzw. heiligen Bäumen (Gen 12,6;13,18;18,1ff; 21,33 […]). Die Sicht und sogar die Praxis, Elemente der eigenen Tradition als fremd und unrein zu denunzieren, findet sich dann wieder in den Büchern Esr-Neh […].“ Vgl. die Aufnahme von KEEL in Assmann, Exodus 116f., der darauf den Begriff der Konversion anwendet: „Die Gleichsetzung der Kanaaniter mit den Abtrünnigen, den »Hassern« von Bund und Gesetz in den eigenen Reihen, weist darauf hin, dass mit diesen »Völkern« die eigene, in manchen noch nicht zum Monotheismus konvertierten Gegenden und Schichten fortwirkende Vergangenheit gemeint ist.“ (116). Ähnliche Prozesse haben sich nach KEEL später im Christentum (gegenüber dem Judentum) und im Islam (gegenüber Judentum und Christentum) vollzogen.

[20] Vgl. WITZTHUM, Die jüdischen Grundpositionen zu Jerusalem 149ff.

[21] YARON, Jerusalem 116ff.: „In den christlichen und muslimischen Vierteln der Altstadt, die Israel in den Friedensverhandlungen von Camp David im Jahr 2000 den Palästinensern abtreten wollte, haben jüdische Stiftungen mit religiös-nationalistischer Orientierung seit den achtziger Jahren mehr als 80 Gebäude erstanden, die zum Teil bewohnt sind. Der wegen des Rückzuges aus dem Gazastreifen so bekannte israelische Premier Ariel Scharon spielte für die schleichende jüdische Eroberung in den achtziger und neunziger Jahren eine wichtige Rolle. Er bezog 1987 eine Wohnung im muslimischen Viertel der Altstadt. Erst wenige Jahre vorher war es Arabern vom höchsten Gerichtshof verwehrt worden, ihre alten Häuser

dabei politischen Zielen. Man macht damit die eigene politische Meinung durch religiöse Überhöhung unangreifbar. Getragen werden diese politischen Erinnerungsinitiativen von privaten Organisationen (inkl. privater Sicherheitsfirmen, die den bewaffneten Schutz gewährleisten). Dies geschieht mit Duldung bzw. Unterstützung des Staates. Bereits im Jahr 2000 sprach die Beraterin für Wohnungspolitik Viktoria Waltz von einer „Judaisierung durch Hebronisierung“.[22] Auch außerhalb der Altstadt kommt es zu gezielten Ansiedlungen von jüdischen Familien in von Arabern bewohnten Gegenden – wobei es gleichzeitig zur Verdrängung von arabischen Bewohnern kommt. Im Fokus der Kritik – sowohl in Israel als auch im Ausland – stehen die **Ausgrabungen in der Davidstadt**, die durch eine private Organisation (*Ir David Foundation* oder *Elad*) finanziert und präsentiert werden.[23] In das Gelände integriert sind auch die Grabungsbefunde vergangener Ausgrabungsaktivitäten (Warren-Schacht; Hiskia-Tunnel; Kenyon-Grabung mit Resten aus der vorisraelitischen Zeit). Es geht hier nicht nur um die Präsentation der Stadt zur Zeit Davids, sondern um das Inanspruchnehmen des Erbes Davids und die Weitergabe an die nächsten jüdischen Generationen. Dass dafür (auch für die touristische Infrastruktur) arabische Wohneinheiten weichen müssen, wird mit dem übergeordneten Interesse des jüdischen Staates an seinen archäologisch zu erforschenden Wurzeln begründet.[24]

im jüdischen Viertel wieder aufzubauen. Homogene Stadtviertel seien schon immer ein integraler Bestandteil Jerusalems gewesen, argumentierten die Richter, die später Scharons Umzug genehmigten. Außer den Wächtern und den israelischen Flaggen hielt sich über Jahre niemand in Scharons Haus auf. Trotzdem ermutigte Scharon überzeugte Nationalisten dazu, sich inmitten arabischer Wohnviertel niederzulassen. Im Mai 1992 erklärte er: «Wir werden in jedem arabischen Wohnviertel in Ostjerusalem eine jüdische Präsenz kreieren, nicht ein Viertel wird mehr ohne Juden sein, nicht eines!» (…) Heute leben in Ostjerusalem mehr als 2000 Israelis in arabischen Wohnvierteln. Oft sind ihre Häuser mit hohen Mauern umgeben und werden rund um die Uhr von bewaffneten Wachen geschützt. Die Realität jüdischer Wohnviertel im Ostteil Jerusalems schafft fortwährend neue Fakten. Je länger eine Friedenslösung auf sich warten lässt, desto mehr werden beide Bevölkerungsgruppen miteinander vermischt.“

[22] Vgl. WALTZ, Jerusalemer Stadtplanung. Zur Rolle der Stadt- und Landschaftsplanung im aktuellen Konflikt vgl. NASRALLAH, Hauptstadt Jerusalem.

[23] Vgl. dazu GALOR, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft, Religion und Politik; GROPP / VIEWEGER, David und Salomo; VIEWEGER, Archäologie der biblischen Welt 386-388; ZIMMERMANN, Die Angst vor dem Frieden 93f.

[24] Vgl. dazu GALOR, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft, Religion und Politik: „Ungeachtet der Tatsache, dass Funde am Südosthang von der Altsteinzeit (24.000-9500 vC) bis in die mamelukische Ära (1260-1517 nC) datieren, blieb es seit Beginn der archäologischen Untersuchung für manche Ausgräber das oberste Ziel, die biblischen Berichte zu bestätigen. Man bezog sich jedoch weniger auf die signifikanten Funde der Bronze- oder der römisch-byzantinischen Zeit, sondern auf eher dürftiges Material aus dem 10. Jh. vC (Übergang zwischen Eisenzeit I und II), die Periode, die mit der glorreichen Regentschaft der Könige David und Salomo, der Zeit des vereinigten Königreiches Juda und Israel, in Verbindung zu bringen war. Die Diskrepanz zwischen den geringen archäologischen Überresten und den dominanten schriftlichen Quellen wird in vielen Theorien überspielt. Eilat Mazars Identifizierung des großen Glacis als Überrest des davidischen Palastes, die sie während ihrer Expedition 2005-2008 propagierte, fand wenig Unterstützung in Fachkreisen. Dennoch erlangte diese Ansicht große Popularität beim derzeitigen Management des archäologischen Parks - die von Elad (der City of David Foundation) propagiert wird. Die 1986 gegründete Stiftung hat sich zur Aufgabe gestellt, die jüdische Präsenz in Silwan und Ostjerusalem durch Aneignung palästinensischen Besitzes zu erneuern. Seit Mitte der 1990er-Jahre ist ihr Interesse auch auf archäologische Ausgrabungen und touristische Entwicklung gerichtet. Als Hauptsponsor der archäologischen Aktivitäten seit 2002 verwandelte Elad den archäologischen Park der Davidstadt in eine der beliebtesten und meistbesuchten archäologischen Stätten in Jerusalem. Kritisiert wurde allerdings, dass die Erschließung der Davidstadt Hand in Hand mit israelischen Siedlungsinitiativen und Zerstörungen arabischer Häuser ging.“

Das Foto unten zeigt Mauerreste, die von Eilat Mazar als Teil des **Palastes von David** zugeordnet werden, was allerdings durch die archäologische Fachwelt weitgehend abgelehnt wird.[25] Die Abbildung auf der Mauer zeigt eine Rekonstruktion des Palastes, um die Zuordnung medial zu untermauern. Kritiker an die Kooperation zwischen Elad und staatlichen Stellen sehen eine Korrumpierung der Archäologie durch religiös begründeten Nationalismus – und das im besetzten Gebiet, wo Ausgrabungen durch Israel ohnehin durch das Völkerrecht verboten sind. Problematisch ist dabei, dass man mit einem fundamentalistischen Textverständnis arbeitet und die archäologischen Funde im Sinne der als historisch deklarierten Textwelt anpasst. Während die seriöse Forschung seit langem davon ausgeht, dass das Reich Davids und Salomos von eher bescheidenen Ausmaßen war und im Kontext des Exils ins Prächtige übersteigert wurde, findet man hier, was auf der nationalreligiösen Agenda steht.[26]

Diese Art des Umgangs mit der Vergangenheit unterscheidet sich deutlich von anderen Aktivitäten wie die Wiederbesiedlung ehemals jüdischer Viertel oder dem Wiederaufbau zerstörter Synagogen, selbst Tunnelarbeiten in der Nähe des ehemaligen Tempels. Hier geht es um Besitzansprüche, die mithilfe der Religion politisch begründet werden.[27] Dass dies trotz erheblicher rechtlicher Probleme möglich ist und offensichtlich von der israelischen Bevölkerung akzeptiert wird, hat etwas mit dem gesellschaftlichen Wandel der letzten Jahrzehnte zu tun: Innerhalb der israelischen Gesellschaft hat eine

[25] Vgl. dazu KÜCHLER, Jerusalem 29f.; VIEWEGER, Archäologie der biblischen Welt 386ff.; THIEL / ZWICKEL, „Ich wohne in einem Haus aus Zedernholz“

[26] Dies betrifft zur Zeit v.a. die Ausgrabungen in Chirbet Qeiyafa, wo es um die Ausdehnung des Reiches geht. Vgl. zu Einordnung der Kontroverse zwischen Yosef Garfinkel und Israel Finkelstein: GROPP / VIEWEGER, David und Salomo. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Arbeit der Archäologen unseriös ist. Problematisiert wird die finanzielle Abhängigkeit (im Falle von Elad) von privaten Organisationen

[27] König David ist in diesem Kontext zunächst keine religiöse Symbolfigur, sondern steht für die Eigenstaatlichkeit Israels, die dann mit religiösen Inhalten wie der Heiligkeit des Ortes verbunden wird. Vgl. dazu die Homepage http://www.cityofdavid.org.il/de

postzionistische Elitenbildung stattgefunden[28], die z.T. die Kontrolle über die Erinnerung übernommen hat. Galten die Vertreter der nationalreligiösen Siedlerbewegung während der 1980er und 1990er Jahre noch als Risiko für den Friedensprozess, sind sie mittlerweile (nach dem Ende des Friedensprozesses) in der Mitte der Gesellschaft angekommen und auch in der Regierung als Koalitionspartner vertreten.[29] Es mangelt keineswegs an kritischen Stimmen in Israel, sie finden jedoch in der aktuellen Politik kein Gehör. Im Zentrum steht der gepflegte Narrativ von der ständigen Bedrohung des jüdischen Volkes durch die fremden Völker von der biblischen Zeit über die Schoah bis in die konfliktreiche Gegenwart.[30] Die Bedrohung von außen, die durch die ständigen machtpolitischen Umwälzungen in der Region seit dem arabischen Frühling kaum noch einschätzbar erscheint, gibt diesem politischen Handeln durchaus eine gewisse Plausibilität, die durch geschichtstheologische Erinnerungsstrategien untermauert werden. Allgemein spricht man von einem entscheidenden Wandel innerhalb der ultraorthodoxen Bewegung, in der immer mehr die prozionistischen Richtungen an Bedeutung gewinnen. Die militärischen Erfolge von 1967 gelten dabei als geschichtstheologischer Ausgangspunkt. Den Sieg über die arabischen Nachbarn mit anschließender Besetzung als religiösen Erlösungskrieg umzudeuten war der Gesamtgesellschaft nur deshalb dauerhaft plausibel zu machen, weil es bereits Anknüpfungspunkte im Zionismus gab.[31] Dies wird im Blick auf die Unabhängigkeitserklärung deutlich, in der Stichworte auftauchen, die man nationalreligiös weiterdenken konnte.[32] Neu war nach 1967, dass nach dieser Deutung die Rückgabe von besetztem Land keine realpolitische Option mehr darstellte, was jedoch schon 1979 nach dem Friedensschluss mit Ägypten zu einer traumatisierenden Realität in der Siedlerbewegung wurde. Aus der Sicht radikaler Rabbiner rechtfertigte die Verhinderung der Erlösung des Landes die Übertretung staatlicher Gesetze.[33] Die innenpolitische Wende durch den Likud unter Menachim Begin seit 1979[34] hat diese Entwicklung durch politische Maßnahmen verstärkt: Zunächst kam es zur Zunahme der Siedleraktivitäten mit staatlicher Unterstützung. Gleichzeitig erklärte man die palästinensischen Widerstandskämpfer zu Terroristen – als Reaktion auf eine veränderte Rechtslage durch ein Zusatzprotokoll zur Genfer Konvention (vom 8.6.1977).[35]

[28] Vgl. BEN-PORAT, Religion in Israel, 275-280; KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 121f.; ZIMMERMANN, Die Angst vor dem Frieden 70-77.

[29] Vgl. dazu BAUMGART-OCHSE, Protestbewegung nahe der Macht; KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 115-122; ZIMMERMANN, Die Angst vor dem Frieden 85-95.

[30] Vgl. ARNSBERG, Kurze Ideengeschichte Israels 107: „Statt des bisherigen Versuchs, eine übergeordnete israelische Identität zu schaffen, die allerdings die arabische Bevölkerung in Israel ausklammerte, förderte der Likud eine jüdische Identität, in der nationales und religiöses Selbstverständnis ineinander übergehen. Damit hängt auch der zunehmende Stellenwert der Schoah im kollektiven israelischen Gedächtnis zusammen. Die Urkatastrophe der Schoah geriet mehr und mehr zur Raison d'Etre, zu dem einschneidenden Ereignis, das alles überschattet. Die Schoah dient als Rechtfertigung für die Existenz eines eigenen starken jüdischen Staates. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, Israel sei der Garant dafür, dass sich eine neue Schoah nicht wiederhole. Zugleich werfen Kritiker den Regierungen des Likud vor, sie schürten Angst vor einer neuen Schoah, um die Bevölkerung an sich zu ketten und Kritik zurückzuweisen. Indem man angesichts von Feinden wie dem Iran, der Hamas oder dem Islamischen Staat (IS) die Gefahr einer neuen Schoah heraufbeschwöre, laufe man Gefahr, Realitäten verzerrt wahrzunehmen und versperre sich gegebenenfalls den Blick auf mögliche gemäßigte Partner. Eine solche Politik schmiede die Gesellschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammen wie in der Diaspora und wirke so dem zionistischen Anliegen, die Lage der Juden zu normalisieren, entgegen.“ Vgl. dazu auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen HAGEMANN, Israel 120ff.; ZIMMERMANN, Die Angst vor dem Frieden 130-145.

[31] Vgl. dazu SZNAIDER, Gesellschaften in Israel 171f: „Denn die Geschichte beginnt nicht 1967 mit der Eroberung, sondern sie reicht in die Anfangszeit des 20. Jahrhunderts zurück, als die zionistische Bewegung darüber diskutierte, ob denn ein anderes Territorium (z.B. Uganda) als Land Israel für die Rückkehr der Juden nach Zion infrage käme. Die Zionisten stimmten damals, also vor mehr als 100 Jahren, gegen diesen Plan. Eine Rückkehr war nur in das »Land Israel« möglich. Damit begann auch die religiöse Aufladung des zionistischen Projektes, die nach der Eroberung der biblischen Stätten 1967 nochmals zunahm. Ein säkularer Zionismus ist daher auch ein Widerspruch in sich. Jeder Kampf um Demokratie in Israel muss daher religiöse Elemente des Judentums einbeziehen. Das heißt auch, dass »säkulare« und »aufgeklärte« Juden in Israel eine Variante der Aufklärungstradition entwickeln müssen, die auf jüdische partikulare Bedingungen eingeht. Im »anderen« Lager sollten gerade religiöse Menschen im jüdischen Gesetz und der religiösen Kultur die kreative Flexibilität wiederentdecken, die Teil jahrhundertelanger Diasporakultur war. Das wird eine der entscheidenden Aufgaben für Israels Zukunft sein.“

[32] Vgl. als Textgrundlage JAEGER / TOPHOVEN, Der Nahost-Konflikt 55f.

[33] Vgl. GORENBERG, Israel schafft sich ab 110f.; KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 109-113.

[34] Vgl. FLUG / SCHÄUBLE, Die Geschichte der Israelis und Palästinenser 104-111.

[35] Vgl. dazu KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 120: „Damit hatten auch die palästinensischen Widerstandsorganisationen ein Recht auf Behandlung ihrer Kämpfer entsprechend den Genfer Konventionen, vorausgesetzt, sie hielten sich selber an diese Regeln. Die neue Rechtslage rief heftige Gegenreaktionen hervor, die am Ende zu einer scharfen Trennung zwischen (berechtigtem) Widerstand und (unberechtigtem) Terrorismus führen sollten. Benjamin Netanyahu, der spätere Ministerpräsident Israels, organisierte 1979 und 1983 für das Jonathan-Institut zwei Terrorismus-Konferenzen, eine in Jerusalem und eine in Washington. Benjamin Netanyahus Bruder Jonathan, dem das Institut seinen Namen verdankt, war 1976 als verantwortlicher Offizier bei der Befreiung von jüdischen Geiseln auf dem Flughafen von Entebbe, Uganda, ums Leben gekommen. Beide Konferenzen hatten die erklärte Absicht, den Westen zum Kampf gegen den Terrorismus zu mobilisieren […].“

Die **gegenwärtige Polarisierung** innerhalb der israelisch-jüdischen Gesellschaft bei gleichzeitiger Polarisierung gegenüber den Palästinensern und deren Unterstützern beruht auf verschiedenen einzelnen Entwicklungen, die zunächst kaum etwas miteinander zu tun haben, bei denen es aber immer um eine Verbindung von Politik und Religion geht:

- Das ultraorthodoxe Judentum versucht möglichst viel religiöse Gesetze im staatlichen Recht umzusetzen. Im Verhältnis zum Staat unterscheiden sich die ultraorthodoxen Gruppen aber erheblich. Das reicht von der vollständigen Ablehnung über die Instrumentalisierung bis zu Sakralisierung.
- Nationalreligiöse Siedler, die sich als religiöse Zionisten verstehen, verbinden biblische Verheißungen und Holocaustgedenken zu konkreten Besitzansprüchen und dem Recht, sich über staatliche Gesetze hinwegsetzen zu dürfen (s.o.).
- Ultraorthodoxe Religiosität spielt auch eine wichtige Rolle bei der Emanzipation der weitgehend unterprivilegierten orientalischen Juden. Als beeindruckendes Beispiel gilt der Aufstieg der Schas-Partei. Auch wenn sich die soziale Situation nicht verbessert hat, ist der politische Einfluss gestiegen.[36]

Auch auf **arabisch-muslimischer Seite** ist eine deutliche Tendenz festzustellen, die Politik und Religion auf unheilvolle Weise miteinander verknüpft. Die **Öffnung des Western-Wall-Tunnels** im Jahr der 3000-Jahre-Feier (September 1996) wurde mit massiven Protesten beantwortet.[37] Offiziell vermutete man, dass die Tunnelarbeiten das Fundament des Harams beeinträchtigen könnten. Es ging also um den Schutz der heiligen Stätten, aber auch um die Bewahrung des Status Quo und die Angst vor einer Ausweitung der israelischen Kontrolle über den Haram. Die von Ministerpräsident Netanjahu (trotz deutlicher Warnungen der Sicherheitsdienste) autorisierte Öffnung des Tunnels galt vielen Beobachtern als Beginn vom Ende des Friedensprozesses. Mit diesem Konflikt endete die Kooperation zwischen Antikenbehörde und dem Waqf als Aufsichtsbehörde über den Haram. Juden wurde für einige Jahre verboten den Berg des ehemaligen Tempels zu betreten. Seitdem eskaliert die Lage am Haram regelmäßig, wenn Israel in den Augen der Muslime versucht, seine Kontrolle über den heiligen Berg auszuweiten. Als Reaktion auf die Tunnelöffnung wurde der Bau einer Moschee (**Marwani-Moschee**) in den herodianischen Gewölbestrukturen (sog. Ställe Salomos) bekannt, bei dem man ohne Rücksicht auf archäologische Interessen das mit antiken Resten angereicherte Erdreich einfach ins Kidrontal kippte. Der Protest der israelischen Antikenbehörde wurde auch von der Fachwissenschaft im Ausland unterstützt.[38] Verbunden mit dem Bau der Moschee war die Tendenz, die Existenz eines jüdischen Tempels an diesem Ort generell abzustreiten.[39] Ansätze dazu sind schon seit 1967 zu beobachten, allerdings erst die Ereignisse im Kontext der Tunnelöffnung führten dazu, dass diese Ansicht, die eigentlich in den Bereich von Verschwörungstheorien gehört, zur offiziellen Position des Waqf wurde.[40] Dies ist umso unverständlicher, da doch der jüdische Tempel zu den eigenen religiösen Traditionen gehört. Ähnlich wie bei der Verdrängung der kanaanäischen Vorgeschichte des biblischen Jerusalems sind auch hier Tendenzen zu beobachten, die bewusst und wider besseres Wissen Erinnerung verdrängen. Es gibt aber

[36] Vgl. GORENBERG, Israel schafft sich ab 178; Die Funktion der orthodoxen Lebensweise lässt sich vergleichen mit anderen religiös begründeten Emanzipationsbewegungen. Vgl. dazu ROY, Heilige Einfalt 103-155.

[37] Vgl. ALTERNATIVE TOURISM GROUP, Palästina Reisehandbuch 167f.; VIEWEGER, Archäologie der biblischen Welt 384; YARON, Jerusalem 225f.

[38] Das Temple-Mount-Sifting-Project (http://tmsifting.org/en/) unter der Leitung des israelischen Archäologen Gabriel Barkay versuchte die Hinterlassenschaften im Geröll zu sichern, auch wenn der Fundkontext für immer zerstört war. Vgl. KAISER, Die Erforschung des Tempels ist noch lange nicht abgeschlossen.

[39] Dabei kann man sich auf muslimischer Seite mit den in der Bibel verfluchten (Gen 10,24-27) und beim Stadtjubiläum bewusst vergessenen Kanaanäern identifizieren. Statt einer nüchternen historischen Auslegung der alten Texte bevorzugen die Extremisten auf beiden Seiten eine manipulative Aktualisierung, die dem jeweiligen Gegenüber das Existenzrecht abspricht.

[40] Vgl. YARON Jerusalem 175f.: „Der amtierende Mufti Jerusalems behauptet, bei der Klagemauer handele es sich gar nicht um ein herodianisches Bauwerk, sondern um kanaanitische und somit in seinen Augen arabische Baukunst. Sie habe nichts mit den Juden zu tun. (…) Einen jüdischen Tempel habe es niemals gegeben, König Salomon hätte höchstens einen kleinen Gebetsraum errichtet, der sich auch gar nicht auf dem Tempelberg, sondern neben dem Jaffa-Tor befunden hätte, argumentieren manche. Die «Mythologie» der Klagemauer, die nichts anderes als die Stützmauer von al-Aqsa sei, hätten die Zionisten für ihre politischen Zwecke vor hundert Jahren frei erfunden. Hinzu kommen neue Auslegungen des Korans durch «Historiker», laut denen Abraham gemeinsam mit seinem Sohn Ismael die al-Aqsa Moschee 40 Jahre nach der Errichtung der Kaaba in Mekka gebaut haben soll. Während der Friedensgespräche in Camp David im Jahr 2000 überraschte der damalige Palästinenserführer Jassir Arafat seine israelischen Verhandlungspartner mit der Behauptung, der jüdische Tempel habe sich in Nablus befunden. Tatsächlich befinden sich dort die Überreste eines persischen Tempels. Arafat sah keine Notwendigkeit dafür, Israel auf dem Tempelberg Zugeständnisse zu machen. «Unter und über der al-Aqsa ist nichts außer Allah», soll Arafat laut seinem Vertrauten Saeb Erekat dem US-Präsident Bill Clinton erwidert haben, als der ihn aufforderte, auch die jüdische Bindung zum Tempelberg anzuerkennen.“ Als aktuelles Beispiel für die Position des Waqf http://www.deutschlandfunk.de/jerusalem-die-ruhe-auf-dem-tempelberg.1773.de.html?dram:article_id=392436

auch wichtige Unterschiede: Verdrängt wird hier die eigene Geschichte, anders als beim Stadtjubiläum, bei dem man die Geschichte der Stadt erst mit der eigenen Geschichte beginnen lässt. Das Problem, das hier vorliegt, ist der durch Erinnerung an religiöse Ursprünge begründete politische Besitzanspruch. Dieser soll durch die Bestreitung der jüdischen Vergangenheit des Harams abgewehrt werden.[41] Aus muslimischer Perspektive wird dieser Besitzanspruch in den letzten Jahrzehnten verstärkt durch extremistische jüdische Aktivisten vorgebracht, die einen Wiederaufbau des zerstörten Tempels fordern. Dass immer wieder radikale jüdische Gruppen demonstrativ das Areal des ehemaligen Tempels aufsuchen, um dort zu beten oder kultische Handlungen vorzunehmen, macht die muslimischen Befürchtungen plausibel. Befeuert werden diese noch von medial begleiteten Auftritten hochrangiger Politiker, die damit aus muslimischer Sicht den Status Quo infrage stellen.[42] Die Digitalisierung des Konfliktes (in Foren, Blogs und sozialen Netzwerken) hat die emotionale Polarisierung noch erheblich weiter vorangetrieben – dies betrifft nicht nur die direkten Konfliktpartner, sondern auch unterstützende Institutionen bzw. Staaten. Die radikalen Aktivisten mögen eine kleine Minderheit darstellen, ihre mediale Präsenz ist erheblich[43] und vermittelt den Eindruck einer akuten Bedrohung der jeweils anderen Position, auf die dann wieder reagiert wird. Spätestens seit 9/11 ist auch in Jerusalem eine starke Ästhetisierung des gewaltsamen Konflikts zu beobachten. Inwieweit die mediale und ökonomische Realität die politische Identität langfristig verändert hat, bleibt abzuwarten.

Aus einem ursprünglich politischen Konflikt, in dem Kontrolle über und Zugang zu den heiligen Stätten eine wichtige Rolle spielen, ist ein **religiöser Konflikt** geworden: Nicht mehr „Israelis gegen Palästinenser“, sondern „Juden gegen Muslime“. Eine besondere Rolle spielen dabei die sog. christlichen Zionisten, die – geleitet von einer konkreten messianischen Erwartung – die nationalreligiösen Richtungen in Israel unterstützen. Auch von staatlicher Seite wird diese Unterstützung angenommen – selbst wenn in dem erwarteten Endzeitszenario die Juden nur Mittel zum Zweck sind.[44] Einheimische Christen spielen in dieser Auseinandersetzung keine nennenswerte Rolle und verstehen sich selbst – mit verständlichem Sarkasmus – immer häufiger als musealer Rest. Die Umdeutung der Vergangenheit geschieht nicht durch unterschiedliche Interpretationen der verfügbaren Quellen und Befunde (wie im Historikerstreit um die Anfänge des modernen Israels), sondern mithilfe offenbarungstheologisch begründeter Ansprüche auf Stätten, die sich im Besitz der religiösen Vorfahren befanden und die eine entscheidende Funktion in den als angebrochen wahrgenommenen Endzeitszenarien haben. Nimmt man die heilsgeschichtliche Rolle des Zions für die frühislamische Theologie hinzu, kann man angesichts dieser religiös motivierten Bedrohungen durchaus von einer abrahamitischen Ökumene des religiösen Zionismus sprechen. So wie die nationalreligiösen Gruppen davon sprechen, dass sie das von Gott geschenkte Land durch Besiedlung erlösen, spricht die Hamas (Charta Art. 11[45]) vom Stiftungsland Palästina, das bis zum Endgericht den Muslimen anvertraut ist und dementsprechend vor dem Zugriff der Juden gerettet werden muss.[46] Muslimische Attentäter sind in dieser Sicht nicht einfach politische Widerstandskämpfer, sondern religiöse Märtyrer.

Als religiös überhöhter politischer Erinnerungsort ist die Stadt Jerusalem daher so geteilt wie nie zuvor[47], obwohl sie als Heilige Stadt viele religiös verbindende Motive aufweist, die für eine

[41] Dies betrifft v.a. die Klagemauer als sichtbarem Rest des zerstörten jüdischen Tempels, die seit der Zerstörung als jüdischer Erinnerungsort den spirituellen Anknüpfungspunkt für das reale nichtjüdische Jerusalem bildete. Durch diese Konfrontation wurde aus dem religiösen Erinnerungsort ein politisches Symbol.

[42] Mit dem Besuch des Oppositionspolitikers (und späteren Ministerpräsidenten Ariel Scharon) im Jahr 2000, der den Anspruch auf die Kontrolle über das Areal bekräftigen wollte, begann die Zweite Intifada – wegen ihres Ausgangspunktes auch al-Aqsa-Intifada genannt. Vgl. FLUG / SCHÄUBLE, Die Geschichte der Israelis und Palästinenser 122-125; JAEGER / TOPHOVEN, Der Nahost-Konflikt 110; YARON, Jerusalem 230f.

[43] Vgl. als Beispiel das Tempelinstitut im jüdischen Viertel der Altstadt (https://www.templeinstitute.org/new-location.htm) sowie die Artikel http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/29532 und http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-131147823.html

[44] Vgl. als Übersichtsdarstellung KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 145-160.

[45] Vgl. die Textauswahl bei JAEGER / TOPHOVEN, Der Nahost-Konflikt 160f.

[46] Vgl. KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst 137-139.

[47] Vgl. BRUMLIK, „Wenn ich dein vergesse, Jerusalem …“ 36: „Jerusalem (…) ist in unseren Tagen zum zentralen Symbol für das legitime Wohn- und Siedlungsrecht sei es der jüdischen, sei es der palästinensischen Bevölkerung geworden; ein Symbol, indem sich (spätestens seit den blutigen Kämpfen des Jahres 1948, in dem es dem Jischuv gelang, wenigstens den Westteil militärisch zu sichern, über den Sechstagekrieg 1967 mit seiner Eroberung der Klagemauer und der darauf folgenden völkerrechtswidrigen Annexion des Ostteils Jerusalems durch Israel) Aspekte des ethnisch religiösen

horizontale und vertikale Ökumene fruchtbar gemacht werden könnten.[48] Jerusalem ist die politische Schmerzgrenze[49], die Juden und Muslime seit dem Oslo-Abkommen nicht überschreiten werden. Die Christen befinden sich entweder zwischen den Fronten oder als fundamentalistische Unterstützer nationalreligiöser und messianischer Extremisten.

Literatur:

ALTERNATIVE TOURISM GROUP (Hrg.): Palästina Reisehandbuch. Geschichte • Politik • Kultur • Menschen • Städte • Landschaften, Heidelberg 2013.

ARNSERG, G.: Kurze Ideengeschichte Israels, in: DACHS, Länderbericht Israel, 81-110.

ASSMANN, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006.

ASSMANN, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [2]1999.

ASSMANN, J.: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000.

ASSMANN, J.: Das kulturelle Gedächtnis, in: SCHLUCHTER, W. (Hrg.): Kolloquien des Max-Weber-Kollegs XV-XXIII, Erfurt 2001, 9-27. (online https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00001345/heft3.html)

ASSMANN, J.: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.

ASSMANN, J.: Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016.

BAUMGART-OCHSE, C.: Protestbewegung nahe der Macht. Der Erfolg der jüdischen Siedlerbewegung in Israel, in: SCHWARTZ-BOENNEKE, Israel im Auge des Sturms, 35-49.

BAUER, Y.: Israel und die Schoah, in: DACHS, Länderbericht Israel, 572-593.

BEN-PORAT, G.: Religion in Israel, in: DACHS, Länderbericht Israel, 254-289.

BIEBERSTEIN, K.: Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 16–69.

BIEBERSTEIN, K.: Ein Netz der Erinnerungen. Das Evangelium wird begehbar, in: WUB 16 (2/2000), 33-37.

BIEBERSTEIN, K.: »Zum Raum wird hier die Zeit.« Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: JBTh 22 (2007), 3-40.

BRUMLIK, M.: „Wenn ich dein vergesse, Jerusalem …“, in: HERING, S. (Hrg.): Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte, Opladen 2004, 35-48.

BRUMLIK, M.: Siedlungen gefährden Israels Demokratie, in: SCHWARTZ-BOENNEKE, Israel im Auge des Sturms, 50-52.

BUSSE, J. / STETTER, S.: Die Jerusalemfrage im israelisch-palästinischen Konflikt, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 23-31 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267339/die-jerusalemfrage-im-israelisch-palaestinensischen-konflikt)

DACHS, G. (Hrg.): Länderbericht Israel (Schriftenreihe bpb 10000), Bonn 2016.

DAYAGI-MENDELS, M. / ROZENBERG, S. (Hrg.): Chronicles of the Land. Archaeology in the Israel Museum Jerusalem, Jerusalem [3]2013.

FLUG, N. / SCHÄUBLE, M.: Die Geschichte der Israelis und Palästinenser, Wien 2007.

GALOR, K.: Zwischen Abenteuer, Wissenschaft, Religion und Politik. Tauziehen: Ausgrabungen im Herzen Jerusalems, in: WUB 75 (1/2015), 56-58.

GALOR, K.: Finding Jerusalem: Archaeology between Science and Ideology, Oakland 2017. (online als e-book verfügbar: https://www.luminosoa.org/site/books/10.1525/luminos.29/)

GORENBERG, G.: The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount, New York 2002.

GORENBERG, G.: Israel schafft sich ab. The Unmaking of Israel, Frankfurt/Main, New York 2012.

GROPP, A. / VIEWEGER, D.: David und Salomo. Beispiele für interessengeleitete Erkenntnis, in: WUB 75 (1/2015), 30-36.

GÜNTHER, I.: Munizipale Realitäten: Wer hat das Sagen in Jerusalem, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 43-48 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267346/munizipale-realitaeten-wer-hat-das-sagen-in-jerusalem)

GUTTERMAN, B. / SHALEV, A. (Hrg.): Zeugnisse des Holocaust. Gedenken in Yad Vashem, Jerusalem 2005.

HJELM, I. / THOMPSON, T. L. (Hrg.): History, Archaeology and the Bible Forty Years after „Historicity“ (Changing Perspectives 6), New York 2016.

JAEGER, K. / TOPHOVEN, R. (Hrg.): Der Nahost-Konflikt. Dokumente, Kommentare, Meinungen, Bonn 2011.

KAISER, H.: Die Erforschung des Tempels ist noch lange nicht abgeschlossen: Bauschutt vom ehemaligen Tempelplatz wird durchgesiebt, in: WUB 44 (2/2007), 17.

KASHI, U.: Yad Vashem – Gedenken im Wandel, in: APuZ 62 (32-34/2012), 7-13. (online unter http://www.bpb.de/apuz/141896/yad-vashem-gedenken-im-wandel)

KEEL, O.: Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken. Versuch, ein dominierendes Bild zu dekonstruieren und ein neues zu umreißen, in: WUB 16 (2/2000), 6-14.

KEEL, O.: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2014.

KEEL, O. / BECHMANN, U. / LIENEMANN, W. (Hrg.): Vertikale Ökumene: Erinnerungsarbeit im Dienste des interreligiösen Dialogs, Fribourg 2005.

KIPPENBERG, H.G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

KONKEL, M. / SCHUEGRAF, O. (Hrg.): Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik (Jerusalemer Theologisches Forum 1), Münster 2000.

LIOR, G.: Hauptstadt Jerusalem. Eine israelische Perspektive, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 32-37 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267342/hauptstadt-jerusalem-eine-israelische-perspektive)

MAGHALSEH, B.: Die Stadt Jerusalem als zentraler Prüfstein für den Friedensprozess im Nahen Osten. Eine Analyse der palästinensisch-israelischen Verhandlungen anhand ausgewählter Initiativen zur Jerusalemfrage (Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient 16), Münster 2017.

MONTEFIORE, S.S.: Jerusalem. Die Biographie, Frankfurt/Main 2011.

NASRALLAH, R.: Hauptstadt Jerusalem. Eine palästinensische Perspektive, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 38-42 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267344/hauptstadt-jerusalem-eine-palaestinensische-perspektive)

ROSENBLOOM, K.: Kollektive Erinnerung an Verlust, in: DACHS, Länderbericht Israel, 594-613.

ROY, O.: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2011.

SCHÄFER, P.: Theokratie: Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike, in: GRAF, F.W. / MEIER, H. (Hrg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013, 199-240.

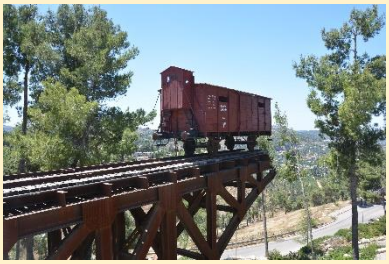
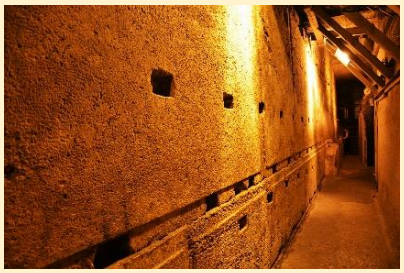
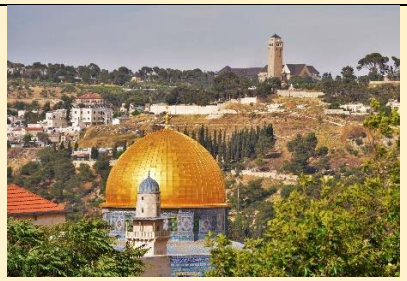
Selbstverständnisses auf fatale Weise mit Fragen staatlicher Sicherheits- und Selbstbehauptungspolitik vermischen.“

[48] Vgl. dazu die Beiträge in KEEL / BECHMANN / LIENEMANN, Vertikale Ökumene.

[49] Vgl. MAGHALSEH, Die Stadt Jerusalem 196ff. Dazu auch BRUMLIK, „Wenn ich dein vergesse, Jerusalem …“42: „Indes: Es scheint, als ob die Last des religiösen Erbes, verbunden mit einem eventuell unvermeidlichen messianischen Unterstrom der Politik, eine andere Wahl als Jerusalem auf beiden Seiten – der jüdischen und der arabischen – unmöglich machte und daher ein Problem darstellt, das sich vorderhand kaum wird lösen, aber allenfalls wird mildern lassen. Tatsächlich verbirgt sich hinter der Chiffre „Jerusalem“ das Problem des ungelösten Selbstverständnisses sowohl der jüdischen als auch der arabischen Nationalstaatbildung.“

SCHWARTZ-BOENNEKE, B. (Hrg. im Auftrag der Herbert Quandt-Stiftung): Israel im Auge des Sturms. Gesellschaftlich gespalten – politisch gefordert (16. Konferenz „Trialog der Kulturen“), Freiburg, Basel, Wien 2013.
SERR, M.: Der Gipfel des Streits. Eine kleine politische Geschichte des Tempelbergs/Haram Ash-Sharif, in: WUB 86 (4/2017), 69-71.
SZNAIDER, N.: Gesellschaften in Israel, in: DACHS, Länderbericht Israel, 151-175.
SZNAIDER, N.: Gesellschaften in Israel. Eine Einführung in zehn Bildern, Berlin 2017.
STEIN, S.: Israel in der arabischen Welt. Strategische Erwägungen, in: SCHWARTZ-BOENNEKE, Israel im Auge des Sturms, 74-83.
STEINER, M.L.: One Hundred and Fifty Years of Excavating Jerusalem, in: WAGEMAKERS, B. (Hrg.): Archaeology in the Land of Tells and Ruins. A History of Excavations in the Holy Land Inspired by the Photographs and Accounts of Leo Boer, Oxford 2014, 24-37.
STEINER, M.L.: From Jerusalem with Love, in: HJELM / THOMPSON, History, Archaeology and the Bible Forty Years after „Historicity“, 71-83.
THIEL, W. / ZWICKEL, W.: „Ich wohne in einem Haus aus Zedernholz“. Israelische Archäologen auf der Suche nach dem Palast Davids – kritisch nachgefragt, in: WUB 40 (2/2006), 2-9.
VIEWEGER, D.: Streit um das Heilige Land. Was jeder vom israelisch-palästinensischen Konflikt wissen sollte, Gütersloh ^{3}2011.
VIEWEGER, D.: Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012.
VOGEL, J.: Jerusalem: Zur spannungsreichen Topographie eines europäisch-christlichen »Erinnerungsorts« im 19. Jahrhundert, in: BUCHINGER, K. / GANTET, C. / VOGEL, J. (Hrg.): Europäische Erinnerungsräume, Frankfurt/Main 2009, 88-102.
WALTZ, V.: Jerusalemer Stadtplanung und das zionistische Projekt. Zwischen Alt- und Neustadt, zwischen Kosmopolitisierung und Ethnisierung einer Metropole. Ergebnisse nach einem Jahrhundert zionistischer Planung in Jerusalem und ihrem Umfeld: ‚Judaisierung durch ‚Hebronisierung‘, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 157-174.
WELZER, H.: Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2005.
WITZTHUM, D: Die jüdischen Grundpositionen zu Jerusalem und den Heiligen Stätten, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 143-155.
WITZTHUM, D: Israelitische Kultur?, in: DACHS, Länderbericht Israel, 654-691.
YARON, G.: Jerusalem. Ein historisch-politischer Stadtführer, München ^{2}2009.
ZIMMERMANN, M.: Die Angst vor dem Frieden. Das israelische Dilemma, Berlin ^{2}2010.

Jerusalem-Memory

Felsendom	Mosaik in der Grabeskirche	Klagemauer
Bethesda mit St. Anna	Blick von Dominus Flevit	Davidszitadelle
 Wagon in Yad Vashem	St. Peter in Gallicantu	Himmelfahrtskapelle
Via Dolorosa	 Western Wall Tunnel	Tal der Gemeinden, Yad Vashem
Hurva-Synagoge	 Felsendom und Himmelfahrtskirche	Breite Mauer

Jerusalem als ...

