

Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Ḥaram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels und in frühislamischer Zeit

Der Beginn der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem wird meistens mit der Reise der Kaisermutter Helena ins Heilige Land im Jahre 326 angesetzt. Binnen weniger Jahrzehnte wurde das römische Aelia Capitolina christianisiert und zum Ziel christlicher Pilger. Mit Jerusalem ist jedoch auch die jüdische und islamische Pilgerfahrt verbunden. Die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. bedeutete das Ende der massenhaften jüdischen Pilgerfahrt, die insbesondere unter König Herodes ihren Höhepunkt erreichte. Auch in den nachfolgenden Jahrhunderten sind jedoch immer wieder vereinzelte jüdische Pilger belegt, die das Areal des Tempelberges mit den Ruinen des zerstörten Tempels aufsuchten. Die Eroberung Palästinas 638 durch die arabischen Umayyaden bedeutete auf der einen Seite die Lockerung des beschränkten Zugangs der Juden nach Jerusalem, die erneut in größeren Mengen in ihrer heiligen Stadt wohnten und dorthin pilgerten, auf der anderen Seite wurde nun Jerusalem auch zum Ziel muslimischer Pilger.

Im folgenden Beitrag soll Jerusalem aus der Sicht der jüdischen und islamischen Pilgerfahrt betrachtet werden. Dabei lassen wir die christliche Pilgerfahrt sozusagen im Hintergrund, die den Rahmen unserer Überlegungen bildet. Im Fokus unserer Betrachtungen steht das Areal südlich des Tempelberges bzw. des Ḥaram, das eine Schlüsselrolle sowohl für die jüdischen als auch für die muslimischen Pilger spielte¹. Denn hier versammelten sich die Pilger, bevor sie zum jüdischen Tempel bzw. zum Felsendom oder der al-Aqṣā-Moschee hinaufstiegen. Es soll dabei auf das wichtige Merkmal des Pilgerwesens hingewiesen werden, dass einige sakrale, für die Pilger bedeutende Bereiche ihre Heiligkeit auch dann behalten, wenn sie einer anderen religiösen Glaubensgemeinschaft dienen.

Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem erreichte im 1. Jahrhundert v. Chr. und im 1. Jahrhundert n. Chr., und insbesondere unter Herodes, ihren Höhepunkt. Auch wenn die von Flavius Josephus genannte Zahl von 2 700 000 Pilgern, die an den Opfermahlzeiten des Pessach des Jahres 66 n. Chr. teilgenommen haben sollen, sicherlich übertrieben ist, kann mit guten Gründen angenommen werden, dass das Pilgerwesen nach Jerusalem in dieser Zeit zu einem Massenphänomen wurde. Nehmen wir für die Einwohnerzahl Jerusalems in dieser Zeit etwa 60 000 bis 80 000 Einwohner an, kann die Anzahl der Pilger das doppelte, dreifache, max. vierfache gewesen sein (125 000-300 000 Pilger)².

Die jüdischen Pilger versammelten sich, bevor sie von hier zum Tempelberg hinaufstiegen, im Areal südlich des Tempelberges. Dies ist das wichtigste Ergebnis der oben erwähnten archäologischen Forschungen, denn bis in die 1970er Jahre waren die Forscher aufgrund der Existenz der vier großen Tore (das Barclay-Tor, Warren-Tor und die Tore oberhalb des Robinson- und Wilsons-Bogens) an der Westmauer der Ansicht, dass gerade hier, an der Westseite des Tempelberges, der Haupteingang lag³. Der südliche Haupteingang ist jedoch ganz verständlich, denn im Gebiet südlich von hier, auf dem Südosthügel, befand sich bis Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. das Zentrum der Stadt (ursprünglich die sog. Davidstadt). Erst das Anwachsen der Bevölkerung unter den Hasmonäern führte zur Ausweitung des Stadtgebiets gegen Westen und schloss nun (wieder) auch den Südwesthügel und das heutige jüdische Viertel ein. Obwohl Herodes bei seinem Umbau des Tempelberges einige Veränderungen hinsichtlich des Zugangs durchführte, änderte er nicht die Grundkonzeption mit dem Haupteingang vom Süden⁴.

Eine monumentale, 65,5 m breite Treppe (**Abb. 1**), deren 30 Stufen aus dem Fels gehauen waren, stellte den letzten,

1 Das Areal wurde nach 1967 von israelischen Archäologen (B. und E. Mazar, M. Ben-Dov, R. Reich, Y. Billig) vorzüglich ausgegraben. Vgl. Mazar, *First Season*. – Mazar, *Second and Third Seasons*. Nach durchgeführten Grabungen wurde hier das Jerusalem Archaeological Park & Davidson Centre errichtet. Zur schnellen Übersicht vgl. Reich/Avni/Winter, *Archaeological Park 4-45*. – Küchler, *Jerusalem 214-234*.

2 Levine, *Jerusalem 251*. – Mit der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem hängen viele Fragestellungen zusammen: der Ausbau des Tempelberges (insbesondere

des Tempels) und der Jerusalemer Aquädukte, die Frage nach der Bedeutung der Pilgerfahrt für die ökonomische Entwicklung Palästinas, die Problematik, inwieweit auch die in der Diaspora lebenden Juden an der Pilgerfahrt teilnahmen. All diese wichtigen Punkte werden in der vorbereiteten Pilgermonographie ausführlich behandelt. Vgl. Drbal, *Pilgerfahrt*.

