

Jüdische Pilgerfahrt

Wie in anderen Kulturen lassen sich auch in der jüdischen Kultur der Antike unterschiedliche Typen von Pilgerreisen beobachten. Einen tiefen Einschnitt stellt hier insbesondere die Zerstörung des Zweiten Tempels dar. Der bedeutendste Typ der jüdischen Pilgerfahrt ist zweifelsfrei der einer Fahrt nach Jerusalem, die mit Opferhandlungen im Jerusalemer Tempel verbunden war. Die Pilgerfahrt nach Jerusalem stand am Ende einer langen Entwicklung, bei der die Zentralität des Jerusalemer Tempels immer mehr in den Vordergrund rückte. Durch seine Zerstörung kam sie beinahe zum Stillstand und wurde durch andere Formen jüdischer Pilgerfahrt ersetzt, u. a. durch Pilgerfahrten zu Rabbinern. Die Pilgerfahrt zu den Resten des zerstörten Tempels bzw. an die Klagemauer wurde zum bedeutenden Bestandteil der kollektiven Erinnerung des jüdischen Volkes. Sie spielte zweifellos eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem. Mit allen diesen Aspekten werden wir uns im Folgenden detailliert befassen.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.)

Im Alten Testament findet sich mehrmals (u. a. Ex 23,14 und 34,23; Dtn 16,16) die Vorschrift, dreimal im Jahr ein Fest abzuhalten: Pessach – das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochenfest (Fest des Ährenschnidens) und das Laubhüttenfest (Fest des Einsammelns). Schon in den Namen (zumindest der zwei letztgenannten Feste) ist ihr Zusammenhang mit der Ernte erkennbar. Alle männlichen Angehörigen waren dazu verpflichtet, dreimal im Jahr zu den genannten Festen das Heiligtum aufzusuchen. Im Buch Exodus lesen wir über das Pessach- (bzw. Mazzen-), Wochen- und Laubhüttenfest:

»Drei feste Zeiten im Jahr sollst ihr für mich als Feste begehen. Das Fest der ungesäuerten Brote haltet ein, es zu begehen. Sieben Tage sollt ihr Ungesäuertes essen, wie ich dir geboten habe, zur festen Zeit des Monats des Neuen (Getreides). In ihm nämlich bist du aus Ägypten ausgezogen. Du sollst nicht leer vor mir erscheinen. Und ein Erntefest der erst-

gewordenen (Früchte) deiner Arbeit sollst du begehen, derer, die du ausgesät hast auf deinem Acker, und ein Schlussfest am Ausgang des Jahres, wenn du deinen Arbeitsertrag von deinem Acker einsammelst. Zu den drei festen Zeiten im Jahre soll alles Männliche bei dir vor dem Herrn, deinem Gott, erscheinen«⁶⁹³.

Dabei sollen die Pilger nicht mit leeren Händen vor das Angesicht Gottes treten.

Diese drei jährlichen Pilgerfeste gehören zum ersten Stadium des israelitischen Festkalenders, das zur fest geprägten Tradition wurde⁶⁹⁴.

Zeit des Ersten Tempels (966/950-586 v. Chr.)

Wann die ersten jüdischen Pilgerfahrten stattfanden, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert, wobei die Ansichten nach dem variieren, was unter einer Pilgerfahrt verstanden wird. Nach A. A. Burke gab es die rituelle Pilgerfahrt der israelischen Stämme nach Jerusalem schon während der Eisenzeit⁶⁹⁵. Jerusalem war wahrscheinlich schon früher ein Ziel der Pilger. Es weisen darauf Funde von Pilgerflaschen hin, die unter den mehr als 2000 Objekten waren, die in zwei runden Felskammern (sog. Jebusitergräber) im Bereich der Kustodie der Franziskaner *Dominus Flevit* auf dem Ölberg gefunden wurden. Die Objekte stammen aus der Zeit ca. 1600-1200 v. Chr. (spätere Phase der Mittelbronzezeit bis Spätbronzezeit II) und könnten als Indiz dafür gelten, dass der Ölberg die uralte kanaänäische Kulthöhe Jerusalems war. Viele Stücke wurden aus Zypern, den ägäischen Inseln und Ägypten importiert, was auf enge Handelsbeziehungen mit diesen Regionen hinweist⁶⁹⁶.

Diesbezüglich wird insbesondere von israelischen Forschern hervorgehoben, dass die Pilgerfahrt viel enger mit dem Alten Israel als mit anderen Regionen des Nahen Ostens verbunden ist. Dies wird durch tiefe Religiosität, Verbundenheit mit dem jüdischen Volk, geographische Spezifität und politische Dimension (insbesondere durch die Unterstützung

693 Ex 23,14-17. – Vgl. auch Ex 34,23-25; Dtn 16,16. Zu den Pilgerfesten vgl. Tabory, *Jewish Festivals* 564-566. – Smith, *Pilgrimage Pattern* 61-73.

694 Rendtorff, *Festkalender* 185-202.

695 Burke, *Archaeology of Ritual*.

696 Saller, *Dominus Flevit II*. – Keel, *Geschichte Jerusalems* (1) 91-92. – Küchler, *Jerusalem* 562-564. – Ist der Fund für Jerusalem einzigartig, so sollte jedoch hinzugefügt werden, dass ähnliches Material auch in Jericho, Tell Beit Mirsim, Lahisch, Megiddo und Hazor gefunden wurde. Vgl. Mare, *Archaeology* 55.

der Könige in Jerusalem) erklärt⁶⁹⁷. Dieser Standpunkt ist meines Erachtens nicht richtig. Erstens projiziert er die spätere Bedeutung der jüdischen Pilgerfahrt vom Ende der Periode des Zweiten Tempels in frühere Zeiten, in denen wir nur wenige Belege für eine Pilgerfahrt haben. Zweitens zeigen wir an anderer Stelle der vorliegenden Monographie, dass die Pilgerfahrt im alten Nahen Osten ein verbreitetes Phänomen darstellte⁶⁹⁸.

Es gibt im Alten Testament unzählige Verweise auf eine Reise, bei der der Mensch das Profane verlässt und das Heilige, ein Heiligtum besucht und die wir deshalb als eine Pilgerfahrt einstufen können⁶⁹⁹. In konkreten Fällen ist es jedoch schwierig zu entscheiden, ob es sich um eschatologische Motive handelt oder um Verweis auf eine reale Pilgerfahrt.

Silo (heute Chirbet Selun im Westjordanland, 16 km nördlich von Bethel) war in den ersten Jahrzehnten nach der Landnahme Kanaans ein bedeutendes religiöses Zentrum der Israeliten. M. Noth hielt es für das Zentralheiligtum einer altisraelischen Amphyktonie der zwölf Stämme Israels, wo das erste zentrale Heiligtum der israelischen Stämme lag, die Stiftshütte (Mischkan) mit der Bundeslade⁷⁰⁰. Hier sollen sich die Anhänger der sieben Stämme der Israeliten versammelt haben, um von Josua nach der Landnahme Kanaans die jeweiligen Stammesgebiete zu erhalten (Jos 18,1)⁷⁰¹. Als Wallfahrtsort wird Silo in 1 Sam 1,3 bezeichnet: Elkana, der zukünftige Vater des Propheten Samuel, soll von seiner Stadt Ramathaim-Zophim eine jährliche Wallfahrt nach Silo unternommen haben, wo sich vermutlich ein kleines Heiligtum befand⁷⁰². Aus der Erwähnung einer jährlichen Wallfahrt kann man schließen, dass eine dreimalige Wallfahrt im Jahr noch nicht bekannt war⁷⁰³.

Die jüdische Pilgerfahrt scheint in der Epoche des Ersten Tempels zunächst im Leben des Volkes und des Tempels eine eher wenig bedeutende Rolle gespielt zu haben. Aus der Königszeit verfügen wir nur über vereinzelte Belege für eine

jüdische Pilgerfahrt⁷⁰⁴. Die biblischen Stellen beziehen sich jedoch in dieser Zeit nicht auf Jerusalem und den Tempel, sodass eine reguläre Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel nicht nachgewiesen werden kann.

Nach dem Tod Salomos um 927 v. Chr. fiel das Reich auseinander (**Abb. 6**): Sein Sohn Rehabeam folgte ihm als Herrscher von Juda mit der Hauptstadt Jerusalem, während Jerobeam I. (926-907 v. Chr.) das Nordreich Israel regierte. Seine Hauptstadt war Sichem, dann Pnuel und Tirza⁷⁰⁵. Mit der Teilung des Königreiches Israel hängt auch die Weigerung vieler israelischer Stämme zusammen, die zentrale Bedeutung Jerusalems und des dortigen Tempels anzuerkennen. Jerobeam I. wird in 1 Kön unterstellt, er habe verhindern wollen, dass »dieses Volk hinaufzieht, um im Haus JHWHs in Jerusalem Schlachtopfer zu veranstalten«⁷⁰⁶.

Jerobeam errichtete (bzw. er erneuerte wohl eher nur) den Kult an älteren Kultstätten von Dan im Norden und in Bethel im Süden seines Königreiches⁷⁰⁷, um damit ein Gegengewicht zum Jerusalemer Tempel zu schaffen. An der Stelle des heutigen Tel Dan (in der Hule-Ebene im äußersten Norden des heutigen Israel) stand ursprünglich die kanaanäische Stadt Lais (Lajisch), die vom jüdischen Stamm Dan erobert wurde, nach dem sie ihren Namen bekam. Die Kultstätte wurde bis in die hellenistische Periode genutzt. Archäologisch konnte nachgewiesen werden, dass hier im 8. Jahrhundert v. Chr. eine Plattform entstand. Es ist jedoch umstritten, ob diese Plattform ursprünglich unbebaut war und kultischen Zwecken diente oder ob sie den Unterbau für einen Palast darstellte. Es wurde ebenfalls ein kleiner Hörneraltar mit Brandspuren und ein relativ großes steinernes Altarhorn gefunden, dessen Interpretation jedoch nicht eindeutig ist, wohl aber mit der Plattform in einem baulichen Zusammenhang stand⁷⁰⁸. Wie das erste Buch der Könige erzählt, ließ Jerobeam I. in Dan ein goldenes Kalb aufstellen und stellte entgegen Gottes Ordnung, nach der nur Leviten zum Priesterdienst zugelassen

697 M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 52. – Safrai, *Religion* 808-814. Die Frage behandelt A. L. Merrill (*Pilgrimage* 46. 60-61), der auf der einen Seite bei der Bedeutung der Pilgerfahrt für das jüdische Volk auf die Bezeichnung »Pilgervolk« hinweist, auf der anderen Seite die gegenteilige Ansicht erwähnt, wonach die Pilgerfahrt auf den ersten Blick im alten Israel keine große Rolle gespielt habe. – Ähnlich will M. Goodman die Besonderheit der jüdischen Pilgerfahrt gegenüber der paganen im Römischen Reich hervorheben. Das jüdische Pilgerwesen am Ende der Periode des Zweiten Tempels habe seiner Ansicht nach einen internationalen Charakter gehabt, die Juden seien aus vielen umliegenden Städten nach Jerusalem gekommen. Die antiken paganen Heiligtümer (als Beispiele nennt er das Asklepios-Heiligtum in Pergamon und das Heiligtum der Artemis in Perge) hätten sich, obwohl sie auch regelmäßig viele Pilger angelockt hätten, von der jüdischen Pilgerfahrt dadurch unterschieden, dass die Pilger zu diesen Festen meistens aus der unmittelbaren Umgebung kamen. Nur ausnahmsweise hätten pagane Pilger eine längere Reise unternommen. Vgl. Goodman, *Pilgrimage Economy* 70-71. Diese Charakteristik der antiken Pilgerfahrt stimmt zwar, es muss jedoch betont werden, dass auch die Mehrheit der Jerusalemer Pilger aus Palästina kam und nur ganz wenige aus der Diaspora (vgl. Kap. »Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«). Diesbezüglich lassen sich also keine Unterschiede zwischen der jüdischen und paganen Pilgerfahrt feststellen.

698 Vgl. Kap. »Pilgerwesen im Alten Orient: Mari und Phönizien«. So ist auch die Ansicht von M. S. Smith abzulehnen, wonach die Pilgerzentren wie die Heiligtümer Nippur, Tuttul und Harran nur Ausnahmen waren. Vgl. M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 52-53.

699 M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 56. Einführend zur Pilgerfahrt im Alten Testament: A. L. Merrill, *Pilgrimage*.

700 M. Noth, *System*. – Die Amphyktonie-Hypothese, die heute als weitgehend widerlegt gilt, zog außerbiblische Parallelen aus dem antiken Griechenland und Italien heran. Vgl. Smend, *Zur Frage der Amphyktonie* 1971. – Finkelstein/Bunimovitz/Lederman, *Shiloh* 385-387. – Donner, *Geschichte des Volkes Israel I* 169-170.

701 Josua bedachte bei der Versammlung in Silo mit Land nur sieben Stämme der Israeliten (Benjamin, Simeon, Sebulon, Issachar, Ascher, Dan). Die restlichen Stämme hatten bei dieser Zuteilung bereits ihr festes Gebiet.

702 Vgl. Livak, *Wallfahrtstraditionen* 245. A. R. Davis unterscheidet drei unterschiedliche Pilgerfahrten nach Silo: 1. Pilgerfahrt, die Elkana alljährlich mit seinen beiden Frauen und ihren Kindern unternahm (1 Sam 1-19); 2. Pilgerfahrt, die Elkana ohne Hanna unternahm, die ihm kurz zuvor Samuel gebar (1 Sam 20-23); 3. Die dritte Pilgerfahrt unternahm Elkana mit dem jungen Samuel (1 Sam 24-28). Vgl. A. R. Davis, *Tel Dan* 103 Anm. 87.

703 Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte* 32.

704 Safrai, *Wallfahrt* 7-8. – Dyma, *Wallfahrt* 1: »Für die Königszeit gibt es keine Hinweise dafür, dass die Wallfahrt nach Jerusalem eine nennenswerte Rolle gespielt hat«.

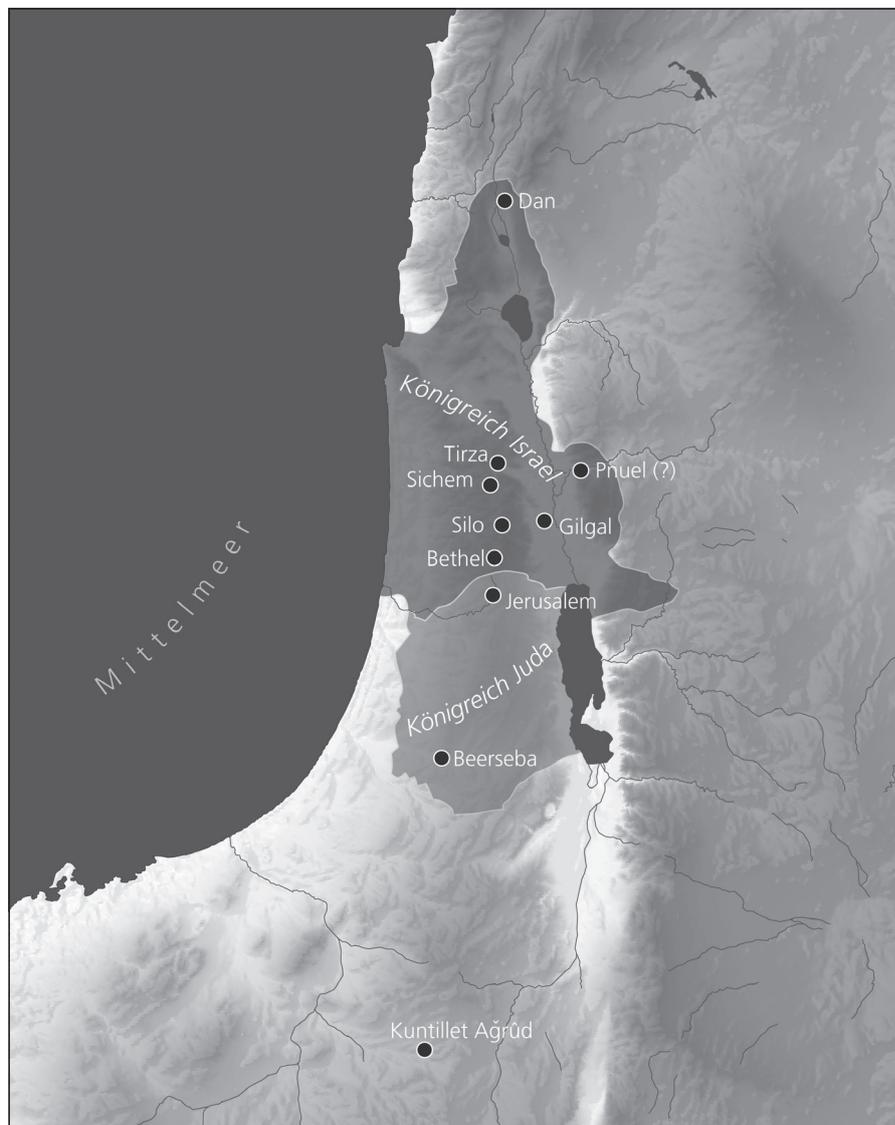
705 1 Kön 12,25; 14,17. Vgl. Segert, *Dějiny Židů* 96-98. – B. Schmitz, *Geschichte Israels* 81-82.

706 1 Kön 12,27.

707 1 Kön 12,29.

708 Zwickel, *Tempelkult* 254-256. – Davis, *Tel Dan* 67-107. Ergebnisse der archäologischen Grabungen: Biran, *Dan*. Vgl. Am 4,4; 5,5.

Abb. 6 Das in Nord- und Südreich geteilte Palästina mit den Pilgerorten Silo, Sichern und Dan. – (Karte M. Ober, RGZM).



waren, jeden zum Priester an, der es wollte⁷⁰⁹. Die Gründe der scharfen biblischen Kritik an einer Pilgerfahrt nach Dan und einer Teilnahme an dortigen Feierlichkeiten sind eher in der Rolle des Ortes als Gegengewicht zu Jerusalem zu suchen, denn die örtliche Kultpraxis scheint derjenigen von Jerusalem ähnlich gewesen zu sein⁷¹⁰.

Das überregionale Heiligtum von Bethel (Bet-El), nahe dem Dorf Beitin, 17 km nördlich von Jerusalem im Westjordanland gelegen, wurde unter Jerobeam I. mehr als zuvor von Pilgern besucht; der Zustrom führte zu wirtschaftlichem Aufschwung und Prosperität⁷¹¹. Die Grabungen in Bethel waren bis jetzt auf relativ kleine Areale beschränkt und konnten nur wenig zur Struktur und Bestimmung des Ortes beitragen. Die auf dem Felsen gefundenen dunklen Flecken wurden als Blutspuren gedeutet und die Anlage daraufhin von den Ausgräbern als eine Kulthöhe interpretiert. Ob es sich um einen Kultbau

handelt, ist fraglich, da es dafür außer den angeblichen Blutspuren und zahlreichen Kochtopfscherben, die jedoch auch für einen Privatbau typisch sind, keine Indizien gibt. Diese Kulthöhe kann jedenfalls nicht mit dem in den Quellen beschriebenen Tempel von Bethel identifiziert werden⁷¹².

Jerobeam I. erhob vermutlich die Tempel von Dan und Bethel mit ihren traditionellen Kultbildern zu königlichen Heiligtümern. Diese Orte markierten die Grenzen des neu etablierten Staates; der Staatskult wurde somit in Grenzorten eingerichtet. Im Falle von Bethel dürfte die Abgrenzung vom nicht weit entfernten Jerusalem eine Rolle gespielt haben⁷¹³.

Albrecht Alt glaubte in dem in Gen 35 beschriebenen Zug Jakobs von Sichern nach Bethel eine Wallfahrt erkennen zu können: Jakob sollte nach Bethel hinaufgehen und dort Gott einen Altar errichten. Alt nahm ferner an, dass die im

709 1 Kön 13. Vgl. Debus, Sünde Jerobeams.

710 Orlin, Religions (Tel Dan).

711 Koenen, Bethel 45-47.

712 Zwickel, Tempelkult 19-20. – Koenen, Bethel 28-36.

713 Koenen, Bethel 42-44.

Rahmen der Jakobsagen gefeierten Feste an beiden Orten gefeiert worden seien, wobei die Teilnehmer eine gemeinsame Wallfahrt von Bethel unternahmen, die möglicherweise nach Gilgal und sogar Beerseba fortgesetzt wurde⁷¹⁴.

Eine Notiz bei Hosea scheint darauf hinzuweisen, dass sich das Zentralheiligtum der Ephraimiten in Sichem (heute Tell Balata im Zentrum der modernen Stadt Nablus im Westjordanland) befand⁷¹⁵. Darauf würde auch die politische Bedeutung von Sichem hinweisen, war doch die Stadt zeitweise unter Jerobeam I. (926-907 v. Chr.) das politische Zentrum seines Königreiches⁷¹⁶.

Jüdische Pilgerfahrt aus der Zeit der Königreiche Juda und Israel könnte auch ein anderer archäologischer Fund belegen. In Kuntillet 'Ağrūd im Nordsinai an der Handelsstraße Kadesh – Elat wurde ein um 800 v. Chr. datierter Gebäudekomplex entdeckt⁷¹⁷. An den Innenwänden des Hauptgebäudes gab es Bänke und Depositräume. Die Malereien auf zwei Vorratskrügen weisen eine Symbolik auf, die auf Schutz bei Schwangerschaft und Geburt hindeutet; die Inschriften nennen JHWH von Samaria und JHWH von Teman zusammen mit der Göttin Aschera als Segensmittler. Auf dem Verputz der Wände des Gebäudes wurde in phönizischer Schrift Segen erbeten, und neben JHWH und Aschera werden hier auch Ba'al und El genannt⁷¹⁸. Unter den Funden ist insbesondere auf beschriftete Steinschalen hinzuweisen, die wahrscheinlich als Votivgaben zu deuten sind. Eine dieser Steininschriften lautet: »Zugunsten von 'Abdiyau, dem Sohn des 'Adnā. Gesegnet sei er vor JHWH⁷¹⁹«.

Wozu das an der südlichen Grenze des Landes Israel (50km von Kadesch-Barnea) gelegene Heiligtum bestimmt war, wird unter Wissenschaftlern kontrovers diskutiert. Sein Ausgräber Z. Meshel vermutete darin ein religiöses Zentrum, in dem die Besucher ihre Gottheiten auf der Reise auf den Sinai und zum Berg Horeb verehren konnten⁷²⁰. R. Liwak verglich die Anlage von Kuntillet 'Ağrūd mit den Heiligtümern von Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Diese Heiligtümer wurden sowohl von lokalen als auch ausländischen Besuchern aufgesucht. Unter den Besuchern waren nicht nur Händler, sondern auch Pilger, die dort zu Familienfeiern zusammenkamen, Heilung und Schutz suchten und um Regen und Fruchtbarkeit beteten. So sieht R. Liwak im Anschluss an Z. Meshel auch in der Anlage von Kuntillet 'Ağrūd einen Ort,

wo sich internationale Händler und regionale Pilger trafen und sich dabei göttlichen Segen und Schutz beim Handel erhofften⁷²¹. W. Zwickel betrachtet den Ort demgegenüber als eine Handelsstation israelitischer Händler aus dem Nordreich auf dem Weg zum Golf von Aqaba nach Elat, das ebenfalls im 8. Jahrhundert v. Chr. errichtet wurde; möglich ist in seiner Deutung, dass der Ort entlang eines Ablegers der Weihrauchstraße lag⁷²².

Folgende Zitate aus den Büchern des Alten Testaments verweisen auf eine Pilgerfahrt nach Jerusalem in der Zeit des Ersten Tempels, dem immer mehr eine Zentralrolle zukam. Wie jedoch erwähnt, lässt sich kaum entscheiden, ob es sich nur um eschatologische Motive handelt oder ob sie als reale Pilgerfahrten betrachtet werden sollen⁷²³. Verse des Psalmen beziehen sich auf die Tradition einer Pilgerfahrt aus dem Norden des Landes Israel nach Jerusalem:

»Selig der Mann, dessen Beistand von dir kommt, Herr; Aufstiege⁷²⁴ hat er sich in seinem Herzen vorgenommen Im Tal des Weinens zu dem Ort hin, den er bestimmt hat; Auch Segnungen wird ja der Gesetzgeber geben. Sie werden wandeln von Kraft zu Kraft, der Gott der Götter wird erscheinen in Sion⁷²⁵«.

Die Fröhlichkeit bei den Prozessionen wird im Buch Jesaja beschrieben:

»Dann singt ihr Lieder wie in der Nacht, in der man sich heiligt für das Fest. Ihr freut euch von Herzen wie die Pilger (הולך), die unter dem Klang ihrer Flöten zum Berg des Herrn, zu Israels Felsen, hinaufziehen⁷²⁶«.

Mit Begeisterung spricht Jeremias über die künftige große Bedeutung der Pilgerfahrt:

»Und sie werden kommen und sich freuen auf dem Berg Sion. Und sie werden zu den Gütern des Herrn, zum Land von Korn und Wein und Früchten und Großvieh und Schafen kommen, und ihre Seele wird wie ein fruchttragender Baum sein, und sie werden nicht länger Hunger leiden. Dann werden die Jungfrauen jubeln in der Versammlung der Jünglinge, und die Alten werden jubeln, und ich werde ihre Trauer in Jubel wenden und ich werde sie fröhlich machen. Ich werde die Seele der Priester, der Söhne Levis, weit machen und tränken, und mein Volk wird von meinen Gütern angefüllt werden⁷²⁷«.

714 Gen 35; Am 4,4. Vgl. Alt, Wallfahrt. Rad, Genesis 273-275. – Gomes, Bethel 86-92. 148.

715 Hos 6,9-10. Vgl. Hjelm, Jerusalem's Rise 207-209. – Mikolášek, Silo et Salem 79-80. – Die Existenz des Heiligtums in Sichem wurde jedoch archäologisch nicht nachgewiesen. Zwickel, Tempelkult 20-21. Zum sog. Migdal-Tempel, der wohl schon um 1550 v. Chr. aufgegeben wurde, vgl. Zwickel, Tempelkult 46-55.

716 Segert, Dējiny Židů 97-98.

717 Den ¹⁴C-Daten zufolge wurde der Ort zwischen 820 und 795 v. Chr. gebaut und wurde nach 745 v. Chr. verlassen. Vgl. Meshel, Kuntillet 'Ağrūd 61. Zuvor waren die Forscher der Ansicht, dass der Ort eine kürzere Zeit bestand (W. Zwickel: etwa 800-775 v. Chr.). Vgl. Zwickel, Kuntillet 'Ağrūd 139.

718 Liwak, Wallfahrtstraditionen 246. Keel/Uehlinger, Göttinnen 237-282.

719 Renz/Röllig, Handbuch 56. – Liwak, Wallfahrtstraditionen 248.

720 Meshel, Kuntillet 'Ağrūd 68. Vgl. Vos, Heiliges Land 14 Anm. 7.

721 Liwak, Wallfahrtstraditionen 248.

722 Zwickel, Kuntillet 'Ağrūd. Auf das Nordreich deutet die aufgefundene Keramik hin, die Parallelen zur im Nordreich typischen Keramik aufweist.

723 M. S. Smith, Pilgrimage Pattern 56-60.

724 Der Masoretentext (מ) hat hier für ἀνάβασις den problematischen Begriff מַעֲלֵוֹת, »Aufstiege, Hinaufzüge«, der manchmal auch als »Wallfahrt« übersetzt wird. Vgl. Gesenius, Handwörterbuch *sub loco*.

725 Ps 83,6-8 (LXX).

726 So מ Jes 30,29 EU. הולך (hōlēk) ist hier Part. Akt. Sg: »der Schreitende«. Bei der recht freien griechischen Übersetzung der LXX liest man weniger Freude als Vorwurf: »Müsst ihr euch etwa ständig freuen und ständig in mein Heiligtum hineingehen, wie wenn man ein Fest feiert, und wie wenn man sich freut, mit einer Flöte auf den Berg des Herrn zum Gott Israels einzuziehen?«

727 Jer 38 [31 מ],12-14.

Mit der Zerstörung des Ersten Tempels verlor Juda sein kulturelles Zentrum. Das zerstört liegende Jerusalem rückte jedoch literarisch in das Zentrum der im Exil aufblühenden Literatur, in der der Stadt eine zentrale Kultfunktion zukam⁷²⁸. Auch während der Exilzeit kamen Pilger zu den Ruinen des zerstörten Ersten Tempels und brachten dort Opfergaben und Weihrauch dar, wie die Verse Jeremias belegen:

»Und es geschah am zweiten Tag nachdem er den Goliath erschlagen hatte, und kein Mensch wusste (davon), da kamen Männer von Sichem und von Salem und von Samaria, 80 Männer, die ihre Bärte geschoren und die Kleider zerrissen hatten und wehklagten, und (sie hatten) Manna und Weihrauch in ihren Händen, um es ins Haus des Herrn zu bringen⁷²⁹«.

Pilgerfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels (um 515 v. Chr. bis 70 n. Chr.)

Jüdische Pilgerfahrt bis Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.

Nach einer späteren Überlieferung soll der persische König Kyros II. bereits 538/537 v. Chr. den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels befohlen haben⁷³⁰. Mit dem Wiederaufbau (des sog. Zweiten Tempels) soll unter Dareios I. (520 v. Chr.) begonnen worden sein⁷³¹, dabei wird eine Bauzeit von nur fünf Jahren genannt⁷³². Aufgrund des Fehlens archäologischer Untersuchungen bleibt die Errichtung des Zweiten Tempels am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. nur eine Vermutung⁷³³. Die Wiederherstellung des Tempelkultes verlief zäh und mühsam und ist somit eher erst ins 5. Jahrhundert v. Chr. zu datieren⁷³⁴.

In der Zeit des Wiederaufbaus des Tempels (kurz nach 520 v. Chr.) wirkte in Jerusalem der Prophet Sacharja in Jerusalem. Die Heimkehr von Babylon nach Jerusalem initiiert für den Propheten die künftige Pilgerfahrt, die sowohl die Diaspora als auch Palästina betraf:

»Und es erging ein Wort des Herrn an mich: Nimm, was aus dem Exil da ist, von den Anführern und von seinen tüchtigen Männern, und von denen, die es kennengelernt haben, und du sollst selber an jenem Tage hineingehen in das Haus Josias, des (Sohnes) von Sophonias, der aus Babylon gekommen ist. Und du sollst Silber und Gold nehmen und Kränze machen und auf das Haupt Jesu, des (Sohnes) von Josedek, des Hohenpriesters, setzen. Und du sollst zu ihm sprechen: »Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »Siehe, (da ist) ein Mann, Aufgang (ist) sein Name, und unter ihm wird es Aufgehen

und er wird das Haus des Herrn bauen«. [...] Und die fern von ihnen (sind), werden kommen und am Hause des Herrn bauen. Und ihr werdet erkennen, dass der Herr, der Allherrscher, mich zu euch gesandt hat⁷³⁵«.

»Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »Das Fasten des vierten, das Fasten des fünften, und das Fasten des siebten und das Fasten des zehnten Monats werden für das Haus Juda zur Freude und Fröhlichkeit und zu schönen Festen sein und ihr werdet euch freuen. Und liebt die Wahrheit und den Frieden!« Das sagt der Herr, der Allherrscher: »Überdies werden zahlreiche Völker kommen und Bewohner zahlreicher Städte. Und die Bewohner von fünf Städten werden zu einer Stadt zusammenkommen (und) sagen: »Lasst uns hinziehen, um das Angesicht des Herrn zu bitten und das Angesicht des Herrn, des Allherrschers, zu suchen. Auch ich will gehen!« Und zahlreiche Völker und zahlreiche Nationen werden kommen, um das Angesicht des Herrn, des Allherrschers, in Jerusalem zu suchen und um das Angesicht des Herrn zu bitten. Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »In jenen Tagen, wenn zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen anfassen, und zwar die Quaste eines jüdischen Mannes anfassen, sagen sie: »Wir werden mit dir gehen, denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist««⁷³⁶.