Heilige Stadt: Jes 52,1; Tob 13,10; Sir 36,20; Mt 27,53

Nabel der Welt: Ez 38,12; Ps 48,3; Jub 8,18

Tempel als Wohnort Gottes: Dtn 12,5; Jes 6,1-5; Ps 26,8; 27,4; 135,21; Sir 36,20

Gottesberg: Jes 17,12-14; Jer 14, 13; Ps 48; 104,3

Ort der Bindung Isaaks: 2Chr 3,1 (Gen 22,2)

Ort der Weltschöpfung: Ps 50; 93; Jes 6; MidrTeh zu Ps 50; Midr TanB, Qedoschim 10

Schlussstein der Schöpfung: Jes 28,16

Ziel der Völkerwallfahrt: Jer 3,17; Jes 2; 60,1-7; Mi 4,

Ort des Jüngsten Gerichts: Jes 2,4; Mal 3; Sach 9

4 Jerusalem als Heilige Stadt

Als Erinnerungsort ist Jerusalem einzigartig (s.o.). Betracht man die vielen einzelnen religiösen Motive, die mit der Stadt verbunden werden, ist es verständlich, dass der Stadt das Attribut „heilig“ zugesprochen wird. Die religiöse Aufladung Jerusalems ist ein Phänomen der **Exilzeit**. Die Abwesenheit der einstigen Pracht setzt Erinnerungsstrategien in Gang, die das Vergangene in übersteigerter Weise darstellen.

4.1 Jerusalem als Heilige Stadt des Judentums

4.1.1 Erster und zweiter Tempel

Das **Jerusalem der Königszeit** war eine kleine Stadt von bescheidener regionaler Bedeutung[50], die erst durch die Flüchtlingsströme aus dem untergegangenen Nordreich (722 v.Chr.) eine deutliche Steigerung ihres urbanen Charakters erfahren hat.[51] Ein Beispiel für die Ausdehnung der Stadt während der Regierungszeit Hiskias ist die 6m dicke Stadtmauer (sog. *Broad Wall*, siehe das Foto rechts), die 1970 im Jüdischen Viertel freigelegt wurde.[52] Politisch spielte Jerusalem dann als Hauptstadt eines im Laufe der Zeit geschrumpften Kleinstaates Juda keine Rolle. Die Eroberungen der Stadt in den Jahren 597 und 587 v.Chr. waren jeweils Teil von größeren militärischen Kampagnen.[53] Die Entmachtung des judäischen Königs mit Zerstörung seiner religiösen Basis war nicht das Primärziel des Kriegszugs des babylonischen Herrschers Nebukadnezars II. Spuren einer babylonischen Besatzungsmacht sind ebenso wenig feststellbar wie der Abbruch aller staatlichen und kultischen Aktivitäten nach der Zerstörung.

Die Deportation der Eliten führte nicht zum staatlichen Zusammenbruch. Dauerhaft beendet war allerdings der unmittelbare Zusammenhang von Königspalast und Tempel. Der auf die Initiative Salomos zurückgeführte erste Tempel war bis zu seiner Zerstörung architektonisch dem Palast angegliedert. Man kann ihn mit einem gewissen Recht als „Palastkapelle“ bezeichnen.[54] Das Gebäude entsprach den in der Region üblichen

[50] Vgl. zu den archäologischen Befunden BIEBERSTEIN, A Brief History of Jerusalem; BIEBERSTEIN, Jerusalem (WiBiLex); GALOR / BLOEDHORN, The Archaeology of Jerusalem.

[51] Vgl. FINKELSTEIN, Das vergessene Königreich 176-181; GALOR / BLOEDHORN, Archaeology 31f.; KEEL, Geschichte Jerusalems 1, 403-410; KRATZ, Historisches und biblisches Israel 31f.; SCHMITZ, Geschichte Israels 103.

[52] Vgl. GALOR / BLOEDHORN, Archaeology 32f.; KÜCHLER, Jerusalem 569-572.

[53] Zu den geschichtlichen Abläufen vgl. ALBERTZ, Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels; SASSE, Geschichte Israels.

[54] Vgl. OTTO, Jerusalem 55; so auch KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 139, mit den in 1Kön 6f. angegebenen Massen, die deutlich machen, dass der Tempel dem Palast als dominantem Gebäude auf dem Tempelberg zugeordnet war.

Baustilen – allerdings in bescheidener Ausführung. Da vom ersten Tempel keine Architekturteile erhalten sind, basieren die Modelle (links aus dem Bibelhaus Erlebnis Museum in Frankfurt) auf Texterwähnungen und Parallelen aus der Umwelt.

Der Blick auf das offen gelassene Trümmerfeld, das noch eine funktionierende Kultstätte besaß – aber keinen Tempel als Wohnort der Gottheit – führte offensichtlich dazu, die Vergangenheit in der Erinnerung ins Prächtige zu übersteigern.[55] Betrauert wurde der Tempel als Teil eines sakral begründeten Königtums. In der Erinnerung entstand ein Großreich mit gigantischer Ausdehnung und entsprechend prächtiger Machtrepräsentanz. Dieses Großreich war gegründet auf dem besonderen Gottesverhältnis der Idealkönige David und Salomo. Der unter Salomo errichtete Tempel galt als Wohnort Gottes auf Erden (Zionstheologie[56]). Die Anwesenheit der Herrlichkeit Gottes an diesem Ort war die zentrale Legitimation der davidischen Dynastie und führte bei den Führern des Volkes zu einer machtpolitischen Hybris, deren direkte Folge die totale Zerstörung war.[57] Man kann dies auch aus einer weiteren Perspektive betrachten: Eigenstaatlichkeit ist kein Merkmal von Erwählung, sich einen Idealkönig zurückzuwünschen, der so ideal gar nicht war, ist Ausdruck von machtpolitischer Skepsis.

Das **Handeln Gottes in der Geschichte** gehört zu den Grundvoraussetzungen der großen monotheistischen Religionen – und gleichzeitig das größte Problem im Dialog mit der Philosophie und den Naturwissenschaften. Dahinter steckt die Vorstellung, dass hinter kontingenten historischen Abläufen ein Sinn, genauer: die Absicht eines fürsorglichen Gottes, erkennbar ist.
Nach der Theologie des sog. ***Deuteronomistischen Geschichtswerks*** sind die Zerstörung Jerusalems und die Verschleppung der herrschenden Kreise die gerechte Strafe für den Abfall Israels von seinem Gott. V.a. die Könige seien dafür verantwortlich gewesen, da sie das Volk zu Fremdkulten verführt hätten. Die Zerstörung durch die Babylonier sei Ausdruck des **Zorns Gottes** über sein Volk - und nicht etwa ein Zeichen für seine Machtlosigkeit angesichts der Macht der Babylonier. Die Verfasser dieses Geschichtswerkes nahmen die **Kritik der Propheten** an den Herrschern auf und arbeiteten sie als durchgehendes Deutungsmuster in ihre Darstellung ein.
Weil Gott in besonderer Weise an der Stadt und ihren Bewohnern handelt, ist Jerusalem ein heilsgeschichtlich relevanter Ort

Den Verlust des Dynastiegottes bewältigt zu haben, gilt als besondere theologische Leistung des **nachexilischen Judentums**.[58] Neben der Klage über den Verlust dominierte die Einsicht in die eigenen Fehler. Der Prophet Ezechiel schildert den Auszug der Herrlichkeit Gottes (Kabbod) aus dem Tempel, an dem dann das Strafgericht vollzogen wird. Die Herrlichkeit Gottes zog um auf den Ölberg, zeigte sich aber auch im Exil (Ez 1; 10f.).[59] Gott blieb im mehrfachen Sinne in der Nähe. In diesem Zusammenhang veränderte sich das biblische Gottesbild nachhaltig: JHWH ist nicht an diesen Ort gebunden, sondern bleibt trotz der bisher schwersten

[55] Übersteigerungen begegnen bereits in vorexilischer Zeit, wenn der Ort des Tempels als geographisch höchster Berg bezeichnet wird, obwohl er – für jeden sichtbar – von den umgebenden Bergen deutlich überragt wird: Ps 48,3; im eschatologischen Sinn dann in Jes 2,2f.; Mich 4,1f.). Dazu FREVEL, Gottesberg 921.
[56] Vgl. zusammenfassend PREUß, Theologie 2, 41-55. Ferner: BERLEJUNG, Zion; LICHTENSTEIN, Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt; PAGANINI / GIERCKE-UNGERMANN, Zion / Zionstheologie.
[57] Vgl. dazu KEEL, Geschichte Jerusalems 1, 733-756.
[58] Die geläufige Epocheneinteilung vorexilisches Israel / nachexilisches Judentum ist als Beschreibung von politischen, sozialen und religiösen Veränderungen durchaus brauchbar, darf aber nicht als theologische Wertung (Volk, Religionsgemeinschaft) verwendet werden. Zum Problem vgl. KRATZ, Historisches und biblisches Israel XIIff.;
[59] Vgl. Ez 11,23; Jer 8,19. Jerusalem ist verantwortlich für die Abwesenheit JHWHs. Die Stadt hat sich zuerst von Gott entfernt (vgl. Klgl 1 und Jer 4,13). Vgl. dazu SCHMID, Zion bei Jesaja 18f.

militärischen Niederlage bei seinem Volk. Der Verlust des davidischen Königtums verändert entsprechend auch die Vorstellung vom Königtum JHWHs und seiner Herrschaft.[60] Die Heiligkeit des Tempels ist allerdings an diesen Ort gebunden. Ein Tempelgottesdienst im Exil ist offensichtlich undenkbar, ein Opfergottesdient ohne Tempel am Ort der Zerstörung ist wegen der Heiligkeit des Ortes möglich. Daher ist es wenig verwunderlich, dass mit dem Ort des zerstörten Tempels während der exilischen und frühnachexilischen Zeit neue religiöse Traditionen verbunden wurden. Dies geschah sowohl aus der Perspektive des Exils als auch vor Ort bei denen, die nicht deportiert worden waren und den Opfergottesdienst auch ohne Tempelgebäude weiterführten. In der Zeit, in der die Herrlichkeit Gottes dort nicht wohnte, im Zustand der vollständigen Erniedrigung, verdichteten sich an diesem Ort die Spuren des Wirkens Gottes. Dabei wurden Motive aus der vorexilischen Zeit und auch aus der kanaanäischen Kultur aufgenommen. Dieser theologische Prozess vollzog sich bis weit in die römische Zeit. Auch nach dem Wiederaufbau des Tempels gab es neben dem realen Tempel den spiritualisierten Tempel, an dem die religiöse Qualität des bestehenden Tempels und seines Kultbetriebs gemessen wurde. Während der exilischen und nachexilischen Zeit entwickelte sich Jerusalem als Stadt und Bauwerk zu einer eigenständigen heilsgeschichtlichen Größe. Gabe, aber auch Entzug sind von Gott bewirkt.[61]

Die **Erfahrung des Exils** führt zu einer Verlagerung der religiösen Praxis in den Bereich der Familie. Hier entstanden die typisch jüdischen Normen (Sabbat, Festkalender, Speisegebote, Beschneidung) als Kompensation des Verlustes von Tempel und Palast mit dem Ziel der Integration durch Abgrenzung von der heidnischen Umwelt.
In der Zeit nach dem Exil kommt es zu einer Neuausrichtung der JHWH-Religion, die sich in Kontinuität zur vorexilischen Kultpraxis versteht, aber zahlreiche Veränderungen aufweist.

Erst in dieser Phase erhält die Schrift ihre verbindliche Rolle. Auch wenn Jerusalem im Pentateuch nicht erwähnt wird, läuft die Vorgeschichte des Gottesvolkes auf Jerusalem als einzig legitimem Ort der Gottesverehrung hinaus.

Zentrum der Welt

„[18]Und Noah freute sich, weil dieser Anteil herausgekommen war für Sem und seine Kinder. Und er erinnerte sich an alles, was er mit seinem Munde in Prophezeiung gesprochen hatte. Denn er hatte gesagt: »Gesegnet der Herr, der Gott Sems.« [19]Und er erkannte, dass der Garten Eden das Heilige des Heiligen sei und Wohnung des Herrn und der Berg Sinai die Mitte der Wüste und der Berg Sion die Mitte des Nabels der Erde. Und diese drei, dieses gegenüber jenem, sind zu Heiligtümern geschaffen."
(Jub 8,18f.; Übersetzung nach BERGER, JSHRZ)

„Wie der Nabel in der Mitte des Mannes, so ist das Land Israel in der Mitte der Welt … und so ist auch Jerusalem in der Mitte des Landes Israel und das Heiligtum in der Mitte Jerusalems, der Tempel in der Mitte des Heiligtums, die Lade in der Mitte des Tempels und der Schettjah-Stein vor der Lade, denn von ihm aus wurde die Welt gegründet."
(Midr TanB, Qedoschim 10, zitiert nach KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 144)

- Für die exilierten Judäer wurde der Tempelberg zum Sehnsuchtsort, an den man sich gemeinsam erinnerte (Ps 137). Im Exil wurde das **Volk Gottes** zu einem Heiligen Volk. JHWHs Herrlichkeit wohnte nicht mehr im erinnerten Heiligtum, sondern bei seinem Volk.[62] Seine Bundestreue fern der Heimat realisierte sich in der Forderung an sein Volk sich entsprechend der Heiligkeit zu verhalten. Darin besteht die Ambivalenz der Erwählung. Hier liegen die Wurzeln der Verbindung von **Religion und Moral** in den monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam.
- An der religiösen Aufladung dieses Ortes manifestierte sich der **inhaltliche Neuansatz der israelitisch-jüdischen Theologie**.[63] JHWH war nach der Zerstörung Jerusalems nicht mehr der kultische Untermieter der davidischen Herrscherdynastie. Aus einer nationalreligiösen Zionstheologie wurde eine schöpfungstheologische Zionstheologie, in der der geschichtsmächtige Gott als Ursache allen Lebens jeder Form von menschlicher Macht entzogen wurde. JHWH ist der einzige Gott und allen weltlichen Herrschern und deren vermeintlichen Göttern überlegen. Der vom Königtum befreite Tempelberg konnte dadurch zu einem kultischen Zentrum der gesamten Welt werden (s.u.).
- Jerusalem wurde zur **Heiligen Stadt**. Erstmalig begegnet die Vorstellung von Jerusalem als Stadt des Heiligtums in Jes 52,1.[64] Aus einer Stadt mit einem Heiligtum als

[60] Vgl. DIETRICH, Gott als König 66f.: „Jahwe reagiert auf den von seinen Propheten lange vorausgesagten Zusammenbruch ganz überraschend. Er ergreift nicht die günstige Gelegenheit, den ihm offenbar nie ganz genehmen Königstitel abzuwerfen, sich der allzu engen Verknüpfung seiner Existenz mit dem politischen Geschick Israels zu entziehen und sich fortan nur mehr geistig-transzendente Prädikate und Eigenschaften beilegen zu lassen. Ganz im Gegenteil: Jetzt, in der düstersten Zeit Israels, wird er erst richtig König, steigt von dem hohen Podest des Weltherrn herab, auf das man ihn zuvor immer wieder gesetzt hat, und erklärt sich in atemberaubender Unbedingtheit – zum König *Israels*."

[61] Vgl. KEEL, Die Geschichte Jerusalems 2, 879 mit (Verweis auf STECK, Zion und sein Gelände): Schon Jerusalem als architektonische Größe sei nicht einfach ein menschliches Werk, sondern wie Kultstatuen und -geräte (…) ein von Gott initiiertes Unternehmen (Ps 78,69). Nicht nur die Gabe, sondern auch der Entzug dieser Gabe (Klg 2,7; 4,11) und ihre Wiedergewährung (Ps 51,20; 102,17) gehen auf JHWH zurück.

[62] Nach Ez und der Priesterschrift wohnte nicht Gott selbst, sondern seine Herrlichkeit (Kabod) im Heiligtum (vgl. Ez 8-11). Zum Wohnen Gottes in seinem Volk vgl. Ex 29,43-46; 1Kön 16,6-11.

[63] Vgl. zusammenfassend SASSE, Geschichte Israels 20-33.

[64] Vgl. auch Jes 48,2; Neh 11,1.18; Dan 9,24; 1Makk 2,7; 2Makk 1,12; 3,1; 9,14; 15,14; 3Makk 6,5; Tob 13,10; OdenSal 7,28; Mt 4,5; 27,53; Offb 11,2; 21,2.10; 22,19. Dazu KEEL, Jerusalem und

Teil des Palastes wurde ein Heiligtum mit einer Stadt. Die Stadt ist heilig wegen des Heiligtums, das nunmehr keine regionale Bedeutung mehr hat, sondern eine universale.[65] Der Gottesdienst war wichtig, die Ausstattung mit einem Tempelgebäude war demgegenüber von geringerer Bedeutung. Dies wird dadurch deutlich, dass zunächst der Räucheraltar reinstalliert und erst deutlich später ein Tempelgebäude errichtet wurde. Für die Heiligkeit Jerusalems bedeutet dies, dass die Heiligkeit des Ortes unabhängig von einem vergänglichen Gebäude ist. Dies ist von erheblicher Bedeutung im Blick auf die erneute Zerstörung des Tempels 70 n.Chr.

- Das exilisch-nachexilische Judentum entwickelte und bewahrte also eine gewisse **Tempeldistanz**, ohne jedoch den Tempelkult grundsätzlich in Frage zu stellen. Dabei ist insgesamt die Heiligkeit des Tempelgebäudes auf die Stadt übergegangen (und auf das Volk, s.o.).[66] Dieser Gedanke ist zentral für die auf Rückkehrhoffnung ausgerichtete Geschichtsdeutung Deuterojesajas (s.u.). Jer 31,23-25 und 31,38-40 entwerfen das Bild einer wieder erstandenen Stadt, ohne den Tempel zu erwähnen. Das universale Königtum Gottes benötigt eine Hauptstadt aber nicht notwendig ein Tempelgebäude.[67] Damit verbunden ist die **Vorstellung des himmlischen Gottesthrones**, die einerseits eine gewisse Distanz zur sichtbaren Ort der Verehrung ausdrückt, andererseits aber auch für sein rettendes Zuwenden steht, das sich an die Armen und Treuen richtet. Der Himmelsthron symbolisiert die den Menschen zugewandte Gerechtigkeit Gottes.[68]
- Die schöpfungstheologische Universalisierung Gottes, mit der dessen Geschichtsmächtigkeit begründet wurde, führte dazu, dass jetzt mythische Schöpfungsmotive auf den Ort des Tempels übertragen wurden (Ps 78,68f.): Hier nahm die Schöpfung ihren Ausgang und wurde abgeschlossen (b Joma 54).[69] Damit verbunden ist die Vorstellung vom **Schlussstein der Schöpfung** (Jes 28,16), ein Fels der sich auf dem Tempelgelände befindet und über dem das Tempelgebäude errichtet wurde.[70] Der Schlussstein bewahrt die Welt davor, in das Chaos zurückzufallen. Dieser wirkmächtige Gedanke ist neu und bildet die Voraussetzung für die Vorstellung Jerusalems als **Nabel der Welt**[71] (Jub 8,12.19), um den herum sich Kreise abnehmender Heiligkeit bilden.[72]
- Mit der Schöpfungsthematik eng verbunden ist die Übertragung von **Paradiesvorstellungen** auf den Berg des Tempels.[73] Die Ursprünge dieser Verortung finden sich bereits in vorexilischer Zeit. Wichtiger (metaphorischer) Anknüpfungspunkt ist die Gihonquelle. In späterer Zeit wurde diese Vorstellung im Sinne einer universalen Bedeutung Jerusalems weiter ausgebaut. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung spielte dabei eine zentrale Rolle: Der Berg des Tempels wurde zum Ort des endzeitlichen Paradieses, an dem die Geheimnisse der Schöpfung offenbart werden (äthHen; Jub).[74]

Ps 78,69: *Er baute sein Heiligtum wie Himmelshöhen, wie die Erde, die er gegründet hat für immer,*
Klgl 2,7: *Der Herr hat seinen Altar verworfen und sein Heiligtum entweiht. Er hat die Mauern ihrer Paläste in des Feindes Hände gegeben, dass sie im Hause des HERRN Geschrei erhoben haben wie an einem Feiertag.*
Klgl 4,11: *Der HERR hat seinen Grimm austoben lassen, er hat seinen grimmigen Zorn ausgeschüttet; er hat in Zion ein Feuer angesteckt, das auch ihre Grundfesten verzehrt hat.*
Ps 51,20: *Tue wohl an Zion nach deiner Gnade, baue die Mauern zu Jerusalem.*
Ps 102,17: *wenn der HERR Zion wieder baut und erscheint in seiner Herrlichkeit.*

der eine Gott; MAIER, Die Biographie der heiligen Stadt 164f. (mit Anm. 3).

[65] Anders als beim Sinai bzw. Horeb ist nicht die Theophanie, die sich hier ereignet hat, der Grund für den Charakter als Gottesberg. Vielmehr ist der von JHWH erwählte Berg der Ausgangspunkt der Theophanie (Jes 31,9; Ps 14,7; 20,3). Vgl. BERLEJUNG, Zion 434; FREVEL, Gottesberg 920.

[66] Dieser Vorgang wird sich bei den noch kommenden Krisen des Heiligtums wiederholen und bietet einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die dauerhafte Kompensation des Tempels.

[67] Das Tempelgebäude entspricht menschlichen Bedürfnissen. Vgl. WILLI-PLEIN, Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden? 68.

[68] Vgl. dazu mit zahlreichen Textbelegen EGO, Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums; bes. 569: „Das Motiv des Thronens Gottes im Himmel, das in Auseinandersetzung mit der Tempelzerstörung zur Zeit des Exils in den Vordergrund tritt, impliziert nicht — wie man dies zunächst vermuten könnte — Gottes Ferne und Unnahbarkeit. Der im Himmel Thronende greift vielmehr zugunsten der Armen und Frommen ein und lässt diesen sein Rettungshandeln zukommen. Durch die Verbindung mit der Aussage, dass Gott von seinem himmlischen Thron auf die Erde niederblickt (Ps 33,13.18; 102,20; 113,6; Jes 66,1-3), wird der räumlichen Ferne Gottes ein Motiv entgegengesetzt, in dem die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt wird. Noch weiter geht Jes 57,15, wo in einer dezidierten Aktualisierung von Jes 6,3 die Konzeption des Wohnens Gottes bei den Armen und Bedrückten artikuliert wird. Gottes himmlisches Thronen impliziert somit sein universales gerechtigkeitsstiftendes Handeln, das in der Errettung und Lebenserhaltung der Armen und Elenden seinen Ausdruck findet."

[69] Weitere Texte bei SCHÄFER, Tempel und Schöpfung 123ff.

[70] Vgl. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 144; SCHÄFER, Tempel und Schöpfung 125ff.

[71] Nach Ri 9,37 wird der Garizim als Nabel der Welt gedeutet. Vorstellungen von der Mitte der Welt finden sich auch in Ez 38,12. Vgl. dazu und zu weiteren Heiligtumstraditionen TILLY, Jerusalem – Nabel der Welt. Zur Wirkungsgeschichte vgl. WOLF, Jerusalem und Rom.

[72] Vgl. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 144.

[73] Vgl. dazu GÖRG, Paradiesesgeographie.

[74] Entsprechend verortete man den Eingang zu Unterwelt im Hinnomtal. Vgl. dazu BIEBERSTEIN, Die Pforte der Gehenna; BIEBERSTEIN, Hinnomtal.

- Der Tempelberg wurde zum **Ort des Gerichts** (Jes 2,2-4)[75], entsprechend wurde Jerusalem zum Ausgangspunkt der Tora (vgl. äthHen 25,4-6).[76] Zu ihm wallfahrten die Völker, um dort Weisung (Tora) zu erhalten (Jes 2,2-5; Mi 4,1-5).[77] Die Völker werden JHWH kultisch verehren (Jes 49,7; 55,5), der Tempel soll zum „Gebetshaus für alle Völker" (Jes 56,6-8) werden.
- Deuterojesaja formulierte als Reaktion auf den Sieg des Perserkönigs Kyros II. (Jes 45,1: Kyros als Messias) die **Hoffnung auf einen neuen Exodus**.[78] Dabei geht es weniger um einen Auszug durch die Wüste ins verheißene Land als um eine Wiederbelebung des zur Wüste gewordenen Tempelbergs – dabei geht es um ganz Jerusalem, nicht um ein Tempelgebäude.[79] Dieser Exodus zum wiederbelebten Gottesberg als Gottesgarten enthält ein enormes sozialethisches Potenzial. Anknüpfend an die Sozial- und Kultkritik Jeremias[80] ist der Tempelkult verknüpft mit der Forderung nach **sozialer Gerechtigkeit**.[81]
- Der zuerst von Deuterojesaja formulierte **exklusive Monotheismus** (als Weiterentwicklung der monotheistischen Ansätze bei Jeremia und Ezechiel)[82], ist die theologische Grundlage seiner Schöpfungstheologie, die die Grundlage für jede Erlösungshoffnung bietet. Der Monotheismus wird zu einer frühjüdischen Norm und bestimmt die Tempeltheologie der nachexilischen Zeit. JHWH ist nun nicht mehr nur Hauptgott und Dynastiegott Judas und Israels, sondern Universalgott, der die Geschichte in seinem Sinne und zum Wohl seines Volkes lenkt.[83] Daher vermeidet man den Namen Gottes.[84]

Tempelvisionen:

Ez 43,1-12: *[1]Und er führte mich wieder zum Tor im Osten. [2]Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten und brauste, wie ein großes Wasser braust, und es ward sehr licht auf der Erde von seiner Herrlichkeit. [3]Und es war ganz so wie das Gesicht, das ich geschaut hatte, als der Herr kam, um die Stadt zu zerstören, und wie das Gesicht, das ich gesehen hatte am Fluss Kebar. Da fiel ich nieder auf mein Angesicht [4]Und die Herrlichkeit des HERRN kam hinein in das Tempelhaus durch das Tor, das nach Osten liegt. [5]Da hob mich ein Wind empor und brachte mich in den inneren Vorhof; und siehe, die Herrlichkeit des HERRN erfüllte das Haus. [6]Und ich hörte einen mit mir reden vom Hause heraus, während der Mann neben mir stand. [7]Und er sprach zu mir: Du Menschenkind, das ist der Ort meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen; hier will ich für immer wohnen unter den Israeliten. Und das Haus Israel soll nicht mehr meinen heiligen Namen entweihen, weder sie noch ihre Könige, durch ihren Götzendienst und durch die Leichen ihrer Könige, wenn sie sterben; [8]denn sie haben ihre Schwelle an meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten gesetzt, sodass nur eine Wand zwischen mir und ihnen war, und haben so meinen heiligen Namen entweiht durch die Gräuel, die sie taten; darum habe ich sie auch in meinem Zorn vertilgt. [9]Nun aber sollen sie ihren Götzendienst und die Leichen ihrer Könige weit von mir wegtun, und ich will für immer unter ihnen wohnen.*
[10]Und du, Menschenkind, beschreibe dem Haus Israel den Tempel, dass sie sich schämen ihrer Missetaten. Und wenn sie seine Anlage ausmessen, [11]so sollen sie sich all dessen schämen, was sie getan haben. Zeige ihnen Plan und Anlage des Tempels und seine Ausgänge und Eingänge und seinen ganzen Plan und alle seine Ordnungen und alle seine Gesetze. Schreibe sie vor ihren Augen auf, damit sie auf seinen ganzen Plan und alle seine Ordnungen achthaben und danach tun. [12]Das soll aber das Gesetz des Tempels sein: Auf der Höhe des Berges soll sein ganzes Gebiet ringsum hochheilig sein. Siehe, das ist das Gesetz des Tempels.
Jes 66,1-4: *[1]So spricht der HERR: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße! Was ist denn das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet, oder welches ist die Stätte, da ich ruhen sollte? [2] Meine Hand hat alles gemacht, was da ist, spricht der HERR. Ich sehe aber auf den Elenden und auf den, der zerbrochenen Geistes ist und der erzittert vor meinem Wort. [3] Wer einen Stier schlachtet, gleicht dem, der einen Mann erschlägt; wer ein Schaf opfert, gleicht dem, der einem Hund das Genick bricht; wer ein Speisopfer bringt, gleicht dem, der Schweineblut spendet; wer Weihrauch anzündet, gleicht dem, der Götzen verehrt: Wahrlich, wie sie Lust haben an ihren eigenen Wegen und ihre Seele Gefallen hat an ihren Gräueln, [4]so will auch ich Lust daran haben, dass ich ihnen wehe tue, und ich will über sie kommen lassen, wovor ihnen graut. Denn ich rief und niemand antwortete, ich redete und sie hörten nicht und taten, was mir nicht gefiel, und hatten ihre Lust an dem, woran ich kein Wohlgefallen hatte.*

- Bereits in vorexilischer Zeit wurde **Jerusalem als Frau** angesprochen (Jes 1,7-9).[85] Jerusalem ist nicht einfach eine Stadt mit Gebäuden und

[75] Vgl. BIEBERSTEIN, Zum Raum wird hier die Zeit 9-20.
[76] Vgl. PREUß, Theologie 2, 53.
[77] Vgl. zum Motiv der Völkerwallfahrt DYMA, Völkerwallfahrt/Völkerkampf; HAARMANN, JHWH-Verehrer der Völker
[78] Vgl. SCHMID, Schöpfung 102-104.
[79] Vgl. dazu BERGES, Gottesgarten und Tempel.
[80] Zu Jer 7 vgl. WILLI-PLEIN, Opfer und Kult 139-142.
[81] Vgl. BERGES, Gottesgarten und Tempel 79: „Die nachexilische Restauration, die auch den Tempel miteinschließt (vgl. 56,1ff.; 66,1ff.), darf nicht zu Lasten der Armen und Elenden gehen. Nicht die politische Wende, durch Kyros eingeläutet (41,25), ist das Unfassbare, sondern die Umwandlung der Wüste zugunsten der Benachteiligten."
[82] Vgl. als knappen Überblick KNAUF, Vom israelitischen und judäischen Heidentum zum nachbiblischen Monotheismus.
[83] Vgl. Sach 10,9-12. Dazu BIBERGER, Endgültiges Heil 330: „Bisher war JHWH der Gott seines Volkes. In diesem Sinne war Juda theologisch gesprochen, bisher schon Ebene, aus der Jerusalem hervorgehoben ist. In Zukunft aber wird JHWH König aller Völker und Gott der ganzen Erde sein. In diesem Sinn wird die ganze Erde, wiederum theologisch gesprochen, zur Ebene werde wie Juda es bereits ist. Aus dieser Ebene wird Juda hervorgehoben sein. Damit beschreibt v.10 nicht nur ein neues Jerusalem, sondern Jerusalem wird sozusagen zur Hauptstadt des die ganze Welt umfassenden Königreichs JHWH. Die Lage Jerusalems wird gleichzeitig zum symbolischen Ausdruck von JHWHs Weltherrschaft."
[84] Vgl. dazu KEEL, Jerusalem und der eine Gott 95: „Je mehr Akzeptanz die Überzeugung gewann, JHWH sei der einzige wahrhaft wirkliche Gott, umso mehr wurde sein Eigenname JHWH unpassend und obsolet. Ein Eigenname besagt, dass es mehrere Exemplare einer Gattung gibt. Wo das der Fall ist, braucht es Eigennamen. Zuhause kann eine Frau »Mama« genannt werden, weil es in einem Haushalt in der Regel nur eine einzige Mama gibt. Begleitet die Mama ihr Kind zur Schule, braucht sie einen Eigennamen, weil es dort viele »Mamas« gibt. Solange JHWH ein Gott unter Göttern war, nannte man ihn mit dem Eigennamen JHWH. JHWH war der (Haupt)Gott Israels, wie Kemosch der Gott Moabs, Milkom der Ammons, Qos der Edoms, Hadad der Arams etc. (vgl. Ri 11,24). Nach JHWHs Aufstieg zum Einzigen begann man den Eigennamen zu vermeiden. Er erinnerte zu deutlich an die Zeit, als er ein Gott unter vielen Göttern war."
[85] Vgl. zur Darstellung Jerusalems als Frau (Tochter, Mutter, Ehefrau, Witwe) MAIER, Die Biographie der heiligen Stadt (mit weiteren Literaturangaben), bes. 177: „Die weibliche Personifikation Jerusalems beschreibt erstens eine doppelte Beziehung der Stadt hin zu Gott und zu ihrer Einwohnerschaft. Die Beziehung der Stadt zu Gott in den Rollen von Tochter, Ehefrau und Witwe beleuchtet ihre wechselvolle Geschichte als regelrechtes Familien- und Ehedrama von Gewalt, Trennung und Versöhnung. Zugleich repräsentiert die Stadt vor Gott immer auch ihre Einwohnerschaft. Die Beziehung der Stadt zur Bevölkerung wird in besonderer Weise durch die Mutterrolle zum Ausdruck gebracht. Die Mutter bietet Nahrung und Schutz, beweint die Deportation ihrer Kinder und schließt sie bei deren Rückkehr wieder in die Arme. Die weibliche Personifikation in verschiedenen Rollen verstärkt auf der symbolischen Ebene die emotionale Bindung der Bevölkerung an ihre Stadt."

Bewohnern, sondern ein Wesen, das in einer Beziehung zu Gott steht. Die verschiedenen Varianten der Frau-Metapher bringen den jeweiligen Beziehungsstatus zum Ausdruck: Jeremia spricht von Jerusalem als von der untreuen Ehefrau Gottes und kritisiert damit die judäische Bündnispolitik kurz vor dem Exil. Ez 16 bietet im Kontext des Exils eine anklagende Biographie der Heiligen Stadt als untreuer Ehefrau, die sich zu sehr auf ihre (von Gott geschenkte) Attraktivität verlassen hat. Als geschändete Witwe und Mutter wird Jerusalem in den Klageliedern dargestellt (Klg 1,8-10). Folgerichtig wird die Hoffnung auf eine neue Heilszeit als Wiedereinsetzen Jerusalems in Pracht als Regentin und Ehefrau JHWHs dargestellt (Jes 52,1-2; 54,6-8).[86] Auf die negative Ehemetaphorik folgt unter den neuen historischen Bedingungen die positive Ehemetaphorik. In der Botschaft Tritojesajas (Jes 56-66) wird das wiedererbaute Jerusalem zur Stadt JHWHs und Mutter mir heilsmittlerischer Funktion (Jes 66,7-13).[87]

- 2Chr 3,1-2 verbindet den Tempelberg mit der Geschichte von der sog. **Opferung Isaaks** (Gen 22). Dies ist insofern verwunderlich, da in Gen 22 nur vom Land Morija und einem namentlich nicht näher bestimmten Berg die Rede ist. Diese Identifikation setzt sich in frühjüdischer Zeit allgemein durch (vgl. Jub 18,13; Josephus, Antiquitates 1,226).[88]
- In Sach 9 wird die Zionstheologie („Tochter Zion“) mit der **Erwartung des Messias** (Friedenskönig) verbunden, der auf einem Esel in die Stadt einzieht. Diese

Jerusalem blieb noch eine lange Zeit in einem beklagenswerten Zustand. Daran änderte auch der wiederaufgebaute Tempel nichts.[89] Seine Einweihung im Jahre 515 v.Chr. war nicht nur ein Freudenfest. Esr 3,10-13 erinnert daran, dass diejenigen, die sich noch an den Tempel des Salomo erinnern konnten, nicht jubelten, sondern angesichts einer Gegenwart, die mit der prachtvollen Vergangenheit außer dem Kultbetrieb kaum etwas gemeinsam hatte, weinten.[90] Das neue Haus Gottes war nur eine provisorische und schmucklose Variante des salomonischen Tempels – mehr war unter den schwierigen frühnachexilischen Bedingungen nicht realisierbar. Allerdings war ein bescheidener Wiederaufbau auch deshalb möglich, weil nicht das Tempelgebäude in der Exilszeit spiritualisiert wurde und mit neuen religiösen Vorstellungen verbunden wurde, sondern der Tempelberg (und damit die ganze Stadt, s.o.), der diese Bedeutung auch ohne Tempel und ohne Kult besitzen konnte. Denkbar ist aber auch, dass man sich bewusst an die sozialethischen Forderungen der prophetischen Kritik gehalten hat und ihn auch deshalb als Ausdruck von Demut und Bescheidenheit und in bewusster Abkehr von revanchistischen, davididischen Interessen so und nicht anders realisiert hat. Der Tempel war nun nicht mehr Teil des Palastkomplexes. Versuche, die Davidddynastie religiös und politisch wiederzubeleben, scheiterten am Widerstand der Perser.

Auch die **Gottesdienstpraxis** wandelte sich unter den neuen Bedingungen:

- Die Universalisierung Gottes und seines Heiligtums führte zur Professionalisierung des Kultpersonals.
- Die verlorene **Bundeslade** wurde nicht ersetzt. Das leere Allerheiligste wurde kultisch weiterverwendet. Verehrt wurde aber nicht ein leerer Raum, sondern die Erinnerung an die Grundlage der Erwählung des Volkes durch seinen Gott. Beziehungspflege benötigt keinen materialen Gegenstand. Entscheidend ist die Ansprechbarkeit Gottes (Ps 42,3; 84,3.8), die durch die Rede vom Körper Gottes zum Ausdruck gebracht wird.[91]

[86] Vgl. dazu KEEL, Die Geschichte Jerusalems 2, 873-880.

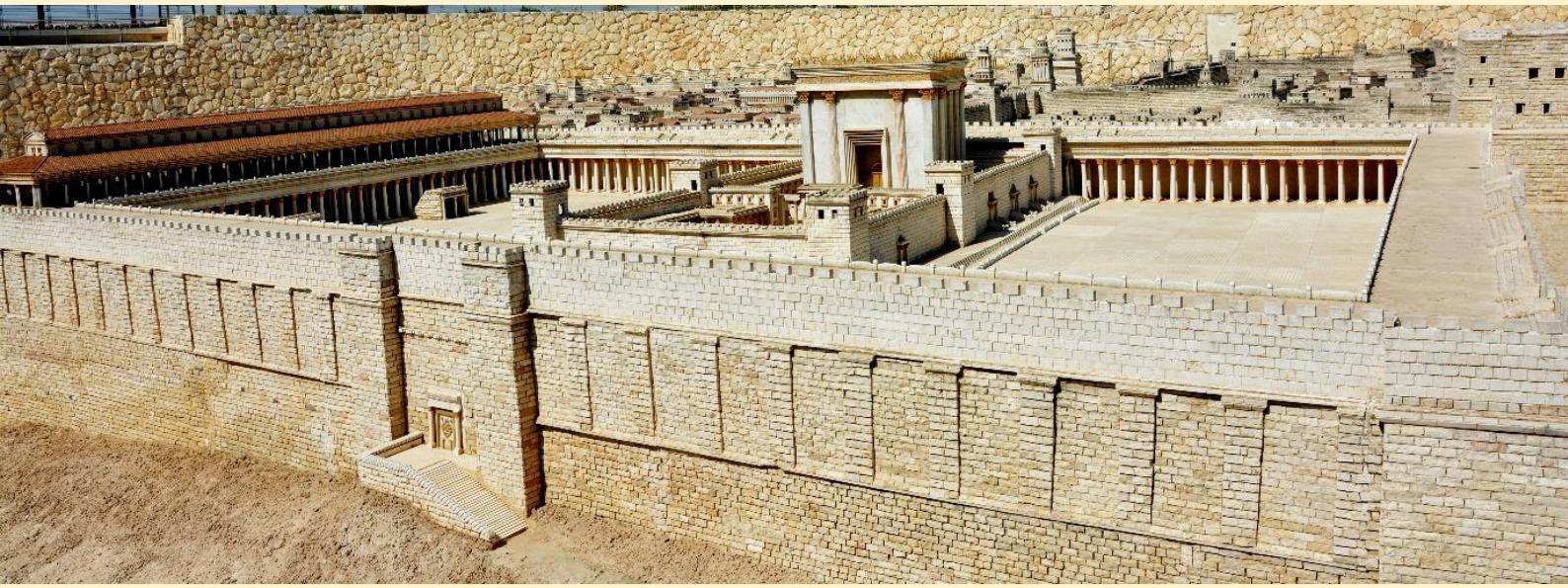
[87] Vgl. MAIER, Die Biographie der heiligen Stadt 177: „Die Besonderheit dieses Textes liegt darin, dass Jerusalem erneut Kinder gebiert, Gott aber nicht als deren Vater bezeichnet wird, sondern als Geburtshelfer agiert. Als Mutter erfüllt die Stadt ihre wesentliche Funktion im Übermaß: Sie bietet ihren Kindern reichlich Nahrung, Schutz und liebevolle Nähe. Erneut wird Raumerfahrung über die Körperlichkeit der weiblichen Stadt vermittelt. Gleichzeitig verweist die positiv konnotierte Mutterrolle Jerusalems auf Gottes Trost. Indem sich Gott geradezu mit der tröstenden Mutter Jerusalem identifiziert, wird Jerusalem zur Mittlerin des göttlichen Schutzes und Segens. Die Erfahrung der mütterlichen Fürsorge überlagert sich mit der Erfahrung der Gottesnähe in der wiedererbauten Gottesstadt. Diese doppelte Ausrichtung hin zu Gott und zu ihrer Einwohnerschaft bildet die Grundlage für die Entwicklung Jerusalems zu einem Symbol absoluten Heils (…).“

[88] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 126.

[89] Damit der Wiederaufbau des Tempels überhaupt einen Sinn ergab, musste zuvor Gott wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein (Ez 43,1-5).

[90] Vgl. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 141ff.

[91] Vgl. WAGNER, Gottes Körper 186: „Das ist m.E. nun die größte theologische Leistung der Aussagen vom Körper Gottes, dass sie auch den monotheistisch gedachten Gott dem Menschen nahe halten, dass dieser einzige Gott doch immer ein fassbarer und kommunikationsfähiger, sich dem Menschen eben nicht entziehender Gott bleibt.“



- Anknüpfend an die Kultkritik Jeremias[92] wird das Verhältnis zu Gott nicht allein kultisch gepflegt, sondern als ein **Ineinander von horizontaler und vertikaler Beziehungspflege**. Erst das richtige Verhalten den Mitmenschen gegenüber ermöglicht einen Gott erreichenden Opferkult (Jer 7). Da dies nicht immer gelingt, wurden verstärkt **Versöhnungshandlungen** in der Jerusalemer Kult miteinbezogen. Angesichts der höchst wechselvollen Beziehungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, in der Gott seinem oft trotzigen Volk die Treue hielt, war es naheliegend durch regelmäßige Versöhnungsopfer die Bundesbeziehung immer wieder zu bekräftigen.