3 Tsafir, *Pilgrimage 373*.

4 Tsafir, *Pilgrimage 373*.



Abb. 1 Monumentale Treppe als letzter, feierlicher Abschnitt des jüdischen Pilgerweges zum Tempelberg.

feierlichen Abschnitt des Pilgerweges dar. Darunter befand sich ein großer Vorplatz, wo sich die jüdischen Pilger versammelten, bevor sie den Tempelberg betraten. Im Areal wurden bis heute insgesamt 48 Ritualbäder (hebr. Mikwaot) gefunden, die mit der kultischen Reinheit der Pilger in Zusammenhang gebracht werden. Waren die Ritualbäder meistens nur von einer Seite zugänglich, ist auf die südöstlich des byzantinischen Hauses gelegene Mikwe hinzuweisen, die rechteckig ist und somit den Zugang von allen Seiten erlaubte (Abb. 2)⁵.

Den Eingang für die Pilger bildete das sog. Dreiertor. Seine Bogenöffnungen stammen aus der Umayyadenzeit und sind heute mit quadratischen Blöcken ausgefüllt; nur die unterste Steinlage stammt von der herodischen Toranlage. Als Ausgang diente den jüdischen Pilgern das sog. Zweiertor (auch »Tore Huldass« genannt und somit mit der Prophetin Hulda in Zusammenhang gebracht). Diese Organisation ermöglichte die einfache Zirkulation der Pilger⁶.

Vereinzelt lassen sich im Areal Spuren jüdischer Präsenz auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels belegen. Nahe der Südwestecke des Haram wurde ein ursprünglich aus zwei Stockwerken bestehendes byzantinisches Hofhaus freigelegt. In seinem Schutt wurden auf Architekturfragmenten mehrere Abbildungen des siebenarmigen Leuchters (Menora) gefunden, was darauf hinweisen könnte, dass das Haus zeitweise (vermutlich unter den Sassaniden, 614-628) als Synagoge diente⁷.

Unter dem Robinsonbogen wurde eine zweizeilige hebräische Inschrift gefunden (»Und ihr werdet sehen und freuen wird sich euer Herz | und ihre Gebeine (werden) wie Gras«), ein freies Zitat aus Jes 66, 14, dessen zweite Hälfte jedoch ins Negative gewandt wurde: Der Freude der Juden würde somit die Kraftlosigkeit ihrer Feinde entsprechen. B. Mazar verband die Inschrift mit dem Versuch des Wiederaufbaus des Tempels unter Kaiser Julian Apostata (361-363)⁸. Die Inschrift kann aber auch ein Zeugnis eines späteren jüdischen Pilgers

5 Reich/Avni/Winter, *Archaeological Park* 41. 146.

6 Tsafir, *Pilgrimage* 373. – Ben-Dov, *Ancient Jerusalem* 112-113. 135-141. – Galor/Bloedhorn, *Archaeology of Jerusalem* 81-82.

7 Ben-Dov, *Ancient Jerusalem* 264-266. – Küchler, *Jerusalem* 219. 222. 390.

8 Mazar, *Second and Third Seasons* 23. – Mazar, *Berg des Herrn* 94.

Abb. 2 Das Arel südlich des Tempelberges: Im Vordergrund die Ritualbäder, im Hintergrund das sog. Dreiertor.



gewesen sein, der hier seiner Trauer und Hoffnung Ausdruck verlieh. So hält M. Ben-Dov auch eine Entstehung erst im 7. oder 8. Jahrhundert für möglich⁹. Sie ist nämlich mit einer anderen hebräischen Inschrift zu vergleichen, die sich vor dem Zweiertor befindet, in der ein jüdischer Pilger erwähnt wird: »Jeremiah, Sohn des Gedaljah, Sohn des Rabbi Josef«. Diese zweite Inschrift wird mit der dramatischen Episode der Jahre 438/439 in Verbindung gebracht, die in der Lebensbeschreibung des Bischofs Barsauma geschildert wird. Etwa 40 seiner Gefährten begegneten an der Südostecke des Harem »...Juden, die schwarze Kleider trugen und weinten; sie zerrissen ihre Kleider und bedeckten sich mit Staub. Sie waren, Männer und Frauen, ungefähr 103 000. Einer der Jünger des Barsauma riet den andern zur Flucht, weil der Zorn Gottes

auf die Juden fallen würde. Sie gingen weg und die Juden sahen in einer Vision die himmlischen Heerscharen gegen sie hinaufsteigen und sie wurden gesteinigt, ohne dass man ausmachen konnte, woher die Steine kamen«¹⁰.

Der Kontext dieser Nachricht ist der Bericht, im Jahre 425 hätten die galiläischen Juden einen Brief an die Kaiserin Eudokia, die Frau des oströmischen Kaisers Theodosios II., geschrieben, worin sie baten, in den Ruinen des Tempels beten zu dürfen. Eudokia soll ihnen daraufhin nicht nur dies, sondern auch, sich in der Stadt erneut anzusiedeln, gestattet haben. Die jüdischen Führer hätten dann einen Brief geschrieben, in dem sie die Juden zur Wiederbesiedlung Jerusalems aufgefordert haben. Daraufhin soll die im Zitat erwähnte Anzahl von 103 000 jüdischen Pilgern nach Jerusalem ge-

9 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 219. – Küchler, Jerusalem 224.