Eine künftige und/oder eschatologische Pilgerfahrt wird auch in weiteren Prophetenbüchern prophezeit, in Haggai und Jesaja. Auch diese Texte, wie diejenigen von Sacharja, erwarten eine Teilnahme von Ausländern an den Pilgerfahrten nach Jerusalem. Im Unterschied zu Sacharja beziehen sie sich auf die Pilgerfahrt aus Palästina, nicht aus der Diaspora:

»Denn dies sagt der Herr, (der) Allherrscher: »Noch ein einziges Mal werde ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene (Land) erschüttern. Und ich werde alle Nationen erzittern lassen, und das Erlesene aller Nationen wird kommen, und ich werde dieses Haus mit Herrlichkeit füllen«, sagt der Herr, (der) Allherrscher. »Mein Geist ist das (geprägte) Silber und mein ist das Gold«, sagt der Herr, (der) Allherrscher⁷³⁷«.

»Und den Fremdstämmigen, die sich an den Herrn angeschlossen haben, ihm zu dienen und den Namen des Herrn zu lieben, sodass sie ihm Diener und Dienerinnen sind, und alle die, die meine Sabbate halten, (sie) nicht zu entweihen, und an meinem Bund festhalten, die werde ich zu meinem heiligen Berg führen und werde sie erfreuen im Haus meiner Anbetung; ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden willkommen sein auf meinem Altar; denn mein Haus

728 E. Otto, Jerusalem 79. Ausführlich Keel, Geschichte Jerusalems 784-832.

729 Jer 48 [41 20], 4-5. Vgl. E. Otto, Jerusalem 80.

730 Esr 6,3-5.

731 Hag 1,15.

732 Esr 6,15.

733 Grabbe, Yehud 285. – Keel, Geschichte Jerusalems 1029.

734 Keel, Geschichte Jerusalems 1029 (vgl. auch 1004-1008. 1027-1028).

735 Sach 6,9-15.

736 Sach 8,19-23. Vgl. Knowles, Jerusalem 80-81.

737 Hag 2,6-8. Vgl. Kessler, Shaking of Nations.

wird ein Haus der Anbetung heißen für alle Völkerschaften [...]»⁷³⁸«.

Das Buch Esra enthält zwei Beschreibungen einer Rückkehr der Juden aus Babylon nach Jerusalem: Die eine Rückkehr wurde von Serubbabel (Esr 1-2) angeführt, die andere von Esra (Esr 7-8). Beide Schilderungen enthalten nicht nur Motive des Exodus⁷³⁹, sondern auch einer Pilgerfahrt. Bei dieser steht Jerusalem, nicht das Gelobte Land als breitere geographische Region im Fokus⁷⁴⁰. Das Buch Esra erwähnt auch Pilgerfahrten zu zwei Pilgerfesten⁷⁴¹.

Recht umstritten ist der Bericht über die große, von Hiskija (Ezekias) begangene Pessachfeier in Jerusalem, die dem Chronisten zufolge Bestandteil seiner religiösen Reform wurde:

»Dann sandte Ezekias zu ganz Israel und Juda und schrieb Briefe an Ephraim und Manasse, dass sie zum Hause des Herrn nach Jerusalem kämen, um für den Herrn, den Gott Israels, das Passah zu feiern⁷⁴²«.

»Die Eilboten machten sich mit den Briefen vom König und den Anführern auf den Weg zu ganz Israel und Juda. Entsprechend der königlichen Weisung richteten sie Folgendes aus: Israeliten! Kehrt um zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Israels, damit er sich den Geretteten zuwende, die aus der Gewalt des Königs von Assur übrig geblieben sind⁷⁴³«.

Die vorherrschende Meinung der Forschung ist es, dass es sich hier um eine freie, legendenhafte Komposition des Chronisten handelt. Mit seinem Bericht über das Pessach des Hiskija habe er die Absicht verfolgt, dessen religiöse Reform auf dieselbe Weise hervorzuheben wie im Falle der joschijanischen Kultreform⁷⁴⁴. H. Haag war hingegen der Ansicht, dass es sich bei der von Hiskija veranstalteten Zelebration nicht um ein Pessach, sondern um ein Mazzenfest handelte. Ein Mazzenfest ohne vorangehendes Pessach war allerdings in der damaligen Praxis undenkbar, sodass ein späterer Bearbeiter in den Bericht über das Mazzenfest auch ein Pessach einarbeitete⁷⁴⁵.

Hinweise auf Pilgerfahrten findet man auch in den poetischen Texten. Dabei ist insbesondere auf die als »Wallfahrtspsalmen« bezeichneten Psalmen 120-134 hinzuweisen, deren Korpus aus kürzeren Texten besteht⁷⁴⁶. Es muss hervorgehoben werden, dass wir keine historischen Texte vor uns haben und dass daher die Texte vor diesem Hintergrund betrachtet werden müssen. Auf jeden Fall wird hier die Wallfahrt vorausgesetzt, und es kann deshalb auf eine existierende Wallfahrtspraxis geschlossen werden. Die Stämme

erscheinen hier in Verbindung mit der Wallfahrt (Ps 122,4). Sehr klar kommt die Zentralität des Jerusalemer Tempels zum Ausdruck, der den Mittelpunkt der Welt darstellt⁷⁴⁷.

Die Wallfahrtspsalmen werden jedoch von einigen Autoren noch enger mit dem Pilgerwesen verknüpft. So sieht K. Seybold in ihnen ein Vademecum für Pilger, das sie während ihrer Reise gebrauchten⁷⁴⁸. Die Anordnung der Texte folge den Bedürfnissen einer Pilgerfahrt, sie sollen sich angeblich am Stationenweg der Pilger entlangreihen. Es beginnt, so K. Seybold, mit einem Gebet am Ausgangspunkt im Ausland (Ps 120), es folgen der Reisesegen (Ps 121) und Grußworte bei der Ankunft in Jerusalem, aus denen die Bedeutung der Stadt ersichtlich ist (Ps 122,1-6):

»Ich freute mich über die, die zu mir sagten:
Zum Haus des Herrn wollen wir gehen.
Unsere Füße standen
In deinen Vorhöfen, Jerusalem.
Jerusalem ist erbaut wie eine Stadt,
an der (alle) miteinander Anteil (haben).
Denn dort zogen die Stämme hinauf,
die Stämme des Herrn als Zeugnis für Israel,
um den Namen des Herrn zu preisen,
weil dort Throne zum Gericht standen,
Throne auf dem Haus Davids.
Bittet doch für das, was Jerusalem Frieden bringt,
und Wohlergehen (werde) denen (zuteil), die dich lieben.«.

Dann folgen verschiedene Texte für den Bedarf während der Heiligtumsbesuche (Ps 123-129), ein Bußgebet (Ps 130), das Bekenntnis einer Pilgerin (Ps 131), die Meditation der heilsgeschichtlichen Ereignisse, bei der die Erwählung Davids und des Zion hervorgehoben wird (Ps 132-133), und endet mit dem Segen zum Abschied von Zion (Ps 134,1-3):

»Siehe, (so) preist doch den Herrn,
all ihr Knechte des Herrn,
die ihr im Hause des Herrn steht,
in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes.
In den Nächten erhebt eure Hände zum Heiligtum
und preist den Herrn.
Es wird dich segnen der Herr von Sion her,
der den Himmel und die Erde gemacht hat«.

Seybolds Sichtweise – die nicht in Betracht zieht, dass es sich bei den Psalm um ein poetisches, nicht um ein historisches Werk handelt – geht jedoch meiner Ansicht nach zu weit. Die

738 Jes 56,6-7. – Keel, Geschichte Jerusalem 1053. Vgl. auch die nachfolgende Auflistung der Völker, die nach Jerusalem kommen und Geschenke bringen (Jes, 60,6-16).

739 Auch der Exodus selbst enthält jedoch Motive einer Pilgerfahrt, wodurch eine klare Unterscheidung diesbezüglich nicht möglich ist.

740 Knowles, Jerusalem 81-90. – Knowles, Pilgrimage Imagery.

741 Esr 3,1-4; 6,19-22. Vgl. Häußl, Bedeutung der Feste.

742 2 Chr 30,1.

743 2 Chr 30,6.

744 Vaux, Sacrifices 8 Anm. 2. Vgl. Haag, Hiskia 87.

745 Haag, Hiskia 90-91. – Zum Mazzenfest vgl. Ex 34,18; 23,15. – Dtn 16,16.

746 Seybold, Wallfahrtspsalmen. – Seybold, Poetik. – Preß, Wallfahrtspsalmen. – Zu den sog. Korachpsalmen (Ps 42/43 und 84), in denen das Thema der Wallfahrt ebenfalls vorkommt, vgl. Dyma, Wallfahrt 291-298.

747 Dyma, Wallfahrt 246-299.

748 Seybold, Poetik 357: »Vorstellbar ist eine kleinere, handgerechte Rolle mit 10 bis 15 Kolonnen, vielleicht in der Größe und Art der Handschrift 4QPs, angefertigt wohl ursprünglich aus einem Bündel von losen Blättern«. Vgl. Seybold, Wallfahrtspsalmen 70.

einzelnen Psalmen kann man nicht als Stationen einer Wallfahrt betrachten. Es geht darin um einen Identitätswurf, der jüdische Identität an den Zion bindet; der Zion, nicht die Wallfahrt, sind das eigentliche Thema der Psalmengruppe. Die Existenz der Wallfahrt wird jedoch vorausgesetzt, sie gehört schon in dieser Zeit zum Selbstverständnis der jüdischen Identität⁷⁴⁹.

Jüdische Pilgerfahrt unter Herodes

Wann wurde aus der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ein Massenphänomen? Ein wichtiges politisches bzw. militärisches Ereignis war sicherlich der Sieg der Makkabäer im Aufstand im Jahre 167 v. Chr., der zum Ende der Herrschaft der Seleukiden und zur Errichtung eines selbstständigen jüdischen Staates in Palästina führte⁷⁵⁰. Der von Antiochos IV. entweihte Jerusalemer Tempel wurde wieder gereinigt. Jerusalem wurde nun nicht nur zur Hauptstadt von Judäa, sondern der ganzen jüdischen Diaspora⁷⁵¹. Während Herodes' Herrschaft wurde dann aus der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ein Massenphänomen. Herodes gelang es auch, die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem zu internationalisieren, also auch die Diaspora-Juden an sich anzubinden⁷⁵². Unsere Hauptquellen zur Pilgerfahrt in der Spätzeit des Zweiten Tempels sind Philon von Alexandria, Flavius Josephus und natürlich die biblischen Texte.

Philon nennt im Unterschied zu Flavius Josephus keine Zahlen, wenn er von den Pilgern spricht, die nach Jerusalem gekommen waren:

»Denn viele Tausende strömen aus Tausenden von Städten, zu Wasser und zu Lande, von Ost und West, von Nord und Süd, zu jedem Feste zum Heiligtum wie zu einem allgemeinen, sicheren Zufluchts- und Rettungsort (griech. ὑποδρομή) vor den Händeln und Unruhen des Lebens, um hier Ruhe zu finden und ein wenig frei von den Sorgen, unter deren drückendem Joche sie von frühester Jugend an schmachteten, eine kurze Spanne Zeit in heiterem Frohsinn zu verleben. Von schönen Hoffnungen erfüllt, geben sie sich in

Frömmigkeit und Gottesverehrung unentbehrlicher Erholung hin; dabei schließen sie Freundschaft auch mit Männern, die sie bis dahin nicht gekannt, und fesseln bei Schlacht- und Trankopfern die Herzen durch unzertrennliche Bande der Treue und Eintracht aneinander⁷⁵³«.

Auch Flavius Josephus bestätigt eine große Menge von Pilgern, die nach Jerusalem strömten. Der jüdisch-römische Autor schildert die Sitte der Galiläer, auf dem Weg nach Jerusalem durch Samaria zu reisen⁷⁵⁴. Er erzählt die Geschichte, wie Cestius Gallus, Statthalter der Provinz Syria, nach Lydda (heute Lod) kam und die Stadt leer vorfand, da alle ihre Bewohner am Laubhüttenfest teilnahmen. Dass dies jedoch eher eine Ausnahme darstellte, beweist die Fortsetzung dieser Geschichte: Die anderen von Cestius Gallus besuchten Städte waren voll von Menschen⁷⁵⁵. Josephus erwähnt auch die große Menge, die sich in Jerusalem beim Pessach versammelte und von einer römischen Kohorte beaufsichtigt wurde⁷⁵⁶. Die Tempelpriester sollen nach seinen Worten 256500 Opfertiere für den Pessach des Jahres 66 n. Chr. geschlachtet haben. Er berechnet, dass diese Menge für mindestens 2700000 Menschen genügte, die an den Opfermahlzeiten teilgenommen haben⁷⁵⁷. Diese Zahlen sind sicherlich übertrieben: Josephus wollte damit wahrscheinlich seine Leser beeindrucken und wohl auch die jüdische religiöse Solidarität während der römischen Okkupation fördern⁷⁵⁸.

War die Einwohnerzahl Jerusalems in dieser Zeit schätzungsweise 60000 bis 80000 Einwohner, so kann die Zahl der Pilger das Doppelte, Dreifache oder ggf. Vierfache erreicht haben, und dann kommen wir gemeinsam mit L. I. Levine auf 125000 bis maximal 300000 Pilger. Die Ansichten anderer moderner Autoren, die in seiner Publikation erwähnt werden (E. P. Sanders, W. Reinhardt), die mit deutlich größeren Pilgermengen rechnen (600000 bzw. eine Million), scheinen mir übertrieben zu sein⁷⁵⁹. Trotz der großen Zahl jüdischer Pilger muss damit gerechnet werden, dass es sich aus praktischen

749 Dyma, Wallfahrt 246-290.

750 Interessanterweise erwähnt der sog. Aristeasbrief nicht die Pilgerfahrt nach Jerusalem. Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass sich der Autor für einen Griechen ausgeben wollte, der verständlicherweise den Tempel aus der Perspektive eines Touristen betrachtet. Der Autor mit dem Pseudonym Aristeas gibt sich als Anhänger der griechischen Religion aus Ägypten aus, gekommen vom Hof des ptolemäischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr.). Zu Recht vermutet man im Autor einen alexandrinischen Juden, der sich an ein jüdisches Publikum wendet. Als Entstehungszeit des Werkes wird das 2. Jh. v. Chr. angenommen. Vgl. Brodersen, Einführung 10. – Bartlett, Jews 11-34. Die Nichterwähnung der Pilgerfahrt im Text des Aristeas überrascht umso mehr, als er eine detaillierte Beschreibung Jerusalems und des Tempelareals gibt. Ep. Arist. 83-120. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376. Jerusalem ist für Aristeas keine gewöhnliche Stadt: »Der Anblick dieser Dinge aber flößt Ehrfurcht und Verwirrung ein, so dass man glauben könnte, an einen anderen Ort außerhalb des Kosmos gelangt zu sein. Und ich versichere, dass jeder Mensch, der die oben beschriebenen Dinge sehen kann, in Erstaunen und unbeschreibliche Verwunderung geraten und tief bewegt sein wird durch die heilige Vorkehrung in jeder Einzelheit«. Ep. Arist. 99. Vgl. Brodersen, Einführung 26. Recht ausführlich beschreibt Aristeas den Jerusalemer Tempel (Ep. Arist. 84-91) und seine Priester (Ep. Arist. 96-98). Interessanterweise beschreibt Aristeas den als »Tür« fungierenden Vorhang im Tempel, den er als angeblicher Nichtjude eigentlich gar nicht hätte zu Gesicht bekommen

dürfen. Die Beschreibung ist jedoch nicht konkret, Aristeas schöpfte hier vermutlich aus den biblischen Angaben. Vgl. Brodersen, Einführung 29. Obwohl Aristeas die Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel nicht erwähnt, bestätigt er deren Existenz indirekt durch die ausführliche Beschreibung von Weihegaben, die der König Ptolemaios II. dem Hohepriester Eleazar geschenkt haben soll (Ep. Arist. 33-82). Weitere Geschenke gab Ptolemaios den jüdischen Gelehrten bei ihrer Abreise nach Jerusalem (Ep. Arist. 319-320; vgl. Brodersen, Einführung 32-34). Auch im Ersten und Zweiten Buch der Makkabäer ist im Zusammenhang mit der Entweihung des Tempels unter Antiochos IV. und der folgenden neuen Einweihung von der Pilgerfahrt keine Rede. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376.

749 Tsafir, Jewish Pilgrimage 370.

752 Goodman, Pilgrimage Economy 71. Zum Tempel in Jerusalem als zentralen Heimstätte des jüdischen Volkes: Saffrai, Jüdisches Volk 55-60. – Vgl. Kap. »Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

753 Phil. spec. leg. 1,69. Vgl. Goodman, Pilgrimage Economy 70.

754 los. ant. iud. 20,6,1: »Die Galiläer, die zu den Festen nach Jerusalem zogen, pflegten ihren Weg durch Samaria zu nehmen«.

755 los. bell. iud. 2,19.

756 los. bell. iud. 2,12,1. – Hezser, Jewish Travel 377.

757 los. bell. iud. 6,9,3.

758 Hezser, Jewish Travel 377. – Goodman, Pilgrimage Economy 70.

759 Levine, Jerusalem 251.



Abb. 7 Jerusalem: Tempelberg, Eingang vom Süden. – (Foto V. Drbal).

Gründen nur kleine Teile des Volkes erlauben konnten, an jedem Fest teilzunehmen⁷⁶⁰. Trotzdem muss man sich vorstellen, dass die Stadt während der Feste – insbesondere am Pessach, dem populärsten der Feste – überfüllt war⁷⁶¹. Die Pilger blieben in Jerusalem meistens über die ganze Festzeit und brachten oft ihre Frauen und Kinder mit, obwohl für diese die Pflicht, eine Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel zu unternehmen, nicht galt⁷⁶².

Archäologie der Pilgerfahrt nach Jerusalem: Die Periode des Zweiten Tempels

Die jüdischen Pilger hinterließen in Jerusalem eine große Menge von Gefäßen und anderen Kleingegenständen insbesondere aus der herodianischen Periode. Die zwischen den Hasmonäern bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels datier-

ten Münzen wurden größtenteils in Jerusalem selbst geprägt, Münzen fremden Ursprungs sind selten. Dies wird in der Forschung dadurch erklärt, dass die ausländischen Münzen in jüdische Währung umgetauscht wurden, damit die Pilger Steuer und Opfer in eigener Währung zahlen konnten⁷⁶³.

Das wichtigste Ergebnis der archäologischen Untersuchungen des Areals um den Tempelberg war die Feststellung, dass seine Fassade zum Süden hin orientiert war (Abb. 7). Bis dahin waren die Forscher der Meinung, dass die vier Tore auf der Westseite, d. h. in Richtung zum Stadtzentrum, die Haupttore waren: das Barclay-Tor, das Warren-Tor und die Tore oberhalb des Robinson- und des Wilson-Bogens. Die Ausgrabungen bewiesen nun, dass der Haupteingang zum Tempelareal im Süden lag⁷⁶⁴. Der Grund für diese Südorientierung des Tempelberges konnte durch Ausgrabungen im Bereich des Jüdischen Viertels geklärt werden. Es wurde am Ende der Periode des Ersten Tempels bewohnt, nach

760 Safrai, Wallfahrt 21.

761 Ios. ant. iud. 17,9,3: »Da um diese Zeit das Fest herannahte, an welchem die Juden nach väterlicher Sitte nur ungesäuertes Brot essen [...]; es wird mit großer Freude begangen, und es werden an demselben mehr Opfertiere als an irgendeinem Feste geschlachtet, wie auch zu seiner Feier eine gewaltige Menge Menschen aus dem ganzen Lande, ja selbst Ausländer zusammenströmt.«

762 Safrai, Wallfahrt 257-263.

763 B. Mazar, Berg des Herrn 126.

764 B. Mazar, Second and Third Seasons 10. – Levine, Jerusalem 230.



Abb. 8 Jerusalem: Areal südlich des Tempelberges, Ritualbäder. – (Foto V. Drbal).

der babylonischen Eroberung verlassen und erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. wieder bevölkert⁷⁶⁵. Bis dahin war das Gebiet südlich des Tempelberges das Zentrum der Stadt, und so ist es verständlich, dass von hier der Haupteingang zum Tempelberg führte. Herodes veränderte zwar bei seinem Umbau des Tempelberges einiges den Zugang betreffend, änderte jedoch nicht die Grundkonzeption mit dem Haupteingang vom Süden. Davor befanden sich eine monumentale, 65,5 m breite Treppe und ein großer Vorplatz, der 6,7 m unterhalb der Hulda-Tore lag. Die 30 Stufen der Prozessionstreppe waren aus dem Fels gehauen, wobei die Stufentiefen von 30 cm bis 90 cm variierten. Dieser Raum gab der religiösen Inszenierung der Pilgerfahrt, bevor die Pilger den Tempelberg betraten, eine großartige Kulisse. Die Stufen waren doch der letzte, feierliche Abschnitt des Pilgerweges

des jüdischen Pilgers, der in der jüdischen Tradition Alija (עלייה, hebr. Hinaufgehen) genannt wird⁷⁶⁶. Im Bereich der großen Treppe, östlich der monumentalen Treppe, wurden Ritualbäder sowie Teiche und Zisternen gefunden, die in den Felsen gehauen wurden (**Abb. 8**)⁷⁶⁷.

Unter Herodes wurde die Tempelplattform durch gewaltige Substrukturen um 32 m in südlicher Richtung verlängert; auf der so entstandenen Fläche wurde (an der Stelle der späteren Aqsa-Moschee) die sog. königliche Stoa gebaut. Vom Süden führten zwei Tore – das sog. Dreiertor und Zweiertor (nach der Prophetin Hulda auch »Tore Huldass« benannt **Abb. 9**)⁷⁶⁸ – zum Tempelberg: Das östliche, heute zugemauerte Portal diente als Eingang, das westliche als Ausgang. Diese Organisation erleichterte die Zirkulation der Pilger, wie in der Mischna beschrieben wird⁷⁶⁹. Durch das Zweiertor ka-

765 Tsafir, Pilgrimage 373. – Avigad, Jerusalem 61-65.

766 Tsafir, Jewish Pilgrimage 373. – Küchler, Jerusalem 234. Zur Bezeichnung der jüdischen Pilgerfahrt vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

767 B. Mazar, Berg des Herrn 132.

768 Die Bezeichnung »Tore Huldass« bei den Juden für das Zweiertor kommt aus dem Pilgerführer Madrich Jeruschalajim. Es handelt sich angeblich um Ort, wo nach 2 Kön 22,14 und 2 Chr 34,22 die Prophetin Hulda gelebt habe. M. Küchler zufolge ist jedoch die Herleitung von *chulda* (hebr. Maulwurf) wahrscheinlicher, die auf den zum Haram führenden Korridor, der hinter dem

Tor beginnt, hinweist. Von Muslimen wird es »Tore des Propheten« genannt, in Erinnerung an Mohammeds nächtlichen Besuch der heiligen Stätte. Vgl. Küchler, Jerusalem 231. Zu den Hulda-Toren in herodianischer Zeit vgl. auch Bahat, Herodian Temple 49.

769 Mischna, Middot I.3: »Der Tempelberg hat fünf Tore: Die zwei Hulda-Tore im Süden benutzt man als Ein- und Ausgang [...]«. Vgl. Ben-Dov, Ancient Jerusalem 112-113. 135-141. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 81-82. – Netzer, Architecture of Herod 174.

Abb. 9 Jerusalem: Tempelberg, Hulda-Tore. – (Foto V. Drbal).



men die Pilger in prächtig ausgestattete Vorhallen, von denen Korridore unter der königlichen Stoa zum äußeren Vorhof des jüdischen Tempels führten. In einer der Vorhallen hat sich bis heute eine 1,2 m dicke Säule mit einem Kapitell aus schmalen Akanthus-Blättern erhalten⁷⁷⁰.

Unter den Funden, die im Areal südlich des Tempelberges gemacht wurden, hat das Fragment eines Steingefäßes, worin das hebräische Wort *qrbn* [hebr. קרבן, Opfer] eingraviert wurde, eine herausragende Bedeutung (Abb. 10). Auf solche Weise wurden wahrscheinlich die Geschenke, die als Spende für den Tempel dargebracht wurden, markiert⁷⁷¹.

Interessante Ergebnisse brachte die Untersuchung von Schaf-/Ziegenknochen aus der Zeit zwischen 50 v. Chr. und 70 n. Chr. (also aus der Zeit, in der die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem ihren Höhepunkt erreichte), die mit in großen Abfallablagerungen am Westhang des Kidrontals außerhalb der Jerusalemer Altstadt gefunden wurden. Das überraschende Ergebnis war, dass 37 % der Knochen dieser Tiere, die im Jerusalemer Tempel geopfert wurden, aus Wüstenregionen stammten. Da aus der nahe gelegenen Judäische Wüste nach dem Urteil der Wissenschaftler nur ein kleiner Teil der Tiere stammen konnte, musste die Mehrheit aus entfernteren Wüs-

770 Küchler, Jerusalem 147. – Corbett, Gateways 8-9.

771 B. Mazar, First Season 15. Hier auch zur Deutung von zwei Vögeln, die dem Wort hinzugefügt wurden.

tenregionen Palästinas geliefert worden sein. Dies ist ein wichtiger Hinweis auf einen groß angelegten Tierhandel, der in Zusammenhang mit den talmudischen Quellen gebracht werden kann, welche idumäische Kaufleute erwähnen, die Tausende Tiere aus Wüstenregionen nach Jerusalem brachten⁷⁷².

Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit die Prosperität Jerusalems am Ende der Periode des Zweiten Tempels (1. Jh. v. Chr. - 70 n. Chr.) auf der Pilgerfahrt zum Tempel basierte. Allgemein lässt sich sagen, dass die Pilgerfahrt nach Jerusalem direkt oder indirekt zu einer wichtigen Einnahmequelle wurde; diese zu oberflächliche Behauptung ist jedoch genauer zu untersuchen. Für M. Goodman war die Pilgerfahrt nach Jerusalem die Basis für die Wirtschaft der Stadt und des Landes⁷⁷³. Diese Behauptung scheint mir jedoch übertrieben zu sein; sie nimmt Quellen, die auf andere Ressourcen des Wohlstands von Palästina hinweisen, nicht genügend in Betracht. Flavius Josephus lobt den Reichtum von Samaria und Judäa:

»Beide Landschaften [d.h. Samaria und Judäa] nämlich sind reich an Bergen und Ebenen, leicht zu bebauen, fruchtbar, mit Bäumen besät und voll wilden und Zahmen Obstes. Natürliche Bewässerung ist nirgends reichlich vorhanden, dafür aber fällt umso mehr Regen. Die fließenden Gewässer sind alle ausnehmend süß, und die Fülle guter Futterkräuter macht das Vieh hier milchreicher als sonstwo. Der beste Beweis für die Trefflichkeit und den Fruchtreichtum beider Landschaften ist die Dichte ihrer Bevölkerung⁷⁷⁴«.

Dieser Wohlstand muss zwar nicht die Basis der damaligen Wirtschaft Palästinas gewesen sein, kann an ihm jedoch trotzdem einen nicht unwesentlichen Anteil gehabt haben⁷⁷⁵. Was die landwirtschaftlichen Produkte betrifft, exportierte Palästina in der Antike zwar nur wenig Getreide und Öl⁷⁷⁶, wichtig war jedoch der Export von Balsam. Palästina war die einzige Region im Römischen Reich, wo der Balsamstrauch wuchs. Das Balsamöl wurde zu medizinischen Zwecken und als Parfüm verwendet. Plinius der Ältere behauptet, in der Zeit Alexanders des Großen sei der Balsam doppelt so teuer wie Silber gewesen⁷⁷⁷. In römischer Zeit wuchs der Baum in Palästina am Galiläischen Meer, in Jericho und in En-Gedi⁷⁷⁸. Im trockenen Klima am Ufer des Toten Meeres wurden in großen Mengen auch Gewürze und Dattelpalmen angebaut.



Abb. 10 Fragment eines Steingefäßes: hebräisches Wort qrbn [Opfer]. – (Nach Küchler, Jerusalem 216 Abb. 97,3).

Die Qualität der aus Jericho stammenden Datteln war im ganzen Römischen Reich hoch geschätzt. Die ökonomische Bedeutung der Datteln lag darin, dass sie in dieser Zeit als das wichtigste Süßungsmittel dienten⁷⁷⁹.

Die Hauptbedeutung Palästinas lag jedoch in ihrer Beteiligung am internationalen Handel⁷⁸⁰. Der Weihrauch, Kräuter und Gewürze, die aus Südarabien oder sogar aus dem entfernten Indien und Ceylon kamen, erreichten in Palästina das Mittelmeer. Mit dem Hafen von Gaza und den Regionen Trachonitis, Bathanitis und Hauranitis verfügte das Königreich des Herodes über wichtige Handelsrouten: die nabatäische zum Mittelmeer und die transjordanische nach Damaskus. Herodes' Wirtschaft muss von den daraus resultierenden Gebühren, Zoll und anderen Schutzgebühren nicht wenig profitiert haben⁷⁸¹.

Die Prosperität Jerusalems basierte nach M. Goodman auch nicht auf der politischen Rolle der Stadt in der herodianischen Zeit, da die Regierung von Judäa oft anderswo als in Jerusalem residierte und die Stadt niemals eine um den königlichen Hof organisierte Gesellschaft und Ökonomie entwickelte⁷⁸². Herodes residierte in der Tat in mehreren Palästen, die er errichten ließ. Diese Paläste (Herodeion, Masada, Machairos) dienten ihm gleichzeitig als Festungen, die seine Herrschaft stützen sollten. In Jerusalem residierte Herodes zunächst in der seit 37 v. Chr. gebauten Antonia, einem Festungspalast an der Nordwestecke des Tempelareals, einen weiteren Königspalast errichtete er zwischen 30 und 24 v. Chr. in der Oberstadt (im Bereich des heutigen armenischen Viertels)⁷⁸³. Die Errichtung dieser prachtvollen Paläste weist auf die Bedeutung, die Herodes bei seiner Hofhaltung Jerusalem beimaß. Die Antonia, unmittelbar neben dem Tempel gelegen, war ein Refugium für die königliche Familie und gleichzeitig ein Kontrollinstrument über den Tempel: Die Lage dieses Festungspalastes weist sehr gut darauf hin, wie eng

772 Hartman u. a., Pilgrimage Economy.

773 Goodman, Pilgrimage Economy 69.

774 Jos. bell. iud. 3,3,3 (49-50). Übersetzung mit freundlichen Änderungen von Prof. P. Schreiner.

775 Broshi, Role of the Temple 32.

776 Safrai, Economy 108-117 (Getreide). 118-126 (Öl). Ausführlich zur Landwirtschaft Palästinas in der Antike (vor 70 n. Chr.) vgl. Applebaum, Economic Life 646-656.

777 Plin. nat. 12,112-124.

778 Broshi, Role of the Temple 32-33.

779 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 81-82.

780 Applebaum, Economic Life 667-680.

781 Broshi, Role of the Temple 33. – Ben-Dov, Ancient Jerusalem 81. – Baltrusch, Herodes 157.

782 Goodman, Pilgrimage Economy 69.

783 Baltrusch, Herodes 200. 224.

die politische und religiöse Rolle Jerusalems verknüpft waren. Auch M. Goodman gibt letztendlich zu, dass Jerusalem auch eine andere ökonomische Basis als die Pilgerfahrt hatte und im Vergleich zum muslimischen Mekka nicht ganz von den Besuchern abhängig war⁷⁸⁴.

Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem und zum Tempel spielte zwar eine bedeutende Rolle sowohl für die Wirtschaft Jerusalems als auch ganz Palästinas und war für Herodes zweifellos eine sehr wichtige Einnahmequelle. Es ist jedoch nicht nötig – wie es M. Goodman tut –, die Problematik zuzuspitzen und dabei die anderen finanziellen Quellen zu übersehen bzw. zu verschweigen. Eine direkte Einnahmequelle für den Tempel war die Steuer: Schon in der Frühzeit des Zweiten Tempels verpflichtete sich das Volk, den Tempel durch die Steuer eines Dritten-Shekels zu erhalten; daneben sollten sie dorthin ihre Zehnten und andere Abgaben an die Priesterschaft abführen⁷⁸⁵. Indirekte Einnahmequellen, die im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt standen, waren mit der touristischen Industrie (d. h. mit der Unterkunft, der Verpflegung und dem Verkauf von Kunstwaren) verbunden⁷⁸⁶.

Für die Jerusalemer Pilger war es verständlicherweise wichtig, in der Stadt eine Unterkunft zu finden. Die meisten Pilger wohnten in Unterkünften, die von Institutionen und privaten Hauseigentümern angeboten wurden. Ob diese Unterkunft kostenlos war oder eine Gebühr zu bezahlen war, lässt sich aus den Quellen nicht ganz klar ablesen. Auf der einen Seite war Gastfreundschaft eine der religiösen Pflichten; den Bewohnern Jerusalems soll es verboten gewesen sein, Geld für die Zimmervermietung anzunehmen. Deshalb wird von den meisten Forschern vermutet, dass die Unterkunft kostenlos angeboten wurde. Die Bevölkerung Jerusalems konnte jedoch von der Pilgerfahrt auf andere Weise profitieren: Die Pilger gaben ihnen Geschenke verschiedener Art, darunter die Haut der zum Opfer bestimmten Tiere⁷⁸⁷.

Diese Ansichten finden wir in Werken wie in Avot de Rabbi Nathan, dem rabbinischen Kommentarwerk zum Traktat Avot der Mischna, wo behauptet wird, es sei einfach gewesen, in Jerusalem eine Unterkunft zu finden. C. Hezser vermutet jedoch, diese Texte reflektieren nicht die Realität Jerusalems vor der Zerstörung des Tempels, sie sollten eher die Bewohner der Stadt zur Unterbringung der Rabbiner und deren Studenten in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auffordern⁷⁸⁸. Andere Quellen wie der Traktat Ma'aser Sheni weisen jedoch darauf hin, dass die Jerusalemer Pilger für die Unterkunft in Bargeld oder in Naturalien zu

bezahlen hatten⁷⁸⁹. Die Pilger mussten weiterhin mit Essen und Trinken versorgt werden, und sie kauften Souvenirs⁷⁹⁰.

Wasserversorgung

Die Wasserversorgung Jerusalems stellte vor allem in Bezug auf die große Menge der Pilger ein großes Problem dar. Die einzige permanente Wasserquelle Jerusalems war der Teich von Siloah im Süden der Stadt, in den das Wasser von der Gichon-Quelle geleitet wurde. Bei den 1913-1914 durch den französischen Forscher R. Weill durchgeführten Grabungen wurde in der Zisterne Z² die sog. Theodotos-Inschrift gefunden (**Abb. 11**)⁷⁹¹:

»Theodotos, Sohn des Vettenus, Priester und Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorstehers, Enkel eines Synagogenvorstehers, baute die Synagoge, damit dort die Thora gelesen wird und die Vorschriften studiert werden, und ein Gästehaus, Räume und Wassereinrichtungen für diejenigen aus dem Ausland, die sie brauchen. Gestiftete wurde sie [d. h. die Synagoge] von seinen Vätern, den Presbytern, und Simonides⁷⁹².

Die Inschrift weist auf die Existenz einer Synagoge hin, die multifunktional genutzt wurde: nicht nur zu Bildungs- und religiösen Zwecken, sondern auch für die Unterkunft der Pilger; unter den Wassereinrichtungen müssen die jüdischen Ritualbäder (*miqva'ot*) verstanden werden. Geleitet wurde diese schon in dritter Generation von einem Priester und Synagogenvorsteher (griech. ἀρχισυνάγωγος), der nun Theodotos hieß und nach dem die Inschrift benannt wurde⁷⁹³. Die Theodotos-Inschrift wird in die Zeit des Herodes datiert⁷⁹⁴.

Das Wasser wurde mittels eines ausgeklügelten Systems von Aquädukten in die Stadt geleitet. Es wurde teilweise bis in die moderne Zeit genutzt⁷⁹⁵ und deshalb immer wieder renoviert; aus diesem Grund lässt sich ihre Entstehungszeit nicht immer klar feststellen. Wir haben die Aquädukte betreffend nicht nur die unten besprochenen archäologischen, sondern auch literarische Quellen. Nebst einigen Erwähnungen im Jerusalemer und im Babylonischen Talmud ist die Nachricht von Flavius Josephus hervorzuheben, der über den Bau eines

784 Goodman, Pilgrimage Economy 69-70.

785 Safrai, Wallfahrt 5.

786 Safrai, Wallfahrt 5.

787 Tsafir, Jewish Pilgrimage 370. – Levine, Jerusalem 250.

788 Hezser, Jewish Travel 380.

789 T. Ma'aser Sheni 5,7.

790 Goodman, Pilgrimage Economy 70.

791 Weill, Cité de David I 186-190. R. Weill war hier, im südlichen Bereich der David-Stadt, auf der Suche nach den Königsgräbern der israelischen Zeit; nach den Königsbüchern wurden die ersten 13 Könige Jerusalems (von David bis Ahas) in der David-Stadt bestattet. Im Vordergrund stand für Weill verständ-

licherweise das David-Grab. Dies konnte jedoch nicht nachgewiesen werden, da seit persischer Zeit der weiße Kalkstein abgetragen wurde und die Existenz der Königsgräber weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Küchler, Jerusalem 103-104. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 371. – Kloppenborg, Dating. – Die Inschrift befindet sich heute im Rockefeller Museum in Jerusalem.

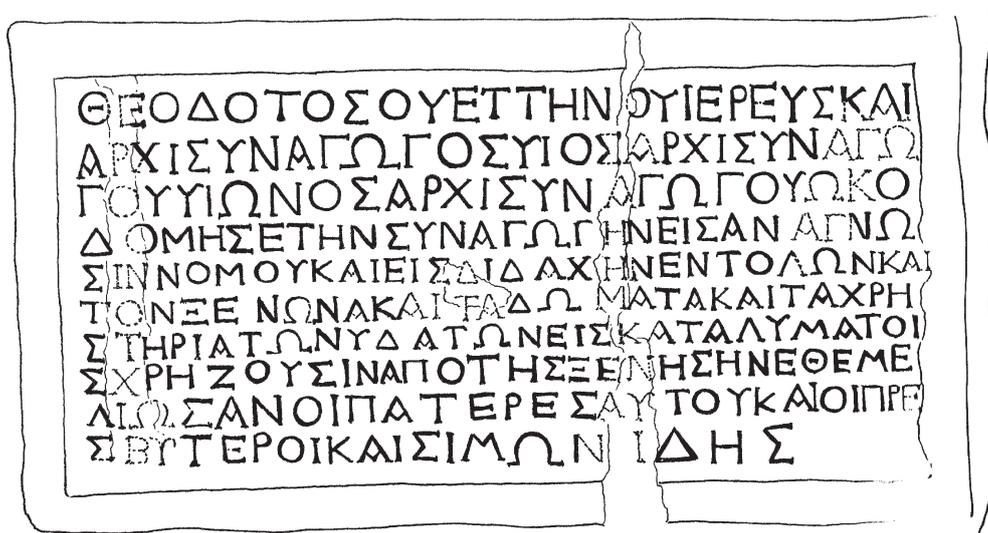
792 Nach Küchler, Jerusalem 70.

793 Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 111-112. – Reich, City of David 74-76.

794 Lifshitz, Jérusalem 455-456.

795 Koch, Wasserversorgung.

Abb. 11 Theodotos-Inschrift.
– (Nach Küchler, Jerusalem 70
Abb. 31).



Aquäduktes nach Jerusalem unter Pontius Pilatus erzählt. Es gibt zwei Versionen dieser Geschichte, die sich jedoch nur in Kleinigkeiten unterscheiden.

»Später rief er [Pontius Pilatus] neue Unruhen hervor, weil er den Tempelschatz, Korban genannt, zur Anlage einer Wasserleitung verwendete, die vierhundert Stadien lang werden sollte⁷⁹⁶«.

»Pilatus machte auch den Versuch, das Wasser einer zweihundert Stadien von Jerusalem entfernten Quelle in die Stadt zu leiten, und beschloss, dazu Tempelgelder zu verwenden. Dieser Plan aber missfiel den Juden, und es liefen Tausende von Menschen zusammen, die mit lautem Geschrei begeherten, er solle davon Abstand nehmen [...]»⁷⁹⁷«.

Für die große Menge der jüdischen Pilger, die im 1. vor- und nachchristlichen Jahrhundert zu den genannten Festen nach Jerusalem kam, wurde deutlich mehr Wasser gebraucht als für die in der Stadt ansässige Bevölkerung⁷⁹⁸. Wir widmen uns also den Aquädukten vor allem hinsichtlich der Frage, ob sich ihr Bau in diese Zeit (insbesondere in die Regierungszeit von Herodes) datieren lässt und ob sie also mit dem Pilgerwesen in Zusammenhang gebracht werden können. Seit den ersten Veröffentlichungen von C. Schick⁷⁹⁹ und O. W. G. Huntemüller⁸⁰⁰ wurden diesbezüglich vor allem in der neuesten Zeit bedeutende Funde gemacht.

Zwei Aquädukte (das sog. obere und untere Aquädukt) führten das Wasser aus den sog. Salomonischen Teichen

im Gebirge von Judäa nördlich von Hebron nach Jerusalem. Diese Aquädukte wurden von zwei weiteren Aquädukten versorgt: dem Wadi el Biyar Aquädukt⁸⁰¹ und dem 'Arrub Aquädukt⁸⁰²; sie endeten in den genannten Salomonischen Teichen. Daneben gab es auch ein Aquädukt, das zum Palast von Herodeion führte. Das Herz des ganzen Systems von Aquädukten waren die 5 km südwestlich von Bethlehem gelegenen Salomonischen Teiche. Heute besteht das ganze System aus drei Teichen (einem unteren, mittleren und oberen), es wurde jedoch vor allem in der britischen Mandatszeit grundlegend umgebaut, sodass der Originalzustand nur teilweise rekonstruiert werden kann⁸⁰³.

Das untere Aquädukt begann bei den Salomonischen Teichen und endete nach 21,5 km (bei einer Luftlinie von 11,6 km) beim Tempelberg in Jerusalem. Wegen dreier topographischer Hindernisse wurde es auf dem Weg nach Jerusalem an drei Stellen (in Bethlehem, im heutigen Dorf Sur Bahr und am Djebel Mukabbar) durch lange Tunnel geführt. Mit Ausnahme von fünf kurzen Abschnitten wurde es während der Osmanenzeit vollständig renoviert⁸⁰⁴. Das obere Aquädukt mit einer Länge von 13 km führte von den Salomonischen Teichen nach Jerusalem. Auf älteren Karten (u. a. von C. Schick) wurde es als eine direkte Verlängerung des Biyar Aquäduktes angesehen. Schon die vor etwa 50 Jahren durchgeführten Forschungen konnten jedoch zeigen, dass es zwischen beiden Aquädukten keine direkte Verbindung gab⁸⁰⁵. Wohin das obere Aquädukt in Jerusalem führte,

796 Ios. bell. iud. 2,9,4.

797 Ios. bell. iud. 18,3,2.

798 A. Mazar, Aqueducts 79.

799 Schick, Wasserversorgung.

800 Huntemüller, Wasserversorgung.

801 Das Aquädukt beginnt seinen Weg im Wadi Biyar und führt dann auf geradem Weg in nordöstlicher Richtung zu den nur 4,7 km entfernten Salomonischen Teichen, davon 2,8 km im Tunnel. Vgl. A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 223-226.

802 Es handelt sich um das längste und kurvenreichste Aquädukt, dessen Anfang in Ein Kuweiziba und dessen Ende in den sog. Salomonischen Teichen nur 10 km voneinander entfernt sind, und das dabei eine Länge von 39 km erreicht. Vgl. A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 213-217.

803 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 230-236.

804 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 217-223. – Billig, Low-level Aqueduct. Barghouth/Al-Sa'ed, Sustainability 1114-1116. In Jerusalem wurde das Aquädukt an den Süd- und Südwesthängen des Zionberges geführt. Interessanterweise verzweigt hier das Aquädukt in zwei separate Leitungen.

805 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 227-230.

wurde in den letzten Jahrzehnten unter den Forschern kontrovers diskutiert. Der natürliche Abschluss der Wasserleitung wäre in Jerusalem die Obere Stadt in der Umgebung des Jaffa-Tores. Die frühen Forscher (C. Wilson, Père H. Vincent und andere) waren der Ansicht, das Aquädukt führe zum südlich des Jaffa-Tores gelegenen Palast des Herodes in der Oberen Stadt. Andere (u. a. C. Schick) vertraten sogar die Meinung, das Aquädukt habe die Obere Stadt nie erreicht und sei mit dem unteren Aquädukt verbunden gewesen. A. Mazar war überzeugt, dass diese Wasserleitung zum Hezekiah-Teich unweit des Jaffa-Tores geführt worden sei⁸⁰⁶.

Das ganze System der Aquädukte wurde von früheren Forschern (C. Wilson, C. Schick) bis in die Zeit des Ersten Tempels datiert. Dieser Ansicht schloss sich überraschenderweise auch J. Wilkinson in seiner vor vier Jahrzehnten publizierten Studie an⁸⁰⁷. Die Vermutung, die Aquädukte in die Zeit des Zweiten Tempels und in die Zeit der römischen Besetzung zu datieren, liegt nahe, konnte jedoch erst in letzter Zeit bewiesen werden. Die Hauptfrage ist dabei, wann das sog. untere Aquädukt konstruiert wurde und ob das bei Flavius Josephus erwähnte, angeblich unter Pontius Pilatus erbaute Aquädukt mit diesem zu identifizieren ist. A. Mazar zufolge ist dies nicht der Fall: Das untere Aquädukt entstand seiner Ansicht nach schon während der Herrschaft der Hasmonäer. Die Tatsache, dass Flavius Josephus den Bau eines Aquäduktes nicht unter Herodes' Bauprojekten erwähnt, führte A. Mazar zur Überzeugung, dass in seiner Zeit wirklich kein nach Jerusalem führendes Aquädukt errichtet wurde⁸⁰⁸. Von den meisten Forschern wurde jedoch eine etwas spätere Erbauungszeit angenommen, die nun aufgrund der neueren archäologischen Funde (v. a. der Keramik) bestätigt werden konnte. Das Aquädukt ist somit in die Periode zwischen Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.) und Herodes zu datieren⁸⁰⁹.

Die früheren Forscher waren der Ansicht, dass das sog. obere Aquädukt (nicht nur der betreffende Teil in Bethlehem⁸¹⁰, sondern das ganze Aquädukt) aufgrund der erhaltenen lateinischen Inschriften, die die Zenturionen der 10. römischen Legion nennen, ins 2. Jahrhundert n. Chr. zu datieren ist, als diese Legion in Jerusalem stationiert war⁸¹¹. Die Versuche, es in die Zeit von Herodes zu datieren und es in Zusammenhang mit dem Palast von Herodes zu bringen, wurden lange Zeit abgelehnt⁸¹². Erst die Anfang der 1990er Jahre gemachten neuen Funde konnten die frühere Datierung bestätigen. Es konnte archäologisch bewiesen werden, dass die ursprüngliche Phase des Aquäduktes wahrscheinlich in

die Zeit von Herodes gehört und es 150-200 Jahre später von der 10. römischen Legion umgebaut wurde. Auch das obere Aquädukt kann also D. Amit zufolge den von Herodes durchgeführten großen Bauprojekten in Jerusalem zugerechnet werden⁸¹³.

Bezüglich der Datierung der Jerusalemer Aquädukte gibt es noch etliche Unklarheiten, die verschiedene Interpretationen zulassen. Allgemein muss man davon ausgehen, dass das ganze System der Aquädukte über viele Jahrhunderte bestand. Die neueren archäologischen Forschungen konnten den Bau sowohl des oberen als auch wahrscheinlich des unteren Aquäduktes in die Zeit von Herodes zu datieren, in der die Pilgerfahrt nach Jerusalem zu einem Massenphänomen wurde. Wir verfügen leider über keine direkteren Hinweise, die den Ausbau der Aquädukte mit der Pilgerfahrt in Verbindung bringen könnten (wie im Falle der unweit der Gichon-Quelle gefundenen Inschrift des Theodotos); ein enger Zusammenhang – vor allem beim unteren, zum Tempelberg führenden Aquädukt – scheint jedoch naheliegend zu sein⁸¹⁴.

Umbau des Tempelberges unter Herodes

Kern und Gipfel der Pilgerfahrt nach Jerusalem war der Besuch des jüdischen Tempels auf dem Tempelberg. Die Pilger besuchten den inneren Teil des Tempelbezirkes, den gewöhnlichen Pilgern war es jedoch nicht erlaubt, den Tempel selbst zu betreten. Dies war nur den Priestern, und zwar nur unter bestimmten Bedingungen und zu besonderen Anlässen, erlaubt. Die Pilger führten hier untereinander sowohl theologische als auch politische Gespräche⁸¹⁵.

Der Umbau des Tempelberges war Bestandteil der umfangreichen Bautätigkeit unter Herodes: Diese Bauten sollten dem Schutz vor äußeren Feinden, aber insbesondere vor oppositionellen Gruppierungen innerhalb seines Reiches dienen und somit das Land kontrollieren helfen; gleichzeitig waren die prachtvoll ausgestatteten Palastanlagen als Wohnung der herodianischen Familie gedacht⁸¹⁶.

Am Tempelberg handelte es sich nicht um einen Neubau, sondern – da der Talmud es verbietet, ein Bethaus einzuzureiben – um einen luxuriösen Umbau, der sich genau an den gesetzlichen Vorschriften orientierte. Gleichzeitig demonstrierten die eindrucksvollen architektonischen Formen nach außen eine hellenistisch-römische Ausrichtung, die der Rolle des Herodes als Vermittler zwischen den Juden und der Kaisermacht in Rom entsprach⁸¹⁷. Herodes ließ nicht nur den

806 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 230.

807 Wilkinson, *Water Supply* 36-37.

808 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 237.

809 Billig, *Lew-level aqueduct* 248-249.

810 Vetralli, *Iscrizioni*.

811 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 228. – Was die beiden zu den Salomonischen Teichen führenden Aquädukte betrifft, werden sie von heutigen Forschern auf jeden Fall in die Periode um die Zeitenwende datiert. Das 'Arrub Aquädukt wurde von A. Mazar mit dem von Josephus Flavius beschriebenen Aquädukt gleichgesetzt. Für den Erbauer des Wadi el-Biyar Aquäduktes hält

A. Mazar möglicherweise Herodes, D. Amit schließt sich dieser Ansicht an. Vgl. A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 238. – Amit, *New Data* 256.

812 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 238. Der Aufsatz von A. Mazar, erst 2002 publiziert, wurde schon 1969-1970 geschrieben.

813 Amit, *New Data* 253-256.

814 Levine, *Jerusalem* 214.

815 Tsafirir, *Jewish Pilgrimage* 371-372.

816 Baltrusch, *Herodes 200*. Ausführlich zur Bautätigkeit unter Herodes: Netzer, *Architecture of Herod*.

817 Baltrusch, *Herodes* 190-191.

Tempel, sondern auch den ganzen Tempelberg vergrößern. Während der ersten acht Jahre bezogen sich die Bauarbeiten nur auf die Ausweitung der Tempelplattform nach Süden, Westen und Norden. Der Ausbau des Temenos erforderte nach Süden und Westen mächtige Substruktionen. Der Tempelberg erhielt somit eine bis heute existierende trapezoide Form mit einer Fläche von 144000m² und mit folgenden Ausmaßen: die kürzeste Südseite 280m, die Ostseite 470m, die Westseite 485m, die Nordseite 315m⁸¹⁸. Es lässt sich also mit guten Gründen annehmen, dass die von den Pilgern betretbare Fläche riesig war.

Flavius Josephus gibt widersprüchliche Angaben zum Bauanfang des Tempels: Im Jüdischen Krieg behauptet er, sie hätten im fünfzehnten Jahr seiner Regierung angefangen⁸¹⁹, in den Jüdischen Altertümern lässt er sie erst drei Jahre später beginnen:

»Im achtzehnten Jahre seiner Regierung nahm Herodes, nachdem er die oben erwähnten Bauten ausgeführt hatte, noch ein weiteres Werk in Angriff, er ging nämlich daran, den Tempel Gottes in weit größerem Umfang und viel höher zu errichten; denn er glaubte, dieses Werk müsse, wenn er es vollendete, wie es auch wirklich der Fall war, herrlicher sein als alles, was er bisher zustande gebracht, und er würde sich dadurch ein dauerndes Andenken sichern⁸²⁰«.

Zuerst wurde – wie oben erwähnt – Flavius Josephus zufolge der neue Temenos fertiggestellt und das Baumaterial bereitgestellt, erst dann wurde das eigentliche Tempelgebäude niedergelegt und angeblich innerhalb von nur 18 Monaten wiederaufgebaut:

»Nachdem nun auch der eigentliche Tempelbau von den Priestern in einem Jahre und sechs Monaten errichtet worden war, freute sich das gesamte Volk und dankte Gott dafür, dass das Werk so schnell zur Vollendung gekommen war und dass der König dieselbe mit so regem Eifer betrieben hatte⁸²¹«.

Das Bauwerk wurde sowohl von Juden als auch von auswärtigen Besuchern gepriesen. Philon von Alexandria beschreibt die Bewunderung, die der Tempel bei den ausländischen Besuchern erweckte:

»Das Heiligtum ragt [...] mächtig hervor und bleibt, wie wohl auf einem niedrigen Hügel gelegen, hinter keinem der höchsten Berge zurück. Die herrliche Ausstattung des Baues

ist also weithin sichtbar und erweckt das Staunen der Beschauer, namentlich der von Ferne kommenden Fremden, die mit der Beschaffenheit anderer öffentlicher Gebäude Vergleiche ziehen und von seiner Schönheit und Pracht betroffen sind⁸²²«.

Sowohl das Aussehen als auch die genaue Lokalisierung des herodianischen Tempels sind nicht bekannt. Allgemein wird angenommen, dass der Tempel etwa an der Stelle des heutigen Felsendoms stand⁸²³. In der Forschung überwiegt jedoch die Ansicht, dass auch dies den großen Mengen der jüdischen Pilger, die im 1. Jahrhundert n. Chr. nach Jerusalem zu den Festen kamen, nicht genügen konnte. Aus der Mischna wissen wir, dass viele Jerusalemer Bürger während dieser Feste lieber zu Hause blieben und auf Dächern, von wo aus sie den Tempelberg beobachteten, ihre Dankopfer aßen⁸²⁴.

In der Basilika, die sich am Südrand des Tempelberges befand, fanden einige profane Aktivitäten statt, die im Zusammenhang mit dem Tempelbesuch standen. Es befanden sich hier wohl Geldwechsler, die den Pilgern ihr fremdes Geld in die tyrischen Tetradrachmen oder die jüdischen Schekel wechselten; diese wurden dann von ihnen als Spende dem Tempelschatz geschenkt⁸²⁵.

Die neueren archäologischen Ausgrabungen im Areal südlich und südwestlich des Tempelberges ergaben interessante Belege zur Pilgerfahrt in Herodes' Zeiten. Es ließ sich archäologisch nachweisen, dass die aus der Hasmonäerzeit und vom Beginn der Herrschaft des Herodes stammenden Häuser, die sich am Fuße des Tempelberges befanden, systematisch geräumt wurden und im Rahmen der großen herodianischen Aktivitäten auf dem Tempelberg umgebaut wurden. Bestandteil dieser Häuser waren Ritualbäder (hebr. *Mikwe*, Pl. *Mikwaot*)⁸²⁶. M. Ben-Dov konnte hier insgesamt 48 davon feststellen⁸²⁷. Der israelische Archäologe vermutet, dass diese Häuser von den ursprünglichen Bewohnern verlassen wurden, damit diese den Massen der Pilger zur Verfügung gestellt werden konnten. Der Autor ist überzeugt, dass die Umzugsoperation ohne viel Aufhebens durchgeführt wurde, da die früheren Bewohner verstanden hatten, dass ein ruhiges Leben in unmittelbarer Nähe des Tempelberges nun unmöglich war⁸²⁸. Eines der Ritualbäder wurde in den Felsen unter der herodischen Monumentaltreppe geschlagen und von dieser überbaut⁸²⁹.

818 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 77. – Bloedhorn, Umgestaltung 120. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 76-81. – Jacobson, Jerusalem Temple. – Netzer, Architecture of Heron 137-178.

819 los. bell. iud. 1,21,1.

820 los. ant. iud. 15,11,380.

821 los. ant. iud. 15,11,421.

822 Phil. spec. leg. 1,73. – Übersetzung mit freundlicher Änderung von Prof. P. Schreiner.

823 Ausführlicher zur Lage des Tempels gegenüber dem Felsendom vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

824 Tsafirir, Jewish Pilgrimage 372.

825 Tsafirir, Jewish Pilgrimage 372. Zu den Münzen vgl. Ostermann, Lepton 50: »Die meisten Hortfunde bis zum Ende des jüdisch-römischen Krieges beinhalten eine Mischung aus tyrischen Tetradrachmen und jüdischen Schekeln«.

826 Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 12-13. 37. 41.

827 Von den anderen Ritualbädern unterscheidet sich das südlich des Dreiertores gelegene Ritualbad. Im Unterschied zu den typischen *Mikwaot* der Periode des Zweiten Tempels, die Stufen nur auf einer Seite aufweisen, ist der Grundriss dieses Ritualbades rechteckig und das Bad von allen Seiten von Stufen umgeben. Diese Freibadähnliche Lage ist für Ritualbäder völlig unüblich. Wahrscheinlich ist, dass es den jüdischen Pilgern als letzte Möglichkeit der kultischen Reinigung diente. Möglicherweise wurde es jedoch auch zur kultischen Reinigung von größeren Gegenständen genutzt. Vgl. Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 41. – Kändler, Jerusalem 229.

828 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 79.

829 Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 37.

Der Pilgerbereich südlich des Tempelberges erstreckte sich in der herodianischen Zeit bis zum Südosthügel. Der Hiskijatunnel brachte genügend Wasser, und so wurden hier viele Wohnquartiere mit zahlreichen Ritualbädern versehen; die oberen Wasserbecken waren dann für den Pilgerbetrieb und die Tempelliturgie bestimmt⁸³⁰.

Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem. Wirkungs- und Einzugsgebiet des Jerusalemer Tempels (1. Jahrhundert v. Chr. bis 70 n. Chr.)⁸³¹

Während der Herrschaft Herodes' des Großen wurde die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem zu einem Massenphänomen. Menschen aus allen Teilen Palästinas pilgerten alljährlich zu dem von Herodes gebauten Tempel. Im Folgenden soll untersucht werden, inwieweit es Herodes gelang, auch die in der Diaspora lebenden Juden an den Jerusalemer Tempel anzubinden, und in welchem Maße man von (realen) Pilgerfahrten der Diaspora-Juden sprechen kann.

Der Beginn der jüdischen Diaspora setzt mit der Übersiedlung von mehr als 20000 Juden nach Babylonien nach der ersten Eroberung Jerusalems durch den babylonischen König Nabukadnezar II. im Jahre 597 v. Chr. an; weitere Juden kamen ins Land nach der zweiten Einnahme im Jahre 586 v. Chr. Eine jüdische Diaspora in Ägypten auf der Insel Elephantine ist schon vor 522 v. Chr., als der persische König Kambyses das Land eroberte, belegt⁸³². Nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen siedelten sich die Juden in den großen Zentren der hellenistischen Welt an: in Alexandria, Antiochia, seit Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. auf den griechischen Inseln und seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Kleinasien; nach der Eroberung Palästinas durch die Römer im Jahre 63 v. Chr. auch in Rom und in anderen Städten des westlichen Mittelmeeres⁸³³.

Die in der Diaspora lebenden Juden blieben mit ihrem Ursprungsland und insbesondere mit Jerusalem verschiedenartig im Kontakt⁸³⁴. Ob die Juden aus der babylonischen und ägyptischen Diaspora schon in persischer Zeit eine Pilgerfahrt nach

Jerusalem unternahmen, wie es die Psalmen (insbesondere Ps 87) suggerieren, wird von den Forschern unterschiedlich bewertet. Wie oben bemerkt, scheinen diese Texte eher fiktiv zu sein als auf eine konkrete Realität zu verweisen⁸³⁵. So reisten Juden u. a. zum Studium der Thora nach Jerusalem⁸³⁶. Das enge Verhältnis des Diaspora-Judentums mit Judäa machte sich Herodes zunutze, der mit dem Hinweis auf Kontakte mit ihr seine Stellung sowohl gegenüber den Juden in Jerusalem als auch gegenüber Rom festigen und sich für beide Seiten als unersetzlich darstellen konnte. Durch die Kontakte zur jüdischen Diaspora erhielt seine Politik einen »internationalen Charakter«. In den Jüdischen Altertümern erwähnt Flavius Josephus nahezu 30 römische Dekrete, durch welche die jüdischen Gemeinden in der Diaspora besondere Rechte, Privilegien und Schutzbestimmungen erhielten⁸³⁷.

In der älteren Forschungsliteratur wird die Teilnahme der Juden aus der Diaspora an den Pilgerfahrten nach Jerusalem vorausgesetzt, meiner Ansicht nach jedoch nicht genügend belegt. Für B. Kötting stand sie außer Frage: »Die Diasporajuden waren gehalten, wenigstens einmal im Leben nach Jerusalem zu pilgern⁸³⁸«. Auch S. Safrai nimmt die Existenz einer Pilgerfahrt aus der Diaspora in der Periode am Ende des Zweiten Tempels nach Jerusalem an⁸³⁹.

Zunächst stellen wir uns die Frage, ob die Kontakte der Diasporajuden aus Babylon und Ägypten auf eine Pilgerfahrt aus der Diaspora nach Jerusalem schon in der persischen und hellenistischen Zeit hinweisen. Die Rede ist von Spenden der babylonischen Diaspora für den Tempel in Jerusalem⁸⁴⁰, es handelte sich jedoch hierbei zumindest teilweise nur um eine fiktive Praxis⁸⁴¹.

Für die Pilgerfahrt der Diaspora-Juden nach Jerusalem am Ende der Periode des Zweiten Tempels ist insbesondere Philon von Alexandria (um 15/10 v. Chr. bis nach 40 n. Chr.) eine wichtige Quelle⁸⁴². Philon, der wohl gute Kontakte zum palästinensischen Judentum hatte, beschrieb die Beziehung der Diaspora-Juden zu Jerusalem folgendermaßen:

»Denn da es so viele Juden gibt, reicht ein einziges Land für sie nicht aus. Deswegen wohnen sie in den meisten und reichsten Ländern Europas und Asiens, auf Inseln und auf dem Festland, und als Mittelpunkt (μητρόπολις) betrachten sie

830 Küchler, Jerusalem 69-70.

831 Die ursprüngliche Fassung dieses Kapitels entstand für das Pilgertreffen im Juli 2014, das sich mit dem Thema »catchment areas« beschäftigte.