Lev 19: Heiligung des Alltags

„Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott.“ (2)

„Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR.“ (18)

„Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken.“ (33f.)

„…ich bin der HERR, euer Gott, der euch aus Ägyptenland geführt hat, dass ihr alle meine Satzungen und alle meine Rechte haltet und tut; ich bin der HERR.“ (36f.)

34 Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott.

Das Konzept der Heiligen Stadt ging auf die Bevölkerung über: Einerseits hat Jerusalem universale Bedeutung, andererseits galt es die kultische Reinheit durch soziale Maßnahmen zu sichern. Die im Exil erworbenen Abgrenzungsmechanismen (Feste, Beschneidung, Sabbat), die das Überleben als Gemeinschaft in der Fremde sichern sollten, wurden jetzt als normatives Konzept auf die Jerusalemer Gesellschaft übertragen. Dies führte zu einer grundsätzlichen **Heiligung des Alltags**.[93] Das heilige Volk hat sich in seiner Lebensführung als heilig zu erweisen.

Mit dem Bau des **herodianischen Tempels** endete der beklagenswerte Zustand des Heiligtums.[94] Die 587 v.Chr. zerstörte Pracht, die in ihrer spiritualisierten Pracht die verlorene Realität weit überstrahlte, wurde wiederhergestellt. Dafür wurde der Vorgängerbau nahezu vollständig abgetragen. Herodes inszenierte sich damit als neuer Salomo[95] – allerdings in korrigierender Weiterführung der nachexilischen Entwicklungen. Der Tempel war nicht der prächtige Anhang eines noch prächtigeren Palastes. Vielmehr erschien die an den Tempel angegliederte Burg wie eine Art imperiale Besenkammer. Durch das künstlich errichtete Plateau mit den zugeschütteten Tälern entstand ein Stadtbild, in dem der Tempel als eine Art antiker Wolkenkratzer über der Stadt thronte. Der Tempelbau diente der religiösen Legitimation des Herodes. Allerdings wird auch die persönliche Frömmigkeit des Herrschers eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Dies zeigt sich in der Beachtung der traditionell

[92] Vgl. dazu MAIER, Identität ohne Tempel.
[93] Vgl. dazu auch ZENGER, Ich liebe den Ort.
[94] Vgl. (als knappe Darstellungen) zum Tempel des Herodes: DÖPP, Der Jerusalemer Tempel; FAßBECK, Unermeßlicher Aufwand; GALOR, Zur Ehre Gottes und des Königs; LICHTENBERGER, „Sieh, was für Steine und was für Bauten!“ 211-213; SASSE, Geschichte Israels
[95] Vgl. LICHTENBERGER, Bauen als politisches Handeln.

jüdischen Vorgaben (Bilderlosigkeit, Priester als Steinmetze). Gegenüber den kultischen Funktionen nahm die **Machtrepräsentation** eine wichtige Rolle ein, überlagerte durch den Massenbetrieb während der Wallfahrtsfeste aber nie die religiöse Bedeutung des imperial überbauten heiligen Ortes. Die Architektur des herodianischen Neubaus entsprach nicht nur dem Stil der damaligen Zeit (Kaisarion), sondern auch dem religiös und ethnisch begründeten Aufbau der judäischen Gesellschaft: Priester, Leviten, Juden, Nichtjuden, die sich in Höfen abgestufter Heiligkeit versammelten.[96] Die Ausweitung des Bereichs für die Nichtjuden kann sowohl als Anwendung der prophetischen Kritik verstanden werden als auch als Ausdruck der romfreundlichen kosmopolitischen Gesinnung des Herrschers und Stifters. Aus römischer Sicht wirkte die Gesamtanlage wohl wie eine riesige Agora mit umlaufenden Säulenhallen und einem Tempelgebäude im Zentrum. Ungewöhnlich erschien wohl das gestufte Abgrenzungssystem um das Heiligtum sowie die Vielzahl an Reinigungsbecken außerhalb der Anlage.

Der Tempelberg mit seinen kultischen, politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen war für den normalen Besucher aber weit mehr als ein heiliges Gebäude. Er erfuhr die Heilige Stadt im vollständigen religiösen Ausnahmezustand der Wallfahrtsfeste. Im Zentrum standen hoch emotionale Erfahrungen, in der sich imperiale Pracht, Massenhysterie und Zusammengehörigkeitsgefühl miteinander verbanden. In diesem Sinne ist die bauliche Existenz des Tempels auch ein deutlich erfahrbarer Beleg für das Wohnen Gottes in der Mitte seines zerstreuten Volkes. Die riesigen Dimensionen des herodianischen Tempels sind also nicht nur Ausdruck von imperialer Größe und Geltungsdrang, sondern auch notwendig angesichts der veränderten Situation des jüdischen Volkes, das in seiner Mehrheit außerhalb Judäas lebte. Das hier erfahrbare Kollektiv am konkreten heiligen Ort konnte in der Diasporagemeinde in spiritualisierter Form in den Gottesdiensten gepflegt werden. Der Tempel mit seiner Heiligen Stadt wurden zum Brennpunkt der gesamtjüdischen Identität.

[96] Vgl. OTTO, Das antike Jerusalem 98.

4.1.2 Der endgültige Verlust des Tempels

Sowohl Judentum als auch Christentum hatten Strategien entwickelt, um den **Verlust des Tempels** im Jahre 70 n.Chr. kompensieren zu können.[97] Das hat etwas damit zu tun, dass ein Großteil der alttestamentlichen Schriften aus der Perspektive des Exils verfasst bzw. bearbeitet worden waren. So zynisch es klingen mag: Das Judentum des Zweiten Tempels (zu dem auch das frühe Christentum gehörte) war auf den Verlust seines kultischen Zentrums theologisch vorbereitet. Die Übertragung kultischer Normen auf den Alltag, die bereits im Exil begonnen hatte und durch die pharisäische Bewegung (in deren Kontext sich auch Jesus und die ersten Christen bewegten) weiterentwickelt wurde, führte langfristig zur Neuformierung des Judentums unter

[97] Vgl. dazu DÖPP, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems; EGO / LANGE / PILHOFER, Gemeinde ohne Tempel; HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels.

der theologischen Dominanz der rabbinischen Lehrhäuser in Galiläa und Babylonien. Die Spiritualisierung und Eschatologisierung des Tempels in den vorangegangenen Jahrhunderten ermöglichte ein Fortleben der Tempelfrömmigkeit auch ohne Kultbetrieb. Wie schon 587 v.Chr. führte die Abwesenheit des Tempelgebäudes zu einer verstärkten religiösen Aufladung des Tempelbergs und der gesamten Stadt. Der Tempel als Ort der Ansprechbarkeit Gottes wurde im Medium der Schrift erinnert, welche auch dadurch an Bedeutung als Medium der Gottesbegegnung gewann.[98]

Die abgebildete Nachbildung einer **Iudaea-Capta-Münze** zeigt, wie die siegreichen Römer mit dem damaligen Massenmedium Münze umgingen, um die Region in ihrem Sinne zu befrieden. Sie zeigt eine trauernde Witwe, die unter einer Palme (Symbol für Judäa) sitzt, hinter ihr steht ein römischer Legionär. Das Motiv der trauernden Witwe (bezogen auf Jerusalem) ist aus den Klageliedern bekannt. Die Aufschrift „Iudaea Capta“ macht unmissverständlich klar, dass Rom einen vollständigen Sieg errungen hat. Angesichts der in den Heiligen Schriften breit vertretenen Tradition von der Strafe Gottes an seiner untreuen Stadt, war es aus jüdischer Perspektive naheliegend, das aktuelle Ereignis in diesem Sinne zu interpretieren.[99] Dass dies auch die Römer getan haben, zeigt eine erstaunliche Kenntnis der Geschichte des einstigen Verbündeten.

Hauptvertreter dieser Sicht war der jüdische Historiker **Flavius Josephus**, der den Verlust des Tempels als Strafe Gottes im Sinne der Propheten Jeremia, Ezechiel und Daniel interpretierte. Die die Strafe ausführenden Römer waren nur heilsgeschichtliche Statisten – wie die Babylonier 587 v.Chr. und die Perser 538 v.Chr.[100]

Nach dem Verlust des Tempels wurden die meisten Heiligtumstraditionen (wie zur Zeit des Exils) auf die gesamte Stadt übertragen – allerdings unter erheblich schwierigeren Bedingungen: Jerusalem hatte (spätestens nach dem **Bar-Kochba-Aufstand** 135) aufgehört eine jüdische Stadt zu sein. Hadrians Absicht war es wohl gewesen, das seit 70 in Trümmern liegende und im Wesentlichen als Heerlager der Legio decima fretensis genutzte Jerusalem im römisch-hellenistischen Stil neu zu errichten. Unter den wenigen in Jerusalem verbliebenen Juden schien sich die Hoffnung zu verbreiten, dass ihnen der (eigentlich beliebte) Imperator erlauben würde, den Tempel wieder zu errichten. Als sich diese Hoffnung nicht erfüllte, brachen messianisch begründete Unruhen aus,

[98] Vgl. zu den Veränderungen im Toraverständnis HEZSER, Torah als „Gesetz“? 136: „Nach der Zerstörung des Tempels fand eine grundlegende Neuorientierung der jüdischen religiösen Praxis statt: Die Fokussierung auf den Tempelkult wurde nun durch das Ideal des Torahstudiums ersetzt. In den folgenden vier- bis fünfhundert Jahren gewann das rabbinische Judentum an Bedeutung, welches ausführliche und weitreichende halakhische Traditionen entwickelte, die schließlich in der Mischnah, Tosefta, und dem Palästinischen Talmud verschriftlicht wurden. Das sich nach 70 entwickelnde rabbinische Judentum ist in vieler Hinsicht als Neuerung anzusehen. Als es keinen Tempel mehr gab, erhoben die Rabbinen die Torah zum zentralen Symbol jüdischer Religiosität und das Torahstudium zur wichtigsten religiösen Praxis. Gleichzeitig beanspruchten sie aber eine Art Monopol auf die Auslegung, Anwendung, und Weiterentwicklung der Torah, die nur durch den wohl besonders anfangs relativ kleinen Kreis rabbinischer Experten möglich war.“

[99] Vgl. dazu SCHMID, Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox.

[100] Vgl. dazu MASON, Flavius Josephus und das Neue Testament 92f.: „Für Josephus behält der jüdische Gott die letzte Kontrolle über das Tun und Lassen der Menschen. Er ist derjenige, der die Nationen emporsteigen und wieder herabsinken lässt und der auch die Römer in ihre gegenwärtige Machtposition eingesetzt hat (2,16,4 / 365-387; bes. 368; 5,1,1 /2; 9,3/367; 6,2,1 / 110). Ohne diesen Gott wären die Römer niemals so mächtig geworden. Wie verhält es sich mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem? War dies nicht eine Niederlage? Ganz im Gegenteil, argumentiert Josephus, der jüdische Gott hat sich aus eigenem Entschluss aus seinem Heiligtum zurückgezogen (6,2,4 / 127; 5,3 / 300) und die Römer dazu benutzt, seine Wohnstatt zu reinigen, deren heiligste Bereiche von den Rebellenführern entweiht worden waren (2,16,4/393-394; 5,1,3 / 19; 6,2,1 / 110; 4,5 / 249; 7,8,6 / 328-332). Wenn die Juden einfach Gott gedient und auf ihn gewartet hätten, bis er alles Unrecht, das sie erlitten hatten, rächen würde, wäre er ihnen zur Hilfe gekommen. Da sie aber die Dinge selbst in die Hand nehmen wollten, verletzten sie ihre nationalen Traditionen und richteten irreparablen Schaden an. Der Tempel und die Stadt mussten zerstört werden (5,1,3 / 19). Doch geschah dies auf Veranlassung des jüdischen Gottes, wie selbst Titus anzuerkennen scheint (6,9,1/409-413), der die Mittel dazu bereitgestellt hat. Die Römer waren nur Marionetten in den Händen Gottes.“ (Die Stellenangaben beziehen sich auf Bellum Judaicum in beiden Verszählungen)

die schließlich in den sog. Bar-Kochba-Aufstand mündeten. Dementsprechend war das erklärte Ziel des Aufstandes, die Tempel wieder zu errichten bzw. den Tempelkult wiederaufzunehmen. Die umgeprägten Münzbilder der Bar-Kochba-Zeit zeigen zwar Tempelfassaden, ob es jedoch zu einer Rückeroberung des Tempelbergs mit Reinstallation des Brandopferaltars gekommen ist, ist äußerst zweifelhaft.[101]

4.1.3 Das frühe Christentum

Das frühe Christentum hatte zunächst ein ambivalentes Verhältnis zur heiligen Stadt des Judentums:

- Jerusalem ist die Stadt der Hinrichtung Jesu und somit aus christlicher Sicht der Tiefpunkt der Heilsgeschichte. Dementsprechend wurde die Geschichte Jesu eingeordnet in die Konfliktgeschichte Gottes mit seinem Volk, in der Jerusalem als „Prophetenmörderin“ (Mt 23,30-38; Lk 11,47-51; Apg 7,52; vgl. Neh 9,26; Jer 26,20-23) eine ausgesprochen negative Rolle spielt. Die synoptischen Evangelien verbinden die Verhaftung Jesu mit seinem Auftreten im Tempel (Mk 11,15-19parr). Die Tempelkritik Jesu befindet sich auf der Linie der exilisch-nachexilischen Prophetie, bezieht sich aber auf einen anderen Tempel. Ihm ging es nicht um die unzulässige Verknüpfung von Kult und politischer Macht, sondern um den Tempel als Wirtschaftsfaktor, dessen Materialisierung des Kultes der Reinheit des Gottesvolkes entgegensteht, dessen Aufgabe es ist, in seiner Reinheit den Völkern das jüdische Gottesverhältnis vorzuleben.
- Die Apostelgeschichte berichtet von Jerusalem als Ursprungsort der nachösterlichen Gemeinde. Für die erste christliche Gemeinschaft, die sich in Jerusalem gründete, war Jerusalem die Heilige Stadt ihrer jüdischen Religion (Mt 27,53). Man wirkte als jüdische Erneuerungsbewegung im Tempel (Apg 2). Mit der Nachwahl des zwölften Apostels wurde die an Israel wirkende Bewegung Jesu unter den neuen Bedingungen fortgesetzt. Gleichzeitig kam durch die Gruppe der Hellenisten auch ein tempelkritisches Element hinzu, das die Kritik Jesu in Richtung Universalisierung weiterführte.
- Erst durch die geographische und kulturelle Verlagerung des Christentums nach Westen veränderte sich auch das Verhältnis zum zentralen heiligen Ort. Schon in der Missionsbewegung des Paulus galt die konkrete Ortsgemeinde als Wohnort des Geistes Gottes (1Kor 3,16; vgl. auch 1Petr 2,5).[102] Paulus konnte hier an ein zentrales Konzept der Jesusbewegung anknüpfen: Jesus verstand sich als heimatloser Menschensohn als Verkörperung des heimatlosen Gottes. Wenn Paulus die korinthische Gemeinde als Tempel Gottes bezeichnet, übernimmt er damit auch die im Judentum auf das Volk angewandten Reinheitsvorstellungen mit weitreichenden Folgen für Ethik und Menschbild. Es kam letztlich zu einer Anthropologisierung des Tempelkonzepts: Nach 1Kor 6,19 ist der Leib (als Kontaktorgan zu Gott) der Tempel des Heiligen Geistes. In Röm 15,16 bezeichnet Paulus seinen Dienst als Priesterdienst mit der Gewinnung der Nichtjuden als gottwohlgefälliges Opfer. Die kultmetaphorischen Anforderungen werden mit ethischen Forderungen verknüpft. Diese Übernahme tempeltheologischer Begriffe ist jedoch nicht mit einer Ablehnung des Jerusalemer Kultbetriebs verbunden. Paulus bindet sein missionarisches Handeln, das in seiner Grundstruktur ohne sichtbares Zentrum auskommt, an Jerusalem als Ausgangspunkt der Bewegung, Sitz der Urgemeinde und Grundlage des Heils (Auferstehung, Himmelfahrt) zurück. Im

Mk 11,15-19: Jesus randaliert im Tempel

[15]Und sie kamen nach Jerusalem. Und Jesus ging in den Tempel und fing an, hinauszutreiben die Verkäufer und Käufer im Tempel; und die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler stieß er um [16]und ließ nicht zu, dass jemand etwas durch den Tempel trüge. [17]Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben (Jesaja 56,7): "Mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker"? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht. [18]Und es kam vor die Hohenpriester und Schriftgelehrten, und sie trachteten danach, wie sie ihn umbrächten. Sie fürchteten sich nämlich vor ihm; denn alles Volk verwunderte sich über seine Lehre. [19]Und am Abend gingen sie hinaus vor die Stadt.

Die Gemeinde und die Christen als Tempel

1Kor 3,16f.: *[16]Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [17]Wenn jemand den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören, denn der Tempel Gottes ist heilig - der seid ihr.*
1Thess 4,1-8: *[1]Weiter, Brüder und Schwestern, bitten und ermahnen wir euch in dem Herrn Jesus - da ihr von uns empfangen habt, wie ihr wandeln sollt, um Gott zu gefallen, was ihr ja auch tut -, dass ihr darin immer vollkommener werdet. [2]Denn ihr wisst, welche Ermahnungen wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus. [3]Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, dass ihr meidet die Unzucht [4]und ein jeder von euch verstehe, sein eigenes Gefäß in Heiligkeit und Ehre zu halten, [5]nicht in gieriger Lust wie die Heiden, die von Gott nichts wissen. [6]Niemand gehe zu weit und übervorteile seinen Bruder im Handel. Denn der Herr straft dies alles, wie wir euch schon früher gesagt und bezeugt haben. [7]Denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinheit, sondern zur Heiligung. [8]Wer das nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen Heiligen Geist in euch gibt.*
1Kor 6,19-20: *[19]Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? [20]Denn ihr seid teuer erkauft; darum preist Gott mit eurem Leibe.*
Röm 15,16: *…sodass ich ein Diener Christi Jesu unter den Heiden bin, der mit dem Evangelium Gottes wie ein Priester dient, auf dass die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den Heiligen Geist.*

[101] Vgl. zum Problem SCHÄFER, Der Bar Kokhba-Aufstand 85-88; KÜCHLER, Die dritten Tempel von Jerusalem 187.

[102] Vgl. dazu und zur weiteren Geschichte der Übertragung von Tempelmotiven auf die Gemeinde im frühen Christentum FAßBECK, Der Tempel der Christen.

Blick auf die weitere Entwicklung könnte man sagen: Jerusalem wurde zum linearen Ausgangspunkt, diente aber nicht mehr als zyklisch verehrtes Zentrum.

- Die Gottesgemeinschaft als Gemeinschaft der Heiligen wurde in der konkreten Gemeinde realisiert. Ähnlich wie im rabbinischen Judentum wurde man zur Lesegemeinschaft, die in Lesung und kultischen Handlungen die eigene (durchaus fragile) Identität sicherte. Der Gottesdienst erhielt im Laufe der Zeit immer mehr kultische Elemente mit Christus als inhaltlichem Zentrum. Auch wenn die meisten Elemente aus den Diasporasynagogen übernommen wurden, unterschied sich der frühchristliche Gottesdienst vom jüdischen durch seinen Christusbezug und die Öffnung gegenüber den Nichtjuden.
- Ein gemeinsamer und zentraler Kultort war für das sich entwickelnde Christentum nicht mehr notwendig – auch deshalb, weil die kultische Trennung von Juden und Nichtjuden die Einheit der Gemeinde gefährdete, die wiederum Ausdruck ihrer Reinheit bzw. Heiligkeit im christlichen Verständnis war. Die jetzige Existenz der Gemeinde war Realisierung der Gemeinschaft mit Gott, aber darin eben auch vorläufig. Die wahre Heimat der Christen war im Himmel (Phil 3,20; 13,14).[103] Am Ende der Zeiten erhoffte man ein himmlisches Jerusalem[104], das dann ein Ort direkter Gottesbegegnung wird und somit keinen Tempel mehr benötigt (Offb 21).[105]

Irdisches und himmlisches Jerusalem bei Paulus

Röm 11,26: *Und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht (Jesaja 59,20; Jeremia 31,33): Es wird kommen aus Zion der Erlöser; der wird abwenden alle Gottlosigkeit von Jakob.*

Gal 4,21-31: *Sagt mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollt: Hört ihr nicht das Gesetz? [22] Denn es steht geschrieben, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien. [23]Aber der von der Magd ist nach dem Fleisch geboren worden, der von der Freien aber durch die Verheißung.*
[24]Das ist bildlich zu verstehen: Die beiden Frauen sind zwei Bundesschlüsse, einer vom Berg Sinai, der in die Knechtschaft gebiert; das ist Hagar. [25]Hagar aber bezeichnet den Berg Sinai in Arabien und ist ein Gleichnis für das jetzige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt. [26]Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; das ist unsre Mutter. [27]Denn es steht geschrieben (Jesaja 54,1): "Sei fröhlich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierst! Brich in Jubel aus und jauchze, die du nicht schwanger bist. Denn die Einsame hat viel mehr Kinder, als die den Mann hat." [28]Ihr aber, Brüder und Schwestern, seid wie Isaak Kinder der Verheißung. [29]Aber wie zu jener Zeit der, der nach dem Fleisch geboren war, den verfolgte, der nach dem Geist geboren war, so geht es auch jetzt. [30]Doch was spricht die Schrift? "Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Sohn der Magd soll nicht erben mit dem Sohn der Freien" (1.Mose 21,10). [31]So sind wir nun nicht Kinder der Magd, sondern der Freien.

- Bereits bei Paulus begegnet die Tendenz, dass das irdische Jerusalem (so wichtig es für den Juden Paulus auch war: Röm 11,26) für das entstehende Christentum an Bedeutung verliert. Nach Gal 4,21-31 ist die Verbindung der Christen mit dem oberen Jerusalem schon jetzt realisiert.[106]
- Die Zerstörung des Tempels geschah zu einer Zeit, in der sich die vom Kultort unabhängige christliche Identität bereits ausgebildet hatte. Die im Christentum vollzogene Vergeistigung der Religion war bereits im hellenistischen Judentum vorgebildet worden, allerdings ohne deswegen die Bedeutung des zentralen Heiligtums zu relativieren. In dem Maß, in dem das Christentum sich von seinen frühjüdischen Voraussetzungen entfernte, nahm auch die religiöse Beziehung zu der mittlerweile zerstörten Heiligen Stadt ab.[107]

[103] Vgl. dazu VOLLENWEIDER, Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum.
[104] Vgl. dazu EGO, Jerusalem, himmlisches; MÜLLER-FIEBERG, Das „neue Jerusalem"; SÖLLNER, Jerusalem, die hochgebaute Stadt.
[105] Vgl. SÖLLNER, Jerusalem, die hochgebaute Stadt 261: „Die Aussage in 21,22, wonach Johannes im eschatologischen Jerusalem kein Tempelgebäude sieht, ist nicht als kultkritische Spitze gegenüber den Jerusalemer Tempelinstitutionen zu verstehen. Der Seher geht hierbei vielmehr von der Vorstellung eines von den Menschen weit entfernten Wohnortes Gottes im himmlischen Tempel aus. Eine solche lokale Trennung zwischen Gott und den Menschen ist im neuen Jerusalem dagegen gerade aufgehoben, weshalb ein Tempelgebäude überflüssig sein wird. […] Skopus der gesamten Vision ist dabei die Vorstellung, dass es im »Himmlischen Jerusalem« zur Konvivenz zwischen Gott, dem Lamm und den Bewohnern kommen wird. Sowohl der gemeinsame Thron Gottes und des Lammes inmitten der Stadt (22,1.3) als auch das gefahrlose Schauen Gottes seitens der Bewohner (22,4) vermitteln dieses zentrale Anliegen von Apk 21f in konzentriertester Weise." Dazu auch BERGER, Die Apokalypse des Johannes 2, 1378.
[106] Vgl. dazu SÖLLNER, Jerusalem, die hochgebaute Stadt 169: „Damit wird die Vorstellung vom »Himmlischen Jerusalem« von Paulus auf eine äußerst originäre Weise appliziert, die sich erheblich von allen bisherigen Rezeptionen der Tradition vom eschatologischen Jerusalem unterscheidet. Ganzes Gewicht liegt auf der präsentischen Relevanz dieser himmlischen Stadt und nicht auf einer eschatologischen Offenbarung. Das obere Jerusalem als »freie Mutter« zu haben und dessen Kinder zu sein, diese Aussagen dienen Paulus als Ausweis dafür, mit dieser lokalen Größe der himmlischen Welt bereits gegenwärtig in Verbindung zu stehen und sie als Garanten für die Richtigkeit der eigenen Position zu besitzen."
[107] MARKSCHIES, Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit, spricht von der Ablösung des irdischen Jerusalems durch das himmlische Jerusalem als Realitätsverlust: „Die problematische Geschichte der Vorstellung von einem ‚himmlischen Jerusalem' in der christlichen Theologie erinnert das Christentum nicht nur an die bleibende Bedeutung seiner Herkunft aus dem Judentum, sondern auch daran, dass alle Rede von der Gegenwart Gottes in seinem heilschaffenden Wirken konkret sein muss: So wie Gott uns nicht irgendwie nahegekommen ist, sondern im Juden Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, so ist er uns auch nicht irgendwo nahekommen, sondern in Palästina und in Jerusalem. Und so konkret, wie er einst gekommen ist, will seine heilsame Zuwendung zu den Menschen auch heute konkret gedacht und konkret verkündigt werden. Die Rede vom himmlischen Jerusalem ist - recht verstanden - innerhalb der christlichen Theologie unverzichtbar, weil sie für das jüdische Erbe und für die Konkretheit der heilschaffenden Gegenwart Gottes steht, sie bewahrt im besten Fall vor antijudaistischer Verzeichnung und deistischer Verflachung der christlichen Botschaft. Wird diese Vorstellung - wie bereits in der christlichen Antike - freilich zu einer bloßen Metapher für beliebige eschatologische Theologumena verflüchtigt, so droht auch für die beiden anderen genannten zentralen Werte einer schriftgemäßen Theologie höchste Gefahr." (124f.)

4.1.4 Das rabbinische Judentum

Während sich im Christentum die Gottesbegegnung in der Gegenwart der Gemeinschaft eschatologisch realisiert hat, wurde im rabbinischen Judentum eine konkret endzeitliche Wiederkehr Jerusalems und des Tempels erwartet. Für die kollektive Identität des Judentums, das über kein kultisches Zentrum verfügte, erhielten die heiligen Texte eine immer wichtigere Funktion (s.o.). Da diese Texte in ihrer Mehrheit aus der Zeit der letzten Tempelzerstörung stammen, verstärkte sich dadurch die Spiritualisierung Jerusalems als endzeitlicher Sehnsuchtsort. Wer jetzt nach Jerusalem pilgerte, betrauerte die Zerstörung der Heiligen Stadt, deren Heiligkeit für den Pilger vor Ort etwas zutiefst Kontrafaktisches darstellte. Die Wallfahrtsfeste wurden immer stärker zu Familienfesten, die ihr liturgisches Zentrum in der Synagoge hatten.[108] Die Opferhandlungen wurden durch Schriftlesungen ersetzt. Langfristig kam es zu einer spirituellen Übersteigerung der zerstörten Stadt. In den liturgischen Texten wird die Stadt in prachtvoller und alles überstrahlender Schönheit dargestellt. Gleichzeitig wird die Hoffnung auf das irdische Jerusalem über die Generationen wachhalten, woran neuzeitliche Bewegungen anknüpfen konnten.

Die Haltung der Rabbinen zum zerstörten Tempel war ambivalent:[109] Einerseits liegen in den frühen rabbinischen Texten detaillierte Beschreibungen des Tempels und des Tempeldienstes vor, dass der Eindruck erweckt werden könnte, er würde noch bestehen oder sein Wiederaufbau stünde unmittelbar bevor. Andererseits verlor der Tempel seine Bedeutung durch die rabbinische Durchdringung der Torafrömmigkeit in allen Bereichen des Lebens. Außer als eschatologischer Haftpunkt wurde der Tempel eigentlich nicht mehr benötigt. Das Volk Gottes erlangte seine Identitätsbezeichnung heilig durch eine toraorientierte Ethik.[110] Dementsprechend verhielten sich die Rabbinen bei Wiederaufbaubestrebungen einigermaßen reserviert. Allerdings war der Einfluss der Rabbinen auf die jüdische Bevölkerung längst nicht so groß, wie die Traditionsliteratur vermuten lässt.[111]

Während im Christentum die vertikale Achse im Gottesverhältnis gewissermaßen über Person und Geschick Jesu vermittelt wird und so Erde und Himmel verbindet, übernimmt diese Aufgabe im rabbinischen Judentum die Tora.

4.1.5 Das entheiligte Jerusalem

Die Art und Weise wie die Römer nach 70 und nach 135 n.Chr. mit der besiegten Stadt umgegangen sind, kann man nur als gezielten Versuch der **Auslöschung der judäischen**

[108] Vgl. SCHMITZ, Jerusalem – ausgewählte jüdische Aspekte 78f.
[109] Vgl. dazu STEMBERGER, Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels 185: „Die Rabbinen haben ein sehr ambivalentes Verhältnis zum Tempel. Einerseits werden der Tempel und sein Kult in der Mischna und in anderen frühen Texten so geschildert, als ob er noch immer existierte; andererseits aber wird diese Schilderung so sehr nach rabbinischen Interessen umgeprägt, dass der historische Tempel viel von seiner Bedeutung verliert. Er ist höchstens ein Modell der Vergangenheit, das in der Zeit der Rabbinen vergeistigt und damit auf eine höhere Ebene gehoben wird; die Rabbinen sind die Erben des Tempels, indem sie in allen Bereichen einen höherwertigen Ersatz für diesen anbieten können."
[110] Vgl. dazu STEMBERGER, Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels 179: „Warum ist es gerade der Tempel, dem so viele Bemühungen gelten, wenn man ihn eigentlich ablösen will? Warum schildert man so viele Tempelrituale so, als ob sie noch existierten, als ob sich auch durch die Katastrophe von 70 in Wirklichkeit nichts geändert hätte? Vereinfacht gesagt, hängt alles an der rabbinischen Konzeption der Tora. Man sieht sie als das ewig gültige unveränderbare Wort Gottes. Damit gilt auch alles, was in ihr zu Kult und Tempel gesagt wird, weiterhin, nicht einfach als etwas, was einmal möglich war und wieder irgendeinmal möglich und wirklich sein wird, sondern etwas, was auch in eigener Zeit die eigentliche Wirklichkeit beschreibt, auch wenn man sie nun in einer höheren, geistigen Form erlebt. Auch wenn das so erst später explizit formuliert wird, gilt doch für die Rabbinen von Anfang an, dass das Studium der Tora den materiellen Kult und Tempel nicht nur vollwertig ersetzt, sondern ihn sogar übersteigt, die letztlich allein mögliche Form der Begegnung mit dem Wort Gottes in der Tora ist."
[111] Vgl. dazu HEZSER, The Social Structure of the Rabbinic Movement, und als knappen Überblick STEMBERGER, Jüdische Identität 183-186.

Identität bezeichnen.[112] Offensichtlich wurde der zentrale Kultort mit seinen universalen Heiligtumstraditionen als Bedrohung für die eigene Machtpolitik verstanden. Gehörte man doch nach jüdischem Verständnis zu den Völkern, die sich am Ende dem Gott der Juden unterwerfen und zum Zion als Zentrum der Welt wallfahrten werden. Die Vernichtungsabsicht richtete sich also gegen einen Ort und nicht gegen das jüdische Volk, das sich im Imperium Romanum in den Synagogengemeinden sogar noch weiter ausbreiten sollte.

Die Abbildung zeigt einen Ausschnitt aus einer künstlerischen Rekonstruktion im Jerusalem Museum in der Zitadelle. Ein römischer Soldat wacht über die Stadt. Im Hintergrund sieht man die Türme der herodianischen Stadtbefestigung, die jetzt den Römern für ihr Heerlager dienen.

Durch die Anlage einer neuen römischen Stadt mit dem Namen **Aelia Capitolina** kam es zu einer städtebaulichen Versiegelung.[113] Unterhalb dieser Schicht sind kaum zusammenhängende Strukturen zu erwarten. Die Erkenntnisse bleiben fragmentarisch und müssen in Modelle eingepasst werden, um visualisiert werden zu können. Das Stadtzentrum wurde ein Forum im römischen Stil im nordwestlichen Teil der heutigen Altstadt in der Nähe der späteren Grabeskirche. Gleichzeitig blieb das riesige Areal des ehemaligen Tempelbergs dauerhaft offen. Die Trümmer dienten römischen Tempeln und andere öffentlichen Gebäuden als Baumaterial. Drastischer konnte man die religiöse Vernichtung des jüdischen Jerusalems kaum demonstrieren. Aelia Capitolina war eine römische Stadt, in der nichts mehr an die jüdische Vergangenheit erinnern sollte – außer dem verwüsteten Tempelplatz als Zeichen für die eigene Vernichtung. Juden durften die Stadt zwar nicht betreten,[114] konnten aber aus der Ferne das Trümmerfeld betrachten.

4.2 Jerusalem als Heilige Stadt des Christentums

Im **christlichen Imperium Romanum** wurde diese Art der Demütigung sogar noch gesteigert. Das Trümmerfeld war nun nicht mehr nur die sichtbare Strafe für das religiös begründete Aufbegehren gegen Rom, sondern auch der Beweis für den Sieg des jetzt christlichen Roms über die ungläubigen Juden, die in Christus nicht ihren Messias erkannt hatten.[115] Die Nachfolger des von den Römern hingerichteten Jesus von Nazareth waren jetzt als christliche Römer an der Macht und sahen im Schicksal der bestraften Juden den entscheidenden Beweis für den Übergang der biblischen Heilstraditionen auf die Kirche. Gleichzeitig demonstriert der zerstörte Tempel für christliche Augen (z.B. in der Lektüre von Röm 3,21-26), dass jeglicher Opferkult durch das Opfer Jesu am Kreuz überboten und dadurch irrelevant geworden ist.[116] Dies bestätigt die schon seit langem erkennbare Tendenz zur Vergeistigung der religiösen Praxis im Christentum.

Jerusalem wurde wieder zur Heiligen Stadt – aber unter anderen Bedingungen.[117] Insgesamt wurde die nun römische Stadt zu einer christlichen Erinnerungslandschaft umgestaltet. Hier bestand allerdings ein nicht unbedeutendes Problem: Auch, wenn die Evangelien und die Apostelgeschichte ein weitgehend plausibles literarisches Bild Jerusalems zur Zeit Jesu bieten, gab es neben dem Tempel nur zwei identifizierbare Orte, die mit Jesusgeschichten verbunden waren: den Teich Bethesda (Joh 5) und den Siloahteich (Joh 9). Der ortsunabhängige Gottesdienst der frühen Christen und die Tendenz zur

[112] Vgl. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 154: „Die klare Absicht der Römer bestand in der totalen Auslöschung der Bauten, der Erinnerungen und damit der jüdischen Identität. In der römischen Perspektive war für die weitere Weltzeit kein Jerusalem mehr vorgesehen. Jupiter im Tempel Hadrians war an die Stelle des jüdischen Gottes getreten, der – wie ja auch Flavius Josephus denkt – die Rolle der Weltherrschaft an die Römer abgegeben hat.“ Anders hingegen WEIKERT, Von Jerusalem zu Aelia Capitolina 285: „Ein schlüssiges römisches Konzept, die jüdische Vergangenheit zu tilgen, ist nicht zu belegen. Vielmehr entstand ein eigenständiger römischer Stadtentwurf, der auf der seit der flavischen Zeit betriebenen Romanisierung der Provinz Iudaea im Allgemeinen und der Landschaft Judäa im Besonderen aufbaute. Für die römische Politik war weniger die Vergangenheit des Ortes von Belang als die aktuellen Verhältnisse, die die Gründung einer römischen Stadt im nicht urbanisierten Judäa als dienlich erscheinen ließen. Diese dezidiert römische Politik, die nur ihren eigenen Gesetzen gehorchte, beinhaltet freilich die Möglichkeit, in der antiken wie in der modernen Interpretation als judenfeindlich wahrgenommen zu werden.“

[113] Vgl. BIEBERSTEIN, Aelia Capitolina.

[114] Vgl. dazu WEIKERT, Von Jerusalem zu Aelia Capitolina 331-334.

[115] Während man über die Absichten der Römer streiten kann (antijüdisch oder rein machtpolitisch, s.o.), ist die Motivationslage hier eindeutig: MAX KÜCHLER spricht von der „Schaffung der christlichen Identität auf Kosten der jüdischen“ (KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 155)

[116] Vgl. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 157.

[117] Zur Bevölkerungsentwicklung vgl. DI SEGNI / TSAFRIR, The Ethnic Composition of Jerusalem’s Population in the Byzantine Period (312-638 CE).

Vergeistigung der sich aus dem Judentum herausentwickelnden Religion, haben in den ersten Jahrhunderten der frühen Kirche kein Interesse an den historischen Orten der Jesusgeschichte bewirkt.[118] Als Ausnahmen gelten die Geburtsgrotte in Bethlehem und der Ort der Himmelfahrt Jesu, die bereits im 3. Jahrhundert bekannt waren (s.u.). Allerdings sind auch diese Orte keine Lokaltraditionen aus der Zeit Jesu, sondern theologische Erinnerungsinitiativen, die literarische Geschichten mit einem konkreten Ort verbanden.

Jerusalem aus christlicher Perspektive als Heilige Stadt zu betrachten war keineswegs selbstverständlich.[119] Die Gemeinschaft der Heiligen erhält ihre Bezeichnung „heilig“ durch ihre himmlische Heimat und nicht durch einen heiligen Ort. Hier drückt sich eine gelehrte Skepsis gegenüber jedweder Materialisierung von Religion aus, die die christlichen Theologen mit den Rabbinen teilten. Die Vergeistigung der Religion ist in beiden Religionsgemeinschaften ein Entwicklungsfortschritt, der aus der Sicht der religiösen Experten nicht preisgegeben werden durfte. Im Christentum betrifft das neben der Heiligen Stadt den Kirchenbau und die christliche Kunst. Im Judentum wehrte man sich gegen die bildliche Ausgestaltung der Synagogen und gegen Bestrebungen zum Wiederaufbau des Tempels (s.o.). In allen diesen Fällen konnten sich die religiösen Experten nicht gegen den Willen der Bevölkerung durchsetzen.

Kirchenbau und Konzilien

Nicäa 325:

- Menschwerdung (***Geburtskirche*** in Bethlehem)
- Tod und Auferweckung (zweiteilige ***Grabeskirche***; **Getsemani** [4. Jh; 746 zerstört])
- Himmelfahrt (***Eleona*** [um 330]; 614 zerstört; heute Paternosterkirche)

Konstantinopel 381:

- Pfingsten, Ausgießung des Geistes (***Hagia Sion*** [392-394; 614 zerstört]; heute Dormitio-Abtei)

Ephesus 431:

- Maria als „Gottesgebärerin“ (***Mariengrab*** [451])

Chalkedon 451:

- Jesus als Gott und Mensch (***Hagia Sophia/Pilatuskirche*** [zerstört im 9. Jh]; ***St. Peter/Haus des Kaiphas***; heute St. Peter in Gallicantu)

Neutestamentliche Traditionen (Wirken Jesu und der Apostel) und Namen wurden im bislang rein römischen Jerusalem verortet und mit gottesdienstlicher Verehrung verbunden. Die Stadt der Passion Jesu wurde zum liturgischen Ort, den man religiös begehen konnte. Entscheidend waren nicht die Orte und ihre Historizität, sondern die Kirchen, die darüber gebaut wurden.[120] Die fromme Fiktion spielte hierbei bis in die Gegenwart eine erhebliche Rolle.[121] Dabei wurden nicht nur Bibelstellen mit sichtbaren Orten versehen. Den liturgischen Bedürfnissen entsprechend entstanden auch neue Legenden, die dann mit konkreten Orten versehen wurden.