10 Zitat nach: Küchler, Jerusalem 231.

kommen sein. Die Vita Barsaumas wird in der Forschung als sehr unzuverlässig betrachtet, auch der Bericht zu den Juden in Jerusalem kann nicht als eine zuverlässige Quelle für jüdische Präsenz in Jerusalem und für jüdische Pilgerfahrt in die Stadt betrachtet werden¹¹. Die Nachricht weist trotz ihrer Unzuverlässigkeit darauf hin, dass die vereinzelt jüdischen Pilger (es handelte sich sicherlich nicht um große Mengen, die in der Vita Barsaumas erwähnt wurden) gerade hier, an der Südostecke des Haram vorbeizogen. Mit ihr ist nämlich der im Madrich Jeruschalajim, dem vor 950 entstandenen ersten jüdischen Jerusalem-Führer, erwähnte Name qeren ha-‘ofel («Horn des Ofel») gleichzusetzen. So wissen wir, dass der Weg der jüdischen Pilger in frühislamischer Zeit, auf die sich der Führer bezieht, entlang der Harammauer zum Ölberg führte. Dies ist in unserem Kontext umso interessanter, als nun das besprochene Areal auch mit islamischer Pilgerfahrt in Zusammenhang gebracht wird.

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber im Jahr 638 blieb der Tempelberg zunächst unbebaut¹², nur im südlichen Teil entstand ein vom christlichen Pilger Arkulf erwähntes Bethaus (lat. *orationis domus*), das als eine kleine Moschee gedeutet werden muss¹³. Dadurch wurde der Haram in einen südlichen, nur den Muslimen zugänglichen Teil und einen nördlichen um den heiligen Felsen, der allen Bewohnern offen war, geteilt¹⁴. Dank der toleranten Haltung des Kalifen ‘Umar gegenüber anderen Buchreligionen konnten die Juden nun in Jerusalem wieder frei wohnen; es kam auch zur Wiederbelebung der jüdischen Pilgerfahrten. In dieser Zeit lässt sich ein enger Kontakt der Juden mit den Überresten ihres Tempels annehmen. In der Tat berichten sowohl jüdische

als auch muslimische legendenhafte Quellen von der Hilfe der Juden bei der Räumung des ehemaligen Tempelplatzes. Während den Juden der Zugang zum ehemaligen Tempelplatz jedoch zunächst erlaubt war, wurden sie nach und nach aus dem Haram, der zur Moschee erklärt wurde, ausgeschlossen¹⁵. Zunächst wurde an Stelle des jüdischen Tempels der Felsendom¹⁶, wenige Jahre später im südlichen Teil des Haram die al-Aqṣā-Moschee errichtet.

Die auf das Jahr 72 der islamischen Zeitrechnung (d. h. 691/692) datierte Bauinschrift am Felsendom hatte Oleg Grabar zunächst als das Jahr der Fertigstellung unter ‘Abd al-Malik verstanden¹⁷. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, denn dann würde die Errichtung des Baus in das Jahrzehnt der Bürgerkriege nach dem Tod von Mu‘āwiya (661-680) fallen. Dies führte den Forscher später dazu, den Baubeginn schon Anfang der 60er Jahre des 7. Jahrhunderts anzusetzen und die Herrschaft von Mu‘āwiya als die eigentliche Entstehungszeit zu betrachten. Nach einer längeren Bauzeit, als früher angenommen, wurde der Felsendom 691/692, wie es die Inschrift belegt, fertiggestellt¹⁸.

Die Deutung des Felsendoms¹⁹ stellt ein in der Wissenschaft oft behandeltes Problem dar. Frühere Forscher deuteten ihn (insbesondere wegen seiner Lage) als Siegesymbol des Islam gegenüber dem Judentum und indirekt auch gegenüber dem Christentum. Die neuere Forschung weist jedoch viel mehr darauf hin, dass der Felsendom in der jüdischen Tradition des Heiligen Felsens, des Zentrums der Welt, des Paradieses und des Ortes des Gerichts stand. Durch seine Errichtung wurde der Salomonische Tempel zu einer neuen erfüllten Wirklichkeit, d. h. es wurde der Dritte Tempel gebaut.

11 Vgl. hierzu die Ergebnisse der im September 2013 in Münster veranstalteten Konferenz, deren Ergebnisse in der schriftlichen Version noch nicht publiziert wurden. Vgl. insb. die Beiträge von Jan Willen Drijvers (Barsauma, Eudocia and the Temple Mount: Some Observations) und Gustav Stemmerger (Barsauma's Travel to the Holy Land and Jewish History). Vgl. die mündliche Version des Beitrags von J. W. Drijvers, Barsauma, Eudocia. Von älteren Arbeiten vgl. Nau, Deux épisodes.
12 Die Frage, ob das Gelände des Tempelberges nach der Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. in römischer und byzantinischer Zeit bebaut wurde, stellt eine wichtige wissenschaftliche Problematik, der wir uns hier leider nicht ausführlich widmen können. Es überwiegt die Meinung, dass der Tempelberg in dieser Zeit in Ruinen blieb. Vgl. Stemmerger, Juden und Christen 54. – Eliav, God's Mountain 125-150. In byzantinischer Zeit scheint die Unbebauung des Tempelberges die Madaba-Karte zu bestätigen, auf der der Tempelplatz keine Rolle spielt; möglicherweise stellt ihn die Nummer VII auf dem Plan oberhalb des Cardo Secundus dar. Vgl. auch Eutykhios, Annalenwerk 280. – Bei der Möglichkeit einer Bebauung des Tempelberges wird meistens auf ein Zitat bei Cassius Dio hingewiesen (Cass. Dio 69.12.1-3), in dem von einem heidnischen Jupiter-Tempel auf dem Tempelberg gesprochen wird. Das erwähnte Zitat von Cassius Dio befindet sich jedoch in einem Exzerpt des byzantinischen Schreibers Xiphilinus (11. Jahrhundert). Deshalb wird von einigen Forschern vermutet, dass Xiphilinus in Dios Werk seine eigene Perspektive projizierte und den Tempel in Zusammenhang mit der christlichen Grabeskirche brachte und das Zitat somit nicht als Hinweis auf einen paganen Tempel auf dem Tempelberg dienen kann. Vgl. Eliav, Hadrian's Actions. Vielmehr ist auf zwei von Bernard Flusin herausgegebenen Quellen (eine schon früher bekannte anonyme, nur in georgischer Fassung erhaltene Quelle und einen griechischen, bisher unbekanntem Text) hinzuweisen, in denen auf dem Tempelberg von einem Capitolium gesprochen wird. Vgl. Flusin, Esplanade du Temple. Gideon Avni erwähnt neue Sondagen im nördlichen Teil des Tempelplateaus, die Mauersegmente aus byzantinischer Periode freigelegt haben, was auf eine Bautätigkeit im 5. und 6. Jahrhundert hinweist. Vgl. Avni, Transition 132. Im Folgenden gehen wir zwar mit der Mehrheit der Forscher davon aus, dass der Tempelberg unbebaut blieb, was auch theologisch