832 Segert, *Dějiny Židů* 120-140.

833 Segert, *Dějiny Židů* 191-203. Zur jüdischen Diaspora im Römischen Reich (Rom, griechische Städte, Ägypten, Antiochia) vgl. Smallwood, *Diaspora*.

834 Safrai, *Relations*. Hachlili, *Ancient Jewish Art* 11-12. – Price, *Jewish Diaspora*.

835 Keel, *Geschichte Jerusalem* (2) 1053-1054.

836 Safrai, *Relations* 193. Als Folge einer Immigration aus der Diaspora nimmt S. Safrai in Jerusalem die Existenz von Synagogen der verschiedenen Diaspora-Gemeinschaften an, die während der großen Pilgerfeste als Zentren des Thorastudiums und zu Treffen mit Menschen, die aus der gleichen Region kamen. Daneben soll sich angeblich die Herberge für diese Pilger befunden haben.

837 *Ios. ant. iud.* 14,10. Vgl. Baltrusch, *Jüdische Diaspora* 47-60, bes. 53-56. – Baltrusch, *Herodes* 102-108. 171-174. 207-215, bes. 208.

838 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 60.

839 Safrai, *Wallfahrt* 8: »Insbesondere ist zu bezweifeln, ob Wallfahrt aus der Diaspora in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war. Gegen die Ende der Hasmonäerzeit mehren sich die Nachrichten über Wallfahrt sowohl aus dem Land selbst als auch aus der Diaspora, und deutlich werden sie in den letzten Generationen vor der Tempelzerstörung. Von diesem Zeitpunkt an hören wir von Zehntausenden von Israeliten, die aus dem Land und aus der Diaspora zu jedem Wallfahrtsfest pilgerten [...]«. Bezeichnend ist, dass der Autor auf die Quellen nicht eingeht. In kürzerer Form wiederholt S. Safrai die These von einer größeren Menge von Juden aus der Diaspora, die nach Jerusalem pilgerten, in: Safrai, *Pilgrimage* (1971) 511. Interessant ist es, dies mit dem Stichwort in der 2007 erschienenen zweiten Ausgabe der *Encyclopedia Judaica* zu vergleichen, wo die Anzahl der Juden, die aus der Diaspora nach Jerusalem pilgerten, von demselben Autor eher mit Vorsicht betrachtet wird. Vgl. Safrai, *Pilgrimage* (2007).

840 *Esr* 1,5-6; 2,68f.; 7,15f.; 8,33.

841 Keel, *Geschichte Jerusalem* 1053.

842 Einführend zu seinem Leben und kulturellen Umfeld: D. R. Schwartz, *Philo*.

die Heilige Stadt (ιερόπολις), wo der heilige Tempel des höchsten Gottes steht. Was sie aber von ihren Vätern, Groß- und Urgroßvätern und den Voreltern noch weiter als Wohnsitz übernommen haben, das halten die einzelnen für ihr Vaterland, wenn sie dort geboren und aufgewachsen sind⁸⁴³«.

Was Jerusalem für die in der Diaspora lebenden Juden bedeutete, drückte Philon von Alexandria bei seiner Rede vor dem römischen Kaiser Caligula aus:

»Über die Heilige Stadt (ιερόπολις) nun muss ich das Nötige erklären. Sie ist, wie gesagt, meine Heimatstadt, aber auch die Metropole (μητρόπολις) nicht nur des einen Landes Judäa, sondern auch der meisten anderen Länder dank der Kolonien (ἀποικία)⁸⁴⁴, die sie im Laufe der Zeit in den Nachbarländern gründete [...]. Wenn daher meine Heimatstadt sich deiner Gunst erfreut, erfahren nicht nur die eine Stadt, sondern auch unzählige von Städten in allen Himmelsrichtungen der Welt Gutes, in Europa, Asien, Libyen, auf dem Festland, der Inselwelt, an der Küste und im Binnenland⁸⁴⁵«.

Der Jerusalemer Tempel ist für Philon »das höchste und wahrhaftige Heiligtum der Gottheit«, seine Priester bezeichnet er als »Unterdienner der göttlichen Kräfte«⁸⁴⁶. Er beschreibt mit Bewunderung den Jerusalemer Tempel und betont die Bedeutung der Pilgerfahrt nach Jerusalem auch für die Juden aus der Diaspora. Im Folgenden gibt Philon einen wichtigen Hinweis auf die Zentralität des Jerusalemer Tempels:

»Der Gesetzgeber [d. i. Moses] hat aber angeordnet, dass weder an mehreren Orten Heiligtümer errichtet werden dürfen noch mehrere an demselben Orte, in der richtigen Erkenntnis, dass es nur ein Heiligtum geben dürfe, da es auch nur einen Gott gibt. Er hat auch denen, die zu Hause opfern wollen, dies nicht gestattet, gebietet ihnen vielmehr, sich aufzumachen von den Enden der Erde her und dieses Heiligtum aufzusuchen. Damit unterwirft er auch ihre Sinnesart einer durchaus sicheren Probe: Denn wer das Opfer nicht reinen Sinnes bringen will, der brächte es auch kaum über sich, Vaterland, Freunde und Verwandte zu verlassen und in die Fremde zu gehen. Vielmehr kann er nur, weil ihn der Zug zur Frömmigkeit mächtig fortreibt, die Entfernung von den Menschen ertragen, die durch Bande der Freundschaft und des Blutes aufs engste mit ihm verbunden und zu Teilen seines eigenen Ichs geworden sind⁸⁴⁷«.

Auf der anderen Seite war es demnach eine mühsame Reise in die Ferne, die man auf sich nehmen musste, wollte man das Gebot, Opfer im Jerusalemer Tempel darzubringen, erfüllen. Daher ist wohl auch Philon selbst Zeit seines Lebens nur einmal nach Jerusalem gepilgert, um dort den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel zu besuchen⁸⁴⁸. A. Kirkeslager war deshalb der Meinung, dass Philon nicht die Ansicht von der Notwendigkeit einer alljährlichen Pilgerreise nach Jerusalem zu allen dort veranstalteten Festen vertrat. Der Autor verweist auf einzelne Belege einer Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora, insgesamt ist er jedoch der Meinung, dass die meisten Juden, die etwas weiter von Palästina lebten, nie oder nur selten nach Jerusalem kamen, um an den jährlich stattfindenden Festen teilzunehmen. Eine solche Reise wurde seiner Ansicht nach nur von besonders frommen und wohlhabenden Juden unternommen, eine Teilnahme von Frauen und Kindern scheint ihm nahezu ausgeschlossen zu sein⁸⁴⁹.

Ähnlich wie Philon betont auch der jüdisch-römische Historiker Flavius Josephus die Zentralität des Jerusalemer Tempels: »[...] Es] soll der eine Gott auch nur einen Tempel haben, der das gemeinsame Eigentum aller ist, wie sie alle denselben Gott verehren⁸⁵⁰«. Dies tut Flavius Josephus, obwohl er seine Werke erst nach der Zerschlagung des jüdischen Aufstandes im Jahre 70 n. Chr., also unter ganz anderen politischen und vor allem religiösen Bedingungen als Philon schrieb. Als Josephus die Schrift »Gegen Apion« verfasste (um 96 n. Chr.), war der Jerusalemer Tempel schon eine Generation lang zerstört.

Was die Pilgerfahrt aus der Diaspora betrifft, so wissen wir von Josephus von einem aus Babylonien zugewanderten Juden namens Zamaris, der von Herodes mit etwa 100 Verwandten und 500 Bogenschützen in Bathyra in Batanäa (heute Dorf Beterre südlich von Gamala) angesiedelt worden war, um dort die jüdischen Pilger, die von Babylon nach Jerusalem pilgerten, vor Überfällen trachonitischer Räubergruppen zu schützen⁸⁵¹. Die Gruppe diente dann auch unter Herodes' Nachfolgern – Philipp, Agrippa I. und Agrippa II. – und bestand noch nach der Annexion dieses Gebietes durch die Römer⁸⁵².

Der umfangreichste Hinweis auf eine aktive Teilnahme der Juden aus der Diaspora an der Pilgerfahrt findet man in der Apostelgeschichte. Lukas beschreibt Jerusalem als eine Stadt, in die anlässlich der Feste Juden aus allen Teilen der damaligen Welt kamen:

843 Phil. Flacc. 45-46. Zu den Ausdrücken μητρόπολις und ιερόπολις vgl. Amir, Wallfahrt 52-53.

844 Mit den Ausdrücken μητρόπολις und ἀποικία wollte Philon die Römer an ihr Verhältnis zu den Kolonien erinnern.

845 Phil. Legat. ad Gaium 281-284. Vgl. Skarsaune, Shadow of the Temple 73-74. – Kaiser, Philo 147. Auch Sh. Safrai war überzeugt, dass durch die Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora nach Jerusalem unter anderem das nationale Stolz »auf die Kraft (steigt), die in dem Volk ruht, das über die ganze Welt zerstreut ist – und doch einen einheitlichen Organismus darstellt«. Vgl. Safrai, Wallfahrt 6.

846 Phil. spec. leg. 1,66.

847 Phil. spec. leg. 1,68.

848 Phil. prov. 2,107. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376.

849 Kirkeslager, Jewish Pilgrimage 106. Dieser Ansicht schlossen sich auch andere Autoren an: Hezser, Jewish Travel 376-377. – Price, Jewish Diaspora 175. McCready, Pilgrimage 78.

850 Ios. c. Ap. 2,193.

851 Ios. ant. iud. 17,23-31.

852 Stemberger, Überblick 5. – Wilker, Rom und Jerusalem 231-232 Anm. 783. – Hezser, Jewish Travel 377.

»Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daher fährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sie verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab. In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in anderer Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören? Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kapadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Kyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden⁸⁵³«.

Ist jedoch diese Nachricht als Beleg für eine jüdische Pilgerfahrt aus der Diaspora zu deuten? Ich bin davon überzeugt, dass dies nicht der Fall ist. Es soll hier auf die universale Ausrichtung der Botschaft hingewiesen werden, nämlich dass die Zeugen der Geistgabe aus aller Welt kamen⁸⁵⁴. Den Text der Apostelgeschichte als Beleg für jüdische Diaspora-Pilgerfahrten heranzuziehen, wie dies einige Forscher tun⁸⁵⁵, ist deshalb falsch⁸⁵⁶.

Die Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora wurde massiv durch Herodes unterstützt und war Bestandteil seiner Politik und eine wichtige Basis seiner Wirtschaftspolitik. Dies führte ihn dazu, Jerusalem zu einem religiösen Zentrum auch der Diaspora-Juden auszubauen. Wollte Herodes und seine Nachfolger den Jerusalemer Tempel zum religiösen Mittelpunkt auch der Diaspora-Juden machen, so hatten sie dabei nicht nur die primären ökonomischen Einnahmen durch eine Pilgerfahrt in Sicht, sondern auch die Gaben für den Tempel als eine Praxis des Euergetismus. So wissen wir von Flavius Josephus, dass die Tempeltore, die vollständig mit Gold und

Silber überzogen waren, von Tiberius Iulius Alexander, einem romanisierten Juden aus Alexandria, gespendet wurden⁸⁵⁷.

Eine solche Praxis belegen auch die archäologischen Ausgrabungen in Jerusalem. So entdeckte B. Mazar südlich des Tempelberges (70 m südlich des Dreiertores) eine griechische Inschrift, die eine Schenkung erwähnt: Ein auf der Insel Rhodos lebender Jude gab dem Tempel eine Summe, mit der das Pflaster auf dem Tempelberg renoviert werden sollte:

] (ἔτους) κ' ἐπ' ἀρχιερέως
] Πάρις Ἀκέσωνος
] ἐν Ῥόδωι
 π]ροστρώσιν
 δ]ραχμάς⁸⁵⁸

Es handelt sich dabei um das 20. Regierungsjahr eines Herrschers, nicht das Amtsjahr eines Oberpriesters⁸⁵⁹; laut B. Isaac kann es sich nur um Herodes den Großen handeln. Obwohl Flavius Josephus zur Chronologie des Tempelbaus unterschiedliche Daten angibt, fällt das 20. Jahr seiner Herrschaft sicherlich in die Phase seiner Errichtung. Auf der zweiten Zeile wird der Name des Stifters erwähnt⁸⁶⁰, der wahrscheinlich Πάρις (möglicherweise auch [Σ]πάρις) lautete, auf der nächsten Zeile dann seine Abstammung aus Rhodos: Die Zeile sollte [κατοικῶν] ἐν Ῥόδωι verstanden werden, also dass es sich um einen auf Rhodos Ansässigen handelte, nicht um einen Rhodier. Da jedoch sein Name griechisch ist und da die Inschrift auch in dieser Sprache verfasst wurde, deutet nur die Stiftung auf seine jüdische Abstammung hin. Auf Rhodos ist eine jüdische Kommune in der Antike belegt⁸⁶¹. Die vierte Zeile ist dann als πρὸς στρώσιν zu rekonstruieren, d. h. dass der Stifter eine Summe in δραχμάς (deren Höhe wir leider aus der fünften Zeile nicht erfahren) dem Tempel für eine Pflasterung schenkte. Wo sich dies Pflaster dann befand, ist nicht zu entscheiden, wahrscheinlich aber auf dem Tempelberg⁸⁶².

Ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der Diaspora-Juden im Jerusalemer Kult ist die Tatsache, dass Herodes einige bedeutende Juden aus der Diaspora (vor allem aus Babylonien und Ägypten) zu Hohepriestern ernannte. Dies wurde von früheren Forschern als ein gegen die lokale Jerusalemer Priesterelite gerichteter Akt gedeutet. Möglicherweise verfolgte

853 Apg 2,1-11. Interessanterweise fehlen jedoch in der Auflistung der Gebiete der jüdischen Diaspora einige Gebiete, etwa Syrien. Vgl. weitere Hinweise auf jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bei Lk 2,22-23; 2,41-44 und im Johannes-evangelium.

854 Dyma, Wallfahrt 2-3.

855 Safrai, Wallfahrt 21. – Eckey, Apostelgeschichte I 73-78.

856 Dyma, Wallfahrt 3.

857 Ios. bell. iud. 5,205-206. Josephus fügt die Beschreibung des Jerusalemer Tempels in die Ereignisse seiner Zerstörung durch die Römer. Hier zeichnet er ein durchaus positives Bild von Tiberius Iulius Alexander (um 10 – nach 70 n. Chr.), dessen gleichnamiger Vater (vor 10 v. Chr. – nach 50 n. Chr.), Bruder des Philosophen Philon, unter Herodes Agrippa die Tempeltore spendete. Tiberius Iulius Alexander (Sohn) schlug als Präfekt Ägyptens (68-69 n. Chr.) die jüdischen Unruhen in Alexandria nieder, danach unterstützte er Titus in der Endphase des jüdischen Krieges. Er versuchte angeblich gemeinsam mit Titus, die Zerstörung des Tempels zu verhindern. Ios. bell. iud. 6,236-243. Vgl. Schimanowski, Alexandrien 325-326.

858 Isaac, Donation 86. – Bieberstein/Bloedhorn, Jerusalem III 144-145. Die Inschrift wurde im Schutt gefunden, der den Becken eines Palastes der herodianischen Zeit füllte. Im Jahre 70 n. Chr. zerstört, wurde im 4. Jh. an der Stelle ein Turm der Stadtbefestigung gebaut. Alle hier gemachten Funde datieren in die Periode zwischen dem Herrschaftsantritt Herodes' und der Zerstörung der Stadt im Jahre 70 n. Chr.; es gab keine Funde aus späterer Zeit.

859 Dieser ist mit Namen nicht erwähnt; B. Isaac vermutet, dass es sich um Simon, Sohn des Boethus handeln kann, der bei Flavius Josephus (ant. iud. 15,9,3; 17,4,2) erwähnt wird. Vgl. Isaac, Donation 87-88.

860 Der Name seines Vaters Ἀκέσωνος ist nicht nur auf Rhodos belegt.

861 Gafni, Rhodes. – Ios. ant. iud. 16,5,3; bell. iud. 1,21,11 (424), erwähnt die konkreten Wohltaten von Herodes gegenüber Rhodos: er baute den hiesigen Apollotempel um und beteiligte sich an der Wartung der rhodischen Flotte. – Der Fund deutet unter anderem darauf hin, dass die Sprache der jüdischen Gemeinde auf Rhodos nicht Hebräisch, sondern Griechisch war. Auch diese hellenisierten Juden behielten dabei den Kontakt mit dem Jerusalemer Tempel, an dessen Renovierung sie sich beteiligten.

862 Isaac, Donation 87-90.

jedoch damit Herodes auch andere Ziele, unter anderem die Diaspora-Juden mehr an den Tempel zu binden – diesen zu zeigen, dass sich eine Pilgerfahrt nach Jerusalem auch ökonomisch lohnen könne, das heißt dass sie einen lukrativen Posten bekommen könnten. Sollten wir die Frage stellen, ob Herodes praktische Schritte unternahm, um den Diaspora-Juden die Pilgerfahrt nach Jerusalem zu erleichtern, dann kommen wir zum Schluss, dass außer dem schon erwähnten Schutz der babylonischen Juden darauf keine Hinweise zu finden sind. Es gibt keine Belege, dass er zum Beispiel auf irgendeine Weise die Routen der im östlichen Mittelmeer lebenden Juden schützte. Wenn die frommen Juden in der von Herodes neugebauten Hafenstadt Caesarea landeten, wurden sie gleich mit dem großen, der Roma und Augustus geweihten pagenen Tempel konfrontiert.

Die Bedeutung der Diaspora-Juden bei der Jerusalemer Pilgerfahrt lässt sich nicht übersehen. Sie kann jedoch auch nicht, wie dies bei einigen jüdischen Forschern der Fall ist, aus religiös-politischen Gründen einfach angenommen werden⁸⁶³. Die objektive Untersuchung der literarischen und archäologischen Quellen führt zum Ergebnis, dass bei der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem im jeweils ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert zwischen einer in großen Massen organisierten Pilgerfahrt aus Palästina, von der Flavius Josephus und Philon berichten, einerseits, und den für Herodes zwar propagandistisch sehr wichtigen, aber sich doch in Grenzen haltenden Reisen einzelner Mitglieder der jüdischen Diaspora andererseits zu unterscheiden ist⁸⁶⁴. Die jüdischen Pilger aus Babylonien, zu deren Schutz in Bathyra laut Flavius Josephus Zamaris mit seinen Bogenschützen angesiedelt wurde, scheint eher eine Ausnahme zu sein. Wie wir zeigten, musste die Anerkennung des Jerusalemer Tempels nicht in einer persönlichen Pilgerfahrt ihren Ausdruck finden, sie konnte auch durch einen finanziellen Beitrag geschehen. Die enge – bis in die heutigen Tage bestehende – Beziehung der Juden zu Jerusalem und dem Tempel, die zum wichtigen Bestandteil ihrer Identität wurde⁸⁶⁵, ist, was die Pilgerfahrt betrifft, auch als idealer Zustand zu sehen, der sich nicht in einer realen Pilgerfahrt widerspiegeln muss.

Jüdische Pilgerfahrt in der Diaspora

Trotz der Versuche, die Diaspora-Juden an den Jerusalemer Tempel zu binden, unternahmen diese auch Pilgerfahrten zu den näher gelegenen Heiligtümern. Im vorigen Kapitel wurde ausgeführt, dass sich die Pilgerfahrt der Diaspora-Juden nach Jerusalem in Grenzen hielt und man eher von einer idealen Anbindung an den Tempel sprechen kann. Die örtlichen Heiligtümer waren demgegenüber das eigentliche Zentrum ihrer Frömmigkeit. Im Folgenden beschränken wir uns auf Ägypten mit den jüdischen Tempeln von Elephantine und Leontopolis.

Zunächst soll allerdings die Frage gestellt werden, inwieweit sich die jüdischen Tempel von Elephantine und Leontopolis als eine Konkurrenz zur jüdischen Massenpilgerfahrt nach Jerusalem einstufen lassen. A. Kerkeslager war hierbei der Meinung, dass mit dieser lokalen ägyptischen Pilgerfahrt eine Ambivalenz, Apathie und in einigen Fällen sogar Gegnerschaft gegenüber Jerusalem und seinem Tempel verbunden war⁸⁶⁶. Für M. D. Knowles weist jedoch die Existenz von lokalen jüdischen Kultorten nicht notwendig auf eine Rivalität gegenüber Jerusalem hin⁸⁶⁷.

Elephantine

Der jüdische Tempel von Elephantine wurde um 650 v. Chr., also kurz nach der Zerstörung des Ersten Tempels von Jerusalem gebaut⁸⁶⁸. Die Mehrheit der jüdischen Siedler an dieser strategischen Stelle im Süden Ägyptens waren Soldaten und Söldner⁸⁶⁹, sodass man mit Recht von einer jüdischen Militärkolonie spricht⁸⁷⁰. Die Hauptquelle zur Geschichte der Juden auf Elephantine stellen die aramäischen Papyri dar, die zwischen 495 und 399 v. Chr. verfasst wurden. Sie geben wichtige Informationen über die Juden in der Diaspora im 5. Jahrhundert v. Chr., unter anderem zur Beziehung des Tempels von Elephantine und des Jerusalemer Tempels und diesbezüglich auch über die jüdische Pilgerfahrt nach Elephantine⁸⁷¹.

Als Folge eines Aufstandes, für den in den Papyri die Priester des Chnum-Tempels verantwortlich gemacht werden, wurde der jüdische Tempel im Jahre 411/410 v. Chr. zerstört⁸⁷². Über die Vorgänge sind wir aus den unten besprochenen Briefen an die Jerusalemer Gemeinde detailliert informiert⁸⁷³. Der Versuch, den Tempel wieder aufzubauen, blieb

863 So z. B. Feldman, *Circulation* 161. 174-177.

864 So ist auch O. Skarsaune der Ansicht, die Pilgerfahrt war für die Diaspora-Juden eine einmalige Erfahrung im Leben. Vgl. Skarsaune, *Shadow of the Temple* 83. 91.

865 Gruen, *Diaspora*.

866 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 122.

867 Knowles, *Centrality* 127.

868 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 109.

869 Nutkowitz, *Éléphantine* 76. Zur Herkunft der jüdischen Gemeinde vgl. Knauf, *Elephantine* 183-184.

870 Die Militärkolonie von Elephantine erlebte einen großen Aufschwung, nachdem Ägypten 525 v. Chr. von den Persern erobert wurde (27. Dynastie = Erste Perserherrschaft 525-404 v. Chr.). Unter den Söldnern, die in der persischen Armee dienten, befand sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Juden. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78. – Zu den Persern in Ägypten vgl. Grimal, *Histoire*

472-488. – Briant, *Histoire* 488-500. 462-564. 591-594. 600-605. 620-625. 704-706.

871 Porten, *Archives*.

872 Porten/Yardeni, *Textbook* 62-65 (A4.5). Der Aufstand ist in den breiteren Rahmen der Endphase der persischen Herrschaft in Ägypten (sie dauerte bis 404 v. Chr.) zu bringen. Unter Dareios II. (423-404 v. Chr.) kam es im Land zu Aufständen, die in Sais ihren Schwerpunkt hatten; zu den Stützen seiner Herrschaft gehörten auch die jüdischen Söldner von Elephantine. Die Zerstörung des Tempels ist also mit den turbulenten Ereignissen zwischen der persischen Oberherrschaft, an deren Seite die jüdischen Söldner standen, und der einheimischen ägyptischen Bevölkerung, die diese somit als ihre Feinde betrachtete, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78-80.

873 Ausführliche Beschreibung vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 76. – Joisten, *Pruschke, Juden von Elephantine* 67-68. 125-135 (Text, Kommentar und Übersetzung). – Porten, *Archives* 289-293. – Knauf, *Elephantine* 186-187.

zunächst ohne Erfolg. Ein drei Jahre später (407 v. Chr.⁸⁷⁴) datiertes aramäisches Dokument erwähnt ein Bittschreiben um den Wiederaufbau des Tempels, das 410 v. Chr. von den Priestern von Elephantine an den Hohepriester in Jerusalem (und an den Satrapen Arsames) gerichtet wurde; es blieb jedoch unbeantwortet. Deshalb verfassten die Bewohner der Stadt noch in demselben Jahr ein weiteres Bittschreiben, das sie nicht nur an den Hohepriester von Jerusalem und den Satrapen Arsames, sondern auch an den Statthalter von Judäa und Samaria Bagohi richteten, der den Wiederaufbau des Tempels empfahl und die Bitte an den Satrapen Arsames weiterleitete. Dieser gab die Erlaubnis für dessen Wiederaufbau⁸⁷⁵.

Die Korrespondenz mit Bagohi, dem Statthalter von Judäa, zeigt, dass gewisse Kontakte von Elephantine mit Judäa (Jerusalem) bestanden haben. Es gibt jedoch, wie O. Dyma betont, »keine Hinweise auf eine Verbindung der Heiligtümer von Elephantine und Jerusalem«. Es ist auch, so O. Dyma, keine Verpflichtung oder Sitte belegt, zu den Festen nach Jerusalem zu reisen⁸⁷⁶.

Interessanterweise belegen die Papyri von Elephantine Kontakte des jüdischen Tempels mit anderen nichtjüdischen religiösen Zentren in der Umgebung von Elephantine, u. a. mit dem aramäischen Bethel geweihten Tempel von Syene und den Tempeln der Königin des Himmels (Anath oder Astarte), Banit und Nabu⁸⁷⁷.

Sollten wir die Frage stellen, inwieweit der Tempel von Elephantine das Ziel der in Ägypten ansässigen Juden war, so lässt sich feststellen, dass Reisen zwischen Elephantine und anderen ägyptischen Orten zwar häufig waren, dass aber nur in wenigen Fällen der Tempel von Elephantine das eigentliche Ziel der Besucher war. Diese stammten in den meisten Fällen aus der Garnison von Elephantine oder aus seiner nahen Umgebung⁸⁷⁸.

Leontopolis

Leontopolis, heute Tell el-Jehudija (Hügel der Juden) genannt, war eine antike Stadt im östlichen Nildelta 20 km nordöstlich von Kairo. Der Tempel wurde 73 n. Chr. im Zusammenhang

mit der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes in Palästina zerstört. Kaiser Vespasian fürchtete nämlich, dass der Tempel zum neuen Symbol der nationalen Identität der Juden und zum Zentrum eines neuen jüdischen Aufstandes werden könne, und er befahl, ihn niederzureißen⁸⁷⁹.

In diesem Kontext erwähnt Flavius Josephus, dass die Zeit zwischen dem Bau und der Zerstörung des Tempels 343 Jahre betrug⁸⁸⁰. Diese Angabe, die die Gründung des Tempels in das Jahr 271 v. Chr. datieren würde, halten mehrere Forscher für unwahrscheinlich. Josephus bringt nämlich an anderen Stellen den Bau mit Onias III. bzw. Onias IV. in Verbindung, die etwa 100 Jahre später lebten: Im Jüdischen Krieg bezeichnet er den 171 v. Chr. ermordeten Hohepriester Onias, Sohn des Simon, als Stifter des Tempels⁸⁸¹; in den Jüdischen Altertümern berichtet Josephus, der Tempel sei unter dem Sohn des ermordeten Onias III. gegründet worden⁸⁸². Handelte es sich um einen Fehler von Josephus, einen Manuskript-Fehler oder sogar um eine symbolische Zahl?⁸⁸³ L. Capponi hält die Zahl von 343 Jahren für wahrscheinlich und die mit Onias III. bzw. Onias IV. verbundenen Ereignisse betrachtet sie als bloße Neugründung eines schon bestehenden Tempels⁸⁸⁴. L. Troiani zufolge gab es in der Zeit von Josephus hierzu mehrere unterschiedliche Versionen⁸⁸⁵. Vom Ort sind nur kleine Überreste der Befestigung sichtbar, an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurden hier nur kurze archäologische Untersuchungen durchgeführt⁸⁸⁶; der Tempel selbst konnte archäologisch nicht nachgewiesen werden.

Die in Ägypten lebenden Juden opferten oft im Tempel von Leontopolis, beliebt war er vor allem bei den Juden aus Alexandria. Er erreichte jedoch nie die Reputation des Tempels von Jerusalem und blieb lediglich ein Lokalheiligtum⁸⁸⁷.

L. Capponi untersuchte die betreffenden hebräischen Texte zum Verhältnis der Tempel von Jerusalem und von Leontopolis. Sie kam zum Schluss, dass das »Haus des Onias« (hebr. בית הוויי), wie der Tempel in den Quellen genannt wird, eine sekundäre Rolle spielte (seine Priester durften u. a. nicht die Riten im Jerusalemer Tempel durchführen), ihr Verhältnis war jedoch nicht so gespannt, als dass man den ägyptischen Tempel als schismatisch bezeichnen könnte⁸⁸⁸.

874 Das Dokument hat sich in zwei Exemplaren erhalten (TAD A4.7 und A4.8), die vom 25. November 407 v. Chr. datieren. Vgl. die Ausgabe: Porten/Yardeni, Textbook (= TAD A).

875 Porten/Yardeni, Textbook 76-77 (A4.9). Vgl. Joisten-Pruschke, Juden von Elephantine 63-76. – Nutkowitz, *Éléphantine* 77. – Briant, *Histoire* 603-604. 620-623. Der Tempel wurde daraufhin wiederaufgebaut und ist in den Dokumenten TAD B3.12; 3.18-19 (datiert 13. Dezember 402 v. Chr.) belegt. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78.

876 Dyma, *Wallfahrt* 331.

877 Porten, *Hermopolis Papyri*. – McCready, *Pilgrimage* 73.

878 Kerkeslager, *Pilgrimage* 110. – Inwieweit die Juden von Elephantine auch an ägyptischen Kultfesten teilnahmen und ob dies als Synkretismus bezeichnet werden kann, wurde von B. Porter diskutiert. Vgl. Porten, *Hermopolis Papyri*.

879 *los. bell. iud.* 7,10,2 (421); 7,10,4 (433-435). Es wird hier in der Tat vom Befehl Vespasians gesprochen, den Tempel von Leontopolis zu zerstören, den der Kaiser an Lupus, den Statthalter von Alexandria, richtete. Dieser starb jedoch, ohne diesen Befehl durchführen zu können. Paulinus, sein Nachfolger im Amt, »nahm nicht nur unter harten Drohungen gegen die Priester [...], falls sie etwa verheimlichten, die sämtlichen Weihgeschenke aus dem Tempel

weg und verbot nicht nur den Andächtigen, die heiligen Räume zu betreten, sondern verschloss auch die Tore und machte den Tempel völlig unzugänglich, sodass keine Spur von Gottesdienst an dem Orte mehr übrig blieb«. Von einer Zerstörung wird hier also keine Rede, nur von der Schließung des Tempels. Vgl. Capponi, *Tempio di Leontopoli* 53. – Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 115.

880 *los. bell. iud.* 7,10,4 (436).

881 *los. bell. iud.* 7,10 (423).

882 *los. ant. iud.* 12,5,1; 17,9,7 (387).

883 Zur symbolischen Deutung vgl. Hayward, *Leontopolis*.

884 Capponi, *Tempio di Leontopoli* 53-54.

885 Troiani, *Tradizione* 131.

886 A.-P. Zivie, *Tell el-Jahudija*. – Bietak, *Tell el-Yahudiya*. – Noy, *Leontopolis* 163-165.

887 Die Ansicht E. Schürers, wonach die ägyptischen Juden dem Tempel von Leontopolis keine Aufmerksamkeit geschenkt haben und im Kontakt mit Jerusalem blieben, ist als falsch abzulehnen. Vgl. Schürer, *Jewish People* (III, 1) 147.