- Als erste Kirchenbaumaßnahmen gelten die Basilika über der Geburtsgrotte in Bethlehem (***Geburtskirche***), die Doppelanlage, bestehend aus Zentralbau und Basilika, am Ort der Hinrichtung, Grablegung und Auferweckung (***Grabeskirche***) und eine Basilika über einer Grotte auf dem Ölberg, die an die letzten Jüngerbelehrungen, Erscheinungen und die Himmelfahrt Jesu erinnern sollten (***Eleona-Kirche***, heute Paternoster-Kirche). Einen Höhepunkt bildete 543 die Einweihung der ***Hagia-Maria-Nea-Kirche***, die unter dem byzantinischen Herrscher Justinian erbaut wurde.[122] Sie lag am Ende des Cardo Maximus und stellte das städtebauliche Gegenstück zur Grabeskirche dar. Zu dieser Zeit war Jerusalem

[118] Vgl. dazu BIEBERSTEIN, Ein Netz der Erinnerungen 33f.
[119] Eine kurze Darstellung prominenter Kritiker (Euseb, Gregor von Nyssa, Hieronymus) aus dem 4. Jahrhundert bietet MARAVAL, Die Anfänge der Pilgerfahrten 27f.
[120] Vgl. MARAVAL, Die Anfänge der Pilgerfahrten 30.
[121] Vgl. dazu als eindrucksvollen (aber natürlich unvollständigen) Überblick von BIEBERSTEIN, Jerusalem 69: „Möglicherweise bereits im Jahre 348 wird in der Grabeskirche eine Reliquie des Heiligen Kreuzes gezeigt, und Ambrosius von Mailand verdanken wir in seiner Ansprache zum Jahresgedenken des Todes des Kaisers Theodosius des Großen im Jahre 395 erstmals die Legende von der Auffindung des Heiligen Kreuzes durch die Kaisermutter Helena. Im späten 6. Jahrhundert bezeugt ein anonymer Pilger aus Piacenza in der Grabeskirche den Onyxkelch des Abendmahles sowie den Schwamm und das Rohr, mit denen dem Gekreuzigten Essig gereicht wurde. In der Hagia Sion sah er den Ort des Abendmahles, die Dornenkrone, die Heilige Lanze, mit der Jesu Seite geöffnet wurde, und den Kelch, mit dem die Apostel nach der Auferstehung des Herrn die Messe feierten, sowie jenen Stein, den die Bauleute verworfen hatten (Mt 21,2). Ebenfalls seit dem 6. Jahrhundert wurde in ihr jene Lampe gezeigt, in deren Schein Jesus die Jünger nach dem Abendmahl lehrte. Seit dem 7. Jahrhundert wurde im Nordwesten der Hagia Sion der Tod Mariens lokalisiert, und im 9. bis 11. Jahrhundert wurden dort sogar alle vier Verhöre Jesu vermutet und in ihrer Apsis jener Kohlehaufen gezeigt, an dem sich Petrus im Hof des Kajaphas wärmte, als er Jesus verriet (Mk 14,67). Seit dem 10. Jahrhundert wird im Südosten der Kirche Davids Grab verehrt, und seit dem 14.Jahrhundert ist südlich davon jener Ofen bezeugt, auf dem das Osterlamm gebraten und das Wasser zur Fußwaschung aufgewärmt wurde.“
[122] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 526-534; OTTO, Jerusalem 192f.

bereits eine mehrheitlich christliche Stadt – in der Ausdehnung dem Jerusalem zur Zeit des Herodes vergleichbar; die Bevölkerungszahl dürfte wegen der dichteren Besiedlung weit höher gewesen sein.[123]

- Die großen repräsentativen Kirchenbauten des 4. und 5. Jahrhunderts orientierten sich nicht nur an den in der Bibel erzählten Jesusgeschichten und deren legendarischen Fortschreibungen. Sie waren vielmehr sichtbare **Umsetzungen der altkirchlichen Konzilsbeschlüsse** von Nicäa bis Chalkedon.[124] Aus einem aus Konflikten gewachsenen christlichen Lehrgebäude wurden tatsächliche Gebäude, die für die christlichen Jerusalempilger so angeordnet wurden, dass man die Jesusgeschichte begehen konnte.[125]
- Es ging Konstantin und den ersten christlichen Kaisern nicht nur um Frömmigkeit, sondern auch um **Theologie als einheitsstiftende politische Ideologie.** Dies geschah in Jerusalem anders als in Rom und Konstantinopel. Im Vergleich zu den Prachtbauten in den Residenzstätten waren die Baumaßnahmen in Jerusalem eher bescheiden. Man hatte auf die örtlichen Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, wie die Angliederung der Grabeskirche an den Cardo zeigt.[126] Außerdem wird es wohl noch nicht so viele Christen in der Stadt gegeben haben, dass größere Versammlungsbauten nötig gewesen wären.[127] Während die Symbiose von kaiserlicher Macht und Kirche in Rom mit Händen zu greifen war, galt dies für Jerusalem nicht. Auch die für Rom so wichtige Verehrung der Märtyrer (wie Petrus und Paulus) findet sich in Jerusalem so nicht. Das wichtigste Grab in Jerusalem ist leer. Anders ausgedrückt: Rom ist die Stadt der Heiligen, Jerusalem ist die Heilige Stadt.
- Die Grabeskirche weist einige interessante Parallelen zum herodianischen Tempel auf. Dies kann mit den politischen und religiösen Gemeinsamkeiten ihrer Stifterpersönlichkeiten zu tun haben. Wie Herodes, der im Neubau des Tempels eine Stein gewordene Symbiose aus pax romana und jüdischer Frömmigkeit erdachte, mit der er seine Macht in beide Richtungen religiös legitimieren konnte, handelte Jahrhunderte später auch Konstantin in seinen Kirchenbauprogrammen. Ähnlich wie Herodes, der den Tempel mit dem Baustil des Kaisarions verband, ließ auch Konstantin einen geläufigen Baustil religiös umformen. Aus der Basilika wurde der erste Bautyp der repräsentativen christlichen Versammlungsräume. Auch im Zentrum der Grabeskirche befand sich nichts. Das zentrale Heiligtum war nicht Begegnungsort mit Gott im materialen Sinne. Die Grabeskirche war bewusst ein Gegenentwurf zum zerstörten Tempel, der mit dem Unglauben der Juden in Verbindung gebracht wurde. Aus der judenchristlichen Annahme der Schuld des Volkes war längst ein heidenchristlicher Triumphalismus gegenüber dem verworfenen Volk geworden.
- Die Erinnerungslandschaft Jerusalem wurde christlich überformt – **auf Kosten des Judentums** (s.o.). Der verwüstete Tempelplatz, den die Juden an einem Tag im Jahr (am 9. Ab, dem Tag der Tempelzerstörung) zum Trauern besuchen durften, blieb erhalten als Beweis für den endgültigen Sieg des Christentums über das Judentum (s.o.).[128] Darin zeigt sich ein typisches Merkmal des frühkirchlichen Antijudaismus. Man nahm das trotz der militärischen Katastrophen weiterhin existierende Judentum als Bedrohung der eigenen Identität wahr.
- Auch wenn sich durch die Christianisierung Roms für die Juden und ihren Status als Religionsgemeinschaft zunächst nichts änderte,[129] theologisch änderte sich alles: Mit dem Herrschaftsantritt des ersten christlichen Kaisers sah der erste bedeutende christliche Historiograph Euseb von Caesarea die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes realisiert. Man hatte nun die Macht antijüdische Maßnahmen politisch umzusetzen. Dies geschah auch durch die heilsgeschichtliche Umgestaltung des Heiligen Landes.[130]

[123] Vgl. OTTO, Jerusalem 153.
[124] Vgl. BIEBERSTEIN, Jerusalem 66-69 („Der monumentale Diskurs: Theologie in Stein“)
[125] Vgl. BIEBERSTEIN, Jerusalem 69ff. („Der liturgische Diskurs: Das Evangelium wird begehbar“); KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 155f.
[126] Die kaiserliche Kirchenbaupolitik passte die neuen Bauten in das bestehende römische Stadtbild ein. Die Grabeskirche wurde am Ort des ehemaligen Hinrichtungsfelsen errichtet, der vor 70 n.Chr. noch außerhalb der Stadtmauern lag.
[127] Vgl. dazu STEMBERGER, Juden und Christen im Heiligen Land 60f.
[128] Vgl. dazu KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 156: „Kyrill von Jerusalem hat in seinen Katechesen seinen Zuhörern jeweils an Ort und Stelle aufgezeigt, dass die christlichen Heiligtümer nicht nur *an der Stelle*, sondern *anstelle* der einstigen jüdischen Heiligtümer und Paläste standen. Man ging als christlicher Jerusalempilger nicht auf den Platz des ehemaligen Tempels - das taten nach dem Pilger von Bordeaux nur die Juden einmal im Jahr, um am erbärmlichen *lapis pertusus* zu trauern -, als Christ ging man auf den Ölberg, um von dort aus die Bewahrheitung der jesuanischen Prophetie zu sehen: "Kein Stein wird auf dem anderen bleiben"! Dies ist nicht nur eine Verdrängung der religiösen jüdischen Wirklichkeit, dies ist vielmehr eine von der heiligen Schrift beglaubigte, damit gottgewollte definitive Reduktion des Tempels zum Ackerland, wobei gerade das Definitive dieses Zustandes den eigentlich theologischen Wert ausmachte und den Pilgern die Gewissheit verschaffte, dass das Heil nun für immer auf die Christen hinübergegangen ist.“
[129] Vgl. dazu BALTRUSCH, Die Christianisierung des Römischen Reiches.
[130] Vgl. dazu NIRENBERG, Anti-Judaismus 120f.

- So wie die Heilstraditionen nicht als gemeinsames Erbe von Juden und Christen verstanden wurden, sondern exklusiv auf die Kirche übergingen, wurde auch die Tempeltradition auf das christlich-römische Jerusalem übertragen. Dieser Prozess dauerte bis weit ins Mittelalter an. So wanderte der Nabel der Welt vom Tempelplatz in die Grabeskirche.[131] Damit verbunden ist die Tradition vom Grab Adams, in der bereits jüdische Traditionen miteinander verknüpft und christianisiert wurden.[132] Ausgeführt findet sich diese Legende in der syrischen Schatzhöhle (6. Jahrhundert; Kapitel 23).[133] Theologische Grundlage ist die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12-19, wonach Adam als Reprätentant der Sünder Christus als neuen Adam gegenübergestellt wird. Jesus wurde über dem Adamsgrab hingerichtet. Das Erlösungswerk Christi beginnt mit der Befreiung des alten Adams. Zur Wirkungsgeschichte dieser Tradition (seit dem 11. Jahrhundert) gehören die mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen mit dem Adamschädel unterhalb des Kreuzes.[134]

  [13]Hierauf nahm Sem den Leichnam Adams samt Melchisedech und verließ bei Nacht sein Volk. [14]Da erschien ihnen der Engel des Herrn und ging vor ihnen her; ihr Weg war sehr leicht, weil sie der Engel des Herrn stärkte, bis sie an jenen Ort kamen. [15]Als sie nun nach Golgatha, dem Mittelpunkt der Erde, kamen, zeigte der Engel diesen Ort dem Sem.
  [16]Als Sem den Leichnam unseres Vaters Adam oberhalb dieses Ortes niedergesetzt hatte, gingen vier Teile auseinander, und die Erde öffnete sich in Gestalt eines Kreuzes; da legten Sem und Melchisedech den Leichnam Adams hinein.
  [17]Sobald sie ihn hineingelegt hatten, bewegten sich die vier Seiten und umschlossen den Leichnam unseres Vaters Adam; dann schloß sich die Türe der äußeren Erde. [18]Und dieser Ort ward „Schädelstätte" genannt, weil dort das Haupt aller Menschen hingelegt wurde, „Golgatha", weil er rund war, „Hochpflaster", weil darauf der Kopf der bösen Schlange, der Satan, zertreten ward und „Gabbatha", weil darin alle Völker versammelt wurden.
  (Schatzhöhle 23,13-18; Übersetzung nach Riessler)

  Die **Adamskapelle** (Abbildung rechts) gehört zu den ältesten erhaltenen Räumen der Grabeskirche. Ein Fenster in der Wand zeigt den Golgathafelsen mit dem Riss im Gestein, was man als Beleg für Mt 27,51 sah.
- Im Unterschied zu den ursprünglichen Tempeltraditionen, die während der Abwesenheit des Kultbetriebs entstanden sind (s.o.), wurden diese christlichen Vorstellungen sichtbar und in Form von Kapellen auch liturgisch ausgestaltet. Darüber hinaus entstanden Pilgerberichte als neue christliche Literaturgattung, die die Bedeutung der Heiligen Stadt literarisch ins Abendland transportierten und dadurch wieder zu Reiseführen der Pilger wurden.[135] Die mittelalterlichen Weltkarten zeigen Jerusalem als Zentrum der damals bekannten Welt.

[131] Vgl. dazu HEYER, 2000 Jahre Kirchengeschichte 25; KRÜGER, Grabeskirche 134-136.
[132] Vgl. dazu KÜCHLER, Jerusalem 466; KRÜGER, Grabeskirche 134-136.
[133] Text dieser Übersetzung online unter https://de.wikisource.org/wiki/Schatzh%C3%B6hle
[134] Vgl. dazu KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel 157: „Die Wiedergutmachung der Schuld Adams kommt dadurch zum Ausdruck, dass unter der Stelle auf dem Golgotafelsen, wo das Kreuz stand, die Adamskapelle eingerichtet wurde. Dass das Blut Jesu, des neuen Adam, über den Schädel des ersten Adam floss, ist die narrative, imaginative und pilgertechnisch gelungene Darstellung des hohen theologischen Gedankens von der Rettung der ganzen, in Adam dem Tod verfallenen Menschheit durch Jesu Tod am Kreuz. - Das Sohnesopfer, das Abraham auf dem Berg Moria, also auf dem Tempelberg, zu vollbringen bereit war, hat in Jesus am gekreuzigten Sohn Gottes seine absolute Erfüllung und Universalisierung erfahren. - schließlich, und damit verbunden: Die Opfer im Tempel, deren Wichtigkeit seit der Errichtung des Opferaltars unter Achas anwuchs und zur eigentlichen Funktion der Versöhnung Gottes mit dem sündigen Volk gedieh, sind durch das als Opfer gedeutete Sterben Jesu am Kreuz ein für alle Male überholt und unnötig geworden (vgl. Röm 3,21-26), was der zerstörte Tempel täglich sichtbar demonstriert."
[135] Vgl. dazu den knappen Überblick bei BIEBERSTEIN, Jerusalem 73-76 („Der literarische Diskurs: Literatur prägt Blicke und Steine")

Das Kirchenbauprogramm ist auf dem **Mosaik aus Madaba** (5. Jahrhundert, hier eine Nachbildung aus dem Jüdischen Viertel) klar erkennbar.[136] Man sieht zwischen dem heutigen Damaskustor (links mit Vorplatz und Säule) und der Nea Kirche (rechts) die an den Cardo angegliederte Grabeskirche.

Bis zur arabischen Eroberung blieb Jerusalem eine Heilige Stadt des Christentums mit einer heilgeschichtlichen Erinnerungslandschaft, die nicht nur den Sieg Christi über den Tod architektonisch, liturgisch und literarisch vergegenwärtigte, sondern auch den Sieg über das ungläubige Judentum. Der Tempelberg wurde dabei aller theologischen Inhalte beraubt und diente nur als Beweis für die Verfluchung des Judentums – ähnlich wie in der Theologie Augustins die Juden die Funktion haben, als Gescheiterte die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen. Den Charakter einer christlichen Stadt hat Jerusalem bis heute nicht verloren, auch wenn vom byzantinischen Jerusalem nur wenig erhalten ist. Das liegt an den zahlreichen Kirchenbauten aus dem 19. und 20. Jahrhundert, die zu einem erheblichen Teil über den Ruinen der byzantinischen Bauwerke errichtet worden sind.

Juden siedelten ab dem 6. Jahrhundert wieder in Jerusalem. Bereits um 470 gestattete die Kaiserin Eudokia den Juden zu den Ruinen des Tempels zu pilgern. Der **versuchte Wiederaufbau des Tempels** unter Julian Apostata (362)[137] blieb eine Episode ohne nennenswerte Nachwirkung. Zur Zeit der persisch-jüdischen Herrschaft 614-628 wurde den Juden von den Persern erlaubt, den Tempelgottesdienst wiederaufzunehmen. Zu einem Wiederaufbau kam es trotz der apokalyptisch-euphorischen Stimmung jedoch nicht.[138]

[136] Vgl. dazu zusammenfassend OTTO, Jerusalem 194ff. sowie KÜCHLER Jerusalem (Plan B: Jerusalem-Vignette des Madaba-Mosaiks)

[137] Vgl. dazu HAHN, Kaiser Julian und ein dritter Tempel; KÜCHLER, Die dritten Tempel von Jerusalem 188-190; STEMBERGER, Juden und Christen im Heiligen Land 163-174.

[138] Vgl. KÜCHLER, Die dritten Tempel von Jerusalem 190f.

4.3 Jerusalem als Heilige Stadt des Islam

Nach der kampflosen Übergabe der Stadt im Jahre 638 durch den Patriarchen Sophronios an den Kalifen Omar wurde Jerusalem muslimisch. Das bedeutete aber nicht, dass die Bevölkerung islamisiert und die Kirchen in Moscheen umgewandelt wurden. Die muslimischen Herrscher waren vergleichsweise tolerant. Jeder konnte seine Religion behalten – allerdings musste dafür eine Kopfsteuer entrichtet werden. Es war zu dieser Zeit nicht unüblich, dass sich Christen und Muslime eine Kirche als Gebetsstätte teilte, dies ist auch für die Grabeskirche vorstellbar.[139] Auch Juden durften sich unter Kalif Omar in begrenzter Zahl wieder in Jerusalem ansiedeln. Allerdings sollte man den Toleranzbegriff nicht überstrapazieren. Es kam dauerhaft zu einer religiös begründeten Zwei-Klassengesellschaft mit dadurch geprägten religiösen Mentalitäten.[140]

Dass die Omajaden den von den Christen vernachlässigten Baugrund nutzten, um repräsentative Bauten zu errichten, war auch unabhängig von religiösen Motiven naheliegend.

Die Stadt war durch den Krieg nicht zerstört worden. Mit der Errichtung des Haram es-Scharif kam es zu einer Rückübertragung des heiligen Zentrums innerhalb Jerusalems.[141] So wie die über einem Felsen erbaute Grabeskirche einen Gegenentwurf zum über dem Schöpfungsstein gebauten Tempel (s.o.) darstellte, verwirklichten die Muslime mit der Wiederbelebung des ehemaligen Tempelplatzes ihrerseits einen Gegenentwurf zur christlichen Erinnerungslandschaft. Dabei wurden Architekturprogramme übernommen, die schon das Stadtbild des byzantinischen Jerusalems prägten: Zentralbau (Felsendom) und Basilika (Al-Aqsa-Moschee).[142] In der Art des Umgangs mit der Heiligen Stadt wird einiges über das Selbstverständnis des frühen Islams deutlich. Dies betrifft v.a. das Verhältnis zu den Vorgängerreligionen.

- Die religiösen Inhalte von Judentum und Christentum waren nicht falsch, sondern nur von

[139] Vgl. dazu KRÜGER, Grabeskirche 72f.
[140] Vgl. dazu als Einführung in die Problematik TAMCKE, Zwischen Größenwahn und Minderwertigkeitsgefühl.
[141] Zum Folgenden vgl. BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 263-272.
[142] Vgl. WILD, Jerusalem – heilige Stätte, heilige Stadt und Hauptstadt 131: „Die Grabeskirche war für die Christen legitime Nachfolgerin des jüdischen Tempels. Den Ort, an dem Christus gestorben und begraben war, und den Ort, an dem er von den Toten auferstanden war, hatten religiöse Architektur und Überlieferung in der Anordnung ‚Heiliges Grab - Golgotha – Auferstehungskirche' auf eine Achse in unmittelbare räumliche Nähe zueinander gerückt. Neuere Forschungen legen nahe, daß die architektonische axiale Anordnung von Felsendom und Aqsa-Moschee auf dem Haram eine bewußte Nachahmung der Anordnung des Heiligen Grabes und der zugehörigen Basilika ist."

einem zu frühen Standpunkt aus für abgeschlossen und endgültig erklärt worden. Nach islamischen Verständnis bringt erst Muhammad die Vollendung, und erst von diesem Standpunkt aus lassen sich die Offenbarungen, auf die sich Judentum und Christentum berufen, richtig verstehen.

- Die Art und Weise, wie hier mit den biblischen Traditionen umgegangen wurde, zeigt den hohen Grad der **Vergeistigung des frühen Islams**. Entgegen verbreiteter Klischees ist der Islam keine Wüstenreligion, die sich erst in späteren Epochen im Kontakt mit dem Erbe der eroberten Kulturen religiös zivilisierte. Er gehört vielmehr in den Kontext der religiösen Vielfalt der Spätantike, in der religiöse Strömungen und Richtungen noch nicht kanonisiert und festgelegt waren.[143] Nur so lässt sich der Umgang mit den verfügbaren Traditionen bereits in der Frühzeit plausibel erklären.
- Judentum und Christentum gehören zur Heiligen Stadt des Islam dazu – wenn auch in abgestufter Dignität. Dies entspricht auch dem Status der vom Islam tolerierten christlichen und jüdischen Gemeinden.
- Jerusalem ist in frühislamischer Zeit der Ort, an den sich das rituelle Gebet ausrichtete. Hier schloss Muhammad an den nachexililischen Brauch des Diasporajudentums an. Auch wenn noch zu Muhammads Lebzeiten die Gebetrichtung nach Mekka geändert wurde (Sure 2,142f.), behielt Jerusalem für den Islam weiterhin eine herausragende Bedeutung wegen seiner kosmologischen Traditionen, die später mit soteriologischen Funktionen verknüpft wurden (s.u.). Mekka

[143] Vgl. STROUMSA, Das Ende des Opferkults; STROUMSA, The Making of Abrahamic Religions in Late Antiquity, sowie im Blick auf den Koran NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike.

war die heilige Kultstätte (arabisch: *al-masǧid al-ḥarām*), Jerusalem die ferne Kultstätte (arabisch: *al-masǧid al-ʾaqṣā*).

- Bereits unmittelbar nach der muslimischen Übernahme der Stadt wurde der ehemalige Tempelberg wieder einer religiösen Verwendung zugeführt. Unter den neuen Bedingungen einer opferlosen Religion wurde der Ort entsprechend als Moschee interpretiert und mithilfe einer 90-Grad-Drehung nach Mekka ausgerichtet. Insgesamt ist zu bedenken, dass Jerusalem im Koran eigentlich keine Rolle spielt. Erst seit der Omajadenzeit kam es durch Anwendung von Koranstellen und bislang mündlichen Überlieferungen zu einem theologischen Gesamtbild, das nie unumstritten war. Jerusalem stand immer in abgestufter Konkurrenz zu Mekka.[144] Eine Reise nach Jerusalem war nur ein Besuch, aber keine vollgültige Hadsch.
- Der heilige Fels spielte in den ersten Jahren dabei keine wichtige Rolle. Erst 50 Jahre nach der Übernahme wurde unter dem Omajaden-Kalifen Abd el-Malik (685-705) der Felsendom errichtet. Auch wenn vieles dafürspricht, dass der Felsendom ein muslimischer Gegenentwurf zur Grabeskirche darstellt (s.o.), liegt darin sicher nicht die eigentliche Intention. Der Bau des Oktogons über dem heiligen Felsen ist in frühislamischer Zeit als **Wiederaufbau des salomonischen Tempels** – unter den Bedingungen des opferlosen Islams zu verstehen.[145] Fels und ehemaliges Tempelgebäude galten offensichtlich als Kristallisationspunkt der biblischen Traditionen zu Schöpfung und Gericht.[146] Nicht der Kultort stand im Zentrum der Überlegungen, sondern der Ausgangspunkt der Zuwendung Gottes.[147]
- **Die Rückübertragung des Zentrums der Welt** war daher naheliegend. Die Grabeskirche konnte nicht nur aus kultischen Gründen nicht über dem Nabel der Welt stehen. Entscheidend waren christologische und theologische Gründe. Auch wenn der Islam Jesus/Isa als Propheten würdigte und ihm Eigenschaften zuschrieb, über die Muhammad nicht verfügte (z.B. Wundertätigkeit), wurde er nicht als Sohn Gottes verstanden und wurde nach islamischen Verständnis nicht gekreuzigt. Nach christlicher Sicht war die Grabeskirche ein überdachter kultischer Anknüpfungspunkt, an dem man die Abfolge von Gottesferne und Erlösung bewirkender Zuwendung gottesdienstlich inszenieren und damit vergegenwärtigte. Aus islamischer Sicht war die Grabeskirche ein fundamentales Missverständnis, weil die Christen dort den Ausgangspunkt der Erlösung sahen.[148] Anders formuliert: Grabeskirche und Felsendom sind Ausdrucksformen einer christologischen Kontroverse, in der sich deutlich die Eigenarten der beiden Religionen zeigen.
- Durch die Übernahme der frühjüdischen Paradiesestraditionen (s.o.) wird der Felsendom als wiedererbauter salomonischer Tempel zum Ort des Paradieses.[149] Die hat erhebliche Folgen für die Gestaltung und Ausschmückung des gesamten Geländes. Am deutlichsten erkennbar wird dies an der floralen Ausschmückung des Felsendoms.[150] Ähnlich wie im Frühjudentum wurden auch im Islam schöpfungstheologische Traditionen mit soteriologischen Traditionen verbunden. **Jerusalem ist auch im Islam der Ort des Gerichts**.[151] So wie die Höhle unter dem Felsendom den Zugang zum Paradies darstellt, wird dort am Tag des Gerichts der Thron Gottes stehen. Das Endgerichtsszenario speist sich aus

[144] Vgl. dazu BIEBERSTEIN, in: KÜCHLER, Jerusalem 237.

[145] Vgl. dazu BERGER, The Crescent of the Temple. Demnach haben Juden, Christen und Muslime den Felsendom als Repräsentation des salomonischen Tempels verstanden. Dies gilt wohl noch bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

[146] Vgl. BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 267: „So galt der Fels als Anfang der Schöpfung: Auf ihm stand Gott 40 Jahre, bevor er mit der Schöpfung begann; von ihm gehen die Ströme des Paradieses aus; auf ihm wurde Adam erschaffen; von ihm fuhr Gott nach der Schöpfung in den Himmel auf; er allein wurde von der Sintflut nicht überspült; auf ihm brachte Noah nach der Sintflut sein erstes Opfer dar; ihn bestimmte Abraham als Gebetsrichtung (arab. Qibla); über ihm sah Jakob die Himmelsleiter (vgl. Gen 28,12), und auf ihm errichtete Salomo seinen Tempel (vgl. 1 Kön 6–8).“

[147] Vgl. BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 267: „Nach antiker Tradition war ein Tempel nicht nur ein Ort von Opfern, sondern vor allem jener zentrale Ort, von dem alles Heil seinen Ausgang nahm – visualisiert als ein paradiesischer Garten, in dem Quellen des Lebens entspringen.“

[148] Dies wird v.a. durch die Inschriften im Inneren des Felsendoms deutlich. Vgl. zusammenfassend BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 271: „Dennoch wäre es zu einfach, die Theologie des Baues als Gegenentwurf zur Grabeskirche erklären zu wollen. Schließlich versucht die Kuppel des Felsendomes gerade nicht, den Durchmesser der Kuppel der Grabeskirche zu übertreffen. Vielmehr ging es den Inschriften darum, die christliche Interpretation Jesu zu korrigieren, um Jesus in die islamische Sicht der Heilsgeschichte zu integrieren, wonach er am Jüngsten Gericht gegen die Christen auftreten und sich gegen seine Überhöhung als Sohn Gottes verwahren wird. So ordnet sich die Thematisierung der heilsgeschichtlichen Rolle Jesu ein in den endzeitlichen Horizont des Ortes, und der Felsendom repräsentiert ein theologisch äußerst anspruchsvolles Programm, als Ort der Schöpfung und des Jüngsten Gerichts zugleich jüdische und christliche Traditionen aufzunehmen, nachzujustieren und in einer neuen, islamischen Synthese zu überhöhen.“

[149] Vgl. dazu BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 267ff. mit aussagekräftigen Beispielen.

[150] Vgl. dazu BIEBERSTEIN, Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest 269.

[151] Vgl. dazu zusammenfassend VIEWEGER, Streit um das Heilige Land 99f.: „Die muslimischen Legenden erklären Jerusalem zum Ort des letzten entscheidenden Krieges. Während der Schlacht werde auch Issa (Jesus) erscheinen und bei Damaskus den bösen Drachen al-Dadschal (›der Betrüger‹) töten. Kurz darauf fliege der Stein der Kaaba von Mekka nach Jerusalem. Der Engel Israfil stoße daraufhin dreimal in die Posaune, woraufhin sich alle Menschen der Welt auf dem Ölberg versammeln müssten. Von hier bis zur Säule Mohammeds auf dem Haram asch-Scharif sei dann eine äußerst schmale, glitschige Brücke gespannt, die ›Brücke des geraden Weges‹. An den ›sieben Bögen‹ des Ölbergs werde jeder Mensch vor dem Betreten der Brücke nach seinen Taten befragt. Wer die Brücke überschreite und nicht ins ewige Verderben falle, werde schließlich an den Waagschalen des Gerichts, die dann an den Arkaden vor dem Felsendom hängen werden, auf seine Gerechtigkeit hin gewogen. Folglich wird der Felsendom als Eingang zum Paradies angesehen.“

verschiedenen Quellen und Überlieferungen. Deutlich wird dabei an spätprophetische und apokalyptische Vorstellungen des Alten Testaments angeknüpft. Wie in Ez 43 erwartet man, dass Gott durch das Osttor (jetzt Goldenes Tor) in den Tempelbezirk (jetzt Haram) eintreten wird. Wie in Sach 14 wird in Jerusalem der Endkampf verortet. Auch Jesus (Isa) wird in diesem Geschehen eine wichtige Rolle spielen. Die Vorstellung, wonach der böse Drache von Jesus besiegt wird, scheint aus der Apokalypse des Johannes zu stammen. Auch die Komplementarität von Chaoskampf und endzeitlichem Drachenkampf ist traditionell vorgegeben. Eine spektakuläre Verbindung mit der arabischen Tradition bildet die Vorstellung vom Flug des Kaaba-Steins von Mekka nach Jerusalem. Mit der „Brücke des geraden Weges“ wird das Gerichtsmotiv in die Topographie Jerusalems hineingezeichnet. Die zu richtende Menschheit, die sich auf dem Ölberg versammelt hat, gelangt nach einem ersten Frömmigkeitscheck über diese Brücke, die zwischen Ölberg und der Säule des Muhammad gespannt ist, zum Ort des Gerichts auf dem Haram. Wem das Überschreiten der Brücke nicht gelingt, fällt in die ewige Verdamnis. Es ist sicher kein Zufall, dass diese Brücke über einen Bereich gespannt ist, der schon in jüdischer und christlicher Zeit als Zugang zur Unterwelt galt (Hinnomtal, Tal Josaphat).[152] Wer es bis zum Ort des Gerichts geschafft hat, dessen Gerechtigkeit wird in den Waagschalen des Gerichts gewogen. Diese hängen an den Arkaden vor dem Eingang zum Felsendom (siehe das Foto rechts).

Sure 17,1: Gepriesen sei der, der mit seinem Diener bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem), deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, um ihn etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen! Er ist der, der (alles) hört und sieht. 2: "Und wir haben (seinerzeit) dem Moses die Schrift gegeben und sie zu einer Rechtleitung für die Kinder Israel gemacht (indem wir ihnen geboten): ""Nehmt außer mir keinen Sachwalter," Übersetzung PARET)

- **Eine direkte Verbindung des Felsendoms zur spirituellen Biographie Muhammad** begegnet erst seit dem 8. Jahrhundert durch die Verknüpfung von Entrückung nach Jerusalem (Sure 17,1f.) und Himmelsreise (Suren 17,93f.; 53,1-12; 81,23). Dadurch wurde der Fels zum Ausgangspunkt dieser spirituellen Reise Mohammeds, dem in diesem Zusammenhang die Ordnung des rituellen Gebets offenbart wurde. Wie beim christlichen Bauprogramm verehrte man an diesem Zentralbau über einem Felsen die durch den Gesandten vermittelte Beziehung zwischen Himmel und Erde – im Islam natürlich ohne den für das Christentum maßgeblichen Aspekt des Martyriums.
- Durch die Jerusalemreise des Propheten wurde der Islam mit seinen Vorläuferreligionen verbunden.[153] Mohammed begegnet dort seinen Vorläufern **Abraham, Mose und Jesus**. Ähnlich wie in der Verklärungsgeschichte (Mk 9parr) wird dabei der Vorrang Mohammeds betont. Durch die Anerkennung der Legitimation Mohammeds als Siegel der Propheten durch die Vorläufer und der gleichzeitigen Anerkennung der Vorläufer als Propheten, wird durch Jerusalem Mekka und sein Heiligtum (Kaaba), als dessen Erbauer Abraham gilt, legitimiert und eine grundlegende Verhältnisbestimmung zu den beiden anderen Religionen formuliert. Juden und Christen werden aufgefordert, den Islam als Vollendung ihrer Religion anzuerkennen, wie dies schon durch Abraham, Mose und Jesus geschehen ist.

4.4 Jerusalem als Heilige Stadt der abrahamitischen Religionen

Jerusalem ist seit der muslimischen Eroberung (s.o.) eine Heilige Stadt von drei Weltreligionen. Während im Judentum das spirituelle Jerusalem in der Situation einer Diaspora ohne irdisches Zentrum zum Hoffnungsgut wurde und entsprechend erinnert und betrauert wurde, entwickelte sich das irdische Jerusalem religiös weiter. Dies gilt v.a. für das Christentum, das unter muslimischer Herrschaft und während der Kreuzfahrerzeit kräftig an der sakralen Topographie weiterbaute – bis in die Gegenwart.

4.4.1 Die Entheiligung Jerusalems: die Kreuzzüge

Die Kreuzfahrerzeit[154] bildet dabei einen religiösen Tiefpunkt, der mit dem Massaker an der nichtchristlichen Bevölkerung begann (1099), mit der lateinchristlichen Kolonialisierung der Region weitergeführt wurde und mit der religiösen Enteignung muslimischer Heiligtümer unwiderruflich abgeschlossen werden sollte. Gemessen an den gemeinsamen religiösen Maßstäben kann man das von den Kreuzfahrern verursachte Blutbad nur als erneute Entheiligung der Stadt bezeichnen. Dass **Salah ad-Din** dies 1187 nicht in derselben Weise beantwortet hat, hat die einzelnen späteren Toleranzexperimente erst ermöglicht. Der christliche Orient würde sonst wohl kaum noch existieren. Im Vertrag von Ramla (1192) einigte sich Salah ad-Din mit dem englischen König Richard Löwenherz auf einen dreijährigen Waffenstillstand. Jerusalem blieb

[152] Vgl. zusammenfassend BIEBERSTEIN, »Zum Raum wird hier die Zeit.« 14-19.

[153] Vgl. dazu zusammenfassend WILD, Jerusalem – heilige Stätte, heilige Stadt und Hauptstadt 128-131.

[154] Vgl. PHILLIPS, Heiliger Krieg; THORAU, Der Nabel der Welt.

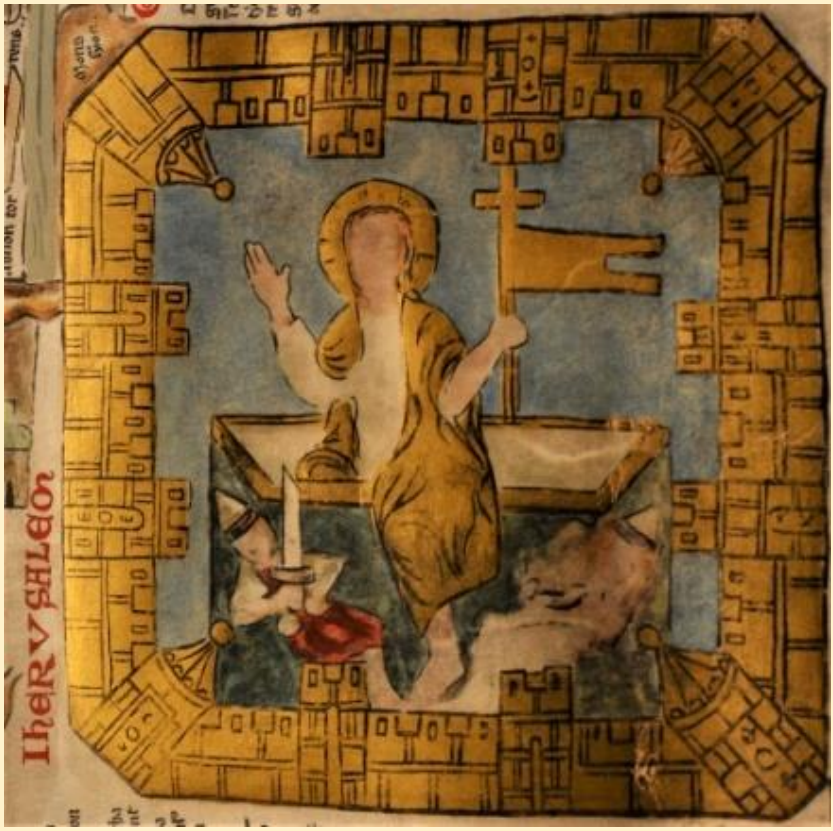
muslimisch, der Zugang für unbewaffnete christliche Jerusalempilger wurde gesichert. Theologisch gewann Jerusalem durch die Gefährdung durch die Kreuzritter, die nach der Rückeroberung unter Salah ad-Din nicht beendet war, für den Islam wieder an Bedeutung.
Für die Jahre 1229-1244 herrschte noch einmal das Christentum in Jerusalem – diesmal jedoch nicht als Ergebnis einer Eroberung, sondern infolge eines Vertrags zwischen dem Stauferkaiser Friedrich II. und dem Ayyubiden-Sultan al-Kamil (Frieden von Jaffa 1229).[155]

Der religiös begründete machtpolitische Größenwahn des westlichen Christentums hat sowohl dem Christentum als auch dem Westen innerhalb der muslimischen Welt einen Vertrauensverlust beschert, der leicht in Zeiten kolonialer Überheblichkeit für den politischen Islam nutzbar gemacht werden konnte. Die Kreuzzüge gehören zur Schuldgeschichte des Westens. Gleichzeitig hat der Westen vom Kulturkontakt mit der islamischen Welt enorm profitiert. Dies betrifft v.a. die Bereiche Technologie, Medizin, Architektur und Wissenschaft.[156]
Wie sehr es bei den Kreuzzügen auch um einen innerchristlichen West-Ost-Konflikt ging, erkennt man auch an den Maßnahmen der griechisch-orthodoxen Kirchen nach dem Brand der Grabeskirche 1808. Im Zusammenhang der Renovierung der Grabrotunde versuchte man alle Baureste, die an die Präsenz der lateinischen Kreuzritter erinnerten, systematisch zu zerstören.

4.4.2 Der status quo und seine Vorgeschichten

Seit der muslimischen Rückeroberung (1244) ist Jerusalem eine islamisch geprägte Stadt – seit der Errichtung der Altstadtmauern (1532-1542) eine Stadt mit sichtbar osmanischem Einfluss. Von 1244 bis 1948 stand Jerusalem unter muslimischer Herrschaft und erlebte Phasen der Toleranz aber auch der Unterdrückung.

- Der endgültige Verlust des christlichen Jerusalems 1244 führte zu einer (diesmal christlichen) Spiritualisierung der Heiligen Stadt als Nabel der Welt.[157] Das stärkste Ausdrucksmittel dieser Sicht war jedoch nicht die Theologie, sondern die **Kartographie**. In den mittelalterlichen Weltkarten stand Jerusalem im Zentrum, um das herum sich die damals bekannte Welt ausbreitete. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel ist die hier abgebildete Ebstorfer Weltkarte (um 1300) – hier eine Rekonstruktion aus dem Museum Lüneburg, das Original wurde im 2. Weltkrieg zerstört.[158]



[155] Vgl. PHILLIPS, Heiliger Krieg 382-391.
[156] Zum Wissenschaftstransfer von Ost nach West (nicht nur durch die Kreuzzüge) vgl. SALTZWEDEL, Licht aus dem Osten. Ferner FRIED, Mittelalter 223f.
[157] Vgl. THORAU, Der Nabel der Welt.
[158] Vgl. dazu http://www.uni-lueneburg.de/hyperimage/Ebs-Kart/start.html

Die äußeren Enden der Welt werden durch Füße und Hände Jesu dargestellt. Durch die runde Darstellung der Erde ergibt sich durch eine Verbindung der Körperteile Jesu die Form eines griechischen Kreuzes. Insgesamt geht es um ein Ineinander von Topographie und biblischer Heilsgeschichte. Daneben finden sich Darstellungen aus dem Alexanderroman und aus der griechischen Mythologie. Die nebenstehende Ausschnittvergrößerung zeigt die Stadtmauern Jerusalems. Innerhalb der Mauern ist die Auferstehungsszene mit Jesus und der Siegesfahne dargestellt. Die Darstellung verweist auf die Grabeskirche als Zentrum der Welt.

- Bereits 1267 gründete der sephardische Rabbiner **Moses ben Nachman** (genannt Nachmanides oder Ramban) eine Synagoge im Gebiet des heutigen jüdischen Viertels im Südosten Jerusalems. Durch die Vertreibungen in Europa (England und Frankreich) kommt es zu Ansiedelungen weiterer jüdischer Familien.
- Bereits aus dem 12. Jahrhundert – also noch während der Kreuzfahrerzeit gibt es erste vereinzelte Nachrichten von jüdischen Gebeten an der **Westmauer** des ehemaligen Tempels. Die sog.

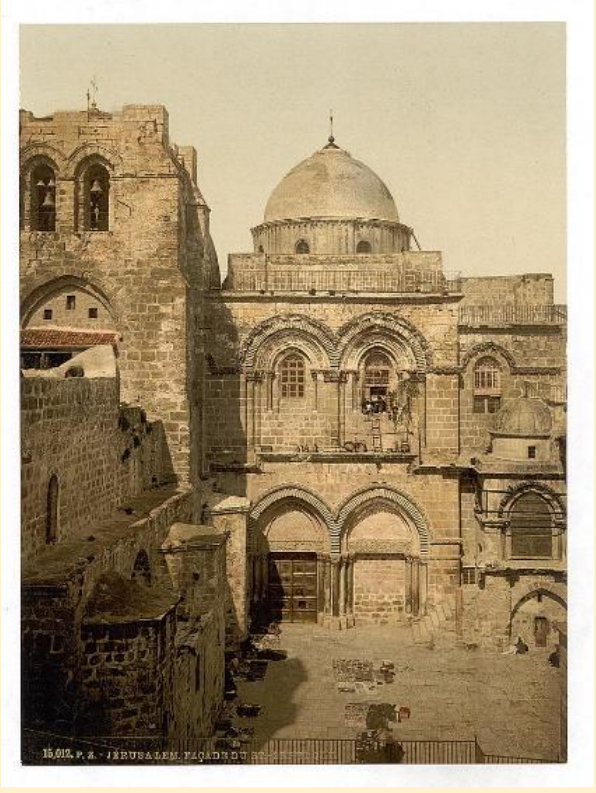
Klagemauer als jüdisches Heiligtum gewinnt dann an Bedeutung von der osmanischen Zeit bis in die Gegenwart.