als plausibel erscheint, die vielen Hinweise auf eine Bebauung sollten jedoch mit Aufmerksamkeit betrachtet werden.

13 Adamnanus, Drei Bücher über die heiligen Orte I, I, 14. – Vgl. Kretschmar, Festkalender 82.
14 Kaplony, Haram of Jerusalem 25-26.
15 Küchler, Jerusalem 390. Eine wichtige Quelle zur Situation auf dem Tempelberg unmittelbar nach der arabischen Eroberung der Stadt im Jahre 638 ist der armenische Historiker Sebeos, der in dieser Zeit Bauaktivität der Juden auf dem Tempelberg erwähnt. Er behauptet, die Juden hätten an der heiligsten Stelle einen Gebetsraum eingerichtet; die Araber nahmen jedoch den Ort selbst in Anspruch und die Juden mussten deshalb ihren Gebetsraum in ein nahegelegenes Haus verlegen. In Rache entweichten die Juden die neue Moschee, warfen jedoch den Verdacht auf die Christen. Der arabische Emir deckte die Verschwörung in letzter Minute auf und ließ zur Strafe viele Juden hinrichten. Möglicherweise ist jedoch diese Nachricht von Sebeos nicht mit der arabischen, sondern mit der persischen Okkupation von 614 in Verbindung zu bringen, worauf einige Details in seinem Bericht hinweisen. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24. – Ders., Church 281 (und Anm. 7).
16 Eine der wichtigsten und gleichzeitig schwierigsten Fragen ist der bauliche Zusammenhang des jüdischen Tempels mit dem Felsendom bzw. des Felsens mit dem Tempel. In der Forschung werden zwei unterschiedliche Meinungen vertreten: entweder markierte der Felsen den Ort des Brandopferaltars (der jüdische Tempel befand sich somit westlich des späteren Felsendoms); die runde Öffnung im Felsen und die darunterliegende Grotte wären demnach als Sickergrube des Brandopferaltars zu deuten. Vgl. Dalman, Heiliger Felsen 137-145. Für andere Forscher stellt der Felsen das Allerheiligste des jüdischen Tempels dar, der Felsendom wäre also direkt an der Stelle des jüdischen Heiligtums errichtet worden. Vgl. Schmidt, Heiliger Fels.
17 Grabar, Umayyad Dome of the Rock.
18 Grabar, Dome of the Rock 46-64.
19 Die traditionelle Bezeichnung »Felsendom« ist eher als falsch zu bezeichnen. Sein arabischer Name lautet Qubbat aṣ-ṣaḥra («Kuppel des Felsens»). Vgl. Küchler, Jerusalem 188.

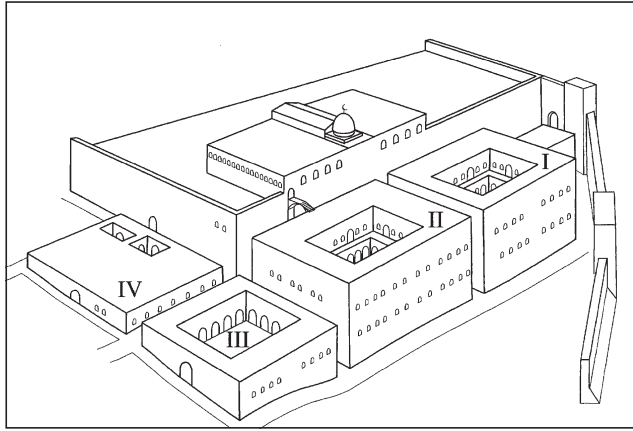


Abb. 3 Rekonstruktion der umayyadischen Paläste südlich des Tempelberges. – (Nach Küchler, Jerusalem, S. 218).

Es kann sowohl auf muslimische als auch christliche Quellen hingewiesen werden, die den Felsendom als eine Restitution des jüdischen Tempels verstanden²⁰. In der neueren Deutung O. Grabars wollte Mu'awiya den Felsendom in die Tradition der heiligen Orte des Judentums und des Christentums stellen. Der religiöse Aspekt wurde dem Felsendom erst unter al-Walid mit der Errichtung der al-Aqṣā-Moschee hinzugefügt²¹.

Die al-Aqṣā-Moschee entstand im Süden der Plattform an der Stelle des von Arkulf erwähnten Bethauses. Die zwei ältesten Phasen der später mehrmals umgebauten Moschee stammen vermutlich aus der Zeit der Kalifen 'Abd al-Malik (685-705) und seines Sohnes al-Walid I. (705-715)²².