888 Cappone, *Tempio di Leontopoli* 62-63. Für den Hinweis auf die neueste Literatur zum Tempel von Leontopolis möchte ich mich ganz herzlich bei Christian Gruber bedanken.

Der Jerusalemer Tempel war für die viele Juden aus der Diaspora das wichtigste symbolische Zentrum⁸⁸⁹. Die religiöse Identität der Juden war jedoch nicht nur durch die Pilgerfahrt nach Jerusalem determiniert, da viele Juden aus der Diaspora den Jerusalemer Tempel nie oder nur selten besuchten. Die Gebundenheit an den Jerusalemer Tempel wurde auch durch die Zahlung der Tempelsteuer hergestellt. Eine größere und unmittelbare Rolle spielte jedoch beim Selbstverständnis der in Ägypten lebenden Juden die Pilgerfahrt zu den lokalen Tempeln und der Besuch von Synagogen⁸⁹⁰. Lokaltraditionen einer jüdischen Pilgerfahrt innerhalb Ägyptens, bei denen in einigen Fällen sogar offene Feindschaft gegenüber Jerusalem zum Ausdruck kam, wurden zur Alternative für die Jerusalemer Pilgerfahrt. Eine Beschreibung eines Pilgerfestes der asketischen Gemeinschaft der Therapeuten (Θεραπευτής)⁸⁹¹ am Mariotis-See in der Nähe von Alexandria findet sich bei Philo von Alexandria⁸⁹².

Jüdische Pilgerfahrt zu den Gräbern der Propheten

Die Juden unternahmen in der Antike auch eine individuelle Pilgerfahrt zu den Gräbern der Märtyrer und Propheten⁸⁹³. Diese jüdische Pilgerfahrt ist möglicherweise in unserem Kontext bedeutender als die erstgenannte, da sie – wie weiter ausgeführt wird – mehrere Bezugspunkte zur christlichen Pilgerfahrt aufweisen kann. Die Idee einer Pilgerfahrt zu den Gräbern der Propheten, von denen einige als Märtyrer verehrt wurden, wurde erstmals im »Leben der Propheten« (etwa 50 n. Chr. datiert) erörtert. Das Werk beschreibt den Tod und die Gräber von 22 Propheten, von denen 19 nicht in der Bibel erwähnt werden; das Sterben von vieren (Jeremia, Ezeziel, Micha und Amos) wird als Märtyrertod beschrieben⁸⁹⁴. Den Pilgerfahrten zu den Gräbern einzelner Propheten widmen wir uns im Kontext des Zusammenhanges der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt⁸⁹⁵.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem nach 70 n. Chr.

Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels stellte einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des jüdischen Volkes dar. Im Folgenden werden wir uns mit der Frage beschäftigen, inwieweit den Juden während der römischen Kaiserzeit und in der byzantinischen Epoche Zugang nach Jerusalem erlaubt war und in welchem Maße jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem belegt ist. Daneben werden wir uns mit der nun beginnenden jüdischen Pilgerfahrt zu den Rabbinern beschäftigen, die als teilweise als Ersatz der massenhaften Pilgerfahrt nach Jerusalem betrachtet werden kann⁸⁹⁶.

Jerusalem bis zum Bar Kochba-Aufstand

Die Eroberung Jerusalems durch die Römer und Zerstörung der Stadt einschließlich des Tempels stellte die Endphase eines vier Jahre dauernden Krieges dar (66-70 n. Chr.). Nach systematischen Eroberungen der Römer von Galiläa, Peräa und von großen Teilen der Judäa strömten nach Jerusalem große Mengen von Flüchtlingen. In den letzten Monaten des Krieges war Jerusalem mit seiner Umgebung das einzige von den Juden beherrschte Gebiet Palästinas. Die Belagerung der Stadt durch Titus begann im März 70 n. Chr., die Eroberung der Festung Antonia ermöglichte die Kontrolle über den Tempelbezirk; der Tempel und die innere Stadt wurden erst im August dieses Jahres erobert. Flavius Josephus berichtet, Titus wollte angeblich den Tempel nicht zerstören, da dieser weiterhin zum Ruhm des Römischen Reiches beitragen sollte⁸⁹⁷. Diese Nachricht ist jedoch nicht sehr glaubwürdig. So berichtet der an der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts lebende Historiker Sulpicius Severus, dessen Quelle möglicherweise Tacitus war⁸⁹⁸, dass Titus die Zerstörung selbst befahl⁸⁹⁹. Da die Zerstörung eines Tempels in der antiken Welt ein Sakrileg war, wollte möglicherweise Josephus seinen späteren Wohltäter in Schutz nehmen⁹⁰⁰.

Nach Flavius Josephus lag Jerusalem nach der römischen Eroberung im Jahre 70 n. Chr. in Ruinen⁹⁰¹. In der Forschung wurde jedoch diese Nachricht kontrovers diskutiert. H. Geva hält – im Kontext der Betrachtung der Ansiedlung der 10. rö-

889 Goodman, *Diaspora Reactions* 27-28.

890 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 122.

891 Die Therapeuten waren eine der Mystik zugewandte Sekte, die aus jüdischen Einsiedlern im Ägyptens vom Anfang des 1. Jhs. v. Chr. Bestand. So wie die Essener werden auch die Therapeuten als Vorläufer des christlichen Mönchtums betrachtet. Vgl. Otte, *Philo von Alexandrien* 12-13.

892 Philo, *Vita cont.* 1-23. 64-89. Vgl. O. Kaiser, *Philo* 76.

893 Ausführlich Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 123-146. – Die Sitte, die Gräber der eigenen Propheten zu besuchen, übernahmen die Juden möglicherweise aus der griechischen Welt, in der die Gräber der Heroen verehrt wurden. Vgl. Wilkinson, *Jewish Holy Places* 50.

894 Jeremias, *Heiligengräber*. – Wilkinson, *Jewish Holy Places* 46.

895 Vgl. Kap. »Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt«.

896 Allgemein zum Thema, was die Zerstörung des Jerusalemer Tempels für die Juden bedeutete (einschließlich dessen, wie sich zu der Katastrophe die Rabbiner stellten) vgl. Goldenberg, *Destruction of the Temple*.

897 *Ios. bell. iud.* 6,4,3.

898 Tacitus wurde für eine mögliche Quelle von Sulpicius Severus betrachtet seit der Publizierung des Artikels von J. Bernays »Über die Chronik des Sulpicius Severus« (1861). Dies wurde abgelehnt von H. Montefiore, *Sulpicius Severus*. Vgl. Lifshitz, *Jérusalem* 466 Anm. 65.

899 *Sulp. Sev. chron.* 2,30,6-8. Vgl. Goldenberg, *Destruction of the Temple* 194-195. Gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht des Christen Sulpicius ist jedoch Folgendes einzuwenden: Titus ließ angeblich den Tempel zerstören, um damit sowohl die Religion der Juden als auch Christen auszulöschen (*Christianos ex Iudaeis extitisse*). Er sieht also diese Tat in der Reihe der antichristlichen Politik der (heidnischen) römischen Kaiser.

900 Levine, *Jerusalem 401-411*. – B. Mazar, *Berg des Herrn* 82-87. Am weitesten ging wohl I. Weiler, der die Historizität der Nachricht des Josephus Flavius ganz ablehnt und für reine Panegyrik hält. Vgl. Weiler, *Titus*.

901 *Ios. bell. iud.* 7,1.

mischen Legion – diese Nachricht für glaubwürdig und nimmt eine völlige Zerstörung der Oberstadt an⁹⁰². Demgegenüber ist M. Ben-Dov der Ansicht, dass die Zerstörung nicht so vollständig gewesen sein könne. Er stützt sich dabei auf archäologische Befunde: Zahlreiche Bauteile des herodianischen Tempels wurden nämlich über den byzantinischen Schichten ausgegraben und viele Teile der herodianischen Hulda-Tore als Baumaterial in frühislamischen Bauten, nicht jedoch in byzantinischen Bauwerken verwendet. Dies weist darauf hin, dass noch in byzantinischer Zeit Teile des Tempels gestanden haben müssen. Was sonst Jerusalem betrifft, blieben nach Josephus nur Türme der Befestigung beim Königspalast stehen. M. Ben-Dov ist jedoch der Meinung, dass in Wirklichkeit ein großer Teil der Stadtbefestigung sowie eine Reihe von Häusern bis zur Höhe des zweiten Stockwerks erhalten geblieben sein müssten⁹⁰³.

Bezüglich einer möglichen jüdischen Bevölkerung in Jerusalem in der Zeit zwischen der Zerstörung der Stadt und dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes gibt es unterschiedliche Indizien. So berichtet Flavius Josephus, Titus habe alle gefangenen Juden hingerichtet, in die ägyptischen Minen geschickt, in die Sklaverei verkauft oder für den Triumph in Rom aufbewahrt⁹⁰⁴. Auf der anderen Seite lässt sich aus der fiktiven Rede des Eleazar, des Führers der aufständischen Juden auf Masada, die er im Frühjahr 74 n. Chr. hielt, also kurz vor dem kollektiven Selbstmord der Belagerten, ablesen, dass es in den Ruinen der zerstörten Stadt eine kleine jüdische Präsenz gab⁹⁰⁵.

Insgesamt lässt sich für die 60 Jahre nach der Zerstörung der Stadt eine wenn auch beschränkte jüdische Präsenz annehmen. Das unten besprochene angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten, gab es zu dieser Zeit nicht. Die Anwesenheit von Juden ist auch deswegen wahrscheinlich, weil die in Jerusalem stationierte 10. römische Legion versorgt

werden musste⁹⁰⁶. Es gibt außerdem Hinweise, dass Privatopfer noch für kurze Zeit an der Stelle des zerstörten Tempels dargebracht wurden⁹⁰⁷.

Jerusalem wurde um 135 n. Chr. nach römischem Muster mit einem *Cardo* und *Decumanus* ausgebaut und von Kaiser Hadrian in (*Colonia*) *Aelia Capitolina* umbenannt. Eine ausführliche Schilderung finden wir bei Cassius Dio:

»In Jerusalem ließ Hadrian für die bis auf den Grund zerstörte Stadt eine neue anlegen und gab ihr den Namen Aelia Capitolina. Wie er nun an dem Platze, wo der Tempel des Gottes gestanden hatte, einen anderen zu Ehren Iuppiters errichtete, kam es zu einem weder geringfügigen noch kurzen Krieg⁹⁰⁸«.

Cassius Dio nennt also die Gründung der *Aelia Capitolina* und den Bau eines heidnischen Tempels als den Auslöser des folgenden Aufstandes. Es gibt in der Tat Hinweise (neuere numismatische Funde und eine lateinische Inschrift), dass der Beginn der Bauarbeiten vor dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes anzusetzen ist⁹⁰⁹. Spekuliert wird in der Wissenschaft auch über die Gründe Hadrians, die ihn zum Wiederaufbau der Stadt bewegten. War dies Bestandteil eines durchdachten Hellenisierungskonzepts, eine Versöhnungsgeste gegenüber den Juden⁹¹⁰? Die Ausführungen von K. Bieberstein zeigen überzeugend, dass die Neugründung Jerusalems keine antijüdischen oder gar antichristlichen Aspekte hatte. Das Hauptziel dieser Maßnahme war es, die Provinzstrukturen im Osten zu reorganisieren⁹¹¹.

Insgesamt betrachtet war Aelia Capitolina eine eher unbedeutende Provinzstadt. Diese sowohl archäologisch als auch historisch belegte Tatsache muss bei der Beurteilung der möglicherweise mäßig belegten jüdischen Pilgerfahrt und mit den Ansätzen der beginnenden christlichen Pilgerfahrt stärker in Betracht gezogen werden, als dies die Forschung in den

902 Geva, Tenth Legion 246.

903 Die Ansicht von Ben-Dov bei Stemberger, Juden und Christen 51-52.

904 *Ios. bell. iud.* 6,9,2.

905 *Ios. bell. iud.* 7,8,7. Vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 139. – Lifshitz, Jérusalem 471.

906 Lifshitz, Jérusalem 471. – Bieberstein, Aelia Capitolina 139.

907 Guttmann, End. – K. W. Clark versucht gar, das Ende der Verehrung im Jerusalemer Tempel erst mit der Zerschlagung des Bar Kochba-Aufstandes (135 n. Chr.) in Zusammenhang zu bringen und für die 65 Jahre lange Zwischenzeit ihre Kontinuität, gestützt auf antiken, insbesondere jüdischen Quellen und auf alter Forschungsliteratur, nachzuweisen. Was die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem betrifft, verweist er auf die von uns später behandelte angebliche Existenz von sieben Synagogen auf dem Berg Zion, daneben aber auch die Nachricht in einer hebräischen, um 1900 in Nablus entdeckten Chronik, wo von einem jüdischen Pilger die Rede ist, der in der Zeit des Hohepriesters Amran (120-130 n. Chr.) Tauben als Opfergaben in den Tempel brachte. Selbst K. W. Clark gibt jedoch zu, dass die Geschichte über den jüdischen Pilger romantische Züge enthält. Vgl. Clark, Worship.

908 Cass. Dio 69,12,1-3. Diesen Auszug aus dem Werk des römischen Historikers machte der in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. lebende byzantinische Mönch Ioannes Xiphilinos, und zwar auf Anordnung des Kaisers Michael VII. Dukas (1071-1078). Vgl. Mallan, Xiphilinos' Epitome. Vgl. weiter: Bieberstein, Aelia Capitolina 143. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 116-122. – Zur Frage, ob Hadrian am Tempelberg einen heidnischen Tempel errichten ließ, vgl. das anschl. Kap. »Das angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten« (S. 95-99).

909 Magness, Aelia Capitolina 313. – Eshel, Bar Kochba Revolt 106-108. – Zu den Münzfunden vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 145. – Auf seiner zweiten Reise in den Osten im Herbst 128 n. Chr. besuchte Hadrian zunächst seine Lieblingsstadt Athen und reiste dann im Frühjahr 129 n. Chr. über Ephesos und Milet nach Apameia. Den Winter verbrachte er in Antiochia, im Frühjahr 130 n. Chr. besuchte er Gerasa. Im Sommer desselben Jahres reiste er über Gaza nach Alexandria; die Stadt verließ er im Frühsommer 131 n. Chr., um auf dem Seeweg nach Athen zurückzukehren. Ein Besuch Hadrians in Jerusalem ist zwar nicht literarisch belegt, wurde jedoch für wahrscheinlich gehalten. Vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 143. Im Jahre 2014 wurde in Jerusalem in der Nähe des Damaskustors eine Hälfte eines Gedenksteines mit lateinischer Inschrift gefunden; die andere Hälfte befand sich seit längerer Zeit im Studium Biblicum Franciscanum-Museum in Jerusalem. Die dem Kaiser Hadrian gewidmete Inschrift ist eine Würdigung der römischen Armee für den Besuch des Kaisers im Jahre 130 n. Chr. Der Stein war Teil eines Monuments und ist damit Hinweis auf eine Bautätigkeit vor dem Ausbruch des Bar-Kochba-Aufstandes. www.jpost.com/Not-Just-News/WATCH-2000-year-old-commemorative-inscription-dedicated-to-Roman-emperor-Hadrian-unveiled-379384 (17.10.2017). Der gesamte Stein wurde erstmals im Frühjahr 2016 auf der Ausstellung »Hadrian. An Emperor Cast in Bronze« im Israel Museum ausgestellt. – Zu den Ursachen des Bar Kochba-Aufstandes vgl. Bowersock, Bar Kochba War. – Bieberstein, Aelia Capitolina 145-147. – Schäfer, Bar Kochba War (Sammelband, der sich mit verschiedenen Aspekten, einschließlich der Ursachen des Aufstandes beschäftigt).

910 Die unterschiedlichen Meinungen fasst K. Bieberstein (Aelia Capitolina 143-144) zusammen.

911 Bieberstein, Aelia Capitolina 144.

meisten Fällen tut. Der Niedergang der Stadt wurde mit dem Abzug der 10. Legion am Ende des 3. Jahrhunderts noch greifbarer; damals muss Jerusalem zu einem großen Ausmaß entvölkert gewesen sein⁹¹².

Das angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten

Nach der Zerschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. soll den Juden unter Androhung der Todesstrafe verboten worden sein, Jerusalem zu betreten. Die erste Nachricht von dieser Verordnung stammt vom christlichen Autor Ariston von Pella, dessen um 140 n. Chr. geschriebener Text sich in Eusebios' Kirchengeschichte erhalten hat:

»Nachdem der Urheber des Wahnsinns [d. i. Bar Kochba] in verdienter Weise bestraft worden war, wurde durch Gesetzesbestimmungen und Verordnungen Hadrians dem gesamten Volk verboten, das Gebiet von Jerusalem von nun an überhaupt noch zu betreten. Nach der Weisung Hadrians sollten die Juden den heimatlichen Boden nicht einmal aus der Ferne sehen. So berichtet Ariston von Pella⁹¹³«.

Das völlige Ortsverbot für die Juden lässt sich auch bei Justin, Tertullian, Hieronymus und Orosius nachweisen. Es ist zu betonen, dass die christlichen Autoren die betreffenden Worte in das christliche theologische Konzept der Verheißung und Erfüllung setzten⁹¹⁴ und in diesem Konzept verstanden werden sollten.

Eine Ausnahme scheint auf den ersten Blick die Rede Justins zu sein, der seine erste Apologie dem Kaiser Antoninus Pius, seinem Sohn, dem späteren Kaiser Marcus Aurelius und dessen späteren Mitregenten Lucius Verus widmete:

»Dass nun Jerusalem, wie es hier schon als geschehen vorher verkündet worden ist, verwüstet worden ist, das wisst ihr wohl. Über seine Verödung und dass es keinem Juden mehr gestattet sein werde, darin zu wohnen, ist vom Propheten Isaias also vorhergesagt worden: ›Ihr Land liegt öde, vor ihren Augen weiden ihre Feinde es ab, und keiner von ihnen wird darin wohnen können‹ (Jes 1,7) Dass aber von euch (= den Römern) gewacht wird, damit kein Jude dort sich aufhalte, der es betritt und ertappt wird, die Todesstrafe bestimmt ist, das ist euch wohlbekannt⁹¹⁵«.

Justin steht diesbezüglich in der Tradition der jüdischen hellenistischen Autoren, deren Werke ebenfalls ähnliche Wid-

mungen enthielten, um ein positives Bild bei den Lesern zu erwecken⁹¹⁶. Doch schon W. Dahlheim hielt es mehr für als fraglich, dass die frühchristlichen Apologien je das kaiserliche Kabinett erreichten, noch weniger wahrscheinlich ist es, dass sie in die Hände der Kaiser gelangten. Die Apologeten versuchten vergeblich, ihre Werke in den Kreisen der (heidnischen) Gebildeten zu verbreiten. Da sie sich dessen bewusst waren, schrieben sie ihre Werke für ihr christliches Publikum⁹¹⁷. Somit soll auch Justins Apologie als ein für die Christen selbst geschriebenes Werk verstanden werden. Wenn also Justin den Römern mitteilt, dass für sie das an die Juden gerichtete Verbot, Jerusalem zu betreten, wohlbekannt sei, dann richtet er sich in der Tat an die eigenen christlichen Reihen. Justins Worte lassen sich somit auch in das oben erwähnte christliche theologische Konzept setzen.

Das Verbot wurde von Justin auch im Dialog mit dem Juden Tryphon erwähnt:

»Denn die von Abraham eingeführte Beschneidung wurde als Erkennungszeichen gegeben, damit ihr allein erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet, damit ›euer Land verwüstet werde, die Städte vom Feuer niedergebrannt werden, Fremde vor euch die Früchte verzehren‹ (Jes 1,7) und keiner von euch Jerusalem betrete⁹¹⁸«.

»Nehmen wir an, es würde deshalb, weil Enoch und Noë und ihre Kinder und, wer etwa sonst noch zu ihnen gehörte, ohne Beschneidung und ohne Sabbatfeier bei Gott in Gunst standen, jemand bei euch sich erkundigen wollen, warum Gott erst nach so langer Zeit wollte, dass man durch neue Verordnungen und durch eine Gesetzgebung, und zwar von Abraham bis Moses durch die Beschneidung und andere Verordnungen, wie Sabbatfeier, Opfer, Benützung von Asche, Darbringung von Gaben, gerechnet werde. Ihr könntet, wie ich bereits erklärt habe, keinen Grund angeben, außer ihr saget: Gott, der die Zukunft vorher weiß, wusste, dass euer Volk es einmal verdient, aus Jerusalem vertrieben zu werden und dass niemand dahin zurückkehrt⁹¹⁹«.

Auch bei Tertullian bildet die entsprechende Stelle den heilsgeschichtlichen Hintergrund des Kommens Christi ab: Durch ihren verfehlten Lebenswandel, so heißt es dort, hätten die Juden, die zuvor bei Gott in Gnade standen, die göttliche Lebenslehre verlassen, was sich an ihrem gegenwärtigen Unglück ablesen lasse:

»In jeder Hinsicht war den Juden bei Gott Gnade zuteil, als sowohl die Gerechtigkeit als auch der Glaube der Urväter vortrefflich waren: Daher stand die Größe ihres Volkes und

912 Stemberger, Juden und Christen 53.

913 Eus. HE 4,6,3. Eusebios wiederholt dieses Verbot in derselben Schrift HE 5,12,1. Vgl. Eus. dem. ev. 6,13,17; 6,18,10.

914 Bieberstein, Aelia Capitolina 153. Kritisch zu diesen christlichen Quellen äußert sich auch Tsafir, Byzantine Jerusalem 133.

915 Ius. Mart. apol. 1,47.

916 Barnard, Introduction 6.

917 Dahlheim, Geschichte 307.

918 Ius. dial. 16,2.

919 Ius. dial. 92,2. Vgl. auch weitere Stellen, wo Justin auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hinweist, woraus er schließt, dass das jüdische Gesetz nicht mehr zu recht besteht, u. a. 40,2: »[...] nun aber sollten, wie Gott wusste, nach dem Leiden Christi Tage kommen, da auch der Ort Jerusalem euren Feinden [= den Römern] übergeben wird und gar alle Opfer aufhören werden«. Zum breiteren Kontext der kritischen Einstellung von Justin zu den Juden, der dabei auch durch den Bar Kochba-Aufstand beeinflusst wurde, vgl. Bokser, Justin I. – Bokser, Justin II.

die Erhabenheit ihres Reiches in Blüte, und daher hatten sie auch das große Glück, die Worte Gottes zu hören, durch die sie sowohl darüber belehrt wurden, sich bei Gott verdient zu machen, als auch ermahnt wurden, ihn nicht zu verletzen. Aber wie große Fehler sie [d. h. die Juden] begangen haben, durch das Vertrauen auf die Väter dazu aufgeblasen, von der Lebensordnung auf frevelhafte Weise abzuweichen, würde, auch wenn sie selbst es nicht zugäben, ihr heutiges Unglück beweisen. Verstreut, umherirrend, von ihrem Erdboden und ihrem Himmel verbannt, streifen sie über die Erde (*dispersi, palabundi, et soli [...] sui extorres vaganture per orbem*), ohne einen Menschen und ohne Gott zum König zu haben; und ihnen wird nicht einmal nach dem Recht von Fremdlingen zugestanden, den heimatlichen Boden wenigstens mit einer Fußstapfe zu grüßen (*quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur*)⁹²⁰«.

In der Schrift *Adversus Iudaeos* beruft sich Tertullian auf die Weissagung Jesajas:

»Eure Erde ist verlassen worden, eure Städte sind mit Feuer verbrannt worden« – das heißt, was ihnen in der Zeit des Krieges widerfahren ist – »eure Region werden die Fremden vor euren Augen verzehren, und sie wird von den anderen Völkern verlassen und zerstört werden« (Jes 1,7), dass heißt von den Römern. [...] »Und eure Augen werden das Land aus der Ferne sehen«, weil euch zur Vergeltung eurer Schuld nach der Eroberung Jerusalems der Eintritt in euer Land verwehrt und euch nur erlaubt sein wird, dieses mit den Augen aus der Ferne zu sehen⁹²¹«.

Tertullian wollte zweifellos in beiden Werken den Eindruck erwecken, dass die Juden aus ganz Palästina verbannt worden seien, was jedoch nicht der Realität entsprach. Und ob der letzte Satz sich auf das Verbot bezieht, Jerusalem nach dem Bar Kochba-Aufstand betreten zu dürfen, ist strittig⁹²².

Insgesamt ist darauf hinzuweisen, dass es für das Verbot keine römischen Belege gibt. Kein diesbezügliches Edikt befindet sich in der Sammlung des römischen Rechts. Auch zeitgenössische jüdische Texte wissen von einem solchen Edikt nichts⁹²³. Umgekehrt gibt es vereinzelte literarische Hinweise, die eine jüdische Präsenz in der Stadt belegen. Nach einigen rabbinischen Texten fanden auch in der römischen

Zeit in Jerusalem heilige Versammlungen statt. S. Safrai glaubte, im Babylonischen Talmud insgesamt sechs Hinweise dafür gefunden zu haben, dass in der Zeit von Josua ben Levi (an der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.) in Jerusalem eine heilige jüdische Gemeinde (*kehilla kedoscha*) existierte⁹²⁴. Interessanterweise ist dies für S. Safrai nicht Argument gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Quellen, die alleine für die Juden vom Verbot sprechen, die Stadt zu betreten (Safrai nimmt dieses Verbot als eine historische Tatsache an). Mit diesem allgemein geltendem Verbot versucht er, die Existenz der heiligen Gemeinde durch Hinweis auf eine mögliche Lockerung unter den Severern in Zusammenhang zu bringen. In dieser Zeit siedelten sich in Jerusalem die Schüler von Rabbi Meir an⁹²⁵. Mit einer Lockerung schon unter der antoninischen Dynastie erklärt S. Safrai auch die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 2. Jahrhundert n. Chr.⁹²⁶. Gegen die Existenz einer solchen Gemeinde wandte sich M. Avi-Yonah, der darauf hinweist, dass sie in nichtjüdischen Quellen keine Bestätigung findet und die Annahme einer solchen Gemeinde deshalb unbegründet ist. Eine solche Gemeinde in Jerusalem wäre ein nationaler Mittelpunkt von größter Bedeutung gewesen, davon hören wir jedoch nichts⁹²⁷.

Die Existenz einer solchen »heiligen Gemeinschaft« bestätigt möglicherweise eine Inschrift mit griechischem und hebräischem Text:

Ῥαββι Σαμου[ήλ]
ἀρχησ[υναγωγος Φ]
ῥύγιος Δο[ρυλαεύς]
δόξα σ(ο)ῖ αἰῶνιος
ῶρκου[μένη]

[שלם] למשכב (= [Frieden] über deiner Ruhestätte)⁹²⁸

Aus der Inschrift ist zu entnehmen, dass der verstorbene Rabbi Samuel aus Dorylaion in Phrygien (heute in der Nähe von Eskişehir) kam und in Jerusalem oder in seiner Umgebung begraben wurde. S. Safrai identifiziert ihn mit einem in den Quellen belegten Schüler des Rabbi Meir⁹²⁹.

Was die Belege für eine jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem betrifft⁹³⁰, so hören wir von einem Elischa ben Abuja – einem treuen Diener der Römer, der wohl vom

920 Tert. apol. 21,4-5.

921 Tert. adv. lud. 13,4.

922 Vgl. Tert. apol. 321.

923 Bieberstein, Aelia Capitolina 153.

924 Safrai, Holy Congregation. S. Safrai war jedoch nicht der erste Forscher, der auf die Existenz einer solchen Gemeinde hingewiesen hat. Für die ältere Forschungsliteratur vgl. Safrai, Holy Congregation 63-64 Anm. 5-8.

925 Safrai, Holy Congregation 70. 77. – Bieberstein, Aelia Capitolina 154. – Lifshitz, Jérusalem 471-473.

926 Safrai, Holy Congregation 70 Anm. 32.

927 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 81. Das Buch von M. Avi-Yonah wurde vor dem Artikel S. Safrais geschrieben, reagiert nicht direkt auf diesen, sondern vermutlich auf die ältere Forschungsliteratur.

928 CIJ II 1414 (Jerusalem). – Safrai, Holy Congregation 76-77. Der Fundort der Inschrift ist leider nicht bekannt. Die Inschrift befindet sich im Museum des griechisch-orthodoxen Patriarchats nördlich der Grabeskirche.

929 Safrai, Holy Congregation 77.

930 Diese Problematik ist auch deswegen äußerst kompliziert, weil sie auch heute nicht frei von starken nationalen bzw. religiösen Standpunkten ist. Dies ist im Werk von D. Gold besonders deutlich, dessen Titel (Gold, Fight for Jerusalem) klar zeigt, worum es dem Autor, einem bedeutenden israelischen Diplomaten, geht: Sein Buch ist keine wissenschaftliche Arbeit, sondern soll das Recht der Juden auf Jerusalem begründen und die Ansprüche vor allem der (heutigen) Muslime zurückweisen. Um dies zu erreichen, will er eine ununterbrochene jüdische Besiedlung Jerusalems nachweisen, wozu ihm auch die vereinzelt Belege jüdischer Pilgerfahrt dienen.

allgemeinen Verbot befreit war –, der vor dem Allerheiligsten auf einem Pferde vorbei geritten sein soll. Rabbi Jose ben Halaftha pilgerte angeblich nach Jerusalem, begegnete dort dem Propheten Elias und hörte die göttliche Stimme im zerstörten Heiligtum. All diese Erzählungen gehören ins Reich der Legende. Wir können annehmen, dass die jüdische Pilgerfahrt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. zum Stillstand kam⁹³¹. Glaubwürdige Nachrichten sind dann erst wieder seit Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. bekannt, als insbesondere Leute niederen Standes Jerusalem besuchten. Simeon Kamtra, ein Eselstreiber, fragte den Rabbiner nach den Vorschriften über Pilgerfahrten nach Jerusalem, wo er sich dank seines Berufes öfter aufhielt. Konkret wollte er wissen, ob er jedes Mal seine Kleider zerreißen müsse, wenn er den Tempelplatz sieht usw. Weiterhin sind Pilgerfahrten von Rabbi Hanina, Rabbi Jonathan und Rabbi Josua ben Levi belegt⁹³². Vereinzelt jüdische Pilger kamen wohl auf die umliegenden Hügel, von wo aus sie den Tempelberg betrachteten und über die Zerstörung des Tempels klagten⁹³³. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. hatte sich das Verbot so sehr gelockert, dass Rabbi Jochanan die Lage folgendermaßen beschrieb:

»Das irdische Jerusalem (im Gegensatz zum himmlischen), wer dahin pilgern will, pilgere⁹³⁴«.

Auf eine jüdische Präsenz in der Stadt lässt sich auch aus einer (sonst sehr antijüdischen) Predigt des Origenes (185 bis um 254) schließen, der jüdische Pilger erwähnt, die in seiner Zeit (d. h. in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.) klagend am Altar des zerstörten Tempels beteten:

»Wenn du, Jude, also in die irdische Stadt Jerusalem kommst und sie zerstört und in Schutt und Asche findest, so weine nicht, wie ihr das jetzt tut, sonst verhaltet ihr euch »wie Kinder an Einsicht« (1 Kor 14,20), klage nicht, sondern suche statt des irdischen das himmlische Jerusalem. [...] Wenn du den verlassenen Altar siehst, sei nicht betrübt, und wenn du den Priester nicht findest, verzweifle nicht; es gibt einen himmlischen Altar und »der Hohepriester der zukünftigen Güter nach der Ordnung des Melchisedeks« (Hebr 5,10), von Gott auserwählt, tritt ihm hinzu. So ist euch also durch die Güte und Barmherzigkeit Gottes auch der irdische Erbbesitz entzogen worden, damit ihr das Erbe im Himmel sucht⁹³⁵«.