- Zu Beginn der osmanischen Herrschaft (1516/17-1917) wurde Jerusalem unter **Suleyman dem Prächtigen** (1520-1566) prachtvoll ausgebaut. Dies gilt v.a. für die Stadtmauern, die das Bild der Altstadt bis in die Gegenwart prägen.
- Die Osmanen vertraten eine verhältnismäßig tolerante Religionspolitik. Dies wirkte sich für Jerusalem positiv aus, da der Pilgerwesen mittlerweile ein bedeutender Wirtschaftsfaktor war. Dass die Griechisch-orthodoxe Kirche bevorzugt mit der Verwaltung der christlichen Stätten betraut wurde, hatte natürlich damit zu tun, dass die Osmanen das Zentrum ihres Reiches in Istanbul hatten und nicht im Nahen Osten. Das griechische Christentum war ihnen als Gesprächspartner vertraut. Allerdings währte die griechische Herrschaft nicht lange. Im 17. Jahrhundert wechselte die Machtposition mehrfach, und das christliche Jerusalem präsentierte sich v.a. als konfessioneller Zankapfel. Auch wenn man wirtschaftlich und auch städtebaulich seit Suleyman einen kontinuierlichen Niedergang beobachten kann, bewahrte Jerusalem jedoch seine Rolle als Heilige Stadt der drei Weltreligionen.
- Während der osmanischen Zeit kam es auch verstärkt zu jüdischen Einwanderungsbewegungen. Dies war dadurch begünstigt, dass ein erheblicher Teil der aus Spanien vertriebenen Juden sich im Gebiet des Osmanischen Reiches niedergelassen hat. Mitte des 19. Jahrhunderts gab es bereits eine jüdische Bevölkerungsmehrheit, allerdings hatte sich die Stadt bereits über die Altstadtmauern hinaus ausgedehnt.
- Das lange 19. Jahrhundert begann für Jerusalem mit dem Ägyptenfeldzug Napoleons 1798, dem es allerdings nicht gelang seinen Einflussbereich Richtung Palästina auszuweiten. Das europäische Interesse am geheimnisvollen Orient führte zu einer Reisetätigkeit und einer Produktion von Reiseliteratur, die die Pilgerberichte aus Antike und Mittelalter weit in den Schatten stellten. Allerdings war Jerusalem hier schon Teil einer kulturellen Bildung und nicht mehr nur ein heiliger Ort, an dem man die Ursprünge seiner Religiosität erkundete.
- Der **Niedergang der osmanischen Herrschaft** im 18. Jahrhundert bildet die Grundlage für den rasanten Aufstieg Jerusalems im 19. Jahrhundert. Nachdem bereits in der Kapitulation von 1740 den Katholiken ein Schutz durch Frankreich zugesichert wurde, begann 1774 mit dem Abkommen von Küçük Kaynarca die Einflussnahme Russlands als Schutzmacht für die orthodoxen Christen mit weitgehenden Folgen für die Weltpolitik. Es ist weitgehend in Vergessenheit geraten, dass ein Streit um sakrale Einrichtungsgegenstände und konfessionelle Besitzrechte in Bethlehem und Jerusalem seit 1847 als Anlass für den Krimkrieg (1853-1856) verwendet wurde. Der Sonderstatus, den die europäischen Mächte durch ihre Schutzfunktion erhielten, veränderte das Bild der Stadt nachhaltig.
- Das **19. Jahrhundert** ist das Zeitalter des Kolonialismus, der christlichen Weltmission, des Nationalismus, des Antisemitismus und des Zionismus. Von allem war Jerusalem geprägt. Die Kolonialmächte, die vom Verfall des „kranken Mannes am Bosporus“ profitierten, ließen kirchliche und wissenschaftliche Institutionen errichten – neben den schon erwähnten Franzosen und Russen dann auch weitere Mächte wie England, Österreich, Deutschland[159], Schweden etc. Die Engländer sahen sich zunächst als Schutzmacht der Juden, gründeten dann auch ein englisch-preußisches Bistum.
- Der **Antisemitismus** v.a. im zaristischen Russland verursachte schließlich die ersten Einwanderungswellen, wobei aber nur ein geringer Teil der Auswanderer sich für Palästina entschied. Der Zionismus wurde zu einer nichtreligiösen Spielart des Nationalismus, der zur verbindenden Ideologie der Einwanderer werden sollte. Es gab aber auch nichtzionistische und dafür religiös motivierte Ansiedelungen von Juden in Jerusalem.
- In die Zeit des britischen Mandats nach dem Untergang des Osmanischen Reiches fallen die stärker werdenden Auseinandersetzungen zwischen Juden und Arabern, die zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen führten. Durch die **Katastrophe der Schoa** erhält die Einwanderung nach Palästina noch eine weitere Bedeutung: Es geht nicht mehr nur um die Flucht vor Verfolgung, sondern auch um die Errichtung eines sicheren Zufluchtsortes für die Juden aus aller Welt. Die Heilige Stadt wird wieder zu einem konkreten Hoffnungsgut. Religiöse Vorstellungen dürften dabei durchaus eine Rolle gespielt haben, im Zentrum aber stand die Hoffnung auf einen Ort, der vor der physischen Vernichtung bewahrt.

[159] Vgl. YARON, Jerusalem 108-112. Zum berühmten Besuch des Deutschen Kaisers vgl. HÜBNER, Zeitvertreib.

Mit dem Begriff **status quo** werden in Jerusalem drei Vereinbarungen bzw. Zustände bezeichnet, die auf unterschiedlicher Weise versuchen der Heiligkeit des Ortes Rechnung zu tragen und gewaltsame Konflikte möglichst zu verhindern.

(1) 1852 wurde von den Osmanen eine Hausordnung veröffentlicht, die die gemeinsame Nutzung der Grabeskirche durch sechs christliche Gemeinschaften verbindlich festschrieb. Dass die Konfessionen nicht in der Lage sind, sich auch nur in kleinsten Belangen auf ein gemeinsames Vorgehen zu einigen, zeigen die vielen Erlasse und Bestimmungen, die seit dem Mittelalter von der jeweiligen Ordnungsmacht verfasst worden sind. Berühmt ist die Übergabe der Schlüsselgewalt an zwei muslimische Familien (seit Salah ad-Din), deren Vertreter jeden Morgen in einer exakt festgelegten Prozedur die Kirche aufschließen und sie abends auch wieder verschließen.[160] Geradezu legendär ist die Leiter am rechten Fenster des Portals über dem zugemauerten Eingang. Fotos zeigen, dass sie sich seit dem 19. Jahrhundert dort befindet. Da die Besitzverhältnisse nicht geklärt sind und auch der Ort umstritten ist, wird an ihrem funktionslosen Status nichts geändert. Das nebenstehende Foto stammt aus den Jahren um 1900 (Library of Congress; Reproduktionsnummer LC-DIG-ppmsca-02692, gemeinfrei). Dass auch dieser **status quo** mehr als fragil ist, zeigen die immer wieder aufflammenden – zum Teil gewaltsamen – Konflikte zwischen den Gruppen. Die Rolle der Osmanen hat inzwischen die israelische Polizei übernommen.



(2) Als **status-quo-Vereinbarung** wird ein Brief des damaligen Vorsitzenden der Jewish Agency und späterer Ministerpräsident David Ben Gurion bezeichnet, den er 1935 an Vertreter der nationalreligiösen und ultraorthodoxen Parteien schrieb, um diese für die Gründung eines jüdischen Staates zu gewinnen.[161] Diese Vereinbarung wurde 1947 erneuert und wird seitdem von jeder Knesset bestätigt. Inhaltlich geht es um die Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion sowie der Rechtsgrundlagen der in Israel bestehenden Religionsgemeinschaften. Ben Gurion knüpfte dabei an britisches Mandatsrecht und osmanische Rechtspraxis an. In beiden Fällen wurde den religiösen Institutionen eine weitreichende Autonomie zugestanden. Unter den Bedingungen eines jüdischen Staates ging es darüber hinaus auch um die Frage, welche Rolle religiöse Bestimmungen in einem säkularen Staat spielen sollen. Ben Gurion sicherte sich damit die Zustimmung von Gruppen, die ansonsten einen jüdischen Staat strikt ablehnten. Konkret geht es um vier Vereinbarungen: 1. Das Personenstandsrecht verbleibt bei den religiösen Gemeinschaften (keine Zivilehe); 2. Die jüdischen Feiertage und der Schabbat werden staatlich verordnete Ruhetage; 3. Staatliche Einrichtungen müssen sich an die jüdischen Speisegesetze halten; 4. Die ultra-orthodoxen Bildungseinrichtungen unterliegen nicht der staatlichen Aufsicht. Diese Vereinbarung dient als Grundlage für einen demokratischen und jüdischen Staat und wurde inhaltlich (implizit) in die

[160] Vgl. dazu KRÜGER, Grabeskirche 16.153 (mit Endnoten). Zur Situation der zerstrittenen christlichen Konfessionen vgl. auch COHEN, Saving the Holy Sepulchre.

[161] Vgl. dazu GÜNZEL, Religionsgemeinschaften in Israel 19-27; HAGEMANN, Israel 141f.

Unabhängigkeitserklärung von 1948 aufgenommen.[162]

(3) Am 6. Juni 1967 wurde das arabische Ostjerusalem von israelischen Truppen erobert. Die Folgen dieses Ereignisses sind bis heute spürbar und bieten erhebliches Konfliktpotenzial. Aus jüdischer Perspektive kam es zur Wiedervereinigung der durch den Krieg von 1948/49 getrennten Hauptstadt. Als man Jerusalem bereits am 4. Januar 1950 zur Hauptstadt Israels erklärte, bezog sich dies de facto auf die jüdische Weststadt, ließ aber einen Anspruch auf das gesamte Stadtgebet mitklingen. Das arabische Ostjerusalem mit der Altstadt und dem ehemaligen Tempelberg wurde daraufhin von Jordanien annektiert. Der Zugang zur Klagemauer war für Juden nicht möglich, obwohl dies in den Waffenstillstandsverhandlungen zugesagt worden war (Das Bild aus der Paläs-tina-Bilder-Bibel von 1930 zeigt den Blick auf die Westmauer noch ohne den großen Vorplatz). Die Eroberung der Altstadt mit den jüdischen, christlichen und muslimischen Heiligtümern ermöglichte zwar den Zugang zum zentralen jüdischen Heiligtum, wurde aber gleichzeitig von den israelischen Militärs mit großer Sorge betrachtet. Die auf dem Felsendom gehisste Flagge ließ Moshe Dayan in kürzester Zeit wieder einholen. Die damalige Stimmung schwankte zwischen religiöser Euphorie und realpolitischer Skepsis.[163] Eine jüdische Okkupation der muslimischen Heiligtümer auf dem Haram hätte im Nahen Osten einen nicht mehr zu beherrschenden Flächenbrand ausgelöst. Die Verwaltung des Harams übertrug Dayan einer muslimischen Stiftung, dem Waqf – einer Behörde, die von Jordanien finanziert wird. Der Staat Israel kontrolliert lediglich die Zugänge zum Haram. Juden ist es zwar erlaubt den Berg des ehemaligen Tempels zu betreten, aber nicht dort zu beten. Diese als **status quo** bezeichnete Vereinbarung geschah aus staatlicher Sicht als realpolitische Maßnahme, fand aber auch Unterstützung von den Oberrabbinern. Aus religiöser Sicht ist es problematisch, den Bereich des ehemaligen Heiligtums zu betreten, da nicht sicher ist, wo sich dort das Allerheiligste befand, das nicht betreten werden darf. Dieser status quo fand Eingang in den Friedensvertrag zwischen Israel und Jordanien 1994 und gilt als festgeschriebene Grundlage für alle Regelungen, die dieses Areal betreffen.

Die mit dem Begriff status quo bezeichneten Vereinbarungen spielen auch in der aktuellen Situation des Nahostkonflikts eine Rolle. Für den status quo der Grabeskirche gilt dies allerdings nur in abgeschwächter Form. Die Bedeutung der christlichen Konfessionen in der Heiligen Stadt marginalisiert sich immer weiter, so dass zu befürchten ist, dass das Christentum an einem seiner Ursprungsorte nur noch durch Institutionen vertreten ist. Das Gezanke in der Grabeskirche hat für Pilger und Kreuzfahrttouristen mittlerweile den Charakter eines spirituellen Animationsprogramms angenommen, auf das man sich medial über die Sozialen Netzwerke vorbereiten kann.[164] Ganz anders sieht das beim traditionellen Judentum aus: Jerusalem wird immer

[162] Vgl. dazu HAGEMANN, Israel 141: „Mit der Übernahme der gesetzlichen Regelungen aus der Mandatszeit wurde zugleich die Religionsfreiheit festgeschrieben, wie sie auch in der israelischen Unabhängigkeitserklärung noch einmal bekräftigt wurde. Dieser Brief, der in Israel als Status-Quo-Vereinbarung bezeichnet wird, war der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich religiöse und säkulare Strömungen des Zionismus einigen konnten. Er bezeichnet ein Arrangement und Kompromiss im Verhältnis von Staat und Kirche, das nicht als statisch, sondern als dynamisch aufzufassen ist und als konkordanzdemokratisch charakterisiert werden kann.“ Zum Text der Unabhängigkeitserklärung: http://www.haga-lil.com/israel/independence/azmauth.htm

[163] Vgl. dazu die ausführlichen Darstellungen von SEGEV, 1967. Israels zweite Geburt.

[164] Vgl. als eindrucksvolle Beispiele https://www.youtube.com/watch?v=vv5Ix8rUEsY (Massenschlägerei in der Grabeskirche, 09.11.2008); https://www.youtube.com/watch?v=sVEVg4-NGQc („Krach am Grab“, Dokumentation aus der Reihe Gott und Welt)

orthodoxer bzw. ultraorthodoxer.[165] Säkulare Juden verlassen die Stadt in Richtung Tel Aviv. Die Forderung nach Einhaltung über die status-quo-Vereinbarung hinausgehender religiöser Vorschriften führt zu innerjüdischen Konflikten. Die Frage nach der Wehrdienstpflicht für ultraorthodoxe Männer wird immer häufiger mit gewalttätigen Krawallen beantwortet. Auch in der israelischen Innenpolitik finden nationalreligiöse und ultraorthodoxe Stimmen immer mehr Gehör.

Der **status quo am Haram** ist ein immer wiederkehrender Streitpunkt. Versuche nationalreligiöser Aktivisten, gottesdienstliche Handlungen auf dem Haram durchzuführen, werden zwar von den israelischen Sicherheitskräften unterbunden, bestätigen aber in den Augen vieler Muslime die Befürchtung, dass Israel Schritt für Schritt den status quo zu seinen Gunsten verändern will. So ist auch der aktuelle Streit um die Kameras und Metalldetektoren zu erklären.[166] Die im Internet aktiven radikalen Gruppen, die den dritten Tempel errichten wollen, scheinen auf muslimischer Seite dazu geführt haben, dass man sogar die historische Existenz eines jüdischen Tempels an diesem Ort bestreitet, was angesichts der eigenen muslimischen Traditionen (s.o.) natürlich paradox ist.[167] Auch die aktuellste UNESCO-Resolution, die nur von einem muslimischen Heiligtum spricht und die jüdischen Rechte ignoriert, verschärft die bereits bestehenden Gegensätze.[168]

4.4.3 Aktuelle Entheiligungen

Wer heute aus religiösen Gründen Jerusalem besucht, benötigt nicht nur ein offenes Herz, sondern auch theologische Scheuklappen. Theologisch sind diese Scheuklappen, da es zu den Funktionen der Theologie im aufgeklärt-westlichen Europa gehört, die wilden Seiten der Religion zu domestizieren – und von wilden religiösen Auswüchsen ist die Heilige Stadt voll. Um sich ein offenes Herz zu bewahren, muss man vieles ausblenden, was die eigene Religiosität belastet. Eine Jerusalemreise kann nie nur eine Reise in die Vergangenheit, an die Ursprungsorte des Glaubens, sein. Hier haben sich auch religiöse, konfessionelle und politische Mentalitäten entwickelt, die durchaus abstoßend wirken können.

- Dass die Stadt des Wohnortes Gottes und der Versöhnung durch Jesu Auferweckung zum religiösen Konfliktort wurde, ist schwer erträglich: Das rüpelhafte Verhalten von katholischen und orthodoxen Mönchen in der Grabeskirche, die ihre kleinliche Besitzstandswahrung für wichtiger halten als die spirituellen Bedürfnisse der weit gereisten Pilger, ist gewiss kein Aushängeschild für eine Religion, die sich auf die Mitmenschlichkeit Jesu beruft. Die Art wie mancherorts für „andächtige“ Ruhe gesorgt wird, verstellt mitunter die spirituelle Würde des Ortes. Giftige muslimische

[165] Vgl. SCHNEIDER, Alltag im Ausnahmezustand 101ff.; YARON, Jerusalem 116ff

[166] Zur aktuellen Situation vgl. den Länderbericht von MARC FRINGS und BASTIAN SCHROEDER im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung online unter http://www.kas.de/palaestinensische-gebiete/de/publications/49687/; ferner ein Rückblick nach dem vorläufigen Ende der Ausschreitungen von MICHAEL BORCHARD und JOACHIM ROTHER unter http://www.kas.de/wf/doc/kas_49913-1522-1-30.pdf?170829091637; Informationen aus der Sicht der NGO Ir Amin unter https://972mag.com/everything-you-need-to-know-about-tensions-at-jerusalems-holiest-site/128799/

[167] Vgl. dazu https://www.youtube.com/watch?v=wovZNrsLifo (Tauziehen um den Tempelberg - Wem gehört Jerusalems Heiligtum)

[168] Zum englischen Text der Resolution: http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002462/246215e.pdf Die Resolution ist in den Medien wegen ihres einseitigen Charakters eingehend kritisiert worden. Vgl. exemplarisch das Interview mit DIETER VIEWEGER auf: https://www.domradio.de/themen/kultur/2016-10-14/biblischer-theologe-ueber-die-unesco-resolution-zum-tempelberg-jerusalem

Haram-Wächter und verbal aggressive jüdische Siedler reihen sich da mühelos ein und schaffen eine abrahamitische Ökumene der religiösen Ignoranz.[169] Dies steht in einem krassen Gegensatz zur Herzlichkeit, die man im Umgang mit den Jerusalemer Einwohnern unabhängig von ihrer Religion erleben kann.

- Die Verbindung von Religion und politischer Macht hat die Heilige Stadt mehrfach mit katastrophalen Zerstörungen bezahlt. Die Wiederkehr der Religion in der Konfliktregion lässt die Tatsache in den Hintergrund drängen, dass die Ursachen des Konflikts und die erheblichen Verletzungen nicht religiös, sondern politisch waren. Die militärische Niederlage 1967 und die darauffolgende Besatzungszeit haben zur Entstehung eines palästinensischen Nationalbewusstseins geführt, das durch die Politisierung des Islams immer muslimischer wurde. Gleichzeitig entwickelte sich in Israel im Rausch des Sieges eine neue national-religiöse Identität, die nicht einfach identisch war mit revisionistischen Tendenzen der Gründergeneration. Im Erregungszustand radikaler Muslime lassen sich religiöse und nationalistische Motive kaum noch unterscheiden. Ähnliches gilt für radikale Siedleraktivisten, die ihren Standpunkt über die Gesetze des Staates stellen wollen. Auf beiden Seiten findet man zunehmend eine religiöse Überhöhung des militärischen bzw. terroristischen Opfers.
- Die zunehmenden Polarisierungen in der israelischen Gesellschaft haben in den letzten Jahren dazu geführt, dass kritische, aber auch gemäßigte Positionen oftmals nicht akzeptiert werden. Man ist entweder pro-israelisch oder pro-palästinensisch.[170] Eine doppelte Loyalität oder

[169] Vgl. dazu KÜCHLER, Jerusalem VII: „Die Faszination Jerusalems besteht darin, dass sie Jungfrau, Dirne und Mutter zugleich ist. Sie gehört keinem und allen und gebiert ununterbrochen jene Kinderscharen, die sich ihr Erbe streitig machen und gerade darin ihre schicksalhafte Verwandtschaft bezeugen.“ JAN ASSMANN ist sicherlich darin Recht zu geben, dass die dualistischen Polarisierungen, die heute als besonders friedenshinderlich wahrgenommen werden, kein politisches oder ideologisches Phänomen sind, sondern zu den Grundmerkmalen des Monotheismus gehören. Vgl. dazu ASSMANN, Totale Religion 156f.: „So etwas wie eine totale Religion hat es vorher nicht gegeben. Die »heidnischen« Religionen hatten ihr Zentrum im Kult, und dieser Kult war oft blutig und gewalttätig genug. Aber sie polarisierten die Menschen nicht in Freund und Feind anhand von Kriterien einer Orthodoxie, sei es des Gesetzes oder des Glaubens. Kriege wurden aus Habgier, Rache oder Angst geführt, aber nicht aus religiösen Gründen. Die Idee eines Ernstfalls wie des Jüngsten Gerichts, der Apokalypse und des Martyriums war diesen Religionen fremd, und nur von der Idee eines Ernstfalls her (…) ist das Totale im Religiösen wie im Politischen denkbar.“

[170] Dies beklagt JÖRG BREMER in einem Interview in: JÖRG BREMER im Gespräch mit MARIE-THERES WACKER: Zeitdiagnose: Heiliges Land. Zum Umgang mit dem Land im heutigen Israel/Palästina, in: JBTh 23 (2008), 275-294, bes. 281: „Als wir ankamen, war die Aufforderung noch nicht so stark, Partei zu ergreifen. Man konnte unter den Palästinensern noch vielfach Leute finden, die nicht hinter vorgehaltener Hand, sondern offen sagten: »Das, was wir eigentlich wollen, ist eine Demokratie wie die in Israel. Wir wollen so entwickelt und so zivilisiert werden wie ›die‹ da.« So eine Äußerung ist heute undenkbar. Heute haben sich beide Gesellschaften gegeneinander gekehrt, und von einem Korrespondenten wird verlangt, dass er sich festlegt, dass er also sagt: »Ich bin auf Deiner Seite«. So steht am Anfang eines Gesprächs oft die Frage: »In welchem Teil von Jerusalem wohnen Sie?« Die Antwort gilt als Bekenntnis. Ich zog jetzt kürzlich - weil die Familie wegen der Schule schon nach Rom wechselte - von West- nach Ost-Jerusalem um. Aus Neugier. Ich wohne zudem nicht unter Palästinensern, sondern, wie gesagt, auf dem Areal der Augusta-Viktoria-Stiftung, unserem protestantischen Kirchenkomplex hier. Aber die Frage kommt schon: »Ach, sind Sie jetzt propalästinensisch?« Man wird

Solidarität wird häufig als Ausdruck von Naivität beurteilt.

- Aus theologischer Perspektive ist es äußerst bedenklich, dass die archäologische Erforschung des Landes zunehmend in den Sog der politischen Polarisierung gerät.[171] Während angesichts anderer gesellschaftlicher Probleme die Landesarchäologie als staatliche Aufgabe an Bedeutung verliert, werden zunehmend Projekte von privaten – oftmals fundamentalistisch orientierten – Geldgebern finanziert.[172] Hier entstand in den letzten Jahren eine brisante Verbindung von christlichen Fundamentalisten und jüdischen Nationalisten, die vom israelischen Staat nicht nur geduldet wird. Hier verbinden sich das Interesse die Aussagen der Bibel wissenschaftlich zu belegen mit biblisch begründeten Besitzansprüchen.[173]
  Dadurch wird der Besuch einer bestimmten Ausgrabung (z.B. Western-Wall-Tunnel oder City of David) sofort zu einem Politikum. Gleichzeitig tauchen immer häufiger im Antikenhandel Artefakte auf, die genau das liefern, was religiös und politisch motivierte Kreise für eine Bestätigung ihrer Ansprüche erwarten. Auf muslimischer Seite erfolgt Besitzstandssicherung durch Baumaßnahmen. Bei der Errichtung einer riesigen unterirdischen Moschee auf dem Haram wurde der Erdauswurf einfach den Hang heruntergeschüttet und somit jeder archäologischen Auswertung m Fundkontext entzogen.
- Beide Konfliktparteien ordnen ihre Situation mittlerweile in größere Zusammenhänge ein: Spätestens seit dem 11. September 2001 versteht sich Israel als Frontstaat im Kampf gegen den Terror. Der Terrorismusbegriff dient hierbei als zentrales Deutungsmuster. Kritik an auch innenpolitisch umstrittenen Aktionen wird mit der besonderen Gefährdungssituation begründet. Die Existenz Israels ist gefährdet, weil es für die gesamte westliche Welt an vorderster Front im Kampf gegen den Terror befindet. Auch die seit 50 Jahren bestehende Besatzung und die Maßnahmen gegen die Familien der Attentäter werden damit begründet. Das durch 1967 maßgeblich begründete palästinensische Nationalbewusstsein spielt angesichts des innerpalästinischen Konflikts zwischen Fatah und Hamas nur eine untergeordnete Rolle. Stattdessen wird eine Einordnung des Konflikts in postkoloniale Auseinandersetzungen infolge des Arabischen Frühlings immer relevanter. Der Konfliktpartner Israel wird nicht mehr nur als regionaler Akteur verstanden, sondern als Vertreter des westlichen Kolonialismus bzw. Imperialismus. Anders als in früheren postkolonialen Debatten geht es nicht mehr um einen ideologischen Ost-West-Gegensatz, sondern um eine militärische und wirtschaftliche Konfrontation mit der westlichen Globalisierungsmacht, die man als Bedrohung für die eigene Identität versteht.[174] Nach dieser Sicht liegt die Entheiligung eher auf der globalen Ebene und konkretisiert sich unter den spezifischen Bedingungen in Israel und in den besetzten Gebieten.[175]

In der Gegenwart ist die Heiligkeit Jerusalems zu einem politischen Argument geworden. Neben den regionalen Konflikten zwischen Besetzten und Besatzern gilt dies v.a. für die Einflussnahme des Irans in der Region. Der alljährlich stattfindende Al-Kuds-Tag (staatlicher Feiertag im Iran seit 1979), der mittlerweile auch in Deutschland zu islamistischen und rechtsradikalen Ausschreitungen führt, bietet religiös

festgelegt. Das aber habe ich immer vermeiden wollen. Auch das führte dazu, dass wir sogenannte »Freunde« verloren. Unser Freundeskreis wurde kleiner, weil man uns festlegen wollte und wir auswichen: »Wohin gehört ihr eigentlich?«“

[171] Vgl. dazu GALOR, Finding Jerusalem; SASSE, Neuere Entwicklungen 2,36-38; Die Homepage der israelischen NGO Emek Shaveh informiert über aktuelle Aktivitäten und Proteste unter https://alt-arch.org/en/

[172] Vgl. ZWICKEL, 60 Jahre aus dem Blickwinkel eines deutschen Archäologen 30f. Zur Situation der Archäologie unter den Bedingungen der Besatzung KUHNEN, Archäologie und Besatzung.

[173] Vgl. dazu VIEWEGER, Archäologie der biblischen Welt 386f.; VIEWEGER, Wunsch oder Wahrheit.

[174] Vgl. RAHEB, Glaube unter imperialer Macht. Dazu auch RAHEB, Die Bibel im Kontext der Besatzung; BUTTING, Israel – Palästina.

[175] Zu den ökonomischen Faktoren vgl. HEVER, Die politische Ökonomie der israelischen Besatzung.

begründeten Vernichtungsphantasien eine Bühne.[176] Die antiisraelische Staatspropaganda des Iran, deren Absicht sicher nicht nur religiös ist, sondern Hegemonialansprüche in der Region begründet, liefert gleichzeitig den israelischen Administrationen Argumente für Maßnahmen gegen Bedrohungen, hinter denen man den Iran vermutet.

Die jüngsten Gefährdungen der Heiligen Stadt sind in ihren Ausmaßen noch gar nicht abzusehen.

- Die Ankündigung von US-Präsident Trump, die **US-Botschaft** von Tel Aviv nach Jerusalem zu verlegen, ist mittlerweile Realität geworden, hat allerdings nicht dazu geführt, dass die westlichen Staaten sich diesem Schritt angeschlossen hätten. Innenpolitisch wird dies als deutliche Unterstützung der Politik von Benjamin Netanjahu interpretiert. Der Empörung in den arabischen Staaten und v.a. im Iran sind bisher keine Maßnahmen erfolgt. Langfristig bleibt jedoch diese Maßnahme, die eine Anerkennung der israelischen Ansprüche auf ganz Jerusalem beinhaltet, eine schwere Hypothek für die weitere Entwicklung. Für eine mögliche Aufnahme des Friedensprozesses wäre der Status Jerusalems nicht mehr offengelassen (wie im Oslo-Abkommen), sondern nicht mehr verhandelbar. Dies bietet den verfeindeten Hegemonialmächten Iran und Saudi-Arabien die Gelegenheit sich als Schutzmacht über die muslimischen Heiligtümer und für die Interessen der Palästinenser aufzuspielen. Auch die mit dem Westen in unterschiedlicher Weise verbundenen Staaten Türkei, Ägypten und Jordanien werden sich allein durch innenpolitischen Druck den zu erwartenden Konflikten nicht dauerhaft entziehen können. Wie sich die Situation weiterentwickelt, bleibt abzuwarten.[177] Dies hängt auch mit weiteren Maßnahmen Trumps zusammen – wie die Anerkennung der Golan-Höhen und den angekündigten Nahostplan von Jared Kushner.
- Das national und international umstrittene **Nationalstaatsgesetz**, das am 19.7.2018 mit nur 66 Ja-Stimmen und gegen 55 Nein-Stimmen und zwei Enthaltungen beschlossen wurde, geht auf eine Initiative des Likud-Abgeordneten Avi Dichter aus dem Jahr 2011 zurück. Damit wird die de facto unterschiedliche Behandlung von jüdischen und nichtjüdischen israelischen Staatsbürgern in einem Gesetz mit quasi Verfassungsrang festgeschrieben.[178]

[176] Vgl. die Beispiele bei WILD, Jerusalem – Heilige Stätte – heilige Stadt und Hauptstadt 139-142.

[177] Bedenkenswert sind weiterhin die von Gil Yaron entworfenen möglichen Szenarien: https://www.welt.de/politik/ausland/article171321266/Was-loest-Trumps-Entscheidung-in-der-Welt-aus-Vier-Szenarien.html

[178] Vgl. dazu die kritischen Kommentare von Richard C. Schneider in der ZEIT (unter https://www.zeit.de/politik/ausland/2018-07/nationalstaatsgesetz-israel-benjamin-netanjahu-parlament-entscheidung), Schimon Stein und Moshe Zimmermann im Tagesspiegel (unter https://www.tagesspiegel.de/politik/israel-die-israelische-demokratie-wird-verdraengt/22831220.html); beschwichtigend aber doch skeptisch Michael Wolfsohn in der Jüdischen Allgemeinen (unter https://www.juedische-allgemeine.de/politik/heimat-des-juedischen-volkes/). Eine deutsche Übersetzung des Gesetzes ist nicht verfügbar. Der Wikipedia-Artikel verweist auf eine englischsprachige Version, die sich ursprünglich auf der Homepage der Knesset befunden hat.

- Zu einer Entheiligung der anderen Art könnte das Vorhaben werden, die Klagemauer durch eine **Seilbahn** vom Westteil der Stadt aus schneller und effizienter zugänglich zu machen.[179] Neben naheliegenden ästhetischen, archäologischen, rechtlichen und kulturellen Einwänden, wird auch ein problematisches politisches Anliegen deutlich. Man gelangt zu Klagemauer und Jüdischem Viertel, ohne durch die anderen Viertel gehen zu müssen. Polarisierung und Entfremdung der Jerusalemer Bevölkerungsgruppen werden weiter vorangetrieben.

Literatur:

ALBERTZ, R.: Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v.Chr. Historische Einordnung und religionspolitische Bedeutung, in: HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels, 23-39.

ALKIER, S.: Identitätsbildung im Medium der Schrift, in: GROHMANN, M. (Hrg.): Identität und Schrift. Fortschreibungsprozesse als Mittel religiöser Identitätsbildung (BThSt 169), Göttingen 2017, 105-161.

ALKIER, S. / ZANGENBERG, J. (Hrg.): Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen, Basel 2003.

ARMSTRONG, K.: Jerusalem. Die Heilige Stadt, München 1996.

ASSMANN, J.: Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016.

BACHMANN, M.: Tempel (NT), in: WiBiLex 2012 unter https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/54011/

BALTRUSCH, E.: Die Christianisierung des Römischen Reiches. Eine Zäsur in der ‚Geschichte des Judentums? in: HZ 266 (1998), 23-46.

BERGER, K.: Die Apokalypse des Johannes (2 Bde), Freiburg 2017.

BERGER, P.: The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary (Studies in Religion and the Arts, 5), Leiden, Boston 2012.

BERGES, U.: Gottesgarten und Tempel: Die neue Schöpfung im Jesajabuch, in: KEEL / ZENGER, Gottesstadt und Gottesgarten, 69-98.

BERLEJUNG, A.: Notlösungen - Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: HÜBNER, U. / KNAUF, E.A. (Hrg.): Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri (FS M. WEIPPERT) (OBO 186), Fribourg, Göttingen 2002, 196-230.

BERLEJUNG, A.: Zion, in: HGANT (2006), 434-435.

BIBERGER, B.: Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38-39, Joel 1-4 und Sach 12-14 (BBB 161), Göttingen 2010.

BIEBERSTEIN, K.: Ein Netz der Erinnerungen. Das Evangelium wird begehbar, in: WUB 16 (2/2000), 33-37.

BIEBERSTEIN, K.: Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 16–69.

BIEBERSTEIN, K.: Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: JANOWSKI, B. / EGO, B. (Hrg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 503-539.

BIEBERSTEIN, K.: »Zum Raum wird hier die Zeit.« Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: JBTh 22 (2007), 3-40.

BIEBERSTEIN, K.: Aelia Capitolina, in: KAFAFI, Z. / SCHICK, R. (Hrg.): Jerusalem before Islam (BAR.IS 1699), Oxford 2007,134-168.

BIEBERSTEIN, K.: Jerusalem, in: MARKSCHIES, C. / WOLF, H. (Hrg.): Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 64-88.

BIEBERSTEIN, K.: Hinnomtal, in: WiBiLex (2011) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21286/

BIEBERSTEIN, K.: «Eine ‹Abbildung› des an sich Unräumlichen im Raume». Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: IKaZ 41 (2012), 521-534.

BIEBERSTEIN, K.: Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: BRUCKMANN, F. / DAUSNER, R. (Hrg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS J. WOHLGEMUTH) (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn 2013, 257-280.

BIEBERSTEIN, K.: Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer in Jerusalem, in: WIMMER, S.J. / GAFUS, G. (Hrg.): „Vom Leben umfangen“. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen (ÄAT 80) (Gedenkschrift M. GÖRG), Münster 2014, 13-25.

BIEBERSTEIN, K.: Jerusalem, in: WiBiLex (2016) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22380/

BIEBERSTEIN, K.: A Brief History of Jerusalem. From the Earliest Settlement to the Destruction of the City in AD 70 (ADPV 47), Wiesbaden 2017.

BIEBERSTEIN, K.: Jerusalems Heiligtümer. Theologische Diskurse in Stein, in: KAMPMEYER. / KUGELMANN, Welcome to Jerusalem, 19-34.

BÖHM, M. (Hrg.): Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 155), Göttingen 2016.

BUSSE, J. / STETTER, S.: Die Jerusalemfrage im israelisch-palästinischen Konflikt, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 23-31 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267339/die-jerusalemfrage-im-israelisch-palaestinensischen-konflikt)

BUTTING, K.: Israel – Palästina. Herausforderungen benennen, in: Junge Kirche 3/2015, 41-44. (online unter http://www.jungekirche.de/2015/0315/2015_3%2041-44%20butting.pdf

COHEN, R.: Saving the Holy Sepulchre. How rival Christians cam together to rescue their holiest shrine, New York 2008.

CROITORU J.: Ausgrabungen als Politikum. Biblische Archäologie und das Davidstadt-Projekt, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 49-54 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267348/ausgrabungen-als-politikum-biblische-archaeologie-und-das-davidsstadt-projekt)

DIETRICH, W.: Gott als König. Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung, in: DERS.: »Theopolitik«. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 58-70.

DI SEGNI, L. / Tsafrir, Y.: The Ethnic Composition of Jerusalem’s Population in the Byzantine Period (312-638 CE), in: LA 62 (2012), 405-454.

DÖPP, H.-M.: Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. (TANZ 24), Tübingen, Basel 1998.

DÖPP, H.-M.: Der Jerusalemer Tempel, in: NTAK 3 (2005), 187-200.

DYMA, O.: Völkerwallfahrt/Völkerkampf, in: WiBiLex (2013) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34263/

EGO, B.: »Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums«. Zur Vorstellung von Gottes himmlischen Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, in: ZAW 110 (1998), 556-569.

EGO, B.: „Zion aber nenne ich Mutter“. Jerusalem in hellenistischer und frührömischer Zeit, in: WUB 16 (2/2000), 15-19.