Südlich und südwestlich des Tempelberges wurden unter den Kalifen 'Abd al-Malik und al-Walid insgesamt sechs große Gebäude errichtet, die oft als Paläste bezeichnet werden (**Abb. 3**). Diese Bauten stehen im engen architektonischen Zusammenhang mit dem Tempelberg: Sie wurden größtenteils aus wiederverwendeten Steinquadern und Säulen besonders der herodianischen Periode errichtet. Die äußere Westwand des prächtigen Gebäudes II scheint sogar eine Imitation der herodianischen Mauer gewesen zu sein²³. Von der herodianischen Tempelmauer (diese wurde in dieser Zeit bis zur heutigen Höhe hinaufgezogen) wurden die Gebäude nur durch eine schmale gepflasterte Strasse getrennt. Das Dach des Gebäudes II war über die schmale Strasse mit der al-Aqṣā-

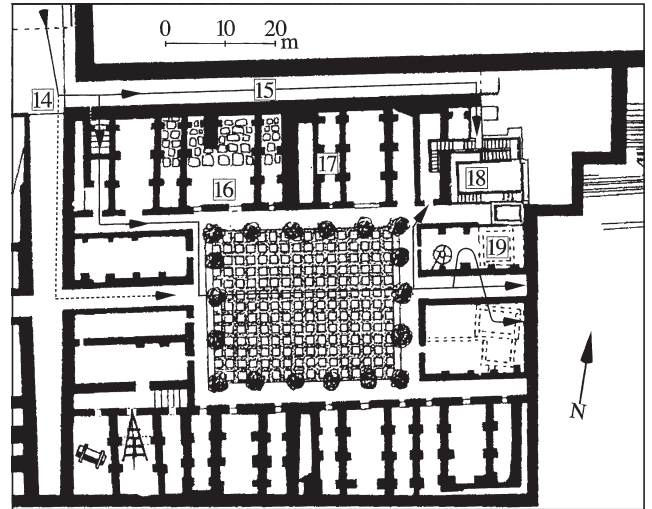


Abb. 4 Grundriss des Palastes II. – (Nach Küchler, Jerusalem 226).

Moschee durch eine Brücke verbunden. Somit entstand durch die (nach Mekka gerichtete) Südmauer ein direkter Zugang zur Moschee und zum Tempelplateau²⁴.

Die Funktion der Paläste konnte nicht mit Sicherheit geklärt werden. Eine Hypothese bringt die Gebäude III und IV mit Achmas in Verbindung – christlichen und jüdischen Ritualpriestern, die im Haram dienten: Das Gebäude IV – nach dem Fund eines Hypokaustums als ein Badehaus²⁵ identifiziert – wäre ihre Reinigungsstätte gewesen, bevor die Achmas zum Haram emporstiegen, um den heiligen Felsen zu salben. Das Gebäude III betrachten dann einige Wissenschaftler als ihre Wohnstätte. Hier und in seiner Umgebung wurden nämlich pharmazeutische Glasflaschen gefunden, in denen ihre Salben aufbewahrt wurden²⁶.

Die Lage unmittelbar am Tempelberg und die archäologisch nachgewiesene Existenz einer Brücke, die das Gebäude II (**Abb. 4-5**) mit dem Haram verband, deutet darauf hin, dass das prächtige Gebäude für prominente Gäste aus allen Teilen des Umayyaden-Reiches, darunter für die zahlreichen muslimischen Pilger, bestimmt war²⁷.

Die zunächst überraschende Entdeckung der umayyadischen Paläste in unmittelbarer Nähe des Tempelberges/des Haram von Jerusalem wurde durch die sog. Aphrodito-Papyri bestätigt. Die im ägyptischen Kom Ischqau, dem antiken Aphrodito[polis], ca. 11 km nordwestlich der heutigen Stadt

20 Behandelt in: Busse, Temple of Jerusalem 24. – Flusin, Esplanade du Temple.

21 Grabar, Dome of the Rock 46-64. – Vgl. auch Shani, Iconography 173-176.

22 Die literarischen und archäologischen Quellen zur ältesten Phase der al-Aqṣā-Moschee bieten leider kein einheitliches Bild. Der Bericht von al-Muqaddasi (985/86) datiert die al-Aqṣā-Moschee in die Herrschaft von 'Abd al-Malik. Ibn al-Aṭīr bringt jedoch 1232 diesen Bau erst mit al-Walid I. in Zusammenhang. Es kann somit sein, dass al-Muqaddasi fälschlicherweise eine Baunotiz, die sich ursprünglich auf den Felsendom bezog, auf die al-Aqṣā-Moschee übertrug; sie wäre dann, wie Ibn al-Aṭīr meinte, erst unter al-Walid I. entstanden. Oder, so die zweite Möglichkeit, wurde der von al-Muqaddasi erwähnte Bau schon nach wenigen Jahren unter al-Walid I. neu gestaltet. Zu diesen ersten zwei Phasen werden aus bauarchäologischer Sicht hypothetisch der Mihrāb der heutigen Moschee, die beiden Längsarkaden östlich der Vierung und die Ansätze weitere Längsarkaden bzw. die Vierungskuppel, die Querarkaden und die Versetzung der Portalwand zugeschrieben. Vgl. Hamilton, Aqsa Mosque. – Stern, Mosquée.

– Küchler, Jerusalem 178-181. Bauarbeiten unter al-Walid I. bezeugen darüber hinaus die Aphrodito-Papyri, die Materialtransporte und die Entsendung von Arbeitern aus Ägypten zum Bau der »Moschee von Jerusalem« erwähnen. Da der Felsendom zu dieser Zeit schon fertig war, konnte nur die al-Aqṣā-Moschee gemeint gewesen sein. Ausführend zu den Aphrodito-Papyri vgl. Bell, Aphrodito Papyri. – Küchler, Moschee.

23 B. Mazar, Berg des Herrn 242.

24 B. Mazar, Berg des Herrn 241-244. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9.

25 Diese größte Thermenanlage der frühislamischen Zeit entstand an der Stelle eines großen jüdischen Ritualbades und eines späteren römischen Bades mit Hypokaustanlage.