Der Pilger von Bordeaux soll bei seinem Besuch Jerusalems im Jahre 333 n. Chr. auf dem Zionberg eine Synagoge gesehen haben, die möglicherweise schon seit der Severerzeit existierte. K. Bieberstein vermutet, dass sie in den Jahren 335-337 n. Chr. durch die Christen zerstört worden sei, die das oben besprochene angebliche Edikt Kaiser Hadrians für so wichtig hielten⁹³⁶.

Es lässt sich also in römischer Zeit in Jerusalem eine verborgene und verschämte Existenz von Juden annehmen, die keine festen Wohnareale hatten. Es gab dagegen möglicherweise lokale Verbote, die jedoch spätestens seit der Severerzeit nicht mehr eingehalten wurden⁹³⁷. Denn es war auch für die kaiserliche Gewalt nicht möglich, das Verbot immer praktisch durchzusetzen⁹³⁸. Eine Reihe jüdischer Landgemeinden gab es freilich unmittelbar südlich von Jerusalem⁹³⁹. Juden, die in der Umgebung Jerusalems wohnten, versuchten offensichtlich häufig, Zugang in die Stadt zu bekommen. Dies deutet Eusebios in seinem Psalmenkommentar (nach 335) an, der Ps 59,7 auf die Juden hin auslegt, die »noch heute, wenn sie an die Grenzen im Umkreis gelangten, anhalten müssen«⁹⁴⁰.

Auf dem Tempelplatz wurden unter Hadrian römische Siegesstatuen aufgestellt; die (christlichen) schriftlichen Quellen sind allerdings bezüglich ihrer Identifizierung nicht eindeutig: Origenes sprach von »Statuen des Hadrian und des Gaius«⁹⁴¹ (wobei nicht klar ist, wer beim letztgenannten gemeint ist, möglicherweise Augustus), der Pilger von Bordeaux von »zwei Statuen Hadrians«⁹⁴². Hieronymus erwähnt Ende des 4. Jahrhunderts an einer Stelle eine Hadrianstatue und ein Zeusidol⁹⁴³, an einer anderen Stelle nur »eine Reiterstatue Hadrians, die bis zum heutigen Tag am Ort des Allerheiligsten steht⁹⁴⁴«. Wurde allerdings ein heidnischer Tempel auf dem Tempelberg gebaut? Dies behauptet jedenfalls Cassius Dio, wenn er über die Gründe des Bar Kochba-Aufstandes spricht⁹⁴⁵. Dies wird in der Forschung anhand der anderen literarischen und archäologischen Quellen meistens abgelehnt. Eine dieser Quellen ist Eusebios von Caesarea, dessen Bericht um 320 datiert wird, also vor den Beginn der Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt:

»Die Römer bearbeitete ihn [also den Tempelplatz] wie den Rest der Gegend und wir haben ihn selbst gepflügt und besät gesehen [...]. Die Bewohner der Stadt beziehen Materialien von ihm für ihre privaten, gemeinsamen und öffentlichen Bauten. So bietet sich den Augen das betrübliche

931 Hezser, *Jewish Travel* 382-383. – Smallwood, *Jews* 478.

932 Safrai, *Talmudic Sources* 188-189. Kritisch dazu: Hezser, (In)Significance 27-28. C. Hezser zufolge hat dieser Text mit der Pilgerfahrt nichts zu tun und bezieht sich nur auf Handelsgeschäfte in Jerusalem.

933 Tsafir, *Jewish Pilgrimage* 374.

934 Avi-Yonah, *Geschichte der Juden* 81. Vgl. Hezser, *Jewish Travel* 382.

935 Orig. hom. in Jos. 17,1.

936 Bieberstein, *Aelia Capitolina* 155. Zur eventuellen judenchristlichen Gemeinde auf dem Zionberg vgl. Kap. »Zion – Sitz einer judenchristlichen Gemeinde?« (S. 179-182).

937 Bieberstein, *Aelia Capitolina* 154.

938 Avi-Yonah, *Geschichte der Juden* 80.

939 Stemberger, *Juden und Christen* 10.

940 Eus. Ps 58 [LXX] (PG 23,541). Vgl. weiter unten Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

941 Orig. comm. in Mt 469 IV (S. 194 ed. Benz/Klostermann).

942 Itin. Burd. 16. K. Bieberstein verweist darauf, dass es unwahrscheinlich wäre, wenn zwei Statuen Hadrians nebeneinander stehen würden. Die zweite Statue könnte seiner Ansicht nach Hadrians Adoptivsohn Antoninus Pius darstellen. Vgl. Bieberstein, *Aelia Capitolina* 151.

943 Hier. comm. in Jes 9,2: »Wo einst der Tempel und die Verehrung Gottes waren, dort sind eine Hadrianstatue und ein Zeusidol aufgestellt«. Zitat nach Küchler, *Handbuch* 144.

944 Hier. comm. in Mt 24,15 (IV,15). – Küchler, *Jerusalem* 125. – Bieberstein, *Aelia Capitolina* 151.

945 Cass. Dio 69,12,1-3. Vgl. das Zitat auf S. 88.

Schauspiel, dass aus dem Tempel, sogar aus dessen einst unbetretbaren und heiligen Teilen, Steine bezogen werden für Götzenheiligtümer und zur Ausrüstung von öffentlichen Schauplätzen⁹⁴⁶«.

Eusebios bezieht sich in seiner Beschreibung nur auf die Reste des jüdischen Tempels, Überreste eines heidnischen Tempels werden nicht erwähnt. Dies hängt jedoch damit zusammen, dass sich die frühen christlichen Autoren bei den Beschreibungen des christlichen Jerusalems aus theologischen Gründen immer auf das Ende des jüdischen Jerusalems beziehen und die 250 Jahre der heidnischen Stadt sozusagen ausblenden. Des Eusebios Zitat scheint mir in seiner Aussage auch aufgrund der Forschungen von M. Ben-Dov zumindest in Teilen wenig glaubwürdig, da er archäologisch nachweisen konnte, dass große Teile der Tempelmauer noch bis zum Ende der byzantinischen Herrschaft in Jerusalem standen⁹⁴⁷.

Einige Forscher erklären die Passage bei Cassius Dio durch die spätere Deutungsgeschichte des Textes. Wenn der römische Historiker schreibt, der neue Tempel sei »an der Stelle des Tempels Gottes« (griech. ἐξ τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ) gebaut worden, muss es sich dabei nicht um einen *jüdischen* Tempel gehandelt haben, sondern es kann die *christliche* Grabeskirche gemeint worden sein⁹⁴⁸. Wie oben ausgeführt, findet sich das genannte Zitat Dios in einem Exzerpt des byzantinischen Autors Xiphilinos. Deshalb vermuten einige Forscher, dass Xiphilinos seine eigene Perspektive auf Cassius Dios projizierte und den Tempel in Zusammenhang mit der christlichen Grabeskirche brachte⁹⁴⁹.

Einige schenken der ursprünglichen Nachricht von Cassius Dio jedoch mehr Glauben. So meint M. Ben-Dov, dass Hadrian einen Jupiter-Tempel auf dem Tempelberg habe er-

richten wollen, doch habe dieser keine angesehene Stellung erreicht⁹⁵⁰. M. Stern deutet die betreffende Stelle so, dass die Bauarbeiten zwar begonnen hätten, dass vor dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes jedoch nur geringe Fortschritte gemacht worden seien⁹⁵¹. Für andere Forscher, auch wenn sie (wie G. Stemberger) keine Erklärung für die Nachricht des Cassius Dio haben, ist somit die Existenz eines heidnischen Tempels auf dem Tempelberg wenig wahrscheinlich: Sie gehen vielmehr davon aus, dass der Tempelplatz in römischer Zeit in Trümmern lag⁹⁵². Diese Überlegungen hängen eng mit der Situation des Tempelberges in byzantinischer Zeit zusammen, die noch später zu betrachten sein wird⁹⁵³. Meiner Ansicht nach muss die schriftliche, christlich beeinflusste Tradition, die darauf hinweist, dass es keine Bebauung gab, sehr vorsichtig betrachtet werden.

Die Pilger kamen sowohl an den traditionellen Festen als auch am neunten Tag des Monats Aw⁹⁵⁴, nach Jerusalem, um über die Katastrophe (die Zerstörung des Tempels) zu klagen⁹⁵⁵.

Im Jerusalemer Talmud⁹⁵⁶ wird Jerusalem dieser Zeit als ein widerlicher Ort beschrieben, voll von Gewalt und Blut, wo man fast sicher unrein werde. Ein solcher Ort wird geradezu zum Gegenteil eines heiligen Ortes, der von Pilgern besucht werden sollte. Anstatt eine Pilgerfahrt nach Jerusalem zu unterstützen, scheint also der Jerusalemer Talmud die Juden davor zu warnen⁹⁵⁷. Die Jerusalemer Rabbiner hielten offensichtlich dafür, dass die Ruinen des Tempels kaum eines Besuches wert seien. Klagen über die Zerstörung Jerusalems weisen gewiss nicht zwingend darauf hin, dass die Stadt tatsächlich von Klagenden besucht worden wäre⁹⁵⁸. Die Rabbiner lehrten schließlich, dass Heiligkeit in der Thora, nicht aber in den nicht mehr existierenden Gebäuden und Institutionen gefunden werden könne⁹⁵⁹.

946 Eus. dem. ev. 8,3. Vgl. Stemberger, Juden und Christen 53.

947 Vgl. Kap. »Jerusalem bis zum Bar Kochba-Aufstand« (S. 93-95).

948 Im Bereich der Grabeskirche wird das Stadtzentrum von *Aelia Capitolina* mit dem Forum und den Staatsheiligthümern vermutet. Zur Errichtung des Forums musste das unebene Steinbruchgelände, zu dem auch Golgotha gehörte, mit aufwändigen Stützmauern und viel Auffüllschutt zu einer Plattform umgestaltet werden. An der Stelle der späteren Grabeskirche vermutet man das Capitolium mit einem römischen Tempel, auf dessen Existenz zwar Eusebios (VC 3,26) und Hieronymus (epist. 58,3) hindeuten, archäologisch jedoch nur durch einige wenige, in hadrianische Zeit datierte Mauern belegt wurde. Seine Rekonstruktion ist deshalb sehr hypothetisch: So spricht V. C. Corbo von einem 41,5 m × 37 m großen Tempel (Corbo, Santo Sepolcro 36), der Jupiter geweiht war (Hieronymus spricht nämlich von einer Jupiter-Statue an der Stelle der Auferstehung). Ch. Couasnon ging davon aus, dass der römische Tempel deutlich größer war und die Ausmaße der konstantinischen Basilika hatte (vgl. Couasnon, Holy Sepulchre 8-10). Andere Forscher sind gar der Meinung, dass es sich bei dem römischen Tempel um einen Rundtempel handelte, dessen Grundriss die Rotunde der Anastasis übernommen habe. Die letzten, durch F. Díez Fernández unternommenen Ausgrabungen bestätigten unter der Grabeskirche die Existenz eines Temenos aus der Zeit der *Aelia Capitolina*, auf dem Überreste eines nicht erhaltenen Baus waren und vom spanischen Forscher in Zusammenhang mit dem Venus-Kult gebracht wird, von dem Eusebios und Hieronymus sprechen. Vgl. Díez Fernández, *Calvario* 199-200. 320-321.

949 Murphy-O'Connor, *Location* 414-415. Mit den Änderungen und Hinzufügungen des Werkes von Cassius Dio bei Xiphilinos beschäftigt sich ausführlich Ch. Mallan. Vgl. Mallan, *Xiphilinos' Epitome* 617-625. Überzeugende sprachwissenschaftliche Untersuchung zur Bezeichnung des Tempels und des Tempel-

berges vgl. Eliav, *Hadrian's Actions*. Vgl. auch Bowersock, *Bar Kochba War* 137. – Bieberstein, *Aelia Capitolina* 152.

950 Stemberger, *Juden und Christen* 54.

951 M. Stern, *Authors* II 396. B. Flusin gab jedoch zwei Quellen (eine schon früher bekannte anonyme, nur in georgischer Fassung erhaltene Quelle und einen griechischen, bisher unbekanntem Text) heraus, in denen von einem *Capitolium* auf dem Tempelberg gesprochen wird. Vgl. Flusin, *Espanade du Temple*. Dies führte ihn und C. Mango zur Ansicht, dass auf dem Tempelberg in römischer Zeit das *Capitolium* doch gebaut worden war. Vgl. Mango, *Temple Mount* 2-3.

952 Stemberger, *Juden und Christen* 54.

953 Vgl. Kap. »Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden«.

954 Der Monat Aw ist der fünfte Monat des jüdischen Kalenders. Im Judentum gilt Aw als der verhängnisvollste Monat: In den neunten Tag des Aw wird die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (586 v. Chr., 70 n. Chr.) datiert; an diesem Tag wurde auch während des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. das letzte Bollwerk, die Stadt Bethar, eingenommen. Wiesenberg, *Av. Ydit, The Ninth of Av*.

955 Di Segni/Tsafir, *Ethnic Composition* 440.

956 Der Jerusalemer Talmud (Talmud Jeruschalmi), der sich außerhalb Israels kaum durchsetzte, ist im Unterschied zum umfangreicheren Babylonischen Talmud ein kürzerer, in seinen Bestimmungen weniger strenge Talmud. Vgl. Safrai, *Zeitalter der Mischna* 465-466.

957 Hezser, (In)Significance 27.

958 Hezser, (In)Significance 27 (mit Verweisen auf andere Stellen im Jerusalemer Talmud). – Wenn die Rabbiner die Heiligkeit Jerusalems zeitweise bezweifelt haben, hat sich doch die Meinung durchgesetzt, dass die Stadt auf Dauer geheiligt ist. Vgl. Goldberg, *Heiligkeit des Ortes* 321-322.

959 Hezser, (In)Significance 27. – Rosenfeld, *Sage and Temple* 450-452.

Die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. und die Zerstörung von Stadt und Tempel durch Titus bedeuteten einen tiefen Einschnitt auch für die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem. Die Problematik muss natürlich im breiteren Rahmen der jüdischen Identität gesehen werden, für die der Tempel von Jerusalem und die dort dargebrachten Opfer eine Schlüsselrolle spielten. Die Zerstörung des Tempels führte dann auch zu einer katastrophalen Identitätskrise⁹⁶⁰. Die Situation ist nicht etwa als eine radikale Beschränkung der jüdischen Pilgerfahrt zu betrachten, vielmehr erhielt sie nun einen völlig anderen Charakter: Es handelte sich nunmehr um vereinzelt Pilger, die zu den Ruinen des Tempels kamen. War die Pilgerfahrt früher Erfüllung religiöser Pflicht, wurde sie nun zum Zeichen persönlicher Frömmigkeit⁹⁶¹. Andererseits entwickelte sich die Pilgerfahrt zu den Rabbinern, mit der wir uns weiter unten ausführlich beschäftigen⁹⁶².

Die jüdische Präsenz und Pilgerfahrt nach Jerusalem nach der Zerstörung des Zweiten Tempels sind nicht nur literarisch, sondern auch archäologisch nur unzureichend fassbar. Auf eine bescheidene jüdische Präsenz in Jerusalem nach 70 n. Chr. weisen spärliche archäologische Funde hin. G. Barkay sah einen Zusammenhang von den Bestattungen der Nekropole Ketef Hinnom (gegenüber dem Zionsberg auf der anderen Seite des Hinnom-Tals⁹⁶³) mit der jüdischen und judenchristlichen Gemeinde Jerusalems in dieser Zeit⁹⁶⁴. Mit Judenchristen ist möglicherweise auch ein südlich des Dreiertores (also im Areal südlich des Tempelberges) gelegenes Grab verbunden⁹⁶⁵.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert

Unter Konstantin begann die Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt: Es entstanden hier große Kirchenbauten, die Stadt begann, mehr und mehr Ziel christlicher Pilger zu werden. Dies schien die Hoffnungen der Juden auf ein neues jüdisches Jerusalem und die Wiederherstellung des Tempels ein für allemal zu zerstören⁹⁶⁶. Im Rahmen der jüdisch-christlichen Polemik stellte Jerusalem (bzw. das damit verbundene Konzept) eine Sonderrolle dar. Für die frühen Christen war Jerusalem mit seinem Tempel der Kern des Judentums und des damit verbundenen jüdischen Kultes. Die neue christliche Religion bemühte sich deshalb, stattdessen ihr Konzept des christlichen Jerusalems durchzusetzen⁹⁶⁷. In dieser Hinsicht spielte die Unterstützung christlicher Pilgerfahrt bzw. die Be-

mühung, die jüdische Pilgerfahrt möglichst weitgehend zu beschränken, eine entscheidende Rolle.

Der Übergang vom alten jüdischen zum neuen christlichen Jerusalem wurde programmatisch von Eusebios präsentiert:

»[...] in dem *Martyrion* des Erlösers selbst wurde das Neue Jerusalem gegründet, gegenüber dem altberühmten, das nach der Befleckung durch die Ermordung des Herrn in die äußerste Verwüstung gestürzt worden war und so die Strafe für seine gottlosen Bewohner büßte. Diesem gegenüber nun ließ der Kaiser [d. i. Konstantin der Große] den Sieg des Erlösers über den Tod durch reiche und prachtvolle Ehrenbezeugungen verherrlichen, sodass diese Bauten die prophetischen Weissagungen als das neue und unerhörte Jerusalem verkündeten, über das lange Lobeshymnen, inspiriert durch den göttlichen Geist, unzählige Male Offenbarungen mitteilten⁹⁶⁸«.

Dies war eher die Deutung des Eusebios als die des Konstantin, der sich mehr mit dem Verhältnis des Heidenischen und Christlichen beschäftigte. Wir wiesen bereits anderenorts darauf hin, dass die Juden in der Gesetzgebung Konstantins keine besondere Rolle spielten, und es lässt sich vermuten, dass sie für seine Politik ohne weitere Bedeutung waren⁹⁶⁹. Man wird zu Recht annehmen können, dass für Konstantin Jerusalem zunächst eine pagane Stadt war (was ja auch der Realität entsprach) und dass ihm die entferntere jüdische Geschichte der Stadt kaum bekannt war.

Im 4. Jahrhundert erlangte Jerusalem mit der Christianisierung auch wieder eine politische Bedeutung, die es durch die Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. verloren hatte und die der Wiederaufbau der Stadt unter Hadrian nur teilweise wettmachen konnte. Im Rahmen des byzantinischen Jerusalem sollen zwei Punkte hervorgehoben werden: Das Bemühen des Kaisers Julian Apostata um den Wiederaufbau des jüdischen Tempels und im folgenden Kapitel die Rolle der Juden während der persischen Besetzung der Stadt (614-629).

Der Prozess der Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt stieß bei den Juden nur auf geringen Widerstand. Jerusalem (*Aelia Capitolina*) war seit Hadrians Herrschaft schließlich eine mehrheitlich pagane Stadt, wenn auch in ihr möglicherweise eine kleine Anzahl von Juden lebte.

In diesem Prozess spielte die christliche Pilgerfahrt eine entscheidende Rolle⁹⁷⁰. Inwieweit auch in byzantinischer Zeit Jerusalem den Juden nur beschränkt zugänglich war, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. In diesem Zusammenhang wird auch das Fortbestehen des angeblichen

960 Tsafir, Jewish Pilgrimage 373-374.

961 Tsafir, Jewish Pilgrimage 369, 374.

962 Vgl. Kap. »Pilgerfahrten zu Rabbinern«.

963 Küchler, Jerusalem 528-532.

964 Barkay, Ketef Hinnom 91-92.

965 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 199.

966 Rosen, Konstantin 337.

967 Prawer, Christian Attitudes 311-312. Es ist auffallend, dass bei diesem Konzept des christlichen Jerusalem die paganen Jahrhunderte der römischen *Aelia Capitolina* ausgeblendet wurden.

968 Eus. VC 3,33 (mit freundlicher Änderung von Prof. P. Schreiner).

969 Stemberger, Juden und Christen 60.

970 Prawer, Christian Attitudes 328.

Verbots Hadrians unterschiedlich diskutiert⁹⁷¹. Es gibt (mit Ausnahme des Wiederaufbaus des Tempels unter Julian und der persischen Okkupation) in byzantinischer Zeit nur wenige Belege für eine jüdische Bevölkerung Jerusalems. Auch was die jüdische Pilgerfahrt in die Stadt betrifft, scheint sich die Lage gegenüber der römischen Zeit nicht sonderlich geändert zu haben.

An dieser Stelle sollte kurz auf die Situation der Juden im Römischen Reich der Spätantike eingegangen werden. Das Edikt von Mailand (313 n. Chr.) verkündete zwar eine religiöse Toleranz, diese entwickelte sich jedoch schnell zu einer Bevorzugung des Christentums. Bei der christlichen Gesetzgebung seit Konstantin lassen sich sowohl antijüdische Gesetze feststellen als auch Gesetze, die die Juden in Schutz nehmen: So wurde auf der einen Seite eine innerjüdische Jurisdiktion akzeptiert, Synagogen wurden als religiöse Gebäude anerkannt und geschützt (Cod. Theod. VII,8,2 aus dem Jahre 373). Auf der anderen Seite muss auf die zunehmende Verdrängung von Juden aus dem öffentlichen Dienst hingewiesen werden (Cod. Theod. XVI,8,16 aus dem Jahre 404; Cod. Theod. XVI,8,24 aus dem Jahre 418); auch wurde den Juden verboten, neue Synagogen zu bauen (erstmalig in Cod. Theod. XVI,8,22 aus dem Jahre 415, dort jedoch schon als älteres Gesetz erwähnt). Insgesamt lässt sich im Verlauf des ersten christlichen Jahrhunderts eine rechtliche Verschlechterung für die jüdische Bevölkerung beobachten. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Gesetz und Wirklichkeit nicht übereinstimmen müssen und dass die Gesetze oft nur regional und für eine beschränkte Zeit ihre Gültigkeit behielten⁹⁷².

Unterschiedliche Bewertung betrifft schon die Anfangsphase des christlichen Jerusalem unter Kaiser Konstantin. Einige Forscher sind der Ansicht, dass unter Konstantin die Lage für die Juden günstiger geworden sei und dass man ihnen erlaubt habe, Jerusalem einmal im Jahr (am neunten Tag des Monats Aw) zu betreten⁹⁷³. M. Avi-Yonah schließt aus der Nachricht des Eutychios von Alexandria, dass Konstantin die Geltung des (angeblichen) hadrianischen Vertreibungsedikts aus theologischen Gründen (Erfüllung der Weissagungen Jesu) neu in Kraft setzte⁹⁷⁴.

Dass den Juden tatsächlich in eingeschränktem Umfang das Recht eingeräumt wurde, den Tempelberg zu besuchen, geht aus dem Bericht des Pilgers von Bordeaux (um 333 n. Chr.) hervor:

»Ferner sind dort zwei Statuen Hadrians⁹⁷⁵; und nicht weit von den Statuen entfernt ist ein durchbohrter Stein (lat. *lapis pertusus*), zu dem die Juden alljährlich kommen, ihn salben, mit Seufzen wehklagen, ihre Kleider zerreißen und dann wieder fortgehen⁹⁷⁶«.

In der Nähe der im 2. Jahrhundert n. Chr. errichteten Standbilder will also der Pilger einen durchbohrten Stein gesehen haben, zu dem die Juden alljährlich gekommen seien, um ihn zu salben, um zu weinen und um ihre Kleider zu zerreißen. Was unter dem »durchbohrten Stein« zu verstehen sei, ist nicht ganz klar: War es eine skurrile Steinformation oder möglicherweise der ausgehöhlte heilige Felsen, der später zum Zentrum des Felsendoms wurde?⁹⁷⁷

Die folgenden Nachrichten von Eusebios und Hieronymus zur Anwesenheit von Juden in Jerusalem (Eusebios, Hieronymus) sind vorsichtig einzustufen. Sie stehen den Juden sehr negativ gegenüber und sind vor allem in einem religiösen Kontext zu verstehen, als Erfüllung der Prophetie, wonach die Römer die Verbrechen der Juden strafen würden, was auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. hindeutet. So schreibt Eusebios in seinem nach 335 geschriebenen Psalmenkommentar:

»Abend für Abend kommen sie [d. h. die Juden] wieder, sie klaffen wie Hunde, durchstreifen die Stadt. [...] Von da an [seit der Zerstörung des Tempels] ist dem ganzen jüdischen Volk der Zugang zu den Stätten untersagt⁹⁷⁸«.

Auf ähnliche Weise drückt sich Hieronymus am Ende des 4. Jahrhunderts aus⁹⁷⁹:

»Bis zum heutigen Tag ist es diesen treulosen Pächtern wegen der Ermordung der Diener [nämlich der Propheten] und zuletzt des Sohnes Gottes verboten, Jerusalem zu betreten, außer zum Klagen. Und die Erlaubnis, über der Ruine ihrer Stadt zu klagen, erkaufen sie mit Geld, damit sie,

971 Gil, Jewish Community 165-167 (mit Zitaten und Verweisen auch auf muslimische Quellen). – Schick, Jerusalem 177. – Stemberger, Juden und Christen 43. – Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 441 (spricht sich gegen die Wiedereinführung einer solchen Restriktion unter Konstantin aus).

972 Stemberger, Palästina 4-6. – Stemberger, Juden und Christen 45-48. – Bofil, Jews in Byzantium. Vgl. auch den Sammelband: Dagron/Déroche, Juifs et chrétiens.

973 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 210-211. – G. Stemberger erwog die Möglichkeit, dass die von Konstantin im Edikt von Mailand verkündete Religionsfreiheit auch freien Zugang für Juden nach Jerusalem bedeutet habe, dass diese allerdings ggf. nur kurze Dauer bestanden habe und mit Beginn der Bauarbeiten an der Grabeskirche (325) beendet worden sei (Stemberger, Juden und Christen 47). Insgesamt blieb, so G. Stemberger, unter Konstantin der beschränkte Zugang der Juden zu den Überresten des Tempels (wohl am neunten Tag des Monats Aw, dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels) weiterhin gültig und die Stadt blieb für Juden offiziell unzugänglich (Stemberger, Juden und Christen 44). Von einer Position der Toleranz Konstantins gegenüber den Juden in der Zeit nach dem Edikt von Mailand ging auch M. Avi-Yonah aus, die er aber im Jahr 324 beendet sah, weswegen er für die Folgezeit von einer offenen Feindschaft der römischen Behörden gegenüber den Juden sprach. Der Autor

deutet eine Stelle bei Johannes Chrysostomos (adv. Iud. 5,11) so, dass es unter Konstantin zu einem jüdischen Aufstand kam, bei dem der Versuch unternommen wurde, Jerusalem zu erobern und den Tempel wieder zu errichten, bevor die Stadt christlich würde, der jedoch misslang. Vgl. Avi-Yonah, Geschichte der Juden 176-178. – Stemberger, Juden und Christen 47.

974 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 165-166. Vgl. Riesner, Essenerviertel 1848-1849. Eut. Ann. 1,446.

975 Erklärung hierzu vgl. S. 91.

976 Itin. Burd. 16.

977 E. Otto, Jerusalem 109. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 374. – Küchler, Jerusalem 126. 194-196. – Caskel, Felsendom 10. – Gerhards, Heiliger Fels 177-183. In einen breiteren Kontext der christlichen Aneignung des jüdischen Jerusalem bringt die Nachricht des Pilgers von Bordeaux. Irshai, Appropriation. Vgl. dazu Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

978 Eus. in Ps 58 [LXX] (PG 23,541). Es folgt der oben erwähnte Satz: »Noch heute, wenn sie an die Grenzen im Umkreis gelangten, halten müssen«. Vgl. Stemberger, Juden und Christen 44.

979 Näher zum Kommentar von Hieronymus vgl. Kap. »Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum«.

die einst das Blut des Messias erkaufen, jetzt ihre eigenen Tränen kaufen und nicht einmal das Weinen für sie gratis sei. Sieh, wie sich seit dem Tag, an dem Jerusalem von den Römern genommen und zerstört wurde, altersschwache Weibchen und mit Lumpen und Jahren bedeckte Greise versammeln und mit ihren Leibern den Zorn Gottes demonstrieren. Es versammelt sich die Menge der Unglücklichen, damit ein unglückliches Volk die Ruinen seines Tempels beklagt – und dennoch nicht des Erbarmen würdig ist – während das Kreuzesholz des Herrn aufscheint und auf seiner Anastasis leuchtet und vom Ölberg herab das Zeichen des Kreuzes strahlt⁹⁸⁰«.

Hieronymus bestätigt also die Besuche der Juden in Jerusalem, die hierher kamen, um die Zerstörung ihrer Stadt (Hieronymus erwähnt nicht ausdrücklich den Tempel) zu beklagen. Der Text ist ein einzigartiger Beleg für den Vergleich der jüdischen und der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem. In der Freude des christlichen Autors, dass Jerusalem in den letzten Jahrzehnten zu einer christlichen Stadt geworden war, berichtet Hieronymus kritisch über die Versuche der Juden, ihre heilige Stadt zu besuchen, zugleich stellte er aber mit Genugtuung fest, dass die Juden für das Betreten der Stadt eine Abgabe zahlen mussten. Hieronymus' Kritik ist begrifflich, denn Jerusalem sollte zum Pilgerort allein der Christen werden, die sich jedoch mit der Tatsache konfrontiert sahen, dass die Stadt weiterhin von Juden (die wahrscheinlich aus der Umgebung der Stadt kamen) besucht wurde⁹⁸¹.

Es muss nochmals darauf hingewiesen werden, dass die oben genannten Quellen zur jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert ausschließlich aus der Feder christlicher Autoren stammen und deshalb *cum granu salis* zu lesen sind. Wenn bei den christlichen Autoren (und insbesondere von den christlichen Pilgern) die Rede vom zerstörten Tempel der Juden ist, muss man sich vor Augen halten, dass die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. (mit Verweis auf die Worte Christi Mt 24,2) aus der Perspektive der Christen die Strafe Gottes für die Ermordung Jesu war. Sie war zugleich der Beweis für die Überwindung des Alten durch den Neuen Bund, also für den Übergang der Auserwählung vom Volk Israel auf die Kirche Christi, und wurde wiederholt als Schlüsselargument in der Auseinandersetzung mit dem Judentum benutzt. Daher suchten die christlichen Jerusalem-pilger die Ruinen des Tempels auf: Sie wollten sich einerseits der unanfechtbaren heilsgeschichtlichen Wahrheit ihres Glaubens

versichern, andererseits war für sie der zerstörte Tempel der Beweis für die Vergeblichkeit jüdischer Deutungen⁹⁸².

Gleichwohl gibt es möglicherweise auch rabbinische Texte, die, wie M. Avi-Yonah meinte, die für das 4. Jahrhundert eine erneuerte jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem belegen könnten. In den talmudischen Quellen findet man nämlich unter anderem eine Erzählung von Rabbi Pinhas ben Hama über zwei reiche Brüder aus Askalon, die nach Jerusalem pilgern wollten. Ihre bösen Nachbarn wollten, so heißt es dort weiter, den Tag ihrer Pilgerfahrt dazu nutzen, ihr Haus zu verwüsten, dies wurde jedoch durch ein Wunder verhindert⁹⁸³.

Bemühungen um den Wiederaufbau des Tempels im 4. Jahrhundert n. Chr.

Der Tempelberg mit den Ruinen des jüdischen Tempels wurde möglicherweise auch nach der Christianisierung Jerusalems im 4. Jahrhundert n. Chr. ungebaut gelassen. Gleichwohl heißt es, dass in dieser Zeit zwei Versuche um den Wiederaufbau des Tempels unternommen wurden.