[179] Zu Planungsstand und Kritik vgl. https://www.juedische-allgemeine.de/israel/jerusalem-ist-kein-skigebiet/; https://www.youtube.com/watch?time_continue=112&v=s1S0qkKXbfM

EGO, B.: Jerusalem, himmlisches (AT), in: WiBiLex (2007) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22392/
EGO, B.: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos. Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in: GRUND, A. / KRÜGER, A. / LIPPKE, F. (Hrg.): Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur (FS B. JANOWSKI, Gütersloh 2013, 123-141.
EGO, B. / LANGE, A. / PILHOFER, P. (Hrg.): Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999.
FAßBECK, G.: Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANZ 33), Tübingen, Basel 2000.
FAßBECK, G.: „Unermesslicher Aufwand und unübertreffliche Pracht“ (bell 1,401). Von Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 222-249.
FINKELSTEIN, I.: Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014.
FREVEL, C: Geschichte Israels (StTh 2), Stuttgart 2016.
FREVEL, C.: Gottesberg, in: NBL 1 (1991), 919-923.
FRIED, J.: Das Mittelalter. Geschichte und Kultur, München 2008.
GALOR, K.: Zur Ehre Gottes und des Königs – Jerusalem und sein Tempel zur Zeit des Herodes, in: ZANGENBERG, J.K. (Hrg.): Herodes. König von Judäa, Darmstadt 2016, 61-69.
GALOR, K.: Finding Jerusalem: Archaeology between Science and Ideology, Oakland 2017. (online als e-book verfügbar: https://www.luminosoa.org/site/books/10.1525/luminos.29/)
GALOR, K. / BLOEDHORN, H.: The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans, New Haven, London 2013.
GALOR, K. / AVNI, G. (Hrg.): Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City, Winona Lake 2011.
GÄRTNER, J.: Jerusalem und die Völker in Mi 4/5 und Sach 14, in: SCHART, A. / KRISPENZ, J. (Hrg.): Die Stadt im Zwölfprophetenbuch (BZNW 428), Berlin, Boston 2012, 339-358.
GERTZ, J.C.: Konstruierte Erinnerung. Alttestamentliche Historiographie im Spiegel von Archäologie und literarhistorischer Kritik am Fallbeispiel des salomonischen Königtums, in: BThZ 21 (1/2004), 3-29.
GERTZ, J.C. (Hrg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006.
GÖRG, M.: Paradiesesgeographie, in: NBL 3 (2001), 65f.
GROßBONGART, A. / PÖTZL, N.F. (Hrg.): Die neue arabische Welt. Geschichte und politischer Aufbruch, Hamburg 2011.
GÜNZEL, A.: Religionsgemeinschaften in Israel. Rechtliche Strukturen und das Verhältnis von Staat und Religion (Jus Ecclesiasticum 77), Tübingen 2006.
HAARMANN, V., JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008.
HAGEMANN, S.: Für Volk, Land und Thora: Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich, Berlin, Tübingen 2006.
HAGEMANN, S.: Israel (Analyse politischer Systeme 4), Schwalbach/Taunus 2013.
HAHN, J.: Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projekts, in: HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels, 239-262.
HAHN, J. Hrg.): Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (WUNT 147), Tübingen 2002.
HEVER, S.: Die politische Ökonomie der israelischen Besatzung: Unterdrückung über die Ausbeutung hinaus, Köln 2014.
HEYER, F.: 2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 11), Münster 2000.
HEZSER, C.: The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine (TSAJ 66), Tübingen 1997.
HEZSER, C.: Torah als „Gesetz“? Überlegungen zum Torahverständnis im antiken Judentum, in: RÜTERSWÖRDEN, U. (Hrg.): Ist die Tora Gesetz? Zum Gesetzesverständnis im Alten Testament, Frühjudentum und Neuen Testament (BThSt 167), Göttingen 2017, 119-139.
HÜBNER, U.: Zeitvertreib. Die Reise Wilhelms II. in das Heilige Land als Gesellschaftsspiel, in: KOTJATKO-REEB, J. / SCHORCH, S. / THON, J. / ZIEMER, B. (Hrg.): Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament (FS E.-J. Waschke) (BZAW 450), Berlin, New York 2014, 351-370.
JANOWSKI, B.: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption (1993), in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{2}2004, 214-246.
JANOWSKI, B.: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: JANOWSKI, B. / EGO, B. (Hrg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 229-260.
JANOWSKI, B.: Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: KEEL, / ZENGER, Gottesstadt und Gottesgarten, 24-68.
JANOWSKI, B.: »Der thront über dem Kreis der Erde« (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbilds, in: JANOWSKI, B. / SCHWÖBEL, C. (Hrg.): Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch. Beiträge zum Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie, Göttingen 2016, 1-33.
KAMPMEYER, M. / KUGELMANN, C. (Hrg.): Welcome to Jerusalem (Jüdisches Museum Berlin), Berlin 2017.
KEEL, O.: Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken. Versuch, ein dominierendes Bild zu dekonstruieren und ein neues zu umreißen, in: WUB 16 (2/2000), 7-14.
KEEL, O.: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus [2Bde] (OLB IV,1) Göttingen 2007.
KEEL, O.: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2014.
KEEL, O. / ZENGER, E. (Hrg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg, Basel, Wien 2002.
KIEFER, J.: Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (ABG 19), Leipzig 2005.
KNAUF, E.A.: Wie kann ich singen im fremden Land? Die babylonische Gefangenschaft Israels, in: BiKi 55 (2000), 132-139.
KNAUF, E.A.: Vom israelitischen und judäischen Heidentum zum nachbiblischen Monotheismus – ein religionsgeschichtlicher Abriss, in: ZPT 56 (2004), 107-115.
KNAUF, E.A.: Wo verlaufen die Grenzen des verheißenen Landes? Israels Land in der Bibel, in: WUB 49 (2008), 46-49.
KONKEL, M. / SCHUEGRAF, O. (Hrg.): Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik (Jerusalemer Theologisches Forum 1), Münster 2000.
KOTZUR, H.-J. (Hrg.): Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, Mainz 2004.
KRÄMER, G.: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel, München ^{6}2015.
KRATZ, R.G.: Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013.
KRÜGER, J.: Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000.
KRÜGER, J.: Das Ziel der Kreuzzüge: Die Grabeskirche, in: WIECZOREK / FANSA / MELLER, Saladin und die Kreuzfahrer, 30-35.
KÜCHLER, M.: Jerusalem, in: NBL 2 (1995), 294-314.
KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.
KÜCHLER, M.: Die dritten Tempel von Jerusalem. Projekte und Realisationen im Laufe der Jahrhunderte, in: EvTh 70 (2010), 179-197.
KÜCHLER, M.: Reale, literarische und ikonographische Tempel der Juden, Römer und Christen in Jerusalem als Monumente

behaupteter, verlorener und neu zu schaffender Identität, in: BÖHM, Kultort und Identität, 129-165.
KUHNEN, H.-P.: Archäologie und Besatzung. Von Judaea Capta bis zur Dritten Intifada, in: KUHNEN / ZWICKEL, Archäologie im Heiligen Land, 53-99.
KUHNEN, H.-P. / ZWICKEL, W. (Hrg.): Archäologie im Heiligen Land. 60 Jahre Gründung des modernen Staates Israel (KAANT 8), Kamen 2009.
LAU, M.: Numismatik, in: WiBiLex (2013) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/52038/
LEVINE, L.I.: Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. – 70 C.E.), Philadelphia 2002.
LICHTENBERGER, A.: Die Baupolitik Herodes des Großen (ADPV 26), Wiesbaden 1999.
LICHTENBERGER, A.: „Sieh, was für Steine und was für Bauten!" – Zur Rezeption herodianischer Architektur, in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 209-221.
LICHTENBERGER, A.: Bauen als politisches Handeln. Herodes als Bauherr, in: WUB 70 (4/2013), 46-47.
LICHTENSTEIN, M.: Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt: Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (WMANT 139), Neukirchen-Vluyn 2014.
LIOR, G.: Hauptstadt Jerusalem. Eine israelische Perspektive, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 32-37 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267342/hauptstadt-jerusalem-eine-israelische-perspektive)
MAIER, C.M.: Die Biographie der heiligen Stadt. Jerusalem im Wandel der alttestamentlichen Überlieferung, in: EvTh 70 (2010), 164-178.
MARAVAL, P.: Die Anfänge der Pilgerfahrten, in: WUB 16 (2/2000), 27-32.
MARKSCHIES, C.: Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 85-126.
MASON, S.: Flavius Josephus und das Neue Testament, Tübingen, Basel 2000.
MÜLLER-FIEBERG, R.: Das „neue Jerusalem" – Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (BBB 144), Berlin 2003.
NASRALLAH, R.: Hauptstadt Jerusalem. Eine palästinensische Perspektive, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 38-42 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267344/hauptstadt-jerusalem-eine-palaestinensische-perspektive)
NEUWIRTH, A.: Der Koran als Text der Spätantike – Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
NIRENBERG, D.: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015.
OBERHÄNSLI-WIDMER, G.: Bindung ans Land Israel – Lösung von der Eigenstaatlichkeit. Der Umgang der Rabbinen mit einer virtuellen Heimat, in: JBTh 23 (2008), 149-175.
OTTO, E.: Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart u.a. 1980.
OTTO, E.: Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte, München 2008.
PAGANINI, S. / GIERCKE-UNGERMANN, A.: Zion / Zionstheologie, in: WiBiLex (2013) unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/
PAGANINI, S.: Jerusalem, die Heilige, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 9-15 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267335/jerusalem-die-heilige)
PILLIPS, J.: Heiliger Krieg. Eine neue Geschichte der Kreuzzüge, München 2011.
PREUß, H.D.: Theologie des Alten Testaments 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
RAHEB, M.: Glaube unter imperialer Macht. Eine palästinensische Theologie der Hoffnung, Gütersloh 2014.
RAHEB, M.: Die Bibel im Kontext der Besatzung, in: Junge Kirche 1/2015, 50-55. (online unter http://www.jungekirche.de/2015/0115/2015_1%2050-55.pdf
SALTZWEDEL, J.: Licht aus dem Osten, in: GROßBONGART / PÖTZL, Die neue arabische Welt, 67-73.
SASSE, M.: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004 / ^{2}2009.
SASSE, M.: Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 250-261.
SASSE, M.: Neuere Entwicklungen in der alttestamentlichen Forschung Teil 2: Wann beginnt die Geschichte Israels?, in: evangelische aspekte 2/2012, 34-40.
SCHÄFER, P.: Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: DERS.: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGAJU 15), Leiden 1978, 122-133.
SCHÄFER, P.: Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom (TSAJ 1), Tübingen 1981.
SCHMID, K. Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox. Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch. In: HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels, 183-206.
SCHMID, K.: Schöpfung im Alten Testament, in: SCHMID, K. (Hrg.): Schöpfung (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, 71-120.
SCHMID, K.: Zion bei Jesaja, in: PILGER, T. / WITTE, M. (Hrg.): Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum (SKI.NF 4), Leipzig 2013, 9–23.
SCHMITZ, B.: Geschichte Israels, Paderborn 2011.
SCHMITZ, R.-P.: Jerusalem – ausgewählte jüdische Aspekte, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 71-84.
SCHNEIDER, R.C.: Alltag im Ausnahmezustand. Mein Blick auf Israel, München 2018.
SEGEV, T.: 1967. Israels zweite Geburt, München 2007.
SÖLLNER, P.: Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25), Tübingen, Basel 1998.
SÖLLNER, P.: Jerusalem, in: NTAK 2 (2005),153-159.
STECK, O.H.: Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: ZThK 86 (1989), 261-281.
STEMBERGER, G.: Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, München 1987.
STEMBERGER, G.: Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die Identität des rabbinischen Judentums in: BÖHM, Kultort und Identität, 168-187.
STEMBERGER, G.: Jüdische Identität: Was ändert die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70?, in: BONS, E. / FINSTERBUSCH, K. (Hrg.): Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (II) (BThSt 168), Göttingen 2017,177-194.
STROUMSA, G.G.: Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen in der Spätantike, Berlin ^{2}2012.
STROUMSA, G.G.: The Making of Abrahamic Religions in Late Antiquity, Oxford 2015.
TAMCKE, M.: Zwischen Größenwahn und Minderwertigkeitsgefühl. Christsein im Haus des Islam, in: KRATZ, R.G. / SPIECKERMANN, H. (Hrg.): Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (FAT II/18), Tübingen ^{2}2009, 263-276
THORAU, P.: Der Nabel der Welt. Jerusalem im Spannungsfeld von Christentum und Islam, in: FRIED, J. / RADER, O.B. (Hrg.): Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends, München 2011, 15-24.
TILLY, M.: Jerusalem – Nabel der Welt Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002.
VIEWEGER, D.: Wunsch oder Wahrheit. Seit 150 Jahren graben Archäologen im Heiligen Land nach Beweisen für die Überlieferung – mitunter mehr beflügelt vom Glauben als von der Wissenschaft, in: SPIEGEL Geschichte 3/2009, 52-55.
VIEWEGER, D.: Streit um das Heilige Land. Was jeder vom israelisch-palästinensischen Konflikt wissen sollte, Gütersloh ^{3}2011.
VIEWEGER, D.: Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012.
VOLLENWEIDER, S.: Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum, in: NESSELRATH, H.-G. / RÜHL, M. (Hrg.): Der Mensch

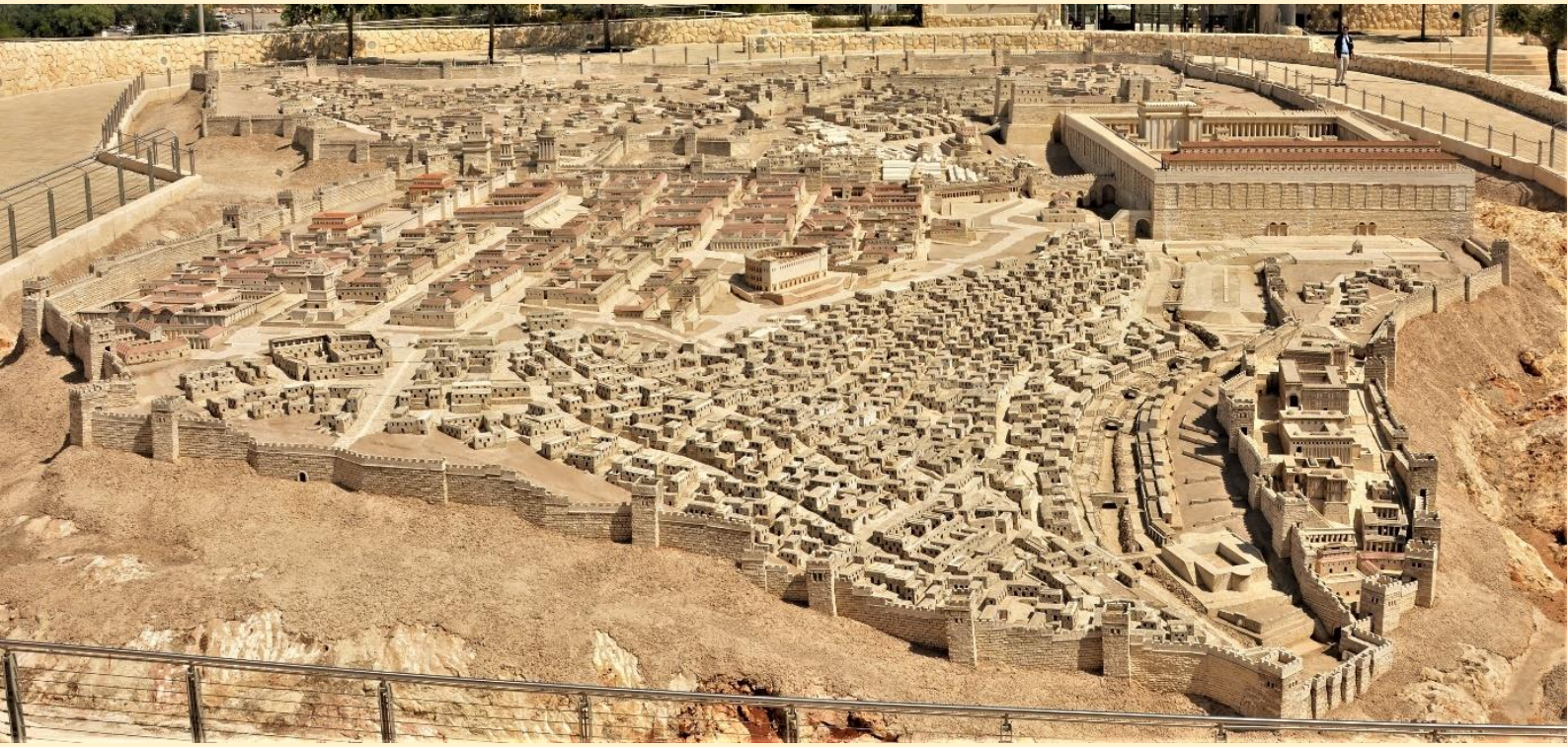
zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike (STAC 87), Tübingen 2014, 127-145.
WAGNER, A.: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung von der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.
WEIKERT, C.: Von Jerusalem zu Aelia Capitolina. Die römische Politik gegenüber den Juden von Vespasian bis Hadrian (Hypomnemata 200), GÖTTINGEN 2016.
WELT UND UMWELT DER BIBEL Nr. 13 (3/1999): Der Tempel von Jerusalem.
WELT UND UMWELT DER BIBEL Nr. 16 (2/2000): Faszination Jerusalem.
WIECZOREK, A. / FANSA, M. / MELLER, H. (Hrg.): Saladin und die Kreuzfahrer (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17), Mannheim, Mainz 2005.
WILD, S.: Jerusalem – Heilige Stätte – heilige Stadt und Hauptstadt. Islamische, arabische und palästinensische Ansprüche, in: KONKEL / SCHUEGRAF, Provokation Jerusalem, 127-142.
WILLI-PLEIN, I.: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993.
WILLI-PLEIN, I.: Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden? in: EGO / LANGE / PILHOFER, Gemeinde, 57-73.
WOLF, B.: Jerusalem und Rom. Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umblicus Mundi“ und „Caput Mundi“ in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte, Bern 2010.
YARON, G.: Jerusalem. Ein historisch-politischer Stadtführer, München ^{2}2009.
YARON, G.: Irdische Geschichte einer Heiligen Stadt, in: APuZ 68 (15-16/ 2018), 16-22 (online unter https://www.bpb.de/apuz/267337/irdische-geschichte-einer-heiligen-stadt)
ZENGER, E.: »Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt« (Ps 26,8). Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter, in: KEEL / ZENGER, Gottesstadt und Gottesgarten,
ZWICKEL, W.: 60 Jahre Israel aus dem Blickwinkel eines deutschen Archäologen, in: KUHNEN / ZWICKEL, Archäologie im Heiligen Land, 9-31.

5 Jesus und Jerusalem

Die Heilige Stadt ist neben Rom und Santiago di Compostella **das** Ziel christlicher Pilger. Besonders an christlichen Festtagen, an Freitagen und Sonntagen beherrschen Pilgergruppen das Bild der Altstadt. Dabei kann unberücksichtigt bleiben, ob auch der Bildungstourismus (je nach Kulturkreis) zu diesem Phänomen dazugehört oder eine eigene Kategorie bildet.[180] Bereits zur Zeit Jesu war Jerusalem ein Wallfahrtsziel. Jesus kam als jüdischer Pilger in die Stadt, die während der Wallfahrtsfeste eine bis zehnmal höhere Bevölkerungszahl. Die Abbildung zeigt das Modell im Israel Museum. Hier sieht man deutlich, wie sehr der Tempel das gesamte Stadtbild dominiert.

Als Heilige Stadt des Christentums ist Jerusalem eine spirituelle Inszenierung, die sich an die konfessionellen Mentalitäten der katholischen, orthodoxen und orientalischen Christentümer richtet. Protestantische Christen eher liberaler Ausrichtung begegnen nicht nur der Heiligen Stadt, sondern auch ihnen fremden konfessionellen Mentalitäten. Kennzeichnend dafür sind ein historisierendes und harmonisierendes Bibelverständnis, die Tendenz zur Materialisierung religiöser Inhalte und das Bewahren von im Protestantismus eher kritisch betrachteten legendarischen Traditionen. Auch in der Art der Begehung der spirituellen Erinnerungslandschaft (das betrifft das gesamte Heilige Land) unterscheiden sich die Christentümer erheblich. Die Begegnung mit fremden Glaubenspraktiken ist dabei durchaus hilfreich: Sie hilft der Versuchung zu widerstehen, Jesus sofort und ohne Umwege als Teil der eigenen abendländischen (und mehr oder weniger aufgeklärten) Religiosität zu verstehen. Jesus war Jude, ein Mensch des antiken Orients in einem Land, das vielfältigen kulturellen Einflüssen ausgesetzt war. Ihn als Fremden wahrzunehmen sensibilisiert die eigene Sicht auf die Besonderheiten der Lebenswirklichkeit Jesu. Von den theologisch Reisenden wird dabei einiges an Denkarbeit und Vorstellungskraft verlangt. Die fiktiven und fiktionalen Erinnerungsinitiativen sind nach ihrem religiösen Gehalt zu befragen, während die Suche nach historischen Orten mit hoher methodischer Kompetenz und der nötigen wissenschaftlichen Bescheidenheit gestaltet werden sollte. (Präsentation „Land und Leute zur Zeit Jesu“)

Jerusalem zum Ziel einer Pilgerreise zu machen, ist mit der Gefahr verbunden das gesamte Leben Jesu nur von seiner letzten Woche her zu



[180] Dies wird immer in dem Augenblick interessant, wenn Bildungsreisende vom Reiseveranstalter am Ende des Jerusalembesuchs eine Pilgerbescheinigung erhalten. Zur Frage nach einem evangelischen Verständnis des Pilgerns angesichts des erkennbaren Bedürfnisses nach erlebbarer Religiosität vgl. NAGORNI, Die neue Lust am Pilgern (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

verstehen, die er in der Stadt seiner Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung verbracht hat. Im Zentrum steht dann das Handeln Gottes in der Auferweckung und die Gottverlassenheit in den letzten Stunden seines Lebens. Das leere Grab als Ort der Nichtanwesenheit des toten Jesus bildet den Höhepunkt des Nachschreitens des Leidensweges Jesu. Dies wird dem Lebensweg Jesu jedoch kaum gerecht. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte er in Galiläa. Dass er nicht erst am Ende seines Lebens Jerusalem besuchte, sondern als Pilger während der Wallfahrtsfeste, ist mehr als wahrscheinlich. Der Inhalt seiner Botschaft hat zwar eine deutliche Ausrichtung auf Jerusalem, die Orte seiner Botschaft und seiner Zeichenhandlungen lagen in Galiläa und weiter im Norden.

5.1 Jerusalem und Galiläa

Der französische Schriftsteller und Orientalist Ernest Renan (1823-1892) entwarf ein Bild der Lebenswirklichkeit Jesu, welches viele Generationen Bibelleser und Orientreisende prägen sollte.[181]

Renan zeichnet das Bild eines idyllischen Galiläas, das aus Jesus einen weltoffenen Protoeuropäer werden lässt. Ganz im Gegensatz dazu steht das verdreckte und zurückgebliebene Jerusalem, das in seinem rückständigen orientalischen Zustand verharrt. Die beiden dualistisch dargestellten Gegenden repräsentieren ein fortschrittliches Christentum und ein modernitätsverweigerndes Judentum. Zu den erschreckenden Folgen dieser Wirkungsgeschichte gehört auch die These eines nichtjüdischen Jesus.[182] Für einen heutigen Reisenden ist Renans Darstellung von Galiläa durchaus nachvollziehbar – wobei natürlich die Übertragung auf Judentum und Christentum völlig unhaltbar ist. Gegenüber dem 1000 m höher gelegenen Jerusalem wirkt die warme Gegend um den See Gennesaret mit seiner einmaligen Flora und Fauna idyllisch und beschaulich. Das hektische und emotional aufwühlende Jerusalem mit seinen Konflikten und Problemen bildet dazu auch heute einen krassen Gegensatz. Dies spiegelt auch die Lebensgeschichte Jesu wider: In Galiläa gewinnt der

„In gewissem Sinne weniger glänzend als die Entwicklung von Jerusalem, war die des Nordens im ganzen viel fruchtbarer; die lebensvollsten Werke des jüdischen Volkes waren immer dorther gekommen. Ein vollkommener Mangel des Gefühls für die Natur, eine gewisse Trockenheit, Beschränktheit und Starrheit, hat den rein jerusalemischen Werken ihren großartigen aber traurigen, dürren und abstoßenden Charakter aufgeprägt. Mit seinen feierlichen Schriftgelehrten, seinen faden Kanonikern, seinen heuchlerischen und gallsüchtigen Frömmlern, würde Jerusalem die Menschheit nicht erobert haben. Der Norden hat der Weh die naive Sulamith, die demütige Kananäerin, die leidenschaftliche Magdalena, den guten Pflegevater Joseph, die Jungfrau Maria gegeben. Der Norden allein hat das Christentum geschaffen. Jerusalem ist dagegen das wahre Vaterland des eigensinnigen Judaismus, welcher von den Pharisäern gegründet, vom Talmud befestigt, durch das Mittelalter bis zu uns gelangt ist.

Eine entzückende Natur trug dazu bei, diesen viel weniger herben, weniger (wenn ich mich so ausdrücken darf) hartnäckig monotheistischen Geist zu bilden, der allen Träumen von Galiläa eine idyllische und liebliche Wendung gab. Die Jerusalem benachbarte Gegend ist vielleicht das traurigste Land der Welt. Galiläa dagegen war ein sehr grünes, sehr schattiges, sehr lachendes Land, das wahre Land des hohen Liedes und der Gesänge des Vielgeliebten. Während der beiden Monate März und April ist das Feld ein dichter Wald von Blumen von einer unvergleichlichen Lebhaftigkeit der Farben, die Tiere sind daselbst klein, aber von äußerster Sanftmut: zarte und muntere Turteltauben, blaue Amseln, so leicht, dass ihr Gewicht den Grashalm nicht beugt, Haubenlerchen, welche sich fast unter den Füßen der Reisenden niederlassen, kleine Bachschildkröten mit glänzenden und sanften Augen, keusch und ernst aussehende Störche, welche ohne Schüchternheit den Menschen nahe kommen lassen und ihn zu rufen scheinen. In keinem Lande der Welt entfalten sich die Berge mit mehr Lieblichkeit und regen erhabenere Gedanken an. Jesus scheint sie besonders geliebt zu haben. Die wichtigsten Taten seiner göttlichen Laufbahn geschahen auf den Bergen; da ist es, wo er am meisten erleuchtet war; da hielt er geheime Gespräche mit den alten Propheten, da zeigte er sich den Augen der Jünger schon verklärt.

Dieses anmutige Land, welches heute durch die ungeheure Verarmung, die der Islam in das menschliche Leben gebracht hat, so düster, so herzzerreißend geworden ist, wo indes alles, was der Mensch nicht zerstören konnte, noch Ungezwungenheit, Sanftmut, Zärtlichkeit atmet, floss zur Lebenszeit Jesu von Behaglichkeit und Heiterkeit über. Die Galiläer galten für tapfer, kräftig und fleißig. Mit Ausnahme von Tiberias, das von Antipater Tiber zu Ehren in römischem Stile gebaut worden war (gegen das Jahr fünfzehn), hatte Galiläa keine großen Städte. Dennoch war das Land sehr bevölkert, mit kleinen Städten und großen Dörfern bedeckt, in allen seinen Gegenden mit Kunst bebaut. In den Ruinen, welche aus seinem Glanze übriggeblieben, erkennt man ein ackerbauendes Volk, ohne Anlage zur Kunst, unbekümmert um Luxus, gleichgültig gegen die Schönheit der Form, ausschließlich idealistisch. Die Landschaft muss köstlich gewesen sein: Sie war überreich an frischen Quellen und Früchten; die großen Pachthöfe waren von Weinstöcken und Feigenbäumen beschattet; die Gärten bildeten dichte Gebüsche von Zitronen, Granatäpfeln und Orangen. Der Wein war vortrefflich, nach dem zu urteilen, den die Juden noch jetzt in Safed ernten, und man trank ihn reichlich. Dieses zufriedene und genügsame Leben glich nicht dem plumpen Materialismus unserer Bauern, der lauten Lustigkeit der überreichen Normandie, der schwerfälligen Heiterkeit der Flamen. Es vergeistigte sich in himmlischen Träumen, in einer Art poetischer Mystik, welche Himmel und Erde verschmolz. Lassen wir den strengen Johannes den Täufer in seiner Wüste in Judäa Buße predigen, unaufhörlich eifern, von Heuschrecken in Gemeinschaft mit Schakalen leben. Warum sollen die Gefährten des Bräutigams fasten, während der Bräutigam mit ihnen ist? Die Freude wird teilhaben am Reiche Gottes. Ist sie nicht die Tochter der von Herzen demütigen, der wohlwollenden Menschen?

So ist die ganze Geschichte des werdenden Christentums ein köstliches Hirtengedicht geworden. Ein Messias beim Hochzeitsmahl, die Sünderin und der gute Zachäus zu seinen Festen geladen, die Gründer des Himmelreiches wie ein Gefolge von Brautführern: das ist es, was Galiläa gewagt, was es durchgesetzt hat. Griechenland hat vom menschlichen Leben durch Bildhauerkunst und Poesie reizende Abbildungen geschaffen, aber immer ohne Perspektive oder ferne Horizonte. Hier fehlen der Marmor, die vortrefflichen Arbeiter, die auserwählte und verfeinerte Sprache. Aber Galiläa hat für die volkstümliche Einbildungskraft das erhabenste Ideal geschaffen; denn hinter seiner Idylle bewegt sich das Schicksal der Menschheit, und das Licht, das sein Gemälde erhellt, ist die Sonne des Reiches Gottes.“

[181] Zum Text des Buches http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-leben-jesu-5793/1 vgl. ZAGER, Jesusforschung in vier Jahrhunderten 39-43.

[182] Als besonders abschreckendes Beispiel gilt das Buch von Walter Grundmann „Jesus, der Galiläer, und das Judentum“ (1940). Vgl. dazu DEINES, Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann.

Wanderprediger immer mehr Anhänger, in Jerusalem wird er als politischer Aufrührer hingerichtet. In der Tat waren Galiläa und Jerusalem zur Zeit Jesu durch gewisse Gegensätze gekennzeichnet. Dies betraf v.a. die Politik und die Wirtschaft. Für religiöse und kulturelle Fragen, worauf Renan mit seiner Darstellung hinauswill, galt dies aber nicht.

Jesus wurde auch während seiner Wirksamkeit in Galiläa kontinuierlich mit Jerusalem konfrontiert.

- Politisch war Galiläa von Jerusalem unabhängig. Seit 4 v.Chr. herrschte hier Antipas, ein Sohn Herodes des Großen. Galiläa war unter den Hasmonäern im 1. Jahrhundert v.Chr. judäisch besiedelt worden. Die damaligen Herrscher haben gezielt Judäer dort siedeln lassen, nachdem das Land seit 722 v.Chr. nicht mehr unter israelitischer Kontrolle stand. Während dieser entstanden neue Siedlungen, die auch in der Lebensgeschichte Jesu eine wichtige Rolle spielen: Kapernaum, Chorazim, Ginnossar, Magdala. Während der Statthalterschaft des Herodes in Galiläa, als sich dessen Herrschaftsambitionen im Blick auf Jerusalem deutlich zeigten, kam es zu massiven Spannungen mit der Bevölkerung. Die Galiläer fühlten sich wegen ihrer Geschichte eng mit dem hasmonäischen Königshaus verbunden und verweigerten dem idumäischen Usurpator die Loyalität. Herodes hat dies den Galiläern nie verziehen. Während er sein gesamtes Reich im hellenistisch-römischen Stil ausbaute und modernisierte, wurde Galiläa bewusst vernachlässigt. Galiläa konnte sich dadurch noch eine kurze Zeit den Globalisierungsmaßnahmen der Herodesdynastie entziehen. Umso rasanter vollzog sich unter Herodes Antipas der kulturelle Anschluss an die hellenistisch-römische Welt. Wie sein Vater demonstrierte Antipas seine Verbundenheit mit Rom durch Städtebauprojekte und eine generelle Modernisierung seines Landes mit Verwaltung und Infrastruktur. In seinen Residenzstätten Sepphoris und Tiberias entwickelte sich eine lokale Elite, die unabhängig vom Jerusalemer Priesteradel war und erheblich von den Modernisierungsmaßnahmen profitierte.
- Trotz der formalen politischen Unabhängigkeit von der römischen Provinz Syria, zu der Jerusalem gehörte, befand sich die Bevölkerung im religiösen Einflussbereich des Jerusalemer Tempels. Herodes Antipas sah sich zudem in einem dauerhaften Bewerbungsmodus, er hat immer gehofft, dass er vom römischen Kaiser auch Judäa und Samaria als Herrschaftsgebiet erhalten würde. Dann hätte der Tempel seiner Kontrolle unterstanden. Man pflegte in Jerusalem und Galiläa denselben religiös begründeten Lebensstil, wie man archäologisch nachweisen kann.[183] Ein eindrucksvolles Beispiel ist der dekorierte Stein aus der Synagoge von Magdala (Foto nächste Seite)[184]. Er zeigt die älteste Darstellung einer Tempelmenora.[185] Bislang dachte man, die Darstellung von Menorot würde an den zerstörten Tempel erinnern. Der Stein wird allerdings in die Zeit vor der Tempelzerstörung datiert. Die Verwendung dieses Symbols weist wohl eher auf die enge Verbundenheit mit dem Tempel in Jerusalem während dieser Zeit.

[183] Dazu gehören Begräbnisriten, Vermeidung von Schweinefleisch, Bilderlosigkeit, Steingefäße und Ritualbilder.

[184] Zu Magdala vgl. SCHRÖTER, Jesus der Galiläer 49; ZAPATA MEZA, Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala.

[185] Vgl. dazu AVIAM, Zwischen See und Meer 36f.

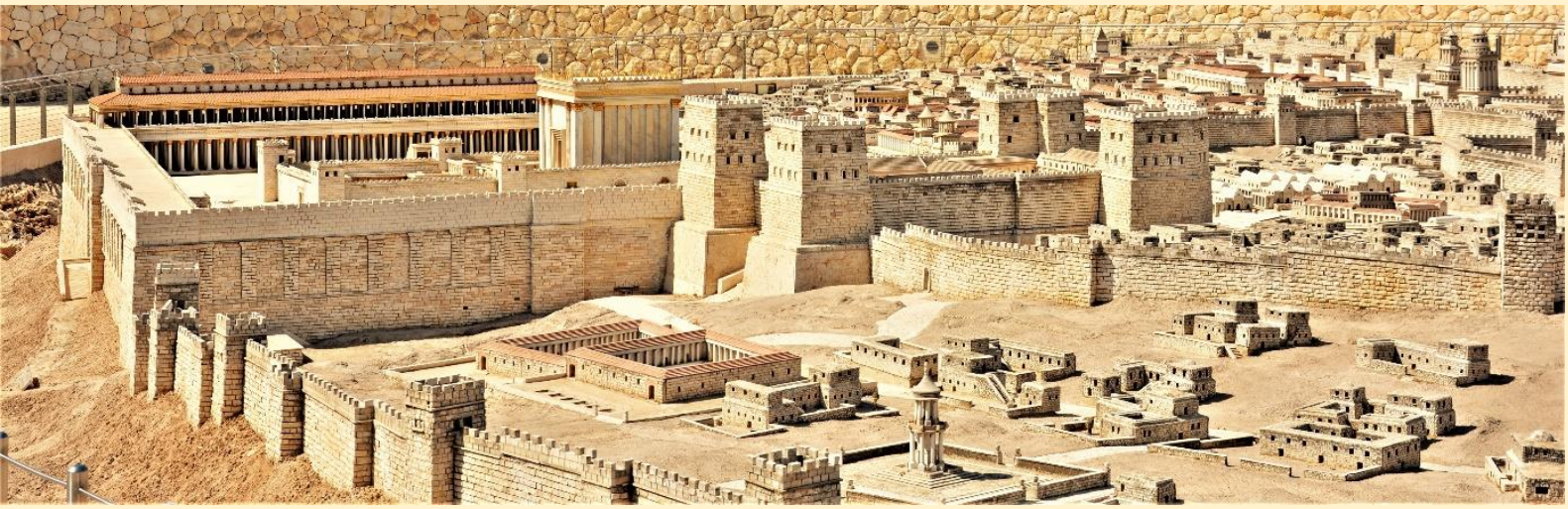
Johannesevangelium pauschal von den Juden als Gegner Jesu die Rede ist, sollte man unhistorische Assoziationsketten vermeiden. Richtig übersetzt sind es nicht „die Juden“, die Jesus verfolgen, sondern „die Judäer“ – Vertreter der jüdischen Eliten aus Jerusalem. Unter diesem Blickwinkel betrachtet war Jesus ständig unter Jerusalemer Beobachtung.

Wegen seiner Botschaft von der (personalen und temporalen) Nähe der Herrschaft Gottes musste Jesus nach Jerusalem ziehen, weil sich dort das von ihm kritisierte Konzept einer anders verstandenen Gottesherrschaft befand: die Kooperation von priesterlicher Kultverwaltung und pax romana (s.u.). Seine letzte Reise nach Jerusalem wäre jedoch gründlich missverstanden, wenn man sie als messianischen Showdown begreift – auch wenn die synoptischen Evangelien diesen Eindruck erwecken.

Auch wenn Jesus in Galiläa wirkte, hatte sein Auftreten eine gesamtjüdische Relevanz. Er hatte nicht die lokalen Eliten im Visier, noch übte er massive Kritik an der Lebensführung seines Herrschers, wie es Johannes der Täufer tat. Seine Botschaft von der Gottesherrschaft und seine Zuwendung zu den von der Gesellschaft Ausgestoßenen war religiös begründet. Man fühlte sich in Jerusalem auf die Füße getreten und sandte Vertreter der maßgeblichen Gruppen (Sadduzäer und Pharisäer), um Jesu Erfolg bei der Bevölkerung Galiläas entgegenzuwirken. Sadduzäer und Pharisäer sind ansonsten für Galiläa nicht belegt. Wenn im

5.2 Der Tempel

Die Verwechselung von Gottesherrschaft und politischer Macht ist auf tragische Weise mit dieser Stadt verbunden und wird in christlicher Sicht im Geschick Jesu auf die Spitze geführt. Es ist daher zu unterscheiden zwischen Jerusalem als historischem Ort, an dem sich die Ereignisse, die zum Tode Jesu geführt haben, abgespielt haben und der christlichen Interpretation Jerusalems als Stadt der Prophetenmörder – der religiösen



Kritiker der religiös begründeten menschlichen Macht.

Jesu Stellung zum Jerusalemer Tempel spielte in seinem Prozess offensichtlich eine wichtige Rolle.[186] In Mt 27 wird geschildert, wie sich die Gegner Jesu aber auch unbeteiligte Passanten angesichts des leidenden und sterbenden Jesus verhalten:

„Die aber vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe / und sprachen: Der du den Tempel abbrichst und baust ihn auf in drei Tagen, hilf dir selber, wenn du Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz! / Desgleichen spotteten auch die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Ältesten und sprachen: Andern hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun vom Kreuz herab. Dann wollen wir an ihn glauben. Er hat Gott vertraut; der erlöse ihn nun, wenn er Gefallen an ihm hat; denn er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn." (Mt 27,39-43)

Die Lästerer spielen an auf eine Äußerung, die Jesus gemacht haben soll, die aber im Matthäusevangelium nur in Form einer (möglicherweise falschen) Zeugenaussage überliefert ist:

„Und obwohl viele falsche Zeugen herzutraten, fanden sie doch nichts. Zuletzt traten zwei herzu und sprachen: Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen aufbauen." (Mt 26,60-61; vgl. dazu auch Apg 6, 14; Joh 2,19-21).

Ob dieses Wort nach Ansicht des Evangelisten (im Sinne von Joh 2,19-21) von Jesus stammt, lässt sich nicht beantworten. Durch die ganze Szene der Verspottungen wird deutlich, dass Matthäus die Hinrichtung Jesu im Sinne von Weish 2,11-20 verstehen will: Der Gerechte wird von den Sündern durch Schmach und Tod geprüft. Aber Gott spielt nicht das Spiel der Sünder mit. Erst in der Auferweckung befreit er Jesus aus der Hand der Sünder und des Todes.

Der Tempel, um den es hier geht, ist das **größte Heiligtum der antiken Welt**.[187] Herodes der Große begann mit der Umgestaltung des – 515 v.Chr. nach dem Exil eingeweihten Tempels – in den Jahren 20-19 v.Chr.

- Nach 10 Jahren Bauzeit konnte der reguläre kultische Betrieb aufgenommen werden (Einweihung), endgültig fertig gestellt wurde der Tempel erst im Jahre 65 n.Chr. Umgestaltung kann man das allerdings kaum nennen, denn Herodes ließ den Tempelbau gegenüber der Vorgängeranlage um mehr als das doppelte an Fläche vergrößern. Eigentlich war der herodianische Tempel ein Neubau. Das heutige Jerusalem ist immer noch von diesen gewaltigen Baumaßnahmen geprägt: Auch wenn der damalige Tempel etwas kleiner war als das heutige Plateau, hat man noch immer einen guten Eindruck von dieser gewaltigen Anlage: 144000 m^2 bei einem Umfang von 1550 m.
- Der Tempel des Herodes hatte von Anfang an etwa mit Macht zu tun. Er ließ ihn wohl errichten, um seine Macht nach innen zu sichern, um ihr als Tempelbauer eine sakrale Relevanz zu verleihen. Der Tempel diente also der religiösen Legitimation des Herodes. Allerdings wird auch die persönliche Frömmigkeit des Herrschers eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Er ging beim Bau sehr behutsam vor, um nicht die religiösen Gefühle seines Volkes zu verletzen – z.B. bei der Ausbildung von Priestern zu Steinmetzen für den Bau des inneren Bezirkes. Auf bildhafte Darstellungen von Menschen und Tieren wurde völlig verzichtet. Pragmatisch war dieser Tempelbau allerdings auch: Zur Zeit des Herodes lebten schon mehr Juden in der Diaspora als im Heimatland. Um der Bedeutung des Wallfahrtszentrums Jerusalem gerecht zu werden, bedurfte es einer Vergrößerung. Gegenüber Rom signalisierte die Wahl des Kaisarions als Architektur-Vorbild, dass Herodes sehr wohl wusste, wem er sein Königtum zu verdanken hatte.
- Neu ist die große Bedeutung, die Herodes den nichtjüdischen Tempelbesuchern zukommen ließ. Der größte Teil des Tempels diente nämlich nicht-rituellen Zwecken. Der riesige Vorhof der Heiden, der vom kultischen Bereich deutlich erkennbar abgegrenzt war, ermöglichte es den Nichtjuden einen Eindruck von der jüdischen Religion zu bekommen. Insgesamt stand der Tempel unter vollständiger Kontrolle des Herrschers. Hohepriester und Priesterkollegium waren austauschbare Marionetten. Zur Zeit Jesu wurde das ganz anders. Nach der Absetzung des Herodessohnes Archaelaos, stand der Tempel nicht mehr unter Aufsicht eines jüdischen Herrschers, sondern war für den kultischen Bereich ganz den Hohenpriestern zur Verantwortung übergeben.

Was die Geldgeschäfte oder die mögliche politische Nutzung von Teilen des Tempels angeht, hatten die Römer das letzte Wort, aber sonst hielten sie sich raus. Für einen Römer steht der kultische Vollzug im Mittelpunkt. Es geht ihm nicht um Glaubensinhalte oder persönliche Bindungen an eine bestimmte Gottheit. Der

[186] Vgl. dazu TIWALD, Einzug in Jerusalem.
[187] Vgl. als knappe Überblicke FAßBECK, „Unermeßlicher Aufwand und unübertreffliche Pracht"; GALOR, Zur Ehre Gottes und des Königs; KOLLMANN, Jerusalem 42-53; ZWICKEL, Das Tempelgelände in nachexilischer Zeit.

kultische Ablauf hat reibungslos zu funktionieren, die Bevölkerung hat als Ausdruck ihrer Verbundenheit an den kultischen Handlungen teilzunehmen, und das Ganze dient dem Wohl des Staates. Religiöse Loyalität und politische Loyalität waren identisch. Wichtig war nur, dass die entsprechende Religion auch vom Staat zugelassen war. Das Judentum war aus römischer Perspektive eine zugelassene Religion. Hier gab es offensichtlich enge Berührungspunkte mit dem Religionsverständnis der Sadduzäer. Auch wenn man hier nicht zu schematisch vorgehen sollte, ist doch bei ihnen eine deutliche Reduktion der Religion auf den kultischen Bereich zu erkennen. Der Tempel ist der Wohnort Gottes auf Erden, und um mit ihm in Kontakt zu treten, benötigte man sein Bodenpersonal. Sie verwalten die Präsenz Gottes auf Erden. Ihre Bibel war der Pentateuch, wo sich die Bestimmungen für die kultischen Vollzüge befinden – nicht aber die prophetische Tradition, die einschritt, wenn der Kult zum politischen Selbstzweck verkam (vgl. Jer 7). Auch die Pharisäer unter den Gegnern teilen grundsätzlich die Ansicht der Sadduzäer zum Tempel. Die pharisäische Ausweitung der kultischen Kategorien auf den ethischen Bereich ist ja keine Kritik am Tempel, sondern sieht im kultischen Denken vielmehr den Ausgangspunkt für alles angemessene Verhalten. Die Bedeutung des Tempels geht für sie weit über das konkrete Gebäude hinaus.

Was hat Jesus an diesem Tempel auszusetzen?[188] Wieso ist seine Kritik daran so gefährlich, dass seine Gegner einen Prozess gegen ihn inszenieren? Wieso platzte dem ansonsten friedliebenden Jesus derart der Kragen, dass er handgreiflich wurde?

- Der Tempel symbolisiert die Gottesnähe, der Kult ist die öffentliche Inszenierung der liebevollen Anwesenheit Gottes in seinem Volk. Die Anwesenheit Gottes ist aber auch gefährdet, wie ein Blick auf kultkritische Äußerungen im Alten Testament zeigt:

„So spricht der HERR Zebaoth, der Gott Israels: Bessert euer Leben und euer Tun, so will ich bei euch wohnen an diesem Ort." (Jer 7,3; vgl. auch Jes 1,10-17).

- Positiv ausgedrückt (und auf die Anwesenheit der Glaubenden in Gottes Heiligtum bezogen) wird dies in: Ps 15:

„HERR, wer darf weilen in deinem Zelt? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?
2 Wer untadelig lebt und tut, was recht ist, und die Wahrheit redet von Herzen,
3 wer mit seiner Zunge nicht verleumdet, wer seinem Nächsten nichts Arges tut und seinen Nachbarn nicht schmäht;
4 wer die Verworfenen für nichts achtet, aber ehrt die Gottesfürchtigen; wer seinen Eid hält, auch wenn es ihm schadet; wer sein Geld nicht auf Zinsen gibt und nimmt nicht Geschenke wider den Unschuldigen. Wer das tut, wird nimmermehr wanken."