26 Raby, In Vitro Veritas 170-173. – Engle, Glassmaking 62-63. Andere Forscher (darunter M. Ben-Dov) betrachten das Gebäude II als die Residenz der Achmas. Vgl. Ben-Dov, Omayyad Structures 43.

27 B. Mazar, First Season 20. – B. Mazar, Berg des Herrn 244-245.



Abb. 5 Heutige Umgestaltung des Palastes II. In Hintergrund die Aqsa-Moschee.

Tahtā (Region Asyūt) gefundenen Papyri stammen aus den Jahren 698 bis 722. Sie wurden in arabischer, griechischer und koptischer Sprache geschrieben; die Jerusalem betreffenden Stellen befinden sich in den griechischen Papyri²⁸. In den Papyri werden Arbeitskräfte genannt, die zu Bauarbeiten nach Jerusalem geschickt wurden. In diesem Zusammenhang wird achtmal von Palastgebäuden gesprochen, davon viermal von einer αὐλή τοῦ Ἀμραλουμνι. Mit einer einzigen Ausnahme wird diese αὐλή im Zusammenhang mit einer μασγίδα genannt, deshalb kann man sie mit dem größten der besprochenen Paläste (= Gebäude II) in Zusammenhang bringen. Die erwähnte μασγίδα kann somit als die al-Aqṣā-Moschee betrachtet werden²⁹. Die Aphrodito-Papyri bieten eine weitere Bestätigung für die Verbindung der besprochenen Palastbauten mit dem Ḥaram bzw. konkret mit der al-Aqṣā-Moschee.

Das Areal südlich des Tempelberges war in der Antike (bis 70 n. Chr.) vorrangig mit der jüdischen Pilgerfahrt verbunden, denn von hier stiegen die jüdischen Pilger zum Tempelberg empor. Nach einer langen Zwischenzeit von etwa sechs Jahrhunderten, in denen das Areal zwar weiterhin bebaut wurde, jedoch anderen Zwecken diente, spielte es eine prominente Rolle wieder unter den Umayyaden. Die an dieser Stelle gebauten prächtigen Gebäude standen in direktem Zusammenhang mit dem Ḥaram und den dort befindlichen Sakralbauten: der al-Aqṣā-Moschee und dem Felsendom. Nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber wurde die Stadt nach Mekka und Medina zu einem der wichtigsten Pilgerorte des Islam. Einige arabische Quellen behaupten sogar, ‘Abd al-Malik hätte den Felsendom errichten lassen, um ein umayyadisches Gegengewicht zur Pilgerfahrt nach Mekka zu

28 Ausgabe: Bell, Aphrodito Papyri. Deutsche Übersetzung der Texte, die sich auf Jerusalem beziehen: Kūchler, Moschee.

29 Kūchler, Aphrodito-Papyri 125-126. Deutsche Übersetzung der Jerusalem betreffenden Papyri 128-143. Elad, Medieval Jerusalem 26. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 6 (mit Hinweis, dass die Papyri den Felsendom nicht erwähnen). 8.

30 Diese Ereignisse hängen mit dem Krieg zwischen dem Kalifen ‘Abd al-Malik und seinem Rivalen und Gegenkalifen ‘Abdallāh b. az-Zubayr zusammen, der sich zeitweise Mekka bemächtigte. Die ausführlichste Nachricht über den Versuch,

die wichtigste muslimische Pilgerfahrt nach Jerusalem abzulenken, findet man im historischen Werk »Mir’āt az-zamān« des in Bagdad im 13. Jahrhundert lebenden Gelehrten Sibṭ b. al-Ġawzī. Ibn az-Zubayr soll ‘Abd al-Malik gehindert haben, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, was diesen veranlasste, als Ersatz für die Ka’ba den Felsendom zu bauen und auf diese Weise die muslimischen Pilger statt nach Mekka nach Jerusalem zu lenken. Die Problematik wird ausführlich behandelt in: Drbal, Pilgerfahrt (mit Hinweisen auf weiterführende Literatur).



Abb. 6 Der heutige Zustand des Hulda-Tores, das später durch einen Turmbau aus fatimidischer, kreuzfahrerzeitlicher und aijubidischer Periode zugedeckt wurde. Im Hintergrund wieder die Aqsa-Moschee.

schaffen und Jerusalem damit zur wichtigsten Pilgerstätte des Islams zu machen³⁰. Sibṭ b. al-Ġawzī erwähnt die im Felsendom vollzogene Rituale, die sonst nur in Mekka belegt sind: die siebenmalige Umkreisung (arab. ṭawāf) um den Felsen und die Feier des höchsten islamischen Opferfestes am Felsendom, das den Höhepunkt der Pilgerfahrt nach Jerusalem darstellte³¹.

Auf den Türsturz des Hulda-Tores (**Abb. 6**) wurde in umayyadischer Zeit ein reich verzierter Blendbogen appliziert, was diesen Eingang zum Ḥaram speziell auszeichnete. Er war nämlich nicht nur der Haupteingang, sondern wird auch als das Tor interpretiert, durch welches der Prophet Mohammed während seiner mystischen Nachtreise den Tempelplatz betrat³². Auch unter den Umayyaden wurde also das Plateau von hier betreten. Im Unterschied zur Zeit der massenhaften jüdischen Pilgerfahrt vor 70 n. Chr., als das Areal eine freie Stätte mit für die Pilger bestimmten Ritualbädern war, wurde es nun mit den erwähnten Prachtbauten bebaut. Auch wenn ihre Zweckbestimmung von den Forschern bis heute nicht

eindeutig festgelegt werden konnte, kann ihr enger Zusammenhang mit dem Ḥaram als sicher gelten. Somit ist meiner Ansicht nach eine zumindest teilweise Nutzung durch die vielen muslimischen Pilger, die nach Jerusalem kamen, als sehr wahrscheinlich zu betrachten. Vermutlich hatten jedoch diese Gebäude mehrere Funktionen.