Christlicher Wiederaufbau des Tempels

In einer Sammlung von Geschichten über das islamische Jerusalem aus dem 10. Jahrhundert (der sog. Fadā'il-Überlieferung) finden wir auch eine ältere Nachricht, deren Autor der berühmte frühislamische Historiker Ka'b al-Ahbār (gestorben zwischen 652 und 655) gewesen sein soll⁹⁸⁴. Hier wird davon erzählt, dass die Christen, als diese in den Besitz der Stadt gekommen seien, den jüdischen Tempel als eine christliche Kirche prächtig wiederaufgebaut hätten. Nachdem der Bau fertiggestellt worden sei, seien angeblich 70000 Mönche und Diakone⁹⁸⁵ in ihn hineingegangen. Nachdem sie hier (aus der Sicht der Muslime) Akte der Idolatrie vollzogen hätten, sei die Kirche in sich zusammengestürzt und habe alle Anwesenden getötet. Dreimal noch hätten es die Christen versucht, den Bau wieder herzustellen, doch immer sei er zusammengestürzt. Den davon in schreckliche Angst versetzten Christen sei plötzlich ein alter Mann erschienen, der ihnen bedeutet habe, dass sie ihre Kirche nicht an dieser Stelle bauen sollten, sondern an der Stelle, wo später die Grabeskirche entstehen sollte. Daraufhin habe der Kaiser die Anordnung gegeben, die Kirche dort zu errichten und das Baumaterial dafür aus den Ruinen des Tempels zu holen⁹⁸⁶.

980 Hier. comm. in Zef 1,15. Übersetzung nach: Küchler, Handbuch 560.

981 P. Berger, Crescent on the Temple 22-23.

982 Hahn, Kaiser Julian 241-242.

983 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 164-166.

984 Ka'b al-Ahbār war ein jemenischer Jude, der während des Kalifats von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb zum Islam konvertierte. Über sein Leben ist nur wenig bekannt. Als Berater des Kalifen begleitete er 'Umar 638 nach Jerusalem, als dieser die Stadt eroberte. At-Tabarī zufolge soll er dem Kalifen die heiligen Stätten der Stadt gezeigt haben und die islamische Einnahme der Stadt propagandistisch als Erfüllung biblischer Prophetien gedeutet haben. Deshalb gilt Ka'b al-Ah-

bār als Vermittler zwischen der jüdischen und frühislamischen Kultur. Vgl. M. Schmitz, Ka'b al-Ahbār.

985 Die Zahl von 70000 Personen ist eine Allusion auf dieselbe Anzahl Israeliten, die durch die Pest, die Gott als Strafe für die durch David beschlossene Volkszählung hervorruft, starben. Vgl. 2 Sam 24.

986 Busse, Church 279-280. Das von H. Busse benutzte Manuskript des Werkes von Ibn al-Muraǧǧa wird in der Universitätsbibliothek Tübingen aufbewahrt (Ma VI 27). – Der alte Mann sollte kein anderer als Jesus sein. Sein hohes Alter wird im Koran (Sure 4,158) durch die Himmelfahrt erklärt.

Im Unterschied zu den Ereignissen unter Kaiser Julian Apostata bemühten sich hier nicht die Juden, sondern die Christen um den Wiederaufbau des Tempels. Doch auch wenn es einige Gemeinsamkeiten im Narrativ gibt, liegt der Hauptunterschied darin, dass es den Christen darin wirklich gelang, den Bau wiederaufzubauen, d. h. er stürzte nicht sofort zusammen. Erst dass die Mönche und Diakone diesen Tempel inzensierten und ihn damit in den Augen der Juden und Muslimen verunreinigten, verursachte, dass er zusammenbrach⁹⁸⁷. Die zentrale Botschaft von Ibn al-Murağğa, ist, dass es den Christen nicht erlaubt war, den jüdischen Tempel wieder zu errichten: Der heiligste Ort Jerusalems für die Christen wurde daher vom (jüdischen) Tempelberg zur (christlichen) Grabeskirche verlegt.

Die alte jüdische Vorstellung vom Tempelberg als dem Zentrum der Welt, als dem Ort, der dem Himmel auf der Erde am nächsten kommt, wurde nun in der Tat auf die Grabeskirche übertragen, die zum neuen (christlichen) Zentrum der Welt wurde⁹⁸⁸.

Die christliche Idee, das Zentrums der Welt⁹⁸⁹ befinde sich in Jerusalem an der Stelle der Hinrichtung Christi, lässt sich schon beim frühchristlichen Pilger Melito von Sardes um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. nachweisen, da laut Melito Christi Opfertod in der Mitte der Welt stattfand:

»Du hast deinen Herrn in der Mitte von Jerusalem getötet. Hört, ihr Vorfahren aller Völker, und seht! Ein unerhörter Mord ist geschehen in der Mitte von Jerusalem. [...] Jetzt aber ist in der Mitte der Straße, in der Mitte der Stadt und in der Mitte des Tages vor aller Augen ein ungerechter Mord an einem gerechten Menschen geschehen⁹⁹⁰«.

Explizit wird Golgotha bei Tertullian (um 150 bis um 230), der die Schilderung Melitos weiterführt, zur Mitte der Welt:

»Golgotha ist die Stelle, die einstige Richtstätte des zum Tode Verurteilten; so bezeichnete die Sprache der Väter früher jenen Ort mit diesem Namen. Hier ist die Mitte der Welt, hier steht das Zeichen des Sieges. Unsere Vorfahren haben gelernt, dass hier die großen Gebeine gefunden worden seien, und wir unterstützen es, dass hier der erste Mensch begraben worden ist. Hier leidet Christus, hier wird die Erde feucht

durch das heilige Blut, sodass der Staub des alten Adam vermischt mit dem Blut Christi aufgerichtet werden kann durch die Tugend des trüffelnden Wassers⁹⁹¹«.

Bei Tertullian fallen also nach judenchristlicher Tradition das Grab des alten Adam und die Richtstätte des Erlösers zusammen. Adam und Christus werden hier typologisch gegenübergestellt⁹⁹². Die Identifikation Golgothas mit der Mitte der Welt ist dann bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. auch bei weiteren christlichen Autoren (u. a. Victorinus Pictavensis) belegt, kontextuell umgestaltet und ergänzt worden⁹⁹³. Es seien hier zwei kleine Bemerkungen ergänzt: Zunächst muss auf einen topografischen Aspekt hingewiesen werden, nämlich darauf, dass die Vorstellung, Christus sei in der Mitte von Jerusalem hingerichtet worden (oder mit anderen Worten: dass sich Golgotha in der Mitte der Stadt befinde), den Gegebenheiten der römischen Stadt entspricht, die Melito um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. besuchte, nicht aber der Topographie zur Zeit Christi⁹⁹⁴. Zudem ist es bemerkenswert, dass sich die Ansicht, Golgotha sei das Zentrum der Welt, schon bei den frühchristlichen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. findet, also in einer Zeit, als sich dort ein paganer Tempel erhob, und obwohl die erste christliche Pilgerfahrt zu diesem Ort erst am Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr., unmittelbar vor dem Bau der konstantinischen Basilika begann⁹⁹⁵.

Zurück zur Nachricht über den erfolglosen Bau eines neuen Tempels an der Stelle des jüdischen Tempels: Der Tenor dieser Nachricht war sicherlich, dass es nur den Muslimen erlaubt sei, den Tempelberg in Besitz zu nehmen und hier Bauten in der Traditionen des jüdischen Tempels zu errichten. Wie schon einführend betont wurde, hatten die Christen jedoch nie die Absicht gehabt, den Tempelberg in Besitz zu nehmen und hier eine christliche Kirche zu bauen⁹⁹⁶.

Versuch des Wiederaufbaus des jüdischen Tempels unter Julian Apostata

Ein besonderes Zwischenspiel ereignete sich während der kurzen Herrschaft des Kaisers Julian Apostata (361-363).

987 Busse, Church 282-283.

988 Busse, Church 284-285. – Diesbezüglich kann hinzugefügt werden, dass die Grabeskirche viele jüdische, mit dem Tempelberg verbundene Symbole übernahm. So berichtet die Pilgerin Egeria, auf Golgotha angeblich den Ring Salomos und das gesalbte Horn der Könige von Judäa gesehen zu haben (Eg. itin. 67,3). Vgl. Prawer, Christian Attitudes 327. Das ins 6. Jh. (zur Datierung vgl. Donner, Pilgerfahrt 216) datierte Jerusalem-Brevier bestätigt die Nachricht Egerias: »Und dann betritt man Golgotha. [...] wo das Horn ist, mit dem David und Salomo gesalbt wurden«. (Jerusalem-Brevier 2, Fassung A; in der Fassung B wurde Salomo ausgelassen). Im Brevier befindet sich eine längere Liste der jüdischen Traditionen, die vom Tempelberg auf die Golgotha übertragen wurden. Golgotha wurde u. a. zum Ort der Erschaffung Adams und zum Ort, an dem Isaak geopfert werden sollte. Vgl. Kühnel, Jewish Symbolism 150. – Kühnel, Earthly or Heavenly 141. – Selbst Eusebios benutzte bei seiner Darstellung des Verfahrens der Römer mit dem heiligen Grab (VC 3,28) möglicherweise eine rabbinische Überlieferung, die sich aber natürlich auf den Tempelplatz und die Şahra bezog. Wie H. Busse (der somit von der Existenz eines auf dem Tempelplateau liegenden Jupitertempels ausgeht) betont, seien die bei Eusebios erwähnten Angaben nicht für die Grabeskirche, sondern für

die Lage des Jupitertempels auf dem Tempelberg von Bedeutung, denn – so seine Schlussfolgerungen – es wäre verwunderlich, wenn die Römer bei der Gründung der Aelia Capitolina vom Grab Jesu gewusst und den Tempel der Venus gebaut hätten, um den Platz zu entweihen. Vgl. Busse, 'Omar 89.

989 Die christliche Literatur verwendet hierfür oft die Metapher »Nabel der Welt« (griech. ὀμφαλὸς τοῦ κόσμου, lat. *umbilicus mundi*). Vgl. Wolf, Jerusalem und Rom 175.

990 Melito v. 692-706. Vgl. Wilkinson, Visits 455. – Küchler, Jerusalem 298-299.

991 Tert. adv. Marc. 2,196-203. Übersetzung nach: Wolf, Jerusalem und Rom 176.

992 Wolf, Jerusalem und Rom 176. – Bei Origenes wird die typologische Gegenüberstellung von Adam und Christus weiterentwickelt. Origenes erwähnt die Tradition, wonach Adams Körper unter dem Kalvarienberg begraben wurde, wobei die Juden diese Tradition auf den Tempelberg lokalisiert hatten. Perrone, Jerusalem 9. – Maraval, Lieux saints 56-57. Zur weiteren Entwicklung der Tradition: Le Boulluc, Adam.

993 Wolf, Jerusalem und Rom 176. – Kühnel, Jewish Symbolism 150-151.

994 Küchler, Handbuch 418-419.

995 Vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

996 Busse, Church 285.

Dieser ordnete im Rahmen seiner antichristlichen Politik die Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels an, sahen doch die Christen in dem Umstand, dass der jüdische Tempel nach 70 n. Chr. nicht wiederaufgebaut worden war, eine Bestätigung des Jesuswortes »Amen, das sage ich euch: Kein Stein wird hier auf dem anderen bleiben; alles wird niedergerissen werden« (Mt 24,2) und außerdem einen »Beweis« für die Ablösung des Judentums durch das Christentum. Ein Wiederaufbau des Tempels hätte somit als Widerlegung dieses Jesuswortes und des Christentums überhaupt verstanden werden können⁹⁹⁷.

Dieser Schritt sollte jedoch nicht als Zeichen einer positiven Einstellung des Kaisers gegenüber den Juden interpretiert werden. Julian respektierte zwar die jüdische Religion und fand an ihr einige positive Punkte, kritisierte jedoch heftig das jüdische Konzept, vor allem dasjenige des einzigen Gottes⁹⁹⁸. Die Juden waren für Julian im Rahmen seiner antichristlichen Politik sozusagen Verbündete, die er möglicherweise auch als Kooperationspartner bei seiner geplanten militärischen Kampagne gegen die Perser ansah, lebte doch im Perserreich eine nicht unbedeutende jüdische Gemeinde⁹⁹⁹. Die Forscher fragten sich in diesem Kontext, ob Julian bei seinen Intentionen die jüdische Bevölkerung in der Diaspora (vielleicht sogar einschließlich der in Persien lebenden Juden) vor Augen hatte. Die von J. Hahn vorgeschlagene These lautet, dass Julian nicht nur an eine Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels dachte, sondern dass diese nur der erste Schritt seines eigentlichen Zieles war: nämlich die Neubegründung des jüdischen Jerusalem, die Julian den Juden als Gegenleistung für ein Gebet für den Sieg des Kaisers im Perserkrieg versprach¹⁰⁰⁰. In diesem Kontext wäre der neuerrichtete Tempel wohl auch das Ziel einer erneuerten jüdischen Pilgerfahrt geworden.

Julian stellte seinem Freund Alypius, den er mit dem Wiederaufbau des Tempels beauftragte, umfangreiche Mittel zur Verfügung¹⁰⁰¹. Seine Absichten bezüglich der Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels legte Julian in einem Brief an den Oberpriester Theodoros nieder¹⁰⁰². Darin schreibt er, er habe beschlossen, den Jerusalemer Tempel aufzubauen »zur Ehre des Gottes, der darin angerufen wurde«. Mit seinem Wiederaufbau stellte er sich nicht so sehr gegen die Propheten, die die Zerstörung des Tempels verkündet hatten, son-

dern gegen die Christen bzw. gegen Jesus und dessen bereits mehrfach erwähnte Ankündigung, vom Tempel werde »kein Stein auf dem anderen bleiben«¹⁰⁰³. Möglicherweise sollte die Wiedererrichtung des jüdischen Tempels die Antwort auf die von Konstantin und Helena erbaute Grabeskirche sein.

Juden kamen daraufhin nach Jerusalem, um beim Tempelbau zu helfen. Dennoch stieß der bevorstehende Tempelbau bei den Juden auf wenig Interesse¹⁰⁰⁶. Die jüdischen Gelehrten hatten nämlich längst eine Theologie ohne Tempel entwickelt und seine Wiedererrichtung in eschatologische Ferne gerückt. Ein späterer jüdischer Autor wandte sich im Übrigen gegen diese Theologie, indem er einen Brief Julians »An die Gemeinschaft der Juden« erfand¹⁰⁰⁵.

Als das Fundament des Tempels gelegt wurde, seien, wie Ammianus Marcellinus erzählt, mehrmals Flammen in unmittelbarer Nähe aus dem Boden geschossen, die sogar einige Arbeiter getötet hätten, woraufhin der Bau eingestellt worden sei¹⁰⁰⁶. Sollten diese Zerstörungen mit dem gewaltigen Erdbeben vom 19. Mai 363 in Verbindung gebracht werden, das auch in Jerusalem große Schäden anrichtete, das Ammianus Marcellinus jedoch nicht erwähnt?¹⁰⁰⁷ Julians erfolgloser Versuch, den jüdischen Tempel wieder aufzubauen, wurde jedenfalls späterhin zu einem beliebten Thema in der christlichen Literatur¹⁰⁰⁸.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit (5.-7. Jahrhundert)

In der Vita des syrischen Mönches Barsauma, einer historisch wenig zuverlässigen Quelle¹⁰⁰⁹, wird berichtet, im Jahre 425 n. Chr. hätten die galiläischen Juden einen Brief an die Kaiserin Eudokia, die Frau des oströmischen Kaisers Theodosios II., geschrieben, worin sie darum gebeten hätten, in den Ruinen des Tempels beten zu dürfen. Eudokia soll ihnen daraufhin nicht nur dies gestattet haben, sondern darüber hinaus auch erlaubt haben, sich in der Stadt erneut anzusiedeln. Die jüdischen Führer hätten daraufhin in einem Brief die Juden zur Wiederbesiedlung Jerusalems aufgefordert. Zum Sukkot-Fest sollen dann, so heißt es weiter, angeblich 103000 jüdische Pilger gekommen sein¹⁰¹⁰.

997 Stemberger, Juden und Christen 163. – Hahn, Kaiser Julian 242. Zu Motiven für den Wiederaufbau vgl. Vogt, Julian und und das Judentum 46-59.

998 Ausführlich zum Verhältnis von Julian zum Judentum vgl. Aziza, Julien 146-150. – Stemberger, Juden und Christen 160-163. – Hahn, Kaiser Julian 245-248.

999 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 218.

1000 Hahn, Kaiser Julian 244. 248-252. Das erneuerte jüdische Jerusalem im Zentrum eines jüdischen Tempelstaates (mit klarer territorialer Abgrenzung) würde die Beseitigung des im Entstehen begriffenen christlichen Jerusalem bedeuten. Ein solcher Tempelstaat wäre somit Bestandteil eines umfassenden Konzeptes der Verehrung aller nationalen, lokalen und anderen Gottheiten im Römischen Reich. Vgl. Hahn, Kaiser Julian 255.

1001 Amm. 23,1,2-3. Vgl. Rosen, Julian 328. – Stemberger, Juden und Christen 160-174.

1002 Iul. Epist. 89b. 295b-d.

1003 Mt 24,2; Mk 13,2; Lk 12,5-6. – Rosen, Julian 328-329.

1004 Zu jüdischen Quellen, die sich möglicherweise auf den Wiederaufbau des Tempels unter Julian beziehen vgl. Blanchetière, Temple de Jérusalem 69.

1005 Die Authentizität des Briefes wird schon seit langer Zeit in Frage gestellt. Bidez/Cumont, Epistulae 179-180. Van Nuffelen widmet sich nur einem Aspekt, der auf eine spätere Datierung dieses Briefes hinweist: die dort erwähnte Steuer, die für die Juden aufgehoben wurde, ist erst seit 429 n. Chr. belegt. Van Nuffelen, Lettres 132-133. – Rosen, Julian 329-330.

1006 Amm. 23,1,2-3.

1007 Rosen, Julian 330.

1008 Alle Erwähnungen bei den christlichen Autoren vgl. Blanchetière, Temple de Jérusalem 63-68. Allgemeiner zur späteren Wirkung des Misserfolges auf Juden und Christen vgl. Vogt, Julian und das Judentum 59-74.

1009 Zu Barsauma: B. Schmitz, Barsauma.

1010 Tsafir, Jewish Pilgrimage 374-375. – Nau, Deux épisodes 196. – Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 443. – Gold, Fight for Jerusalem 56-57, nimmt diese Nachricht (ohne die Vita des Barsauma zu erwähnen) unkritisch als glaubwürdig an. – Natürlich wurde dies im Artikel über die Förderung christlicher Bauten in Jerusalem nicht erwähnt. Vgl. K. M. Klein, Aelia Eudokia.

Die Vita des Barsauma entwickelt dann eine auf das Jahr 438/439 datierende Geschichte, die so dramatisch wie fantasievoll ist: Damals soll nämlich beim Aufstieg von der Siloaquelle etwa 40 von den Gefährten des Heiligen beim »Horn (garna) des Tempels«¹⁰¹¹ eine größere Gruppe jüdischer Pilger begegnet sein, die den Bereich des zerstörten Tempels anlässlich des Sukkot-Festes aufsuchten. Diese Juden

»trugen schwarze Kleider 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 anderen 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«¹⁰¹².

Haben wir für das 5. bis 6. Jahrhundert also nur sehr unzuverlässige und legendäre Nachrichten über die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem, so wird die Quellenlage für das 7. Jahrhundert ganz erheblich dichter:

Am Anfang des 7. Jahrhunderts, als die sassanidischen Perser im Rahmen ihres militärischen Vordringens in den Nahen Osten im Jahre 614 auch Jerusalem eroberten, herrschte dort eine angespannte Lage¹⁰¹³. Die Situation interessiert uns insbesondere bezüglich der Rolle der Juden an den Ereignissen. Es sei eingangs gesagt, dass die vielen Nachrichten über die Juden in Jerusalem (die mehrheitlich aus christlichen Quellen kommen) erstmals nach langer Zeit überhaupt deren Anwesenheit in der Stadt belegen. Einige christliche Quellen (Strategios, Sophronios, Theophanes) könnten so verstanden werden, dass die Juden mit der persischen Okkupationsmacht in die Stadt gekommen seien¹⁰¹⁴.

Die Heilige Stadt stellte weder aus militärischer noch aus ökonomischer Hinsicht ein wichtiges strategisches Ziel dar, es war lediglich als ein christliches Symbol von Bedeutung. Hatte bis dahin im seit 603 andauernden Krieg zwischen Persien und Byzanz der religiöse Aspekt keine Rolle gespielt, so sollte sich dies mit der Belagerung und Eroberung Jerusalems schlagartig ändern. Hier soll jedoch nur die Rolle der Juden bei der Eroberung der Stadt und später bei ihrer Verwaltung

erörtert werden, wobei es uns die Quellenlage nicht leichtmacht, die Situation ausgewogen zu rekonstruieren, da die mehrheitlich von Christen verfassten Texte das Handeln der Juden kaum unverzerrt wiederzugeben vermögen¹⁰¹⁵.

Die Juden aus Galiläa und der Umgebung von Jerusalem sollen sich den Persern schon vor der Eroberung der Stadt angeschlossen, Kirchen zerstört und Christen getötet haben¹⁰¹⁶. Wenige Monate, nachdem die Perser Jerusalem kampflos besetzt hatten, brach in der Stadt ein von den Mitgliedern der Demen der Grünen und Blauen geführter Aufstand aus, bei dem nicht nur die Perser, sondern auch die mit ihnen kollaborierenden Juden ermordet wurden¹⁰¹⁷. Doch nach einer 20 Tage lang währenden Belagerung gelang es dem persischen General Shahrbaraz, die Stadt im Mai 614 zurückzuerobern¹⁰¹⁸.

Antiochos Strategios schildert die darauf folgenden schrecklichen Ereignisse: Ein Teil der überlebenden Christen (junge Leute und Handwerker) sei nach Persien deportiert, der Rest im Mamilla-Becken versammelt worden. Hier seien viele Christen durch Hunger, Durst, Hitze oder im Gedränge gestorben. Die mit den Persern verbündeten Juden sollen die Christen aufgefordert haben, sich zum jüdischen Glauben zu bekehren und dadurch ihr Leben zu retten. Als die Christen dieses Ansinnen abgelehnt hätten, seien sie von den Juden umgebracht worden¹⁰¹⁹.

Opfer der sassanidischen Eroberung waren auch christliche Kirchen in Jerusalem. Viele von ihnen wurden während der Kämpfe mit den Persern vernichtet, die verbleibenden sollen die Juden zerstört haben¹⁰²⁰. Die einschlägigen christlichen Quellen sind jedoch voll von rhetorischen Bildern, und ihre Glaubwürdigkeit ist problematisch. Die archäologischen Funde weisen darauf hin, dass die Zerstörung keinesfalls systematisch war und viele Sakralbauten von den Ereignissen gar nicht betroffen waren¹⁰²¹. Die Juden hatten angeblich ein vorrangiges Interesse gehabt, die am südlichen Ende des byzantinischen Cardo gelegene Nea Maria-Kirche zu zerstören, denn bei ihrem Bau unter der Regierung Kaiser Justinians (527-565)¹⁰²² sollen Teile des jüdischen Tempels verwendet worden sein¹⁰²³.

1011 Vgl. Anm. 985.

1012 Vita des Barsauma 120 (ed. Nau). Zitat nach Küchler, Jerusalem 231.

1013 Zur persischen Eroberung des Heiligen Landes und Jerusalems vgl. Hurbanič, Konstantinopel 129-136.

1014 Di Segni/Tsafrir, Ethnic Composition 444-445.

1015 Stemberger, Juden und Christen 69-72.

1016 Eut. Ann. 268. Diese spätere Nachricht beurteilt mit Vorsicht: A. Cameron, Jews 85. – Vgl. auch Poláček, Jeruzalem 39-42.

1017 Seb. hist. c. 34.

1018 Hurbanič, Konstantinopel 130-132.

1019 Antiochos Strategios Exp. Hier. 9,2-6; 10,1-4. Die Zahl der Opfer je nach Verfasser: Strategios: 33 567 oder 66 466; Seb. hist. c. 35: 17 000 oder 57 000; in späteren orientalischen Quellen sogar 90 000. Vgl. Küchler, Jerusalem 696. 736. – Hurbanič, Konstantinopel 135. – Poláček, Jeruzalem 50-53. – Die Zahl der Opfer ist höchstwahrscheinlich sehr übertrieben. Darüber hinaus ist die Absicht des Autors klar, für die Zerstörung Jerusalems und die Tötung der Christen nicht so sehr die Perser, sondern die Juden verantwortlich zu machen. Auf der anderen Seite kann man von einer Zusammenarbeit der Juden mit der persischen Okkupationsmacht ausgehen. Vgl. Wilken, Land 206-207. – Stemberger, Hopes and Aspirations 262.

1020 Antiochos Strategos Exp. Hier. 10,9. Vgl. Poláček, Jeruzalem 49-50. – Hurbanič, Konstantinopel 134.

1021 Schick, Christian Communities 33-39. 327-359 (einzelne Kirchen). – Hurbanič, Konstantinopel 132-133. – Avni, Conquest of Jerusalem. Archäologische Belege gibt es nur für die Zerstörung der Grabeskirche, der Basilika auf dem Berg Zion und der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, möglicherweise auch der Marienkirche von Betesda. Vgl. Stemberger, Hopes and Aspirations 271-272 Anm. 8, mit weiterführender Literatur. Auch die Beteiligung der Juden an der Zerstörung christlicher Heiligtümer muss mit Vorsicht betrachtet werden. Vgl. Hurbanič, Konstantinopel 133 und Anm. 564. Zu archäologischen Funden und literarischen Quellen zur persischen Eroberung Jerusalems vgl. auch Stoyanov, Sasanian Conquest 11-23.

1022 Kyrill von Skythopolis behauptet, die Kirche sei »in zwölf Jahren [die den Jahren 531-543 entsprechen] mit allem Schmuck ausgestattet und erneuert« worden. Die monumentale Inschrift, die in der südlichen Zisterne der Kirche entdeckt wurde, gibt als Datum die 13. Indiktion der Herrschaft Justinians, d. h. das Jahr 534/535 an. Vgl. Küchler, Jerusalem 360.

1023 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 233-241.

Abb. 12 Hebräische Inschrift mit Jes 66,14 (Variante). – (Nach Kückler, Jerusalem, S. 224 Abb. 105).

Möglicherweise erlaubte Shahrbaraz der jüdischen Gemeinde, sich an der Verwaltung Jerusalems zu beteiligen¹⁰²⁴. Nach kurzer Zeit sollen jedoch die Perser ihre religiöse Politik geändert, und dann die christliche Gemeinde in Jerusalem im Jahre 617 oder 618 erneuert und die Juden aus der Stadt vertrieben haben¹⁰²⁵. Heute ist man jedoch eher der Ansicht, dass die Perser bei einer neutralen Politik blieben: Sie erlaubten wohl auf der einen Seite den jüdischen Bewohnern Jerusalems, in der Stadt zu leben, verboten jedoch wahrscheinlich eine jüdische Zuwanderung aus anderen Regionen Palästinas¹⁰²⁶; auf der anderen Seite wurde den Christen erlaubt, ihre bei der Eroberung der Stadt zerstörten Kirchen zu erneuern¹⁰²⁷.

Die persische Besatzung in Jerusalem dauerte bis 629, als die im Nahen Osten stationierten sassanidischen Armeen mit ihrem Rückzug begannen. Zu diesem Schritt wurden sie nach der erfolglosen Schlacht bei Ninive, in der der byzantinische Kaiser Herakleios die persische Hauptarmee schlug, gezwungen. Im März 630 erschien der Kaiser in der Stadt, um die Reliquien des Heiligen Kreuzes persönlich zurückzugeben¹⁰²⁸.

Es gibt für die jüdische Episode in Jerusalem nach der Eroberung der Stadt durch die Perser im Jahre 614 literarische Belege, die darauf hinweisen, dass die Juden versuchten, den Tempel wieder zu errichten. In einem liturgischen Gedicht (hebr. פייט, pijjut¹⁰²⁹), das in die Jahre 629-634 datiert werden kann, spricht Eleazar ha-Qallir davon, dass es die Perser erlaubt hätten, den jüdischen Tempel neu aufzubauen:

»Das heilige Volk wird etwas Ruhe bekommen, denn As-sur [Persien] erlaubt ihm, den Heiligen Tempel zu gründen. Und sie werden dort den heiligen Altar erbauen und Opfer darbringen. Aber sie werden nicht fähig sein, den Tempel zu errichten, denn *der Reis aus dem heiligen Stumpf* (Jes 11,1. 10) ist noch nicht gekommen¹⁰³⁰«.

Dieselbe Hoffnung artikuliert sich auch im apokalyptischen Werk Sefer Zerubbabel¹⁰³¹. Wäre es zum Wiederaufbau des jüdischen Tempels gekommen, wäre auch die Voraussetzung geschaffen worden, dass wieder jüdische Pilger in großen Massen nach Jerusalem strömten.

Archäologische Belege jüdischer Pilgerfahrt zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert

Im südlichen Teil der Westmauer, unter dem Robinsonbogen, wurde eine hebräische Inschrift mit einem freien Zitat aus dem Buch Jesaja (66,13-14) eingraviert (Abb. 12):

»Und ihr werdet sehen und freuen wird sich euer Herz und ihre Gebeine werden wie Gras¹⁰³²«.

B. Mazar glaubt, dass diese Verse die Emotionen der Juden reflektieren, die nach Jerusalem kamen, um unter der Herrschaft des Julian Apostata am Wiederaufbau des Tempels teilzunehmen. Für die Juden, die diese Passage aus Jesaja wählten, stellte sie den Inbegriff der visionären Aktivitäten dar, das jüdische Jerusalem wiederaufzubauen und den Tempel zu seinem alten Ruhm zu bringen¹⁰³³. Die Form der hebräischen Buchstaben passt ins 4. Jahrhundert, und so hält auch M. Ben-Dov diese Datierung für möglich, weist jedoch darauf hin, dass sie aus rein epigraphischer Sicht auch später (ins 7. oder 8. Jahrhundert) datiert werden könne¹⁰³⁴. Die Inschrift ist jedenfalls frühestens in byzantinische Zeit zu datieren, da erst zu dieser Zeit die Begehungsebene so hoch war, dass sie auf Augen- oder Schreibhöhe lag. Diese veränderte sich nicht wesentlich bis ans Ende des 1. Jahrtausends, sodass auch aus dieser Hinsicht eine Datierung in die Zeit des Persereinfalls oder in die frühislamische Zeit möglich wäre, als bei den Juden neue Hoffnungen auf die Errichtung eines Dritten Tempels wieder stark wurden. Interessant ist die kleine, aber bedeutende Veränderung der zweiten Hälfte des Textes. Hat nämlich der ursprüngliche biblische Text (»und eure Gebeine werden aufsprießen wie Gras«) eine positive Aussage, die Änderung in »ihre Gebeine« und das Auslassen des Aufsprießens wandelt den Satz ins Negative. Dadurch wollte, so B. Mazar, der anonyme jüdische Autor der Inschrift ausdrücken, dass mit dem Jubel der Juden die Schwäche der Feinde einhergehe¹⁰³⁵.

1024 H. Sivan ist der Ansicht, die Perser hätten den Juden die Verwaltung nicht nur von Jerusalem, sondern auch von Tiberias, Akko und vielleicht auch anderen Orten übertragen. Vgl. Sivan, Jerusalem 302-303. R. Wilken hält dies für unwahrscheinlich, schließt jedoch nicht aus, dass den Juden seitens der Perser bestimmte Privilegien erteilt wurden. Vgl. Wilken, Land 213.