- Schon einmal hat Gott die bittere Konsequenz gezogen und ist aus seinem Heiligtum ausgezogen (Ez 11,22f.). Aber Gott ist ein vergebender Gott, der darauf wartet, dass sein Volk sich ihm wieder zuwendet:

„So bessert nun eure Wege und euer Tun und gehorcht der Stimme des HERRN, eures Gottes,
dann wird den HERRN auch gereuen das Übel, das er gegen euch geredet hat." (Jer 26,13)

- In der nachexilischischen Zeit erhielt der Tempel außerdem die Bedeutung eines universalen Hoffnungsgutes. Anknüpfend an die Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Zion wurden die Schranken geöffnet für Ausgestoßene und Fremde (Jes 56,1-8). Jesus bezog sich in seiner Tempelkritik direkt auf diese Stelle:

„»Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker«? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht." (Mk 11,17)

- Wenn Jesus sich als Sammler Israels und der Völker (im Sinne von Jes 56) verstand, musste das kommerzielle Treiben auf ihn mehr als abstoßend wirken. Wenn dem Volk Gottes die heilspädagogische Funktion zukam, wie sie in Jes 42,1-9 (Licht der Heiden) formuliert ist, dann war der erste Eindruck, den der Fremde von Gottes Haus bekam, in der Tat desaströs. Das universale Heiligtum des universalen Gottes muss den Herzen und der Lebensführung seines Volkes entsprechen – und dies gilt vor allem für das sichtbare Bodenpersonal, da faktisch über die Verwendung des Tempels befindet. Die scheinbare Öffnung des Tempels auch für Nichtjuden, die unter Herodes durch den riesigen Vorhof der Heiden mit möglicherweise opportunistischen Motiven baulich umgesetzt wurde, führte faktisch zu einem größeren Abstand der Nichtjuden vom steingewordenen Zentrum des frühjüdischen Glaubens. Das Bethaus für alle Völker verschwand hinter den prächtigen Mauern des eben nur teilweise religiös genutzten Tempels. Der Brandopferaltar sowie die weiteren Höfe wurden durch bedrohliche Absperrungen getrennt. Der Jerusalemer Tempel wird auf sie wohl wie ein überdimensionales fremdes Herrscherkult-Heiligtum gewirkt

[188] Vgl. dazu TIWALD, Einzug in Jerusalem 463-465.

haben – ähnlich wie der Romatempel in Caesarea Maritima, der den ankommenden Reisen signalisierte, dass sie sich hier im Sinne Roms zu Hause fühlen können. Die Besonderheiten des unsichtbaren Gottes, der seinen Namen im Tempel wohnen lässt, werden ihnen weiterhin verborgen bleiben. Von der Herrschaft Gottes, die sich grundsätzlich von allen anderen menschlichen Herrschaftsansprüchen unterscheidet, werden sie an diesem Ort wohl nichts verstanden haben.

Die Bedeutung der Tempelaktion Jesu für den Prozess und die Hinrichtung ist weitgehend unklar. Die Verlagerung der Geschichte an den Anfang im Johannesevangelium (Joh 2) weist darauf hin, dass schon die Generation der Evangelisten mit dieser Frage ihre Schwierigkeiten hatte. Sicher ist, dass die sog. Tempelreinigung keinen besonderen Eindruck bei der Jerusalemer Obrigkeit hinterlassen hat. Sonst wäre es kaum zu erklären, dass sich die Anhänger des hingerichteten Tempelreinigers noch mehr als 30 Jahre im Kontext des Tempels aufhielten, um dort zu missionieren – mit einem leiblichen Bruder Jesu als Leiter der Gemeinde. Jesus galt als gefährlich – seine Anhänger und Nachfolger nicht.

5.3 Der Leidensweg Jesu

Auf der Via Dolorosa versuchen Christen aus aller Welt den Leidensweg Christi nachzuempfinden. Dieser Weg vom ehemaligen Standort der Festung Antonia, wo man den Prozess Jesu vermutete, bis zur Grabeskirche, ist keine Zeitreise, sondern spirituelle Erinnerungskultur. Seit langem ist bekannt, dass der historische letzte Weg Jesu einen ganz anderen Verlauf hatte, aber darum geht es bei der Via Dolorosa nicht. Die ursprünglichen sieben Kreuzwegstationen sind über die Jahrhunderte auf 14 angewachsen – zwischenzeitlich waren es aber auch schon mal 30. Seit dem 18. Jahrhundert liegt die Route fest, aber einige Stationen (I, IV, V, VII) kamen erst im 19. Jahrhundert hinzu. Die ersten acht Stationen befinden sich auf dem Weg vom muslimischen Viertel ins christliche Viertel, Station IX auf dem Dach der Grabeskirche, X-XIV dann in der Grabeskirche. Die Idee eines festgelegten Leidensweges ist ein Import aus Westeuropa, wo im 15. Jahrhundert ähnliche Erinnerungsformen entstanden. Die Tafeln mit der Kennzeichnung der Stationen wurden erst nach der Festlegung der Route 1731 durch Papst Clemens XII, angebracht. Historisch ist eher eine Route, die ihren Ausgang vom ehemaligen Herodespalast (bei der Zitadelle) genommen hat. Erhalten ist aus der Zeit Jesu fast nichts. Zu gründlich war die Zerstörung der Stadt im Jahre 70. Wer sich heute auf diesen Erinnerungsweg macht, befindet sich an manchen Stellen 7 m über dem Niveau der Zeit Jesu.

Als Kontrasterfahrung eignet sich ein Gang durch den sog. Western-Wall-Tunnel. Dort bewegt man sich auf dem Straßenpflaster der Zeit Jesu. Einige Architekturreste aus römischer Zeit sind auch entlang der heutigen Via Dolorosa erhalten, allerdings stammen sie aus der Zeit des römischen Jerusalems (Aelia Capitolina) nach dem Bar-Kochba-Aufstand (Ecce-homo-Bogen; Lithostratos)

5.4 Die Grabeskirche

Das Ziel der Via Dolorosa ist die Grabeskirche. Das Gebäude, das man heute besichtigen kann, stammt aus der Kreuzfahrerzeit. Diese Grabeskirche wurde am 15.7.1149 geweiht. Nach einem schweren Feuer 1808 und einem Erdbeben

1927 musste das Gebäude zu erheblichen Teilen wiederaufgebaut werden. Diese Maßnahmen ließen einen großen Teil der spätromanischen Verzierungen hinter Zement verschwinden. Nach jahrelangen Querelen um die Besitzrechte und die damit verbundenen Erlaubnisse für Baumaßnahmen wurde die Kirche erst ab 1960 grundlegend restauriert (bis 1978). Dabei wurden Elemente der Vorgängerbauten wiederentdeckt und Bausünden des 19. Jahrhunderts rückgängig gemacht.

Die Grabeskirche hat eine Reihe von Vorgängerbauten.[189] Im 4. Jahrhundert entstand hier ein ganzer Komplex bestehend aus dem Heiligen Grab innerhalb der Grabesrotunde, einer fünfschiffigen Basilika, einem Atrium zwischen Rotunde und Basilika, einem weiteren Atrium am Eingang zur Basilika, einem Baptisterium und dem Patriarchatsgebäude.[190] In die Anlage wurden der Hinrichtungsort (Golgatha) und das Grab einbezogen.[191] Diese Kirche wurde am 13.9.335 geweiht. Die konstantinische Grabeskirche ist im Zusammenhang weiterer Kirchenbauaktivitäten im Heiligen Land zu sehen.[192] Neben der Grabeskirche ließ Konstantin die Geburtskirche in Bethlehem und die

[189] Vgl. KRÜGER, Grabeskirche 39-81.
[190] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 433ff.
[191] Die Grabeskirche steht am richtigen Ort. Ausgrabungen unter der Erlöserkirche haben den Streit beendet, ob die Grabeskirche über dem Ort der Hinrichtung Jesu erbaut wurde, der damals außerhalb der Stadtmauer gelegen haben muss.
[192] Vgl. KRÜGER, Grabeskirche 57-60.

Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg („Eleona“) errichten. Die Bauaktivitäten führten die Aktivitäten seiner Mutter Helena fort, die 326/327 das Land bereiste. Die Grabeskirche geht allerdings auf eine Initiative Konstantins selbst zurück (325/326), noch bevor seine Mutter ins Land kam.[193] Für ihn ist die Grabeskirche nicht nur Ausdruck der kaiserlichen Macht, sondern auch ein Symbol für die Einheit der Reichskirche. Die drei Kirchen (Geburt, Passion und Himmelfahrt) bilden die drei Teile des Bekenntnisses von Nizäa ab. 614 wurde die Grabeskirche durch die Perser und mit ihnen verbündete Juden schwer beschädigt. 628 kam es zur Rückeroberung durch Kaiser Heraklios und zur Wiederherstellung des Gebäudekomplexes.[194] Während der frühen muslimischen Herrschaft, die 638 unblutig begann, wurde die Grabeskirche von den Herrschern geschützt. Erst unter dem fatimidischen Kalifen Al-Hakim änderte sich dies grundlegend. Im Jahr 1009 kam es zur schlimmsten Zerstörung der Grabeskirche. Die Grabrotunde und die Basilika wurden nahezu vollständig zerstört – übrig blieb ein Ruinengelände. Diese Zerstörung war einer der Gründe für die Kreuzzugsidee (Konzil von Clermont 1095) – im Sinne einer Vergeltung für das erlittene Unrecht. Die Kirche der Kreuzfahrer, die 1099 Jerusalem eroberten, ist ein Neubau, in den die noch vorhandenen Trümmer in das neue Gebäude integriert wurden.[195] Erstmals befanden sich nun Hinrichtungsort und Grab in einem Gebäude.

Sollte unter Konstantin die Grabeskirche ein Bild der Einheit des christlichen Glaubens vermitteln, ist heute die Zerstrittenheit unter den Konfessionen hier besonders sichtbar. Sechs Konfessionen erheben Besitzansprüche auf das wichtigste christliche Heiligtum: Katholiken (Franziskaner), Griechisch-Orthodoxe, Syrisch-Orthodoxe, Armenier, Kopten und Äthiopier)

Literatur:

ÅDNA, J.: Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. (ADPV 25), Wiesbaden 1999.

ÅDNA, J.: Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II/119), Tübingen 2000.

ALKIER, S. / ZANGENBERG, J. (Hrg.): Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen, Basel 2003.

AVIAM, M.: Zwischen Meer und See – Geschichte und Kultur Galiläas von Simon Makkabäus bis zu Flavius Josephus, in: ZANGENBERG / SCHRÖTER, Bauern, Fischer und Propheten, 13-38.

BIEBERSTEIN, K.: Jerusalem, in: MARKSCHIES, C. / WOLF, H. (Hrg.): Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 64-88.

BIEBERSTEIN, K.: Jerusalems Heiligtümer. Theologische Diskurse in Stein, in: KAMPMEYER. / KUGELMANN, Welcome to Jerusalem, 19-34.

CLAUßEN, C. / FREY, J. (Hrg.): Jesus und die Archäologie Galiläas (BTHSt 87), Neukirchen-Vluyn, 2008.

DAHLHEIM, W.: Die Welt zur Zeit Jesu, München 2013.

DEINES, R.: Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann, in: DEINES, R. / LEPPIN, V. / NIEBUHR, K.-W. (Hrg.): Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Leipzig 2007, 43-131

EBNER, M.: Israel zur Zeit Jesu. Land, Menschen, Politik und Wirtschaft, in: WUB 42 (2006), 8-10.

FAßBECK, G.: „Unermeßlicher Aufwand und unübertreffliche Pracht“ (bell 1,401). Von Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 222-249.

FAßBECK, G. / FORTNER, S. / ROTTLOFF, A. / ZANGENBERG, J. (Hrg.): Leben am See Gennesaret. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region, Mainz 2003.

GALOR, K.: Zur Ehre Gottes und des Königs – Jerusalem und sein Tempel zur Zeit des Herodes, in: ZANGENBERG, Herodes, 61-69.

GIBSON, S.: Die letzten Tage Jesu. Die archäologischen Tatsachen, München 2010.

KAMPMEYER, M. / KUGELMANN, C. (Hrg.): Welcome to Jerusalem (Jüdisches Museum Berlin), Berlin 2017.

KOBEL, E.: Jesus in und jenseits von Jerusalem. Zur Rolle Jerusalems im Johannesevangelium anhand von Joh 2,13-23 und Joh 4,24-26, in: ThZ 69 (2013), 518-530.

KOLLMANN, B.: Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu, Darmstadt 2013.

KRÜGER, J.: Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000.

KRÜGER, J.: Das Ziel der Kreuzzüge: Die Grabeskirche, in: WIECZOREK / FANSA / MELLER, Saladin und die Kreuzfahrer, 31-30-35.

KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.

KÜCHLER, M.: Die beiden heilsamen Wasser Jerusalems. Betesda und Schiloach zur Zeit Jesu, in: WUB 44 (2/2007), 24-27.

MCCANE, B.R.: Herodes und die materielle Alltagskultur Judäas im ersten vorchristlichen und nachchristlichen Jahrhundert, in: ZANGENBERG, Herodes, 31-46.

NAGORNI, K.: Die neue Lust am Pilgern. Protestantische Reflexionen zu einem Trend zwischen Sakralität und Profanität, in: Deutsches Pfarrerblatt 8/2010 (online unter http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=2852)

SASSE, M.: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004 / ²2009.

SASSE, M.: Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 250-261.

SCHÄFER, P.: Theokratie: Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike, in: GRAF, F.W. / MEIER, H. (Hrg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013, 199-240.

SCHEFZYK, J. / ZWICKEL, W. (Hrg.): Judäa und Jerusalem. Leben in römischer Zeit, Stuttgart 2010.

SCHRÖTER, J.: Jesus der Galiläer – Die Wechselwirkung zwischen galiläischer Umwelt und Botschaft in der Verkündigung des

[193] Vgl. KRÜGER, Grabeskirche 61; KÜCHLER, Jerusalem 433.
[194] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 444.
[195] Vgl. KRÜGER, Das Ziel der Kreuzzüge.

Nazareners, in: ZANGENBERG / SCHRÖTER, Bauern, Fischer und Propheten, 41-62.
SCHRÖTER, J. / JACOBI, C. (Hrg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017.
TIWALD, M.: Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung (Jesu Stellung zum Tempel), in: SCHRÖTER / JACOBI, Jesus Handbuch, 460-467.
VOIGT, E.: Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusnachfolge (BWANT 169), Stuttgart 2008.
Welt und Umwelt der Bibel Nr. 13 (3/1999) „Der Tempel von Jerusalem“
Welt und Umwelt der Bibel Nr. 24 (2/2002) „Jesus der Galiläer“
Welt und Umwelt der Bibel Nr. 42 (4/2006) „Auf den Spuren Jesu Teil 1: Von Galiläa nach Judäa"
Welt und Umwelt der Bibel Nr. 44 (2/2007) „Auf den Spuren Jesu Teil 2: Jerusalem“
WIECZOREK, A. / FANSA, M. / MELLER, H. (Hrg.): Saladin und die Kreuzfahrer (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17), Mannheim, Mainz 2005.
ZAGER, W. (Hrg.): Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage“ nach dem historischen Jesus, Berlin, Boston 2014.
ZANGENBERG, J.K.: Galiläa und Jerusalem als Wirkungsraum, in: SCHRÖTER / JACOBI, Jesus Handbuch, 230-237.
ZANGENBERG, J.K.: Jerusalem und Judäa als Wirkungsraum, in; SCHRÖTER / JACOBI, Jesus Handbuch, 237-245.
ZANGENBERG, J.K. (Hrg.): Herodes. König von Judäa, Darmstadt 2016.
ZANGENBERG, J.K. / SCHRÖTER, J. (Hrg.): Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu, Darmstadt, Mainz 2012.
ZAPATA MEZA, M.: Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala – Das «Magdala Archaeological Project», in: ZANGENBERG / SCHRÖTER, Bauern, Fischer und Propheten, 85-98.
ZWICKEL, W.: Das Tempelgelände in nachexilischer Zeit, in: SCHEFZYK / ZWICKEL, Judäa und Jerusalem, 108-113.

http://www.holysepulchre.custodia.org/default.asp?id=4098

https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2016/32903/archaeologe-dieter-vieweger-mythen-bibel-jerusalem-war-jesus-wirklich-hier
(Bericht mit Videodatei)

Äthiopisches Kloster auf dem Dach der Grabeskirche

Jerusalem - die Grabeskirche von Innen

Achtung: Auf dieser Steinplatte sollte man auf keinen Fall seinen Fotoapparat ablegen! Dies kann in manchen Fällen zur Löschung der Speicherkarte führen.

Eine amerikanische Putzkolonne bei der Arbeit. Gleich glänzt die Platte wieder wie neu!

Der Hotspot aller menschlichen Projektionen und Wunschvorstellungen.

(Jürgen Rehbock)

6 Modelle: Erinnerung und Bildung

Erinnerung ist nicht ohne Fantasie und Fiktion möglich. Es genügt nicht, die nüchternen historischen Befunde zur Kenntnis zu nehmen. In einer Zeit der wissenschaftspositivistischen Überforderung der archäologischen Arbeit ist Zurückhaltung und Bescheidenheit angesagt. Der Gesamtbefund bleibt eine Konstruktion, in die die Einzelbefunde, die wiederum auf archäologischen Funden und literarischen Quellen beruhen, möglichst plausibel integriert werden. Zur Visualisierung dieses jeweiligen Gesamtbefundes sind dreidimensionale Modelle schlicht notwendig und besser geeignet als Karten, Pläne und Rekonstruktionszeichnungen. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um einfache Holzmodelle oder komplexe Computersimulationen handelt. Angesichts der wechselvollen Geschichte der Heiligen Stadt eignen sich an vielen Orten Modelle mit beweglichen Einzelelementen zur Fokussierung der gewünschten Perspektive. Der knappe Überblick über einige ausgewählte Modelle sagt aber nicht nur etwas über die konstruierte Wirklichkeit aus, sondern auch über die vom Zeitgeist oder der Frömmigkeit geleiteten Interessen ihrer Schöpfer.

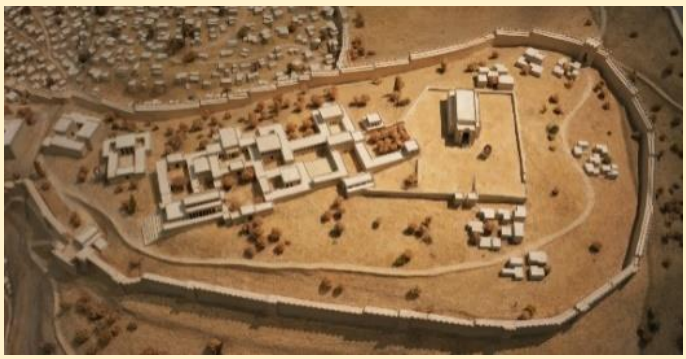
Dieses Holzmodell von Conrad Schick befindet sich (mit einem weiteren Holzmodell der Grabeskirche) im Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes (DEI).[196] Basierend auf dem Mauerverlauf der heutigen Altstadt wird der Betrachter in das Jerusalem der Zeit Jesu eingeführt – offensichtlich mit dem Ziel, dass sich der Reisende des 19. Jahrhunderts auf den Pilgerwegen mit der untergegangenen Welt Jesu verbinden kann. Beweglich Modellteile wie der muslimische Haram und der Golgathafelsen lassen den Betrachter zwischen den unterschiedlichen Epochen hin- und herpendeln. Weitere Modelle befinden sich im Keller des Paulushauses in Jerusalem.[197]

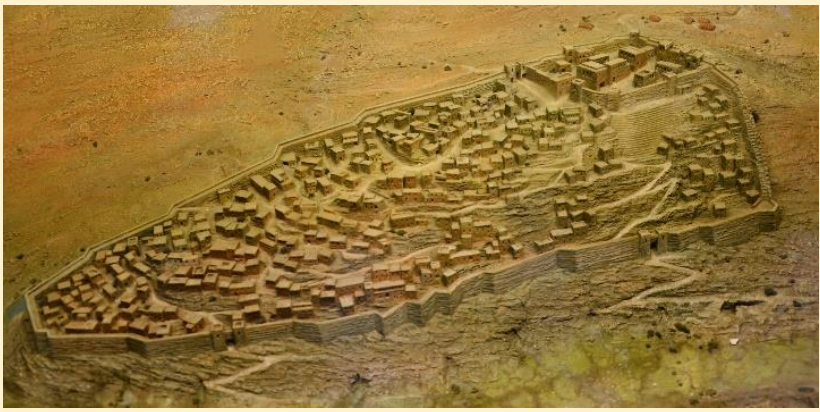
[196] Unter http://www.deiahl.de/sammlung-jerusalem.html findet sich eine Kurzbeschreibung.

[197] Vgl. https://www.heilig-land-reisen.de/paulushaus-geschichte

Zu den berühmtesten Modellen zählt das imposante Modell im Außenbereich des **Israel Museums**, das die Stadt vor der Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n.Chr. (sog. Zeit des Zweiten Tempels) zeigt. Das Modell orientiert sich nicht an den heutigen Altstadtmauern, sondern zeigt die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erforschungen (betreut von Michael Avi-Yonah und Yoram Tsafrir). Das Modell im Maßstab 1:50 ging auf eine Privatinitiative von Hans Kroch, dem Besitzer des Holyland Hotels, zurück – zum Gedenken an seinen Sohn, der im Unabhängigkeitskrieg gefallen ist. 1966 wurde das Modell auf dem Gelände des Holyland Hotels eingeweiht, seit 2006 befindet es sich im Israel Museum. Grundlage für die Rekonstruktion war neben älteren archäologischen Befunden v.a. die Schriften des Flavius Josephus.

Das **Bible Lands Museum** bietet ein Modell, dass die Stadt um 600 v.Chr. zeigt – also kurz vor der Zerstörung durch die Babylonier. Hier wird deutlich, dass das alttestamentliche Jerusalem einen deutlich anderen Siedlungsschwerpunkt hatte. Mit dem Ausbau der Stadt unter Hiskia, der vor der Aufgabe stand, eine große Zahl Flüchtlinge aus dem untergegangenen Nordreich (722) aufzunehmen, erlangte die Stadt erstmalig einen deutlich erkennbaren urbanen Charakter. Deutlich erkennbar ist auch die Zuordnung des Tempels zum Palast (Bild rechts).





Dies sah zur Zeit Salomos noch anders aus, wie ein Modell aus dem **Jerusalem Museum in der Zitadelle** zeigt. Damals war lediglich die Davidstadt auf dem Südosthügel mit einer nördlichen Erweiterung zum Tempelberg besiedelt und befestigt. Diese Modelle sind außerordentlich hilfreich, da sich das alttestamentliche Jerusalem größtenteils außerhalb der heutigen Altstadtmauern befand und somit eine gewohnte Orientierung ausfällt. Außerdem haben die Baumaßnahmen unter Herodes die Topographie entscheidend verändert. Durch das Aufschütten der Täler ist der Befestigungscharakter der eisenzeitlichen Stadt heute kaum noch zu erkennen.

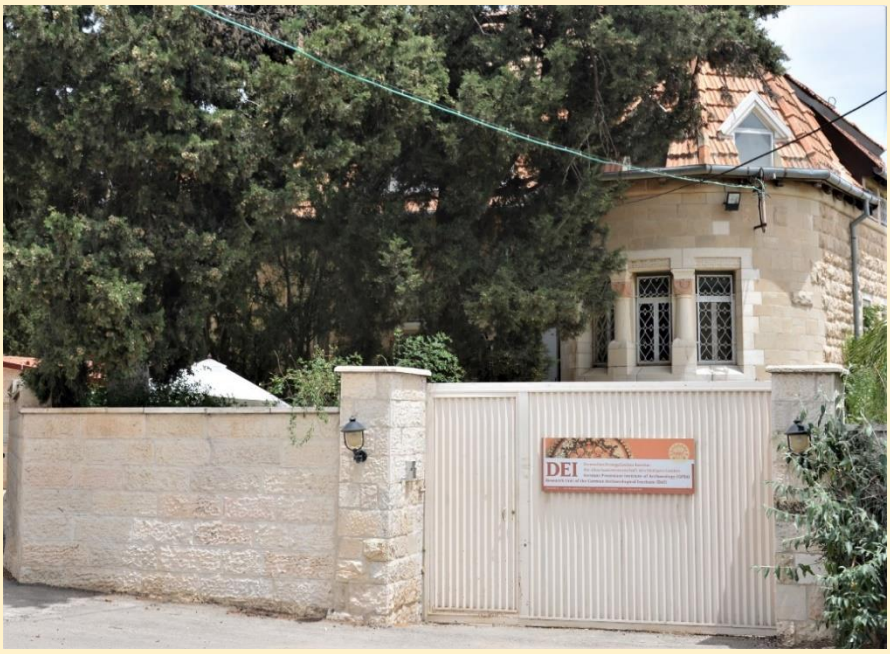
Das byzantinische Jerusalem ist in der heutigen Altstadt kaum noch zu erkennen, auch wenn es imposante Einzelfunde wie den Ecce-Homo-Bogen oder Teile der älteren Grabeskirche im Alexanderhospiz aufweist. Das Modell auf dem Gelände von **St. Peter in Gallicantu** veranschaulicht die Veränderung der römischen Stadt durch die Christianisierung des Römischen Reiches. Gut erkennbar sind Grabeskirche und Nea-Kirche sowie das weiterhin offengelassene Tempelgelände.

Das Jerusalem der Omajadenzeit ist durch eine ganze Reihe von prächtigen Bauten repräsentiert. Dazu zählen v.a. der Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee. Die anhaltenden Konflikte zwischen Israelis und Palästinensern haben leider dazu geführt, dass beide Gebäude für Nichtmuslime nicht mehr zugänglich sind. Man darf zwar den Haram besuchen, kann die Gebäude aber nur von außen bewundern.

Die Ausstellungsräume im **Jerusalem-Museum in der Zitatelle** bieten mit dem Architekturmodell des Felsendoms sowie dem Gesamtplan mit dem neu gestalteten Areal des ehemaligen Tempels einen gewissen Ersatz.

Im Museum bei der Christchurch (in der Nähe des Jaffa-Tores) befinden sich mehrere Stadtmodelle. Das Foto oben zeigt ein Modell des Haram von Conrad Schick. Unten sieht man ein Modell von Jerusalem kurz vor der Zerstörung im Jahre 70 von Johann M. Tenz.

7 Das Deutsche Evangelische Institut (DEI): Auf der Suche nach Erinnerungen



In Jerusalem gibt es zahlreiche deutsche Einrichtungen. Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes nimmt dabei eine besondere Rolle ein.

Das Institut, das auch eine Zweigstelle in Amman hat, führt nicht nur Grabungen durch und wertet deren Befunde aus, sondern bewahrt auch eine Wissenschaftstradition, die bis ins 19. Jahrhundert reicht. Institutsdirektor Prof. Dr. Dr. Dieter Vieweger führte durch das Museum des Instituts und bot einen faszinierenden Einblick in die vielfältigen Interessen der deutschen Palästinawissenschaft. Dazu gehören u.a. die Holzmodelle von Conrad Schick und die Realiensammlung von Gustaf Dalman (vgl. dazu auch einen kurzen Videobeitrag).

Das Hauptwerk Gustaf Dalmans „Arbeit und Sitte in Palästina“ (digitalisiert von Florian Lippke) findet sich im Publikationssystem der Universität Tübingen unter: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/42127/browse?value=Dalman%2C+Gustaf&type=author

Zu den bedeutendsten Projekten in Jerusalem zählt der archäologische Park unter der Erlöserkirche.
http://www.church-of-the-redeemer-jerusalem.info/pdf/Durch%20die%20Zeiten%20-%20Infoblatt.pdf

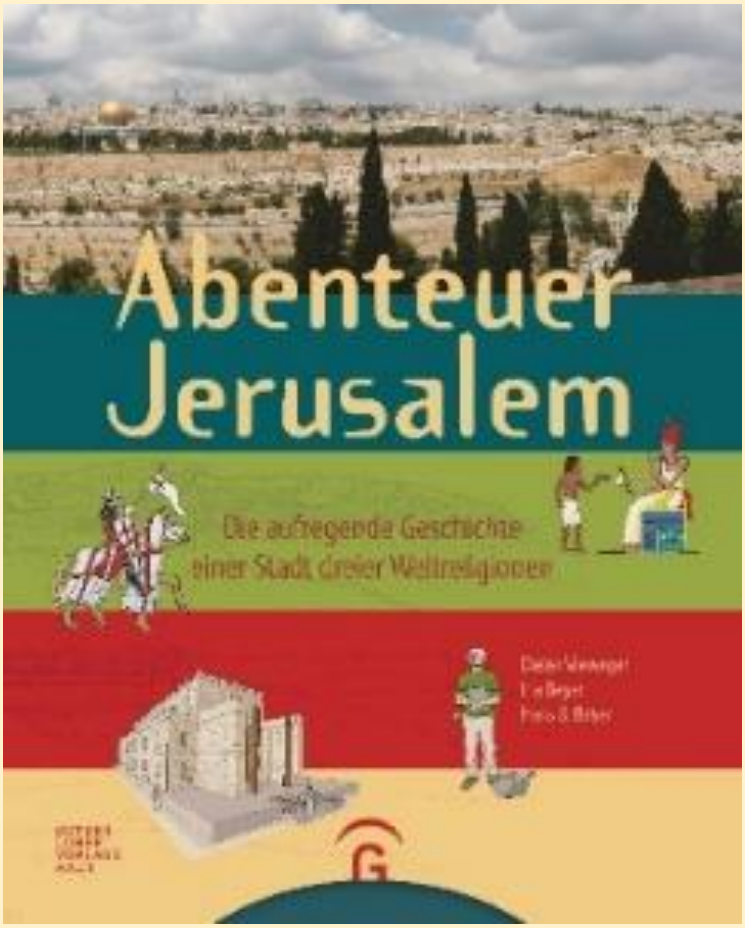
In 14 Metern Tiefe stieß man auf einen antiken Steinbruch, der bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. genutzt wurde. Wahrscheinlich wurde hier Baumaterial für den Tempel des Herodes abgebaut. Der Felsen Golgatha wurde nicht abgebaut, weil wohl das Gestein für die Weiterverwendung zu weich war. Über dem natürlichen Felsen befand sich eine Erdschicht (mindestens drei Schichten), die eine Verwendung des Areals als Garten belegt. Widerlegt wurde die Annahme der ersten Ausgräber beim Bau der Erlöserkirche, man sei an dieser Stelle auf die Stadtmauer gestoßen. Überreste dieser Mauer werden weiter östlich vermutet. Sicher ist aber, dass sich das Gebiet, auf dem sich die Grabeskirche befindet, außerhalb der Stadt zur Zeit Jesu lag.

Die Grabung ist medial und didaktisch hervorragend aufbereitet (Abbildung links) und bietet nicht nur einen Einblick in das unterirdische Jerusalem, sondern auch in die archäologische Arbeit. Ergänzt wird der archäologische Park durch ein kleines Museum (Abbildung rechts).
https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2016/32903/archaeologe-dieter-vieweger-mythen-bibel-jerusalem-war-jesus-wirklich-hier

Aktuell erforschen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts Stadtmauerreste auf dem alten deutschen Friedhof auf dem Zionsberg.
http://www.deiahl.de/zionsberg-jerusalem.html

http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/jerusalem-deutsche-archaeologen-graben-am-essener-tor-am-berg-zion-a-1175903.html

Der Zusammenhang von Erinnerung und Bildung wird in den Schulprojekten besonders greifbar. Ein Schulprojekt mit der Schmidtschule macht die Schülerinnen und Schüler mit der Geschichte und Bedeutung Jerusalems aus der Sicht der jeweils anderen Religion bekannt.[198] Das Buch „Abenteuer Jerusalem“ ist auch für den Einsatz im Unterricht und zur individuellen Reisevorbereitung zu empfehlen.



VIEWEGER, D.: Abenteuer Jerusalem: Die aufregende Geschichte einer Stadt dreier Weltreligionen, Gütersloh ³2011. (www.abenteuer-jerusalem.de)

Literatur:

GIERULL, B.: „Evangelisch-in-Jerusalem“ im interreligiösen Dialog. Fragen bezüglich des interreligiösen Dialogs vor Ort – gewollt, gebraucht oder entbehrlich?, Münster 2017.

SERR, M.: Die Suche nach Golgota. Ein archäologischer Krimi, in: WUB 75 (1/2015), 61-64.

SERR, M.: Understanding the Land of the Bible. Gustaf Dalman and the Emergence of the German Exploration of Palestine, in: NEA 79 (1/2016), 27-35.

VIEWEGER, D. / SOENNECKEN, K.: Eine deutsche Forschungseinrichtung in Jerusalem. Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, in: WUB 75 (1/2015), 13.

VIEWEGER, D.: Ausgrabungen im herodianischen und nach-herodianischen Jerusalem, in: ZANGENBERG, J.K. (Hrg.): Herodes. König von Judäa, Darmstadt 2016, 90-99.

VIEWEGER, D. / SERR, J. / SERR, M.: „Archäologie ist ein extrem politisches Geschäft“: Die Palästina-Reise Kaiser Wilhelm II., in: BEIGEL, T. / MANGOLD-WILL, S. (Hrg.): Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900, Stuttgart 2017, 39-52.

http://www.sonntagsblatt.de/artikel/kultur/das-deutsche-evangelische-institut-fuer-altertumswissenschaft-graebt-im-heiligen

https://www.youtube.com/watch?v=r7cKshFTazE (Im Dialog. Michael Hirz im Gespräch mit Dieter Vieweger)

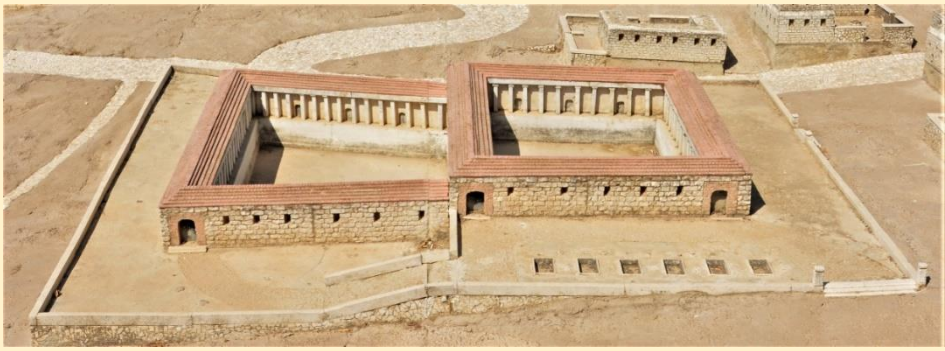
[198] Vgl. dazu www.meine-stadt-meine-geschichte.de sowie einen Beitrag im Deutschlandfunk (Archiv) unter http://www.deutschlandfunkkultur.de/schulprojekt-in-israel-unsere-stadt-jerusalem.1278.de.html?dram:article_id=357583

8 Erfundene Erinnerung

Fiktionalität ist immer dann gefordert, wenn das Unsagbare zum Ausdruck gebracht werden soll. Die christlichen Erinnerungsorte in der Heiligen Stadt sind zunächst spirituelle Haftpunkte, die an ein bestimmtes Geschehen erinnern. Historisch plausibel (im Sinne von vorstellbar) musste der gewählte Ort im jeweils zeitgenössischen Stadtbild sein. Das vormoderne Verständnis sieht hier keinen Konflikt zwischen historischer Wahrheit und spiritueller Inszenierung bzw. Erfahrung. Die Grabeskirche (Foto oben: Salbungsstein am Haupteingang) ist weit mehr als die Inszenierung eines vergangenen Ereignisses. Sie ist zunächst Ausdruck eines damals noch jungen christlichen Selbstverständnisses – der Versuch einer Vergegenständlichung des zentralen heilsgeschichtlichen Ereignisses, ohne dabei den vergeistigten Charakter der christlichen Religiosität zu verraten. Ansonsten wäre es ein Pilgern zu einem Ort der Abwesenheit Jesu (leeres Grab) oder ein dystopischer Gedenkort (Hinrichtungsfelsen), der den Mord des von Gott Gesandten betrauert und die Abgründe des Menschlichen beklagt. Jerusalem als Wallfahrtsort unterscheidet sich von Rom (Apostelgräber) oder Mekka und Medina (Lebensstationen des Propheten). Die Grabeskirche ist eine Auferstehungskirche, die am historisch plausiblen Ort die letzten Etappen des heilsgeschichtlichen Dramas nachzeichnet. Entscheidend ist dabei nicht der konkrete Ort (so historisch er auch sein mag), sondern die Worte und Gebete die dort gesprochen werden, die Lieder, die dort gesungen werden, die Beziehung und die Gemeinschaft, die durch die Liturgie hergestellt werden. In diesem Sinne kann auch das Gartengrab (Abbildung rechts) ein christlicher Erinnerungsort sein, auch wenn man hier mit Sicherheit nicht auf historisch bedeutsamem Boden steht. Begibt man sich in die Fußspuren Jesu oder in die Fußspuren derjenigen, die diese Erinnerungswelt vor Ort begehbar gemacht haben und begehbar machen? Verständnis und spirituelle Ergriffenheit sind keine Gegensätze – es sei denn, man praktiziert ein historistisches Verständnis von Religion.

Der Teich Bethesda (Joh 5,1-18) auf dem Gelände der St. Anna-Kirche[199] und der Siloah-Teich (Joh 9) gehören zu den wenigen Orten, die sich direkt mit den biblischen Texten verbinden lassen.

Dies ist zunächst verwunderlich, da das Johannesevangelium meist als späte und hochtheologische Jesusbiographie verstanden wird, die kein Interesse an der Lebenswirklichkeit Jesu zeigt. Bethesda (rechts, im Hintergrund St. Anna) als Ort des Jesuswunders wurde schon früh durch eine mächtige ikonographische und legendarische Wirkungsgeschichte spirituell und später architektonisch überbaut. Bemerkenswert ist dabei, dass dieser Ort trotz der dramatischen Geschichte der Heiligen Stadt in Erinnerung geblieben ist und eine Verehrung an diesem Ort seit ca. 500 ermöglichte. Bereits Ende des 6. Jahrhunderts wird hier eine Marienkirche erwähnt. Diese Tradition dominierte das gesamte Areal bis in die Gegenwart. Die Reste der verschiedenen Gebäude, die über dem Ort des Wunders seit der byzantinischen Zeit errichtet wurden, stellen die heutigen Besucher vor erhebliche Herausforderungen. Die Rekonstruktionen dieses Ortes in den Modellen (hier im Modell des Israelmuseums mit den deutlich erkennbaren Säulenhallen) richten sich meist nach literarischen Vorgaben – ohne Berücksichtigung des schwer zu interpretierenden archäologischen Befunds.



Beim Siloah-Teich[200] sieht das etwas anders aus. Erst durch die Entdeckung der Anlage durch die israelischen Archäologen Ronny Reich und Eli Shukron 2004 lässt sich diese Lokaltradition exakt verorten.[201] Bislang war man von einem anderen Ort ausgegangen – dem Becken am Ende des Hiskia-Tunnels, in dem sich Reste einer byzantinischen Kirche befinden.

[199] Vgl. GIBSON, Die sieben letzten Tage Jesu 92f.; KÜCHLER, Jerusalem 313-346; KÜCHLER, Die beiden heilsamen Wasser Jerusalems SASSE, Beobachtungen.

[200] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 73-78; KÜCHLER, Die beiden heilsamen Wasser Jerusalems.

[201] Vgl. dazu GIBSON, Die sieben letzten Tage Jesu 90f.

Die weiteren abgebildeten Orte beziehen sich nicht auf historische Begebenheiten im Leben Jesu, sondern auf spirituelle Inhalte:

Die Himmelfahrtskapelle auf dem Ölberg[202] (Abbildung oben links) enthält in ihrem Innern einen Fußabdruck Jesu. Sie gehört zu den von Christen und Muslimen gemeinsam genutzten Sakralbauten.[203]

Die Paternoster-Kirche auf dem Ölberg (links unten) soll an das wichtigste Gebet des Christentums erinnern. Seit der Kreuzfahrerzeit nahm man an, dass Jesus an diesem Ort das Gebet gesprochen habe. Am selben Ort stand bereits um 330 die Eleonakirche, die ebenfalls an die Himmelfahrt Jesu erinnerte.

Das Kreuzkloster in Westjerusalem (rechts unten) erinnert nicht an Jesus, sondern an den Baum, aus dem das Hinrichtungskreuz gefertigt worden war. Dieser soll auf dem Gelände des Klosters gestanden haben. Vermutlich baute man das Kloster an diesem Ort, weil sich hier ein größerer Wald in der Nähe Jerusalems befand.

Literatur:

ALKIER, S. / ZANGENBERG, J. (Hrg.): Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen, Basel 2003.

GALOR, K. / BLOEDHORN, H.: The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans, New Haven, London 2013.

GIBSON, S.: Die sieben letzten Tage Jesu. Die archäologischen Tatsachen, München 2010.

KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.

KÜCHLER, M.: Die beiden heilsamen Wasser Jerusalems. Betesda und Schiloach zur Zeit Jesu, in: WUB 44 (2/2007), 24-27.

SASSE, M.: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004 / ²2009.

SASSE, M.: Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: ALKIER / ZANGENBERG, Zeichen aus Text und Stein, 250-261.

[202] Vgl. KÜCHLER, Jerusalem 876-897.

[203] Vgl. dazu VERSTEGEN, Normalität oder Ausnahmesituation?

VERSTEGEN, U.: Normalität oder Ausnahmesituation? Multireligiöse Raumnutzungen aus historischer Perspektive, in: BEINHAUER-KÖHLER, B. / ROTH, M. / SCHWARZ-BOENNEKE, B. (Hrg.): Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, 77-98.

Beleuchtetes Kreuz in der Christian Quarter Road

9 Erinnerung und Identität: Die Knesset Menora

Die sog. Knesset Menora, die sich in einer kleinen Parkanlage unweit des israelischen Parlaments befindet, ist die berühmteste Arbeit des aus Deutschland stammenden jüdischen Künstlers BENNO ELKAN (1877-1960).[204] Die Menora ist Teil des israelischen Staatswappens. Das Kunstwerk stellt Identität stiftende Ereignisse aus der Geschichte des jüdischen Volkes dar – von der biblischen Zeit bis zur Gründung des modernen Staates Israel. Dabei geht es immer um die religiöse Bedeutung der Ereignisse. Hervorgehoben sind dabei die Spitzen der sieben Arme: Außen stehen die Propheten Jesaja

[204] Eine Einführung in Leben und Werk von BENNO ELKAN bietet http://www.menora.de/menorademo/002elkan/bio.htm

(Zukunftsvision) und Jeremia (Untergang Jerusalems, Abbildung rechts unten), innen Hillel und Esra für die Tora, in der Mitte David und Bar Kochba für Anfang und Ende Jerusalems. Das Zentrum bildet Mose mit erhobenen Armen (Ex 17,8-16).