Obwohl das Areal nun zum Zentrum der muslimischen Präsenz in Jerusalem gehörte, darf dies uns nicht zur Schlussfolgerung führen, es hätte jetzt statt den jüdischen nur den muslimischen Pilgern gedient. Denn aus dem Madrich Jeruschalajim wissen wir, dass es weiterhin (bzw. nun wieder) auch von jüdischen Pilgern betreten wurde. In diesem Zusammenhang kann auf die ins 6. und 7. Jahrhundert datierten hexagonalen Pilgerflaschen verwiesen werden, deren Auffindungsort zwar meistens unbekannt ist, die jedoch mit gutem Grund mit Jerusalem in Zusammenhang gebracht werden. Sie zeichnen sich durch dieselbe Glas- und Farbstruktur, die Intaglio-Technik und hohle Henkel aus, was darauf hinweist, dass sie in derselben Werkstatt hergestellt wurden³³. Die –

31 Elad, *History and Topography* 56-62.

32 Küchler, *Jerusalem* 232-233.

33 Barag, *Pilgrim Vessels* 62. – Raby, *In Vitro Veritas* 139. 158.

nicht eindeutig festlegbaren – Motive werden von Julian Raby nicht nur als jüdisch und christlich betrachtet, sondern auch mit den muslimischen Pilgern, konkret mit dem Bau des Felsendoms und der südlich und südwestlich des Tempelberges gelegenen Paläste in Verbindung gebracht³⁴.

Das noch vor 50 Jahren archäologisch kaum bekannte Areal hatte somit eine Schlüsselrolle, was das Betreten des Nordosthügels betraf, und zwar zu ganz unterschiedlichen Zeiten. Bezüglich der jüdischen Pilgerfahrt diente es nahezu ausschliesslich den jüdischen Pilgern. Seine Benutzung un-

ter den Umayyaden war vielschichtiger: Auf der einen Seite wurde es weiterhin von den jüdischen Pilgern betreten, jedoch nicht mehr als Versammlungstätte vor dem Betreten des Tempelberges, sondern als einer der Orte, die von den Juden (denen der Zugang zum Nordosthügel nun versperrt war) in Jerusalem während der Pilgerfahrt aufgesucht wurden. Die Existenz der in dieser Zeit errichteten Gebäude weist auf eine enge Verknüpfung mit dem Ḥaram hin, was eine Nutzung unter anderem durch die unzähligen muslimischen Pilger plausibel macht; ihre Funktion war jedoch sicher deutlich breiter.

Literatur

- Avni, Transition: G. Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine* (Oxford 2014).
- Bell, Aphrodito Papyri: H. I. Bell, *The Aphrodito Papyri* (London 1910).
- Barag, Pilgrim Vessels: D. Barag, *Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem*. *Journal of Glass Studies* 12, 1970, 35-63.
- Ben-Dov, Ancient Jerusalem: M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York 1985).
- Ben-Dov, Omayyad Structures: M. Ben-Dov, *The Omayyad Structures Near the Temple Mount*. In: B. Mazar / M. Ben-Dov, *The Excavations in the Old City of Jerusalem Near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970* (Jerusalem 1971) 37-44.
- Busse, Temple of Jerusalem: H. Busse, *The Temple of Jerusalem and its Restitution by 'Abd al-Malik b. Marwan*. *Jewish Art* 23-24, 1997-1998, 23-33.
- Dalman, Heiliger Felsen: G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der Heilige Felsen von Jerusalem* (Leipzig 1912).
- Drbal, Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.-8. Jahrhundert). *Paganen, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten. Byzanz zwischen Orient und Okzident* 10 (Mainz 2018).
- Drijvers, Barsauma, Eudocia: J. W. Drijvers, *Barsauma, Eudocia and the Temple Mount: Some Observations*. www.academia.edu/14487884/Barsauma_Eudocia_and_the_Temple_Mount_Some_Observations (4.6.2016).
- Elad, History and Topography: A. Elad, *The History and Topography of Jerusalem During the Early Islamic Period: The Historical Value of Faḍā'il al-Quds Literature: A Reconsideration*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14, 1991, 41-70.
- Elad, Medieval Jerusalem: A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden 1995).
- Eliav, God's Mountain: Y. Eliav, *the Temple Mount in Time, Place and Memory* (Baltimore MD 2005).
- Eliav, Hadrian's Action: Y. Eliav, *Hadrian's Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio and Xiphilini Manus*. *Jewish Studies Quarterly* 4, 1997, 125-144.
- Engle, Glassmaking: A. Engle, *1,000 Years of Glassmaking in Ancient Jerusalem* (Jerusalem 1984).
- Flusin, Esplanade du Temple: B. Flusin, *L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux recits byzantins*. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem I* (Oxford 1992) 17-31.
- Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem: K. Galor / H. Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans* (New Haven, London 2013).
- Grabar, Dome of the Rock: O. Grabar, *The Dome of the Rock* (London 2006).
- Grabar, Umayyad Dome of the Rock: O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*. *Ars Orientalis* 3, 1959, 33-62.
- Hamilton, Aqsa Mosque: R. W. Hamilton, *The Structural History of the Aqsa Mosque* (London 1949).
- Kaplony, Ḥaram of Jerusalem: A. Kaplony, *The Ḥaram of Jerusalem, 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power* (Stuttgart 2002).
- Kretschmar, Festkalender: G. Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altchristlicher Zeit*. In: H. Busse / G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altchristlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden 1987) 29-119.
- Küchler, Jerusalem: M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Göttingen 2014).
- Moschee: M. Küchler, *Moschee und Kalifenpaläste nach den Aphrodito-Papyri*. *ZDPV* 107, 1991, 120-143.
- Levine, Jerusalem: L. I. Levine, *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 BCE - 70 CE)* (Philadelphia 2002).
- Mazar, Berg des Herrn: B. Mazar, *Der Berg des Herrn: neue Ausgrabungen in Jerusalem* (Bergisch Gladbach 1979).
- First Season: B. Mazar, *Excavations in the Old City of Jerusalem. Preliminary Report of the First Season 1968* (Jerusalem 1969).
- Mazar, Second and Third Seasons: B. Mazar, *The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970*. In: M. Ben-Dov (Hrsg.), *The Omayyad Structures near the Temple Mount* (Jerusalem 1971).