Die dargestellten Szenen, die auf den Staat Israel zulaufen (nicht auf den Messias), der auf dem Schema Israel (Dtn 6,4f.) ruht, sind Geschichten des Scheiterns und des Todes aber auch Geschichten der Hoffnung und Wiederkehr. Zentral ist die Rückbindung an die Geschichte des eigenen Volkes mit dem an seinem Volk handelnden Gott, die bis in die Gegenwart andauert. Die nationale Identität gründet auf der in der jüdischen Religion gespeicherten Erinnerung. Die begründete Hoffnung beruht auf dem heilvollen Handeln Gottes in der Vergangenheit – auf der Abbildung unten die Auferweckung der Toten auf dem Schlachtfeld in Ez 37 (Abbildung links) als Sinnbild für die Gründung Israels nach der Schoa.

Die Knesset Menora eignet sich wegen der Bildauswahl auch für den Religionsunterricht als Überblick für die Geschichte Israels und des Judentums.[205]

Literatur:

BRUMLIK, M. / STÖHR, M. / MINNAARD, G.: Die Menora. Ein Gang durch die Geschichte Israels. (Eine Medienmappe für Schule und Gemeinde) Wittingen 1999.

KROCHMALNIK, D.: Die jüdische Freiheitsstatue. Zum Bildprogramm der Großen Menora von Benno Elkan. In: GRAETZ, M. (Hrsg.): Ein Leben für die jüdische Kunst. Gedenkband für HANNELORE KÜNZL (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 4), Heidelberg 2003, 215–233.

Links (mit Erläuterungen der Einzelszenen)

http://www.menora.de/menorademo/003elkme/essay.htm

http://www.schalomnet.de/webthums/meno/index.htm

https://de.wikipedia.org/wiki/Knesset-Menora

[205] Vgl. dazu Projektwoche Israel (Bundeszentrale für politische Bildung); bestellbar unter https://www.bpb.de/publikationen/Y2TQ7M,0,Israel_Projektwoche_1.html

10 Haram oder Tempelberg?

Als **Tempelberg** wird das Areal bezeichnet, auf dem bis zur Zerstörung im Jahre 70 n.Chr. der JHWH-Tempel als das zentrale Heiligtum des biblischen Israels und des nachexilischen Judentums stand. Der Begriff ist allerdings dahingehend irreführend, dass es sich nicht um einen Berg handelt, sondern um ein künstlich angelegtes Plateau, in das der vorhandene Fels integriert werden konnte. Dieses Plateau, auf dem sich heute die bedeutenden muslimischen Heiligtümer (Al-Aqsa-Moschee, Felsendom, Kettendom und weitere Gebäude) befinden, als Tempelberg zu bezeichnen, ist durchaus angemessen, da es ursprünglich für den Bau des JHWH-Tempels so gestaltet wurde. Die zweifache Zerstörung des Tempels (587 v.Chr. und 70 n.Chr.) wurde vom Judentum theologisch kompensiert. Die nachbiblische Traditionsliteratur (Mischna und Talmud) bietet eine ausdifferenzierte Begründung der jüdischen Lebensweise ohne einen zentralen Kult. Jerusalem bleibt eine Heilige Stadt auch ohne Tempel. Der Ort behält seine heiligenden Motive, der Kult wird jedoch in die Alltagswelt der jüdischen Gemeinden verlagert. Auch wenn es immer wieder Bestrebungen gegeben hat, den Tempel wieder zu errichten[206], blieben diese doch nur Randerscheinungen. Das rabbinische Judentum entwickelte sich als Religion ohne Tempel.

Die muslimische Überbauung des von Römern und Byzantinern offen gelassenen Areal schuf ein völlig neues städtebauliches Ensemble, dass alte biblische Traditionen des Gottesberges aufnahm und mit neuen Elementen der spirituellen Biographie Mohammeds verband (s.o.).

Der **Felsendom** ist keine Moschee im Sinne eines Versammlungsraums, sondern ein Erinnerungsort.[207] Er wurde als achteckiger Zentralbau von dem Omajaden-Kalifen Abd el-Malik (685-

[206] Vgl. dazu KÜCHLER, Die dritten Tempel von Jerusalem.

[207] Vgl. KRÄMER, Geschichte Palästinas 48f.

705) über dem heiligen Felsen erbaut (687-691). Auf diesem Felsen fand nach jüdischer Tradition die Bindung Isaaks (Gen 22) statt (Berg Morija), nach muslimischer Tradition ritt Mohammed auf seinem Pferd von hier aus in den Himmel (Sure 17,1). Die prachtvolle Ausgestaltung der Fassade stammt aus dem 16. Jahrhundert. Erst in den 1960er Jahren wurde die Kuppel vergoldet (8 kg 24karätiges Blattgold auf Aluminiumplatten.

Auch die damals größte Moschee Jerusalems (eingeweiht 709) bezieht sich in ihrem Namen auf Mohammeds Reise nach Jerusalem. In Sure 17,1 ist von dem am weitesten (von Mekka) entfernten Heiligtum die Rede: al Maschdid al aqsa. Daher kommt es, dass nicht nur die Moschee, sondern auch das gesamte Plateau als **Al-Aqsa** bezeichnet werden kann. Das heutige Gebäude (Länge: 90 m / Breite: 60 m / Höhe des Hauptschiffs 17 m, Seitenschiffe 12 m) hat eine wechselhafte Baugeschichte hinter sich. Der älteste Teil der Mosche ist die Südmauer aus dem 8. Jahrhundert. Während der Kreuzfahrerzeit wurde die Moschee als Palast und Kirche genutzt und wurde schließlich Sitz des Templerordens (1119). Seit 1187 ist die Al-Aqsa wieder eine Moschee und damit der zentrale Versammlungsraum auf dem Haram. Im Inneren haben bis zu 5000 Menschen Platz, zur Versammlung kann aber der gesamte Haram genutzt werden. So befinden sich nicht selten mehr als 100000 Mensch während des Freitagsgebets an diesem Ort.

Heute wird (auch in den Medien) meist recht unbefangen vom Tempelberg gesprochen. Angesichts der Pläne radikaler Initiativen, die an diesem Ort den verlorenen Tempel einschließlich Kultbetrieb wiederherstellen wollen, ist es wohl ratsam einen Begriff zu vermeiden, der von beiden Konfliktpartnern im restaurativen Sinne missverstanden werden kann. [208]

Literatur:

KRÄMER, G.: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel, München ^{6}2015.

KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.

KÜCHLER, M.: Die dritten Tempel von Jerusalem. Projekte und Realisationen im Laufe der Jahrhunderte, in: EvTh 70 (2010), 179-197.

[208] Vgl. dazu BIEBERSTEIN in KÜCHLER, Jerusalem 220: „Nichtmuslim. Besucher nennen die Plattform gerne - historisch nicht unkorrekt - »Tempelplatz« oder, in Anlehnung an Gen 22,2 und 2 Chr 3,1, gar »Berg Morija«. Nun ist nicht zu bestreiten, dass auf dem Platz bis 70p der biblische Tempel gestanden hat und der Felsendom in bewusster Anknüpfung an diesen errichtet wurde. Heute aber ist die muslim. Bevölkerung angesichts immer bedrohlicher werdender jüd. Besitzansprüche derart um die Sicherheit des Ortes besorgt, dass ihr schon die Bezeichnung desselben als »Tempelplatz« bedrohlich und ebenso verletzend erscheint, wie es Christinnen und Christen befremden und verletzen würde, wenn Juden oder Muslims die Grabeskirche als Aphrodite-Tempel bezeichnen würden, weil sich 135p bis 325p an ihrer Stelle ein Aphrodite-Tempel erhob. Daher gehört es zur politischen Korrektheit, die Plattform als al-Haram al-Scharif oder - verkürzt, aber durchaus korrekt - als Haram zu bezeichnen und darunter den für Juden und Muslims »abgegrenzten heiligen Bereich« ihrer jeweiligen Tradition zu verstehen.“

11 Mauern und Tore

Wie Venedig eine Stadt der Brücken und Kanäle ist, ist Jerusalem eine Stadt der Mauern. Die mächtigen Stadtmauern aus türkischer Zeit umgeben die Altstadt. Bei jedem Stadtmodell sind diese Mauern mit ihren Toren die wichtigsten Orientierungshilfen. Zu den Höhepunkten eines Jerusalemaufenthalts gehört sicherlich ein

Spaziergang auf den Stadtmauern vom Jaffator über das Damaskustor bis in die Nähe des Harams.

Innerhalb des Jüdischen Viertels kann man eine eisenzeitliche Mauer aus der Zeit Hiskias bewundern, die ein wichtiges Zeugnis für die Stadterweiterung nach dem Untergang des Nordreichs darstellt.

Der Haram es-Sharif ist von einer mächtigen Mauer umgeben, die ältere Reste der Tempelmauern enthält.

Bis vor einigen Jahren galt die **Westmauer des ehemaligen Tempelareals** (die im Deutschen sog. Klagemauer) als **die** Mauer Jerusalems. Nach der Eroberung Ostjerusalems 1967 wurde der zentrale Erinnerungsort für den zerstörten Tempel für Juden wieder zugänglich. Daraus entwickelte sich im Laufe der Jahre ein großer öffentlicher Platz mit Gebetsbereichen und Sicherheitszonen. Auf dem Platz finden auch die öffentlichen Vereidigungen der israelischen Rekruten statt. Die Klagemauer mit dem vorgelagerten Platz ist nicht nur ein religiöser Erinnerungsort, sondern auch ein nationales Symbol für den politischen Anspruch auf ganz Jerusalem. Unter der Erde wurde ein 488 m langer Tunnel freigelegt und begehbar gemacht, durch den man auf dem damaligen Straßenniveau an der Befestigungsmauer des Tempels entlanglaufen kann (**Western-Wall-Tunnel**). Die Umstände seiner Eröffnung 1996 (mit über 70 Toten) sowie die Funktionalisierung als Gebetsort (mit national-religiöser Ausrichtung), machen den Besuch dieses hochinteressanten Areals auch zu einem Politikum.

Eindeutig ist aber, dass die Mauer zu einer Ästhetisierung des Konflikts zwischen Besetzern und Besatzern beigetragen hat.

Die als Reaktion auf die zweite Intifada errichtete (und noch immer im Bau befindliche) **Sperranlage** scheint der Klagemauer bei kultursensiblen Reisenden den Rang abzulaufen. Sie trennt die östlichen Wohnbezirke des annektierten Großjerusalems vom besetzten Gebiet des Westjordanlands und integriert dabei die jüdischen Siedlungen. Ob durch die Sperranlage Terroristen abgehalten wurden, Anschläge auf Israelis durchzuführen, ist umstritten. Aus jüdischer Sicht dient diese Mauer der Verhinderung einer erneuten Teilung der Stadt.

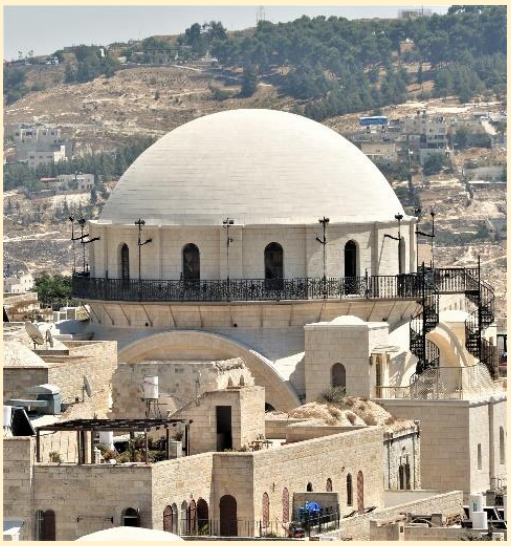
… noch in Bearbeitung …

Finde den Fehler!

Auf dem Gelände des Lutherischen Weltbundes
unweit der Sperranlage

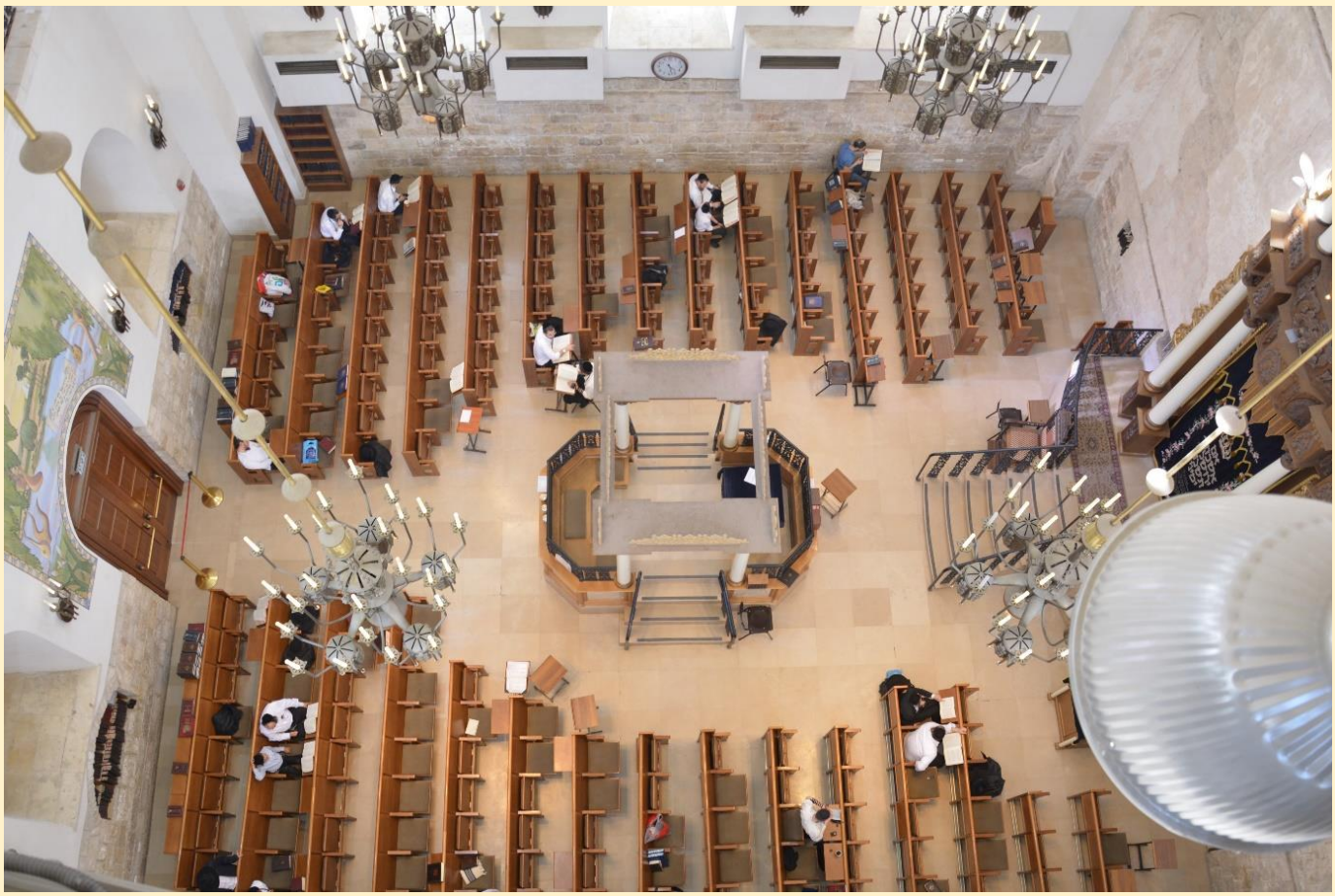
12 Überschriebene Erinnerungen: Die Hurva-Synagoge

Erinnerungen sind nicht für die Ewigkeit. Die 1948 von jordanischen Truppen zerstörte Hurva-Synagoge war seit 1977 ein Mahnmal. Der wiederhergestellte Bogen (rechts ein Foto von 1995) erinnerte an diese bedeutende Synagoge,



deren Vorgängerbau im 18. Jahrhundert zerstört wurde und deshalb Hurva (= Ruine) genannt wurde. Auch, wenn das jüdische Viertel seit der Eroberung Jerusalems 1967 wiederaufgebaut wurde, baute man die Synagoge nicht wieder auf. 2005 wurde der Beschluss gefasst, das Gebäude nach den alten Plänen im neobyzantinischen Stil wieder zu errichten. 2007 wurde der Bogen entfernt, 2010 die neue Synagoge eingeweiht.

Durch ihre exponierte Lage ist die Hurva zu einem Zentrum im jüdischen Viertel geworden und prägt mit ihrer mächtigen Kuppel das Bild der Altstadt

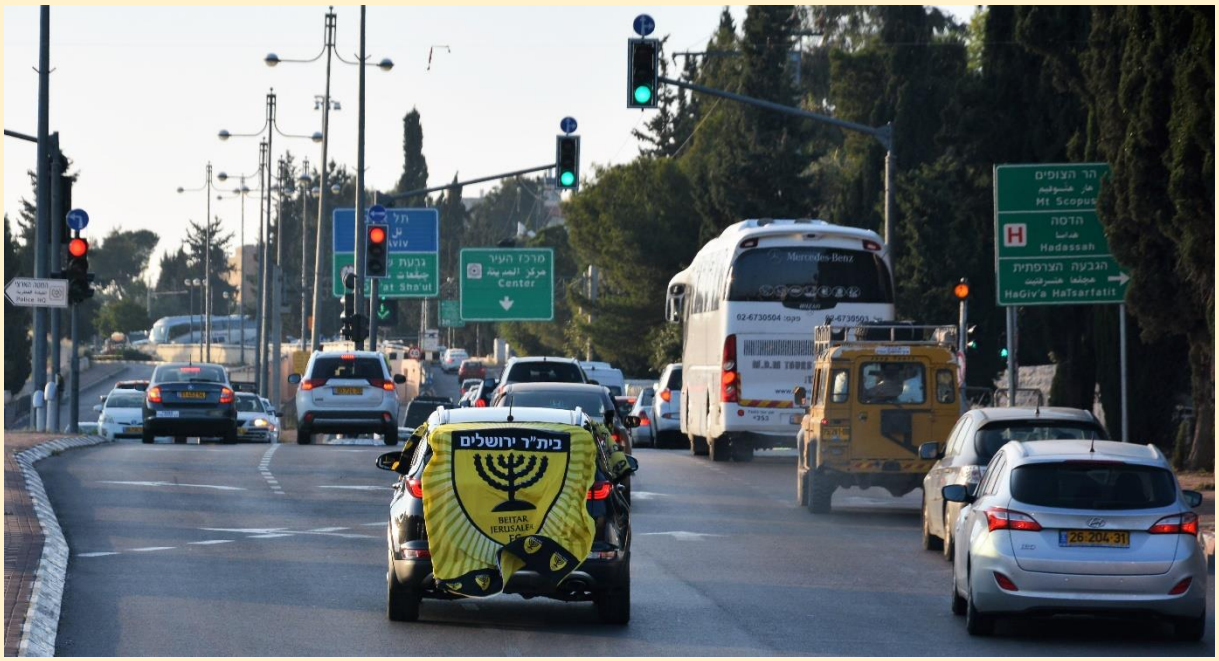


13 Heilige Orte als Konfliktorte

… noch in Bearbeitung …

Die Klagemauer ist nicht nur ein Konfliktort im Streit zwischen Israelis und Palästinensern. Der Streit zwischen Orthodoxie und jüdischen Aktivistinnen stellt den status-quo im Verhältnis von Staat und Religion in Frage. Auch für das Verhältnis von Israel und den jüdischen Gemeinden der USA bedeutet es eine Belastung.[209] Orthodoxe Spiritualität markiert die Grenze des Zumutbaren: Es ist einem liberalen Juden zuzumuten, sich für den Besuch des Kotel an orthodoxe Regeln zu halten. Dies betrifft aber eben nicht nur die Kopfbedeckung, sondern auch die Trennung der Geschlechter.

[209] Vgl. dazu Schneider,


בית"ר ירושלים
BEITAR JERUSALEM FC
Mercedes-Benz
Center
Hadassah
Mt Scopus
HaGiv'a HaTsarfatit

TRUMP
MAKE
ISRAEL
GREAT
foz
DISCOVER THE STORY.
EMBRACE THE CONNECTION.
WWW.FOZMUSEUM.COM

14 Friedhöfe

Friedhöfe gelten kulturgeschichtlich als die frühesten Hinterlassenschaften, die auf eine von Menschen gestaltete Lebenswelt schliessen lassen. Der jüdische Friedhof auf dem Ölberg gehört zu den ältesten Friedhöfen der Welt, die noch genutzt werden.

http://www.evangelisch-in-jerusalem.org/bilddat/zionsfriedhof.pdf

KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.

15 Die Kirchen und das himmlische Jerusalem

Das himmlische Jerusalem ist überall.[210] Darstellungen des himmlischen Jerusalems begegnen erwartungsgemäß in den Kirchen der heiligen Stadt – wie hier in der evangelischen Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg.

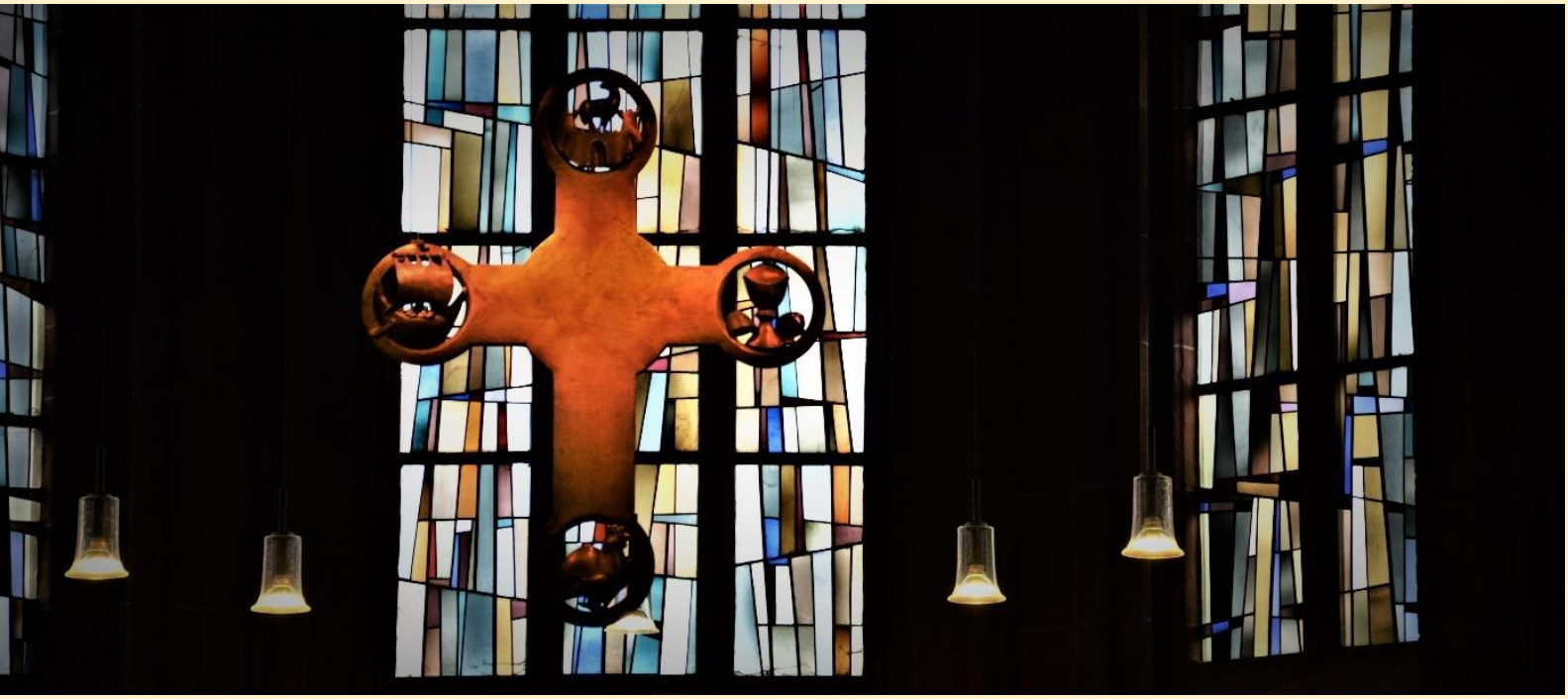
Barbarossa-Leuchter im Dom zu Aachen

Eigentlich sind alle christlichen Kirchen eine vorweggenommene bauliche Inszenierung des himmlischen Jerusalems – so wie der christliche Gottesdienst der frühen Christenheit sich als Vorwegnahme des himmlischen Gottesdienstes verstand (und in vielen Konfessionen immer noch versteht).

[210] Zur Wirkungsgeschichte vgl.

CAROLUS PRINC
CUM LAPIDES VIVI PACIS COMPAGE LIGANT

St. Kastor Koblenz: Über der Apsis malte Clemens Hillebrand 1990 in fresco-secco Technik ein Himmlisches Jerusalem auf den Triumphbogen.



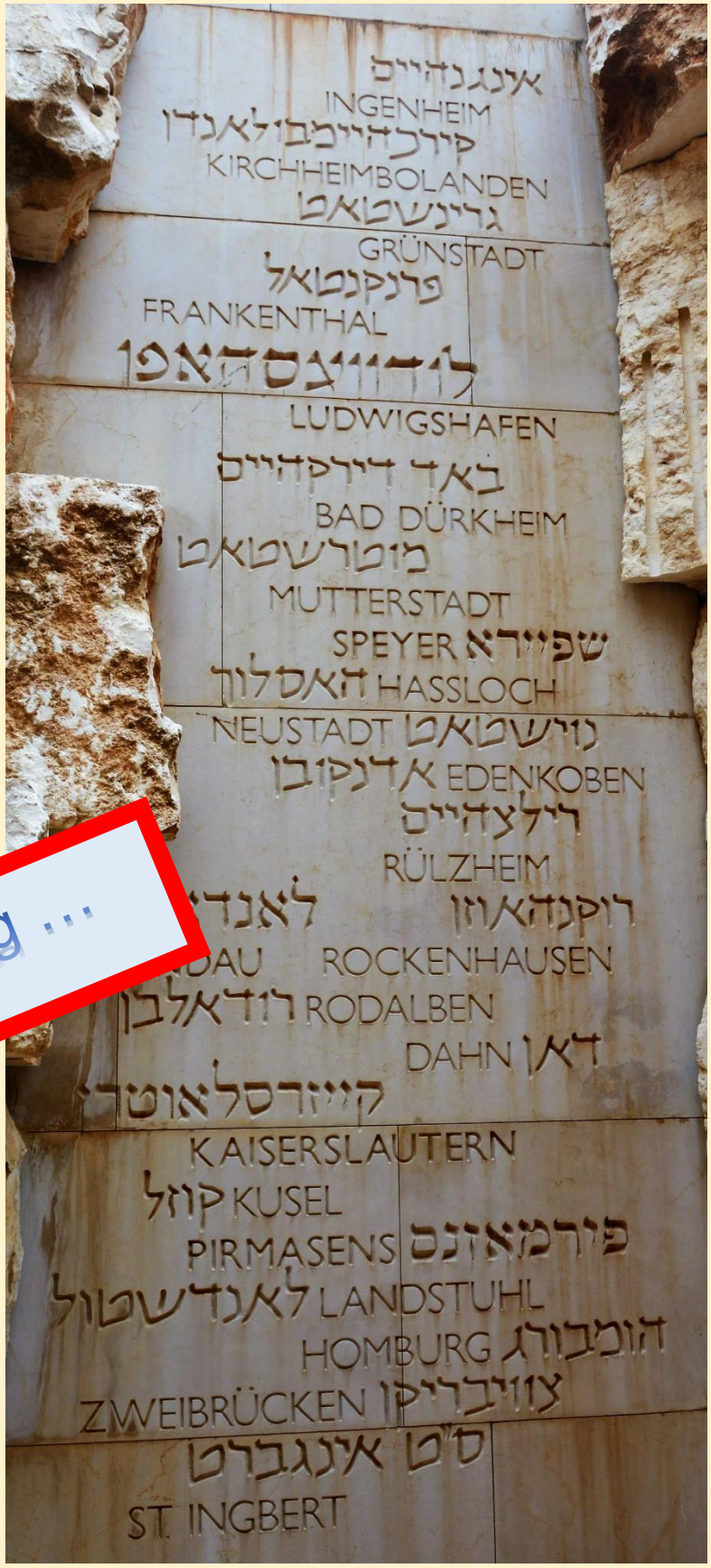
Altarkreuz im Chorraum der Schlosskirche in Bad Dürkheim

Literatur:

KÜCHLER, M.: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zu Heiligen Stadt. Mit Beitr. v. K. BIEBERSTEIN, D. LAZAREK, S. OSTERMANN, R. REICH und C. UEHLINGER (OLB IV,2), Göttingen 2007.

16 Erinnerung, Gedenken, Dokumentation: Yad Vashem

Jede Gedenkstätte für die Schoah – ob sie sich an einem historischen Ort befindet oder nicht – steht nicht für sich allein, sondern bildet das Ganze ab, wofür sie steht.



… noch in Bearbeitung …

Literatur:

GUTTERMAN, B. / SHALEV, A. (Hrg.): Zeugnisse des Holocaust. Gedenken in Yad Vashem, Jerusalem 2005.

KASHI, U.: Yad Vashem – Gedenken im Wandel, in: APuZ 32-34/2012, 7-13. (online unter http://www.bpb.de/apuz/141896/yad-vashem-gedenken-im-wandel)

17 Jerusalem im Unterricht

… noch in Bearbeitung …

5/6: Geschichte Israels

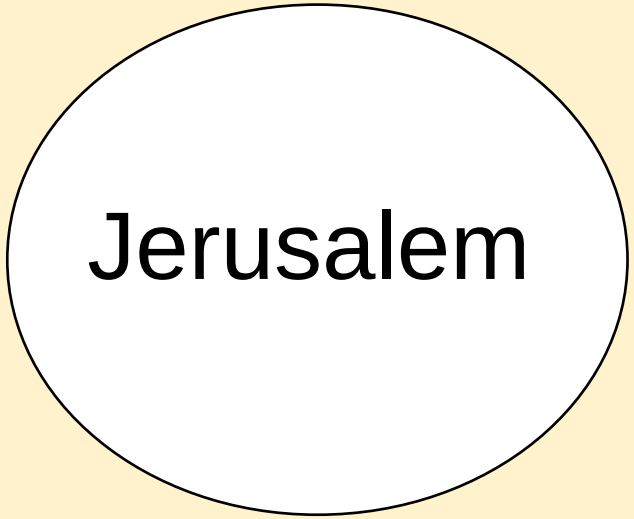
5/6: Land und Leute zur Zeit Jesu

7/8: Monotheistische Religionen: Glauben und Leben

7/8: Propheten

9/10: Christsein und politische Verantwortung

9/10: Gott



13.4: Die Welt als Schöpfung

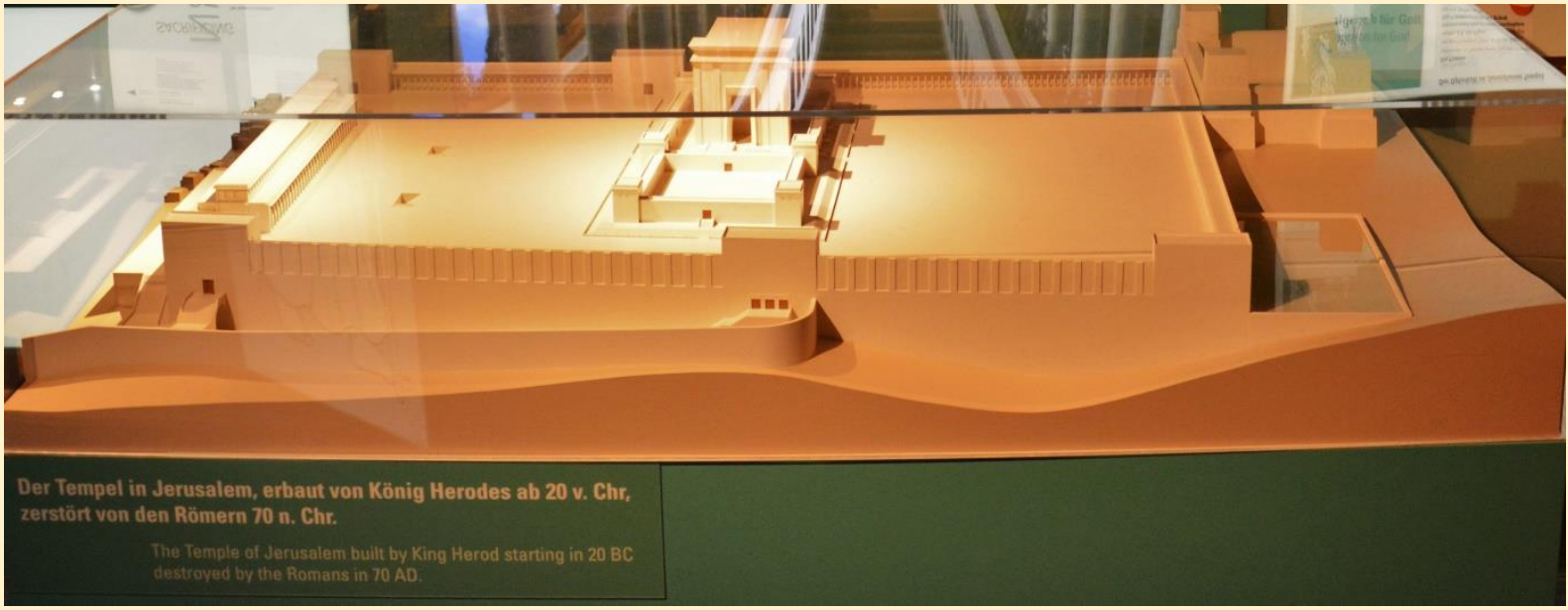
11.2: Verkündigung Jesu

13.1: Kirche und Staat / Gesellschaft

Das Bibelhaus Erlebnis Museum in Frankfurt/Main bietet eine fundierte Einführung in die Welt der Bibel.

Download-Dateien und Unterrichtsideen unter http://bibelhaus-frankfurt.de/download.html#c728

Besonders interessant für das Thema Jerusalem sind die Erlebnisräume: http://bibelhaus-frankfurt.de/fileadmin/user_upload/download/Themenstationen_neu.pdf

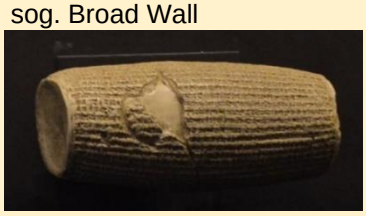


http://bibelhaus-frankfurt.de/startseite/

18 Mehr als 3000 Jahre Jerusalem

Bis 10. Jh: Kanaanäische Stadt mit eigenem Tempel
10. Jh - 586 v. Chr. Jerusalem ist Hauptstadt Judas, vermutlich wurde der bereits bestehende kanaanäische Tempel übernommen.
801-787 Unter der Herrschaft von Amazja wird Jerusalem während eines Krieges gegen Israel eingenommen und geplündert.
Um 722: Bevölkerungszuwachs durch Flüchtlinge aus dem Nordreich Israel. Jerusalem wird deutlich größer.
701 Jerusalem wird während des Feldzuges von Sanherib unerklärlicherweise verschont. Infolgedessen besteht Judas gesamtes Gebiet nur noch aus Jerusalem.
586/87 Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Tempelkult kann nur noch in deutlich vermindertem Umfang weitergeführt werden.
539/38 Ende des Exils sorgt für Spannungen zwischen Heimkehrern und Daheimgebliebenen
Um 520-515 Wiederaufbau des Tempels
333-167 v. Chr. Zeit der hellenistischen Herrscher, Jerusalem unterwarf sich von Anfang an.
169 v. Chr. Antiseleukidischer Aufstand wird niedergeschlagen, Jerusalem und insbesondere der Tempel werden geplündert
167 v.Chr. Antiochos IV: erobert das aufständische Jerusalem, viele sterben, Teile der Bevölkerung werden versklavt.
63 v. Chr. Römer erobern unter Pompeius Jerusalem und beenden die hasmonäische Herrschaft, die von nun an nur noch als Vasallen Roms herrschen.
37 v. Chr. - 6 n. Chr. Herrschaft der Herodianer: Erneuerung des Zweiten Tempels durch Herodes den Großen.
70 n. Chr. Der Jüdische Krieg bedeutet die völlige Zerstörung Jerusalems und auch die Zerstörung des Tempels.
130 Hadrian beschließt, Jerusalem in Aelia Capitolina umzubenennen
132-135 Bar-Kochba-Aufstand
135 Jerusalem wird unter Kaiser Hadrian als Aelia Capitolina neu gegründet. Juden ist es unter Todesstrafe verboten, die Stadt zu betreten. Dort wo früher der Tempel stand, wird eine Jupiterstatue errichtet.
Um 326 Helena findet angeblich Reste des Kreuzes Christi. An dieser Stelle wird die Grabeskirche errichtet.
335 Einweihung der Grabeskirche
Ab 395 wird Jerusalem Teil des oströmischen Reiches
614 Eroberung durch die Sassaniden (Perser). Zerstörung der Grabeskirche, die allerdings teilweise wiederaufgebaut wird.
616/18 Nach vorübergehender Erlaubnis wird erneut ein Verbot für Juden erlassen, sich in Jerusalem aufzuhalten und anzusiedeln.
629-638 Die Stadt ist durch eine blutige Eroberung vorübergehend wieder unter byzantinischer Herrschaft.
638 Eroberung durch den Kalifen Omar, Juden wird die Ansiedlung endgültig wieder gestattet.
692 Felsendom wird fertiggestellt und al-Aqsa-Moschee erbaut. In dieser Zeit wird Jerusalem auch immer mehr al-Quds (Das Heiligtum) genannt.
Um 750 Abbasiden kommen an die Macht
979 Fatimiden erobern Jerusalem. Es kommt zu einem Blutbad, viele Kirchen und Synagogen werden beschädigt oder zerstört.
1009 Abriss der Grabeskirche.
Bis 1055 Wiederaufbau der Grabeskirche.
1071 Seldschuken erobern Jerusalem nahezu kampflos.

sog. Broad Wall


Kyros-Zylinder (Replikat, Zitadelle-Museum, Jerusalem)

Trümmer des zerstörten Tempels

Mosaikkarte von Madaba

Felsendom

1076 Unruhen; hauptsächlich in muslimischer Bevölkerung zwischen Sunniten und Schiiten.
1098 Wiedereroberung durch Fatimiden.
1099 Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer des ersten Kreuzzuges unter Gottfried von Boullio und Raimund von Touluse. iInerhalb von drei Tagen werden ca. 20 000 Menschen massakriert.
1099 Gründung des Köngreiches Jerusalem.
1187 Saladin erobert Jerusalem und installiert die Herrschaft der Ayyubiden.
1229-1244 Herrschaft wechselnder Kreuzfahrergruppierungen
1260 Sturz der Ayyubiden-Dynastie, Jerusalem fällt unter mamlukische Verwaltung
1516 Die Osmanen erobern Ägypten und Arabien, Jerusalem wird zum Verwaltungssitz des Regierungsbezirks
1535 Befestigungen der Stadt werden wiedererrichtet und teilweise neu gebaut. Es entsteht die heute noch charakteristische Struktur der Altstadt.
Ab 2. Hälfte des 19. Jh. Vermehrt Einwanderung von Juden
Ab 1857 entstehen jüdische Viertel außerhalb der Stadtmauern
Um 1880 sind ca. 50% der Einwohner Jerusalems jüdisch.
Ab 1882 Beginn der Alijot (Sg. Alija), der zionistisch geprägten Einwanderungswellen.
1892: Bahnstrecke Jaffa-Jerusalem wird fertig gestellt.
1917 Osmanen übergeben Jerusalem an Briten, Edmund Allenby marschiert ein. Jerusalem untersteht dem Völkerbundmandat für Palästina.
1920 Nabu-Musa-Unruhen mit 6 Toten und mehr als 200 Verwundeten.
1947 Der Teilungsplan der UN sieht vor, Jerusalem unter internationale Verwaltung zu stellen, dazu kommt es nie.
1948-1967 Teilung Jerusalems in jordanischen Ost- und israelischen Westteil als Folge des Unabhängigkeitskrieges
1949 Ben Gurion erklärt Jerusalem zum untrennbaren Teil Israels.
1950 Jerusalem wird zur Hauptstadt Israels erklärt.
Bis 1952 kann der Status der Stadt nicht geklärt werden.
1952 Internationale Staatengemeinschaft akzeptiert die Anwendung israelischen Rechts in Westjerusalem.
1967 Sechstagekrieg: Israel erobert Altstadt, Juden bekommen wieder Zutritt zur Klagemauer.
1980 Jerusalemgesetz erklärt Jerusalem mit Ost- und Westteil zur Hauptstadt Israels. UN erkennen die Annexion Ostjerusalems nicht an.
1988 PLO erklärt Jerusalem zur Hauptstadt Palästinas.
2000 Ariel Sharon besucht Tempelberg, was zum Anlass zur zweiten Intifada wird.

……

Damaskustor

Knessetmenora

Klagemauer

Sperranlage

(Charlotte Haußmann)

19 Karten

https://www.bpb.de/apuz/267386/jerusalem-altstadt

https://www.bpb.de/apuz/267385/jerusalem-und-umland

https://diercke.westermann.de/content/jerusalem-978-3-14-100700-8-160-1-0

https://diercke.westermann.de/content/jerusalem-gro%C3%9Fraum-978-3-14-100800-5-179-3-1

Weitere Arbeitshilfen:

Martin Luther und die Juden (1/2015)

Literaturhinweise für den Unterricht in der Gymnasialen Oberstufe (2/2015)

Nero und die Christen (3/2016)

Pfarrer Dr. Markus Sasse

Regionaler Fachberater für Evangelische Religion an Gymnasien, IGS, Freie Waldorfschulen und Kollegs im Bezirk Pfalz

Werner-Heisenberg-Gymnasium
Kanalstraße 19
67098 Bad Dürkheim

E-Mail: markus.sasse@beratung.bildung-rp.de
Homepage: http://rfb.bildung-rp.de/evangelische-religion.html