34 Raby, *In Vitro Veritas* 170-183.

- Nau, Deux épisodes: F. Nau, Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438), d'après la vie de Baršauma le syrien. *Revue des études juives* 83, 1927, 184-202.
- Raby, In Vitro Veritas: J. Raby, In Vitro Veritas. Glass Pilgrim Vessels from 7th-Century Jerusalem. In: J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam* (Oxford 1999) 113-190.
- Reich/Avni/Winter, Archaeological Park: R. Reich / G. Avni / T. Winter, *The Jerusalem Archaeological Park* (Jerusalem 1999).
- Rosen-Ayalon, Islamic Monuments: M. Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf* (Jerusalem 1989).
- Schmidt, Heiliger Fels: H. Schmidt, *Der Heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie* (Tübingen 1933).
- Shani, Iconography: R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*. *JSAI* 23, 1999, 158-207.
- Stemberger, Juden und Christen: G. Stemberger, *Juden und Christen im »Heiligen Land«*. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987).
- Stern, Mosquée: H. Stern, *Recherches sur la Mosquée al-Aqṣā et sur ses mosaïques*. *Ars Orientalis* 5 (1963) 27-47.
- Tsafir, Pilgrimage: Y. Tsafir, *Jewish Pilgrimage in the Roman and Byzantine Periods*. *JbAC Suppl.* 20/1, 1995, 369-376.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Haram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels und in frühislamischer Zeit

Der Tempelberg wurde insbesondere am Ende der Periode des Zweiten Tempels (bis 70 n. Chr.) zum Ziel von vielen jüdischen Pilgern. Mehr als 600 Jahre nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entstand auf dem Tempelplateau, das nun als Ḥaram bezeichnet wurde, der Felsendom und die al-Aqṣā-Moschee; beide Bauten wurden von islamischen Pilgern aufgesucht. Der Beitrag geht kurz auf die Transformation des Tempelberges in frühumayyadischer Zeit ein, sein Hauptaugenmerk gilt jedoch dem südlich und südwestlich liegenden Areal, das in den letzten fünfzig Jahren von israelischen Archäologen vorzüglich ausgegraben wurde. Es konnte archäologisch bewiesen werden, dass sich hier die jüdischen Pilger versammelten, bevor sie zum Tempelplateau hinaufgingen. Es gibt jedoch Hinweise, dass das Areal auch unter den Umayyaden den Pilgern diente; es wurden hier monumentale Bauten errichtet (manchmal als Paläste bezeichnet), die vermutlich auch zur Unterkunft von wohlhabenden muslimischen Pilgern bestimmt waren.

The Sacral Topography of the Area South of the Temple Mount or the Haram of Jerusalem in the Periods of the Second Temple and the Early Islamic Era

The Temple Mount became the destination of many Jewish pilgrims, especially at the end of the period of the Second Temple (up to AD 70). More than 600 years after the destruction of the Jewish temple, the Dome of the Rock and the al-Aqṣā Mosque were built on the temple plateau, which then became known as the Ḥaram; Islamic pilgrims visited both edifices. This article briefly discusses the transformation of the Temple Mount in the early Umayyad period, but its primary focus is on the area lying to the south and southwest, which has been superbly excavated by Israeli archaeologists

in the last fifty years. It could be proven archaeologically that the Jewish pilgrims gathered here before they went up to the temple plateau. However, there is evidence that the area also served pilgrims under the Umayyads; monumental buildings were erected here (sometimes referred to as palaces), which were probably also intended for the accommodation of wealthy Muslim pilgrims.

La topographie sacrée de la zone située au sud du mont du Temple, respectivement du Haram de Jérusalem durant la période du deuxième Temple et au début de l'époque musulmane

Le mont du Temple devint une destination fréquentée par beaucoup de pèlerins juifs surtout vers la fin de la période du Second Temple (jusqu'à 70 ap. J.-C.). Plus de 600 ans après la destruction du temple juif, le Dôme du Rocher et la mosquée al-Aqṣā sont érigés sur l'esplanade du Temple, désignée aujourd'hui sous le nom de Ḥaram. Les deux édifices furent fréquentés par les pèlerins musulmans. Cet article, qui aborde brièvement la transformation du mont du Temple au début de la période omeyyade, se concentre sur la zone située au sud et sud-ouest, très bien fouillée ces 50 dernières années par les archéologues israéliens. Les fouilles ont pu démontrer que c'est ici que se rassemblaient les pèlerins juifs avant de monter au temple. Certains indices suggèrent que cette zone fut aussi utilisée par les pèlerins à l'époque omeyyade. Des constructions monumentales y furent dressées (parfois considérées comme des palais) qui devaient probablement abriter les pèlerins musulmans aisés.