1025 Seb. hist. c. 35. – Mich. Syr. Chr. 11,1.

1026 Hurbanič, Konstantinopol 138. – Stoyanov, Sasanian Conquest 53. – Die Ansicht von M. Avi-Yonah (Avi-Yonah, Geschichte der Juden 269, die Juden seien drei Jahre im Besitz der Stadt gewesen, ist nur als eine Hypothese einzustufen. Schick, Jerusalem 180.

1027 Hurbanič, Konstantinopol 136.

1028 Ausführlich zum historischen Kontext der Ereignisse und den widersprüchlichen christlichen Quellen zum Besuch Herakleios in Jerusalem vgl. Hurbanič, Konstantinopol 334-343. – Poláček, Jeruzalem 58-85 (Herakleios als Pilger 113-117).

1029 Zu den jüdischen Ritualgedichten des 6. und 7. Jhs. vgl. Fleischer, Piyyut. – Sivan, Jerusalem 279-282. – Lieber, Vocabulary of Desire 3-90.

1030 Deutsche Übersetzung nach: Kückler, Jerusalem 127. Vgl. Stemberger, Hopes and Aspirations 268-270. – Dagron, Juifs et chrétiens 26 Anm. 47.

1031 Rom/Byzanz wird hier als Edom und das sassanidische Persien als Assyrien bezeichnet. Sivan, Jerusalem 287-290 (hebräischer Text und englische Übersetzung). – Stemberger, Juden und Christen 70. – Himmelfarb, Apocalypse 118-124. – Dagron, Juifs et chrétiens 27-28. – Van Bekkum, Messianic Expectations 104-109. – Grossmann, Apocalyptic Literature 297-303.

1032 CIIP I/2, Nr. 790.

1033 B. Mazar, Second and Third Seasons 23. – B. Mazar, Berg des Herrn 94. – Schick, Jerusalem 177.

1034 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 219.

1035 B. Mazar, Berg des Herrn 88. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 375. – Kückler, Jerusalem 224.



Abb. 13 Jerusalem. Steintafel mit fünfarmigem Leuchter. – (Nach Küchler, Jerusalem, S. 222 Abb. 103b).

ורחוקה ברג גליל
בררבי יוסף

Abb. 14 Jerusalem. Hebräische Inschrift vor dem Zweiertor. – (Nach Küchler, Jerusalem 231 Abb. 111b).

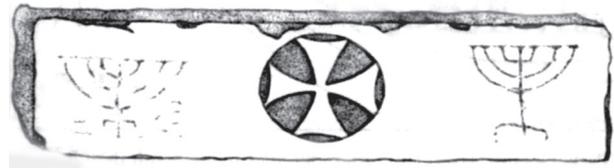


Abb. 15 Jerusalem. Menora auf einem Türsturz mit einem byzantinischen Kreuz. – (Nach Küchler, Jerusalem 222 Abb. 103a).

Mit der jüdischen Aktivität auf dem Tempelberg während Julians Herrschaft hängt möglicherweise auch eine in der Nähe der Westmauer des Tempelberges gefundene Steintafel zusammen, auf der ein fünfarmiger Leuchter (Menora) abgebildet ist (**Abb. 13**)¹⁰³⁶. Y. Tsafrir sieht darin ein Zeugnis für die Anwesenheit jüdischer Pilger des 4. oder 5. Jahrhunderts¹⁰³⁷.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit beweisen vor allem hexagonale Glasgefäße, die ebenfalls mit dem siebenarmigen Leuchter dekoriert wurden und die in relativ großer Anzahl in Jerusalem gefunden wurden. Diese Gefäße sind den christlichen, meistens mit einem Kreuz dekorierten Gefäßen sehr ähnlich. Beide wurden wahrscheinlich von denselben Herstellern produziert¹⁰³⁸.

Eine hebräische Inschrift, die ein jüdischer Pilger auf den sechsten Stein vor dem Zweiertor eingeritzt hat (**Abb. 14**), wird von M. Küchler in Zusammenhang mit der oben angeführten dramatischen Geschichte in der Vita des Barsauma gebracht; sie lautet:

»Jeremiah, Sohn des Gedaljah, Sohn des Rabbi Josef«¹⁰³⁹

Nahe der Südwestecke des H̄aram (in der nordöstlichen Ecke des späteren omayyadischen Westpalastes¹⁰⁴⁰) wurde ein ursprünglich aus zwei Stockwerken bestehendes byzantisches Hofhaus freigelegt (das sog. Haus der Menorot). In seinem Schutt wurden auf Architekturfragmenten Abbildungen des siebenarmigen Leuchters (Menora) gefunden (**Abb. 15**): Zwei Leuchter sind auf einem Türsturz mit einem byzantinischen Kreuz in der Mitte zu finden. Ein weiterer Leuchter befand sich auf einem Steinquader und einer am ursprünglichen Ort neben einer Kultnische im oberen Stock. Dies weist darauf hin, dass dieses byzantinische Haus als Synagoge verwendet wurde. Der Fund einer Silbermünze des Perserkönigs Chosraus II. (590-628) in diesem Haus könnte bedeuten, dass dies wahrscheinlich mit dem Beginn der sassanidischen Herrschaft zusammenfällt, bevor die Juden von den Persern erneut aus Jerusalem vertrieben wurden¹⁰⁴¹.

1036 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 208. 218.

1037 Tsafrir, Jewish Pilgrimage 375.

1038 Ausführlich zu den hexagonalen Pilgergefäßen vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.

1039 Küchler, Jerusalem 231.

1040 Zu den omayyadischen Palästen südlich und südwestlich des H̄aram vgl. Paläste südlich und südwestlich des H̄aram.

1041 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 264-266. – Küchler, Jerusalem 219. 222. 390.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft (637-750)

Die arabische Eroberung Palästinas änderte den Status der Juden: Ihnen war es nun dank der toleranten Haltung des Kalifen 'Omar und seiner Nachfolger erlaubt, Jerusalem zu betreten und in der Stadt zu wohnen¹⁰⁴². Standen die Juden den Persern positiv gegenüber, als diese im Jahre 614 die Stadt eingenommen hatten, widersetzten sie sich auch den Arabern nicht, als diese unter dem Kommando des Abu Ubaidah im November 636 Jerusalem belagerten. Nach sechs Monaten Belagerung übergab Patriarch Sophronius im April 637 die Stadt an den Kalifen 'Omar (634-644)¹⁰⁴³. In die Zeit unmittelbar nach der arabischen Eroberung wird ein vom Kalifen 'Omar¹⁰⁴⁴ angeordneter Transfer der Juden aus Tiberias nach Jerusalem datiert; sie wurden anschließend im südlichen Bereich der Stadt angesiedelt¹⁰⁴⁵.

Die Stelle des zerstörten jüdischen Tempels, an dem am Ende des 7. Jahrhunderts der Felsendom gebaut werden sollte, blieb in den ersten Jahrzehnten der arabischen Herrschaft vermutlich unbebaut. In der für die Juden freieren Atmosphäre nach der arabischen Eroberung, als sich die Juden wieder in der Stadt ansiedeln durften, lässt sich ein enger Kontakt der Juden mit den Überresten ihres Tempels annehmen. In der Tat berichten sowohl jüdische als auch muslimische legendäre Quellen von der Hilfe der Juden bei der Räumung des ehemaligen Tempelplatzes. Wurde den Juden der Zugang zum ehemaligen Tempelplatz zunächst erlaubt, wurden sie jedoch nach und nach aus dem Harem, der zur Moschee erklärt wurde, ausgeschlossen¹⁰⁴⁶.

Die Hauptquelle zur Situation auf dem Tempelberg unmittelbar nach der arabischen Eroberung der Stadt im Jahre 637 ist der armenische Historiker Sebeos, der die Bauaktivität der Juden auf dem Tempelberg erwähnt. Er behauptet, die Juden hätten an der heiligsten Stelle einen Gebetsraum eingerichtet, die Araber hätten jedoch den Ort selbst in Anspruch genommen und die Juden hätten deshalb ihren Gebetsraum in ein nahegelegenes Haus verlegen müssen. Als Rache – wir dürfen nicht vergessen, dass wir vor uns eine christliche Quelle haben – hätten die Juden die neue Moschee entweiht, den Verdacht jedoch auf die Christen gelenkt. Der arabische Emir habe aber die Verschwörung in letzter Minute aufgedeckt

und zur Strafe viele Juden hinrichten lassen¹⁰⁴⁷. 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 hindeuten¹⁰⁴⁸.

Diesbezüglich ist auch der Bericht des christlichen Pilgers Arkulf von Interesse, der Palästina um 680 besuchte. Dieser sah im südlichen Teil der Tempelplattform ein Bethaus, also eine Moschee:

»Übrigens haben an dem berühmten Ort, wo vorzeiten der Tempel prächtig errichtet war, in der Nähe der östlichen Mauer gelegen, die Sarazenen jetzt ein viereckiges Bethaus (lat. *orationis domus*) gebaut, das sie mit aufrecht stehenden Brettern und großen Balken über einigen Trümmerresten aufgeführt haben; sie besuchen es fleißig, und das Haus kann – wie berichtet wird – etwa 3000 Menschen fassen¹⁰⁴⁹«.

Besonders interessant an der Notiz ist, dass das »Bethaus« an der Stelle des jüdischen Tempels entstand. Auch sieben Jahrhunderte nach der Zerstörung des jüdischen Tempels blieb also seine frühere Existenz im Bewusstsein der Besucher Jerusalems verankert und schien auch einem christlichen Pilger erwähnenswert.

Im 7. und 8. Jahrhundert kamen wieder jüdische Pilger in größeren Mengen nach Jerusalem, um an der Westmauer des Tempelbezirkes zu beten und die Gräber der jüdischen Weisen zu besuchen¹⁰⁵⁰. Dies belegen u. a. Fragmente des ältesten jüdischen Jerusalem-Führers Madrich Jeruschalajim, der in der Geniza der Esra-Synagoge von Alt-Kairo entdeckt wurde. Er entstand zwar erst einige Jahre vor 950, seine Beschreibung spiegelt jedoch die Situation von Jerusalem in frühislamischer Zeit wieder. Dieser Führer sieht vor, dass der Weg des jüdischen Pilgers entlang der Harem-mauer zum Ölberg führen sollte, der dann den Zionberg und im Süden der Stadt das Grab der Rachel besuchen würde. An der Süd-mauer des Harem erwähnt der Führer die Tore Huldass; ein vor der Mauer liegendes Gebäude nennt er Dar al-Achmass¹⁰⁵¹. Die Vita des Barsauma könnte trotz ihrer generellen Unglaubwürdigkeit darauf hinweisen, dass dieser Weg von den Juden möglicherweise schon in byzantinischer Zeit benutzt wurde¹⁰⁵². Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem ist auch in den folgenden Jahrhunderten und bis in die heutigen Tage

1042 Tsafir, Jewish Pilgrimage 375. – Ben-Dov, Ancient Jerusalem 264.

1043 Die betreffenden Quellen behandelt ausführlich: Gil, Palestine 51-56.

1044 Das Dokument schreibt die Verhandlungen mit den Juden dem Kalifen 'Omar (634-644) zu. Diese Information ist jedoch unzuverlässig, da viele Taten der frühen Kalifen in Jerusalem gerade 'Omar zugeschrieben werden mit dem Ziel, die Dynastie als Ganzes zu preisen. Vgl. Ben-Dov, Ancient Jerusalem 265.

1045 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 266. – Gil, History of Palestine 499.

1046 Gil, Palestine 65-74. – Küchler, Jerusalem 390.

1047 Seb. hist. 139-140. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24.

1048 Busse, Church 281 und Anm. 7.

1049 Adamnanus, De loc. sanc. 1,1,14. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 317 Anm. 8. – Kretschmar, Festkalender 82. – P. Berger, Crescent on the Temple 31-32. – Busse, Temple of Jerusalem 24.

1050 Tsafir, Jewish Pilgrimage 375.

1051 Tsafir, Jewish Pilgrimage 376. – Küchler, Kairoer Geniza I. – Küchler, Jerusalem 737-739. – Faksimile, hebräische Transkription und deutsche Übersetzung: Alobaidi/Goldman/Küchler/Braslavi, Jerusalem-Führer 40-50. – Zum Areal südlich des Harem während der Umayyadenzeit vgl. Kap. »Paläste südlich und südwestlich des Harem«.

1052 Vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit (5.-7. Jh.)«.

belegt¹⁰⁵³, diesbezüglich ist das Ende der Spätantike im Nahen Osten Mitte des 8. Jahrhunderts keine Epochenscheide.

Pilgerfahrten zu Rabbinern

Das rabbinische Judentum entwickelte sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.). Die Rabbiner, eine neue religiöse Elite im Judentum, sahen sich in der Nachfolge der Priester, die mit der Zerstörung des Tempels ihre Aufgaben verloren hatten. Sie übernahmen nach 70 n. Chr. die religiöse Führungsrolle in der jüdischen Gesellschaft Palästinas. Das Ideal eines Rabbi war das Studium der Thora; die Realität sah jedoch anders aus: Die Rabbiner arbeiteten oft als Handwerker, Schreiber, waren in der Landwirtschaft oder im Handel tätig. Erst im Rahmen einer längeren Entwicklung spielten einige Rabbiner zunehmend eine größere Rolle, wurden zu Gemeindevertretern, Richtern, also zur intellektuellen Elite der jüdischen Gesellschaft. Eine ihrer Hauptaufgaben war es, Schüler zu erziehen¹⁰⁵⁴.

In dessen Rahmen entwickelten sich als Alternativen zu den Pilgerfahrten der griechisch-römischen Antike spezifische Typen der jüdischen Pilgerfahrt: Rabbinische Studenten reisten zu ihren Lehrern und die Rabbiner zu ihren Kollegen. Die auf diese Weise entstandene Mobilität half, auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels die jüdische Identität aufrechtzuerhalten. Die Grundlage dieser Identität war nun das Studium der Thora. Die rabbinische Pilgerfahrt hatte dabei ähnliche Wesenszüge wie pagane intellektuellen Reisen oder christliche Pilgerfahrten zu den (lebenden) Heiligen¹⁰⁵⁵.

Die Reisen der Studenten und anderer Juden zu den Rabbinern nach der Zerstörung des Tempels können als Ersatz der Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel verstanden werden¹⁰⁵⁶. Durch die Zerstörung des Tempels hatten seine Priester ihre kultischen Funktionen verloren und Opfer konnten nun nicht mehr dargebracht werden. War bis dahin die religiöse Autorität mit einem zentralen Ort (Jerusalem bzw. seinem Tempel) verbunden, so wurde sie nun personalisiert und mit den Rabbinern als »heiligen Männern« assoziiert¹⁰⁵⁷.

Ähnlich wie die christlichen heiligen Männer dienten auch die Rabbiner als »Tröster der Angst« in einer Zeit, in der für

die Juden in Palästina un stabile Verhältnisse herrschten. Die Thora wurde zur Hauptautorität und zum Symbol der jüdischen Identität, die Rabbiner verkörperten die Kenntnis der Thora, die auf alle Situationen des Alltagslebens anwendbar war¹⁰⁵⁸. Es ist anzunehmen, dass die Juden namentlich Rabbiner in ihrer Umgebung aufsuchten, das war jedoch wohl nicht immer möglich, da ihre Anzahl in jeder Generation beschränkt war. Im Unterschied zur Zentralität des Jerusalemer Tempels war die religiöse Autorität nun jedenfalls klar dezentralisiert¹⁰⁵⁹.

Eine besondere Rolle spielten Reisen von Rabbinern aus Palästina nach Rom. Am häufigsten wurde im Talmud die Reise von vier Rabbinern (Akiba, Gamaliel, Jehoschua ben Chananja und Eleasar ben Asarja) diskutiert, die traditionell um 95 n. Chr. datiert wurde. Eine prominente Stellung unter ihnen nimmt Rabbi Akiba ein¹⁰⁶⁰. Von einigen Forschern wird jedoch die Historizität (bzw. die Glaubwürdigkeit der Quellen) der Rabbinerreisen nach Rom in Frage gestellt, indem sie meinen, dass diese Texte den Lesern vor allem den engen Kontakt der Rabbiner mit Rom als dem mächtigsten politischen Zentrum des Mittelmeerraumes vor Augen führen sollten¹⁰⁶¹. Das wichtigste Ziel einer Reise nach Rom, die David Noy mit Vorsicht als eine Pilgerfahrt bezeichnet, war der Besuch der jüdischen Kultobjekte, die von den Römern 70 n. Chr. in Jerusalem erbeutet worden waren und die nach Flavius Josephus im von Vespasian errichteten Friedentempel (lat. *templum pacis*) und im Palast (in dieser Zeit vermutlich die Domus Tiberiana auf dem Palatin) aufbewahrt wurden:

»Nach dem Triumph und der völligen Beruhigung des Reiches beschloss Vespasianus, der Friedensgöttin einen Tempel zu erbauen [...]. In diesem Heiligtum sollte ja alles gesammelt und niedergelegt werden, zu dessen Besichtigung im Einzelnen man sonst die ganze Welt hätte durchreisen müssen. Hierhin ließ er auch die goldenen Prachtstücke aus dem Tempel zu Jerusalem bringen, weil diese Gegenstände in seinen Augen besonders wertvoll waren. Das Gesetz der Juden dagegen und die purpurnen Vorhänge des Allerheiligsten befahl er in seinen Palast zu schaffen und dort sorgfältig aufzubewahren¹⁰⁶²«.

1053 Es sei hier insbesondere auf die Monographie D. Boušeks über die jüdische Pilgerfahrt in den Nahen Osten, insbesondere nach Palästina und Jerusalem, hingewiesen, die im Jahre 634 beginnt und somit direkt an unseren Text anknüpft. Boušek, *Židovská pouť* (Abbassiden- und Kreuzfahrerzeit 75-106). Zum jüdischen Pilgerritual im mittelalterlichen Jerusalem des 12. und 13. Jhs., der zeigt, welche Wege in der heiligen Stadt die jüdischen Pilger nahmen, vgl. Boušek, *Židovský rituál*.

1054 Stemberger, *Judentum* 79-88. – Stemberger, *Juden und Christen* 214-229. – Stemberger, *Umformung*. – Cohn, *Making of the Rabbis* 17-38. C. Hezser untersucht in ihrem interessanten Beitrag, inwieweit der Rabbi als eine spezifisch jüdische Identifikationsfigur der Spätantike verstanden werden kann. Hierbei, betont sie, muss beachtet werden, dass alle literarischen Zeugnisse über Rabbiner aus rabbinischer Perspektive geschrieben wurden, es handelt sich also um eine literarische Selbstkonstituierung. Trotz einiger Gemeinsamkeiten betont die Autorin einen grundlegenden Unterschied gegenüber den griechisch-römischen Philosophen und christlichen Theologen. Die Rabbiner beschäftigten sich nicht mit Spekulation über göttliche und eschatologische

Dinge (die Existenz Gottes und das zukünftige Leben wurden als gegeben vorausgesetzt), sondern mit der Anwendung der Thora in konkreten Situationen des Alltagslebens. Vgl. Hezser, *Rabbi*.

1055 Hezser, *Jewish Travel* 366-367.

1056 Rosenfeld, *Sage and Temple* 450.

1057 Hezser, *Jewish Travel* 383.

1058 Hezser, *Jewish Travel* 383. Ausführlicher: Hezser, *Rabbinic Movement* 450-462. – In diesem Punkt bietet sich der Vergleich der Rabbiner mit den christlichen heiligen Männern der Spätantike an, die ebenfalls als eine Art Vermittler und Fürsprecher dienten, die den Menschen in schwierigen Situationen halfen. Vgl. P. Brown, *Holy Man* 98.

1059 Hezser, *Jewish Travel* 383-384.

1060 Schäfer, *Studien* 65-121, bes. 69-77.

1061 Hezser, *Rabbinic Movement* 170.

1062 *Ios. bell. iud.* 7,6,7. Im Friedentempel waren sie vermutlich öffentlich zugänglich, im Kaiserpalast wohl kaum. Vgl. Noy, *Rabbi Aqiba* 380-382.



Abb. 16 Bet Sche'arim. Fassade der großen Grabstätte von Rabbi Jehuda ha-Nassi. – (Foto V. Drbal).

Wir erfahren in diesem Kontext von Rabbi Elieser ben Jose ha-Gelili (einem Schüler des Rabbi Akiba), der vermutlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Rom besuchte und dabei drei jüdische Gegenstände gesehen haben soll: den Thron Solomons, das Stirnband des Hohepriesters und den Vorhang des Allerheiligsten. Obwohl bei anderen Rabbinern Besuche dieser Gegenstände in den Quellen nicht belegt ist, geht D. Noy davon aus, dass es sie gab, und er bezeichnet sie als eine Art Ersatzpilgerfahrt für die vor 70 n. Chr. weitverbreitete Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel¹⁰⁶³. Die Beutestücke aus dem Jerusalemer Tempel (die Menora, die Silbertrompeten und der Schaubrottisch) wurden in Rom am südlichen Relief innerhalb des Gewölbes des Titusbogens am Forum Romanum dargestellt¹⁰⁶⁴.

Eine noch ritualisiertere Form der jüdischen Pilgerfahrt waren die Reisen von Studenten zu ihren Lehrern. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. gibt es viele Belege von Reisen babylonischer Studenten nach Palästina, deren Ziel das Studium der Thora war¹⁰⁶⁵. Flavius Josephus erinnerte sich, wie er im Alter von 16 Jahren zu verschiedenen jüdischen Philosophen reiste. Er erwähnt einen gewissen Bannus, mit dem er in der Wüste drei Jahre gelebt haben will, um im Alter von 19 Jahren nach Jerusalem zurückzukehren¹⁰⁶⁶. Dieses Beispiel zeigt, dass Reisen von Studenten zu ihren Lehrern schon vor 70 n. Chr. stattfanden.

Von einem interessanten Fall, in dem sich die paganen Bildungsreisen und die Reisen jüdischer Studenten berühren, erfahren wir in einem der Briefe des Libanios. Darin heißt es, dass der Sohn eines der späteren jüdischen Patriarchen bei

1063 Noy, Rabbi Aqiba 382: »a sort of substitute pilgrimage«. Hier Verweis auf die betreffenden rabbinischen und nicht-rabbinischen Quellen.

1064 Yarden, Spoils.

1065 Hezser, Jewish Travel 384.

1066 Ios. vita 10-12: »Mit etwa sechzehn Jahren wollte ich aber die bei uns vorhandenen Schulrichtungen durch Erfahrung kennenlernen. Es gibt deren drei, erstens die Pharisäer, zweitens die Sadduzäer und drittens die Essener, wie ich schon oft gesagt habe; denn so glaubte ich schließlich die beste wählen zu können, wenn ich sie alle genau kennenlernte. Unter strenger

Selbstzucht und mit vielen Mühen durchlief ich alle drei; und als ich auch die dabei gewonnene Erfahrung für nicht genügend erachtet hatte, erfuhr ich, dass ein gewisser Bannus in der Einöde sein Leben verbrachte: dass er aus Baum(-rinde) verfertigte Kleidung gebrauchte und sich nur diejenige Nahrung zuführte, die von selbst wuchs, dass er sich häufig – bei Tag und bei Nacht – mit kaltem Wasser wusch um der Reinheit willen: Dessen Nacheiferer wurde ich. Und nachdem ich bei ihm drei Jahre zugebracht und mein Verlangen gestillt hatte, kehrte ich (vollends wieder) in die Stadt zurück«.

diesem berühmten Rhetor in Antiochia und davor bei seinem Schüler Argeios, der zwischen 388-391 n. Chr. in Pamphylien wirkte, studiert habe¹⁰⁶⁷. Trifft dies zu, wäre der Brief nicht zuletzt ein bedeutendes Dokument für die hellenistische Akkulturation jüdischer Studenten¹⁰⁶⁸.

Juden pilgerten zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert auch zu Gräbern verstorbener Rabbiner, obwohl diese Sitte von den Rabbinern selbst nicht gefördert wurde. Die Katakomben 14 und 20 in Bet Sche'arim hatten beispielsweise große Höfe, in denen sich die Menschen versammelten und wo gemeinsame Mahlzeiten stattfanden¹⁰⁶⁹. Die Pilgerfahrt zu den Gräbern der Rabbiner scheint sich jedoch in Grenzen gehalten zu haben¹⁰⁷⁰.

Eine besondere Verehrung unter den Rabbinern genoss der bedeutende jüdische Gelehrte Jehuda ha-Nassi (um 150 bis um 220), dessen großes Verdienst nach jüdischer Tradition die abschließende Redaktion der Mischna war¹⁰⁷¹. In Bet Sche'arim leitete er eine Synagoge und eine Schule, die letzten 17 Jahre soll er in Sepphoris verbracht haben; bestattet wurde er in Bet Sche'arim im prächtigen Grabmal 14 mit großem Hof (Abb. 16). In dessen Umgebung ließen sich in der Folgezeit wohlhabende Juden begraben¹⁰⁷². Solche Höfe dienten anschließend für die Treffen der Nachkommen der in der Nekropole begrabenen Menschen, die somit verehrt werden sollten. Ich möchte also hypothetisch vorschlagen, den großen Hof des Grabmals von Jehuda ha-Nassi mit der Pilgerfahrt zu seiner Verehrung in Zusammenhang zu bringen.

Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt

Wird die christliche Pilgerfahrt nicht als ein völlig neues Phänomen betrachtet bzw. dessen Entstehung ganz ausgeblendet¹⁰⁷³, so verweisen einige Autoren auf die Zusammenhänge zwischen der jüdischen und der christlichen Pilgerfahrt. Hierbei sind Jerusalem und die christlichen Besuche an den Gräbern der jüdischen Propheten und Märtyrer getrennt zu behandeln.

Nach C. Hezser war die christliche Pilgerfahrt ins Heilige Land eine Imitation und Transformation der älteren jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem vor 70 n. Chr., die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels zum Erliegen kam¹⁰⁷⁴. Ausführlich beschäftigt sich mit dem Thema S. Heid, der darauf hinweist, dass die Christen mit ihrer Pilgerfrömmigkeit an die alte jüdische Idee der Völkerwallfahrt zum Zion anschlossen. Dabei identifizierten sie Golgotha mit seinem Memorialkreuz als das Ziel der aus aller Welt herbeiströmenden Völker (Jes 2,2-4; Mi 4,1-3). Golgotha wurde dabei von den christlichen Pilgern als ein Berg begriffen, was an die Vorstellung von Zion als dem höchsten aller Berge anschloss, zu dem die (metaphysische jüdische) Wallfahrt einst führte¹⁰⁷⁵.

Die Bezugspunkte zwischen der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt sind die jüdischen Besuche von Orten, an denen jüdische Propheten und Märtyrer, aber auch biblische Patriarchen, Könige Israels und die Makkabäer begraben wurden. Diese Orte wurden auch von vielen frühen christlichen Pilgern (u. a. vom Pilger von Bordeaux, Egeria, Paula u. a.) besucht, die hier die alttestamentlichen Heiligen oft mit ihren eigenen christlichen Heiligen identifizierten. J. Wilkinson vermutet, dass diese gut etablierten biblischen Orte gleichzeitig auch von Juden verehrt wurden¹⁰⁷⁶.

In der Zeit Konstantins und unmittelbar später waren die christlichen heiligen Orte erst im Entstehen, und so ist es verständlich, dass die christlichen Pilger dieser Zeit an die ältere lokale Tradition anschlossen und Orte des Alten Testaments besuchten, die (bzw. zumindest einige) zu christlichen Pilgerorten wurden. Die frühen christlichen Pilgerberichte des 4. Jahrhunderts belegen G. Stemberger zufolge die »einseitig alttestamentliche Ausrichtung der frühen Pilgerfahrt ins Heilige Land«¹⁰⁷⁷. Die Übernahme der jüdischen Tradition durch die Christen hatte jedoch einen polemischen Ton. Was früher jüdisch war, war nun zu Recht christlich und sollte die Richtigkeit des Christentums und den Irrtum des Judentums beweisen¹⁰⁷⁸.

Dass die Christen die heiligen Gräber der Juden besuchten, ist literarisch erst im 4. Jahrhundert bezeugt¹⁰⁷⁹, es lässt

1067 Lib. ep. 1098 (ed. Stern 1980: 2595-596). – Hezser, *Jewish Travel* 385. – Hahn, *Gewalt* 142.

1068 Zur Problematik vgl. M. Jacobs, *Patriarchen* 267-268.

1069 Hezser, *Jewish Travel* 387-388. – Rajak, *Rabbinic Dead*.

1070 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 123-131. – Boustani, *Rabbinic Martyrology* 151-153.

1071 Zu Jehudas philosophisch-historischer Haltung vgl. Janssen, *Gottesvolk* 184-193.

1072 Magness, *Beth Shearim* 138. Hier auch die Diskussion (mit weiterführender Literatur), ob diese Juden vor allem aus Palästina oder auch aus entfernten Gebieten stammten. B. Mazar, *Beth She'arim* 5-6. Zu den griechischen Inschriften, die auf eine Pilgerfahrt aus der Diaspora hinweisen, vgl. Angersdorfer, *Grabinschriften* 289-300.

1073 Vgl. die Einleitung zu dieser Monographie.

1074 Hezser, *Jewish Travel* 367. Interessanterweise behauptet dieselbe Autorin in einem anderen Aufsatz das Gegenteil, nämlich dass die vereinzelt jüdischen Pilger, die im 2. und 3. Jh. n. Chr. nach Jerusalem kamen, vom christlichen Modell, heilige Orte zu besuchen, beeinflusst waren. Hezser, (In)Significance 27: »Individual Jews who went to Jerusalem on a pilgrimage may have been influenced by the Christian model of visiting places considered holy [...]«. Obwohl Schlussfolgerungen dieser Art hypothetisch bleiben, scheint mir der Einfluss der frühen christlichen Pilgerfahrt, von der wir nur wenig

wissen und uns sogar nicht einigen können, ob sie überhaupt als Pilgerfahrt definiert werden soll, auf die jüdische Pilgerpraxis recht unglauwbüdig.

1075 Hier. comm. in Mich. 1,4,1-7. Ähnlich bezieht Hesychios von Jerusalem die jesajanische Völkerwallfahrt auf das »neue Jerusalem« und den »neuen Zion«. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Gegenüber des verwüsteten Tempelberges und der aufblühenden christlichen Stadt. Vgl. Heid, *Kreuz* 169-175.

1076 Wilkinson, *Jewish Holy Places* 49-50. – Wilkinson, *Visits* – Stemberger, *Juden und Christen* 92 (»einseitig alttestamentliche Ausrichtung der frühen Pilgerfahrt ins Heilige Land«). Der Autor erwähnt in diesem Zusammenhang die Problematik der Ausfuhr von Reliquien alttestamentlicher Gestalten aus Palästina: diese soll in dieser frühen Periode (d. h. im 4. Jh.) eher eine Seltenheit gewesen sein.

1077 Stemberger, *Juden und Christen* 92.

1078 Limor, *Christian Sacred Space* 57. Wie die Autorin hervorhebt, waren die Juden die Autorität auch im Hinblick auf die neutestamentlichen heiligen Orte, die im 4. Jh. n. Chr. erst im Entstehen waren. Die im Neuen Testament erwähnten Orte sollten nun mit konkreten Orten in Verbindung gebracht werden und Beweise für ihr Alter und ihre Heiligkeit gefunden werden. Auch diesbezüglich wurden die Juden (als frühere Besitzer des Landes und der Orte) als Autorität betrachtet, obwohl sie die Heiligkeit der christlichen Tradition nicht anerkannten. Im Folgenden nennt O. Limor einzelne Beispiele.

1079 Eus. On. 124,5. – Eg. itin. 5,7 (u. a.). Vgl. Wilkinson, *Visits* 464.

sich jedoch annehmen, dass sie solche Reisen schon in der vorkonstantinischen Zeit unternahmen¹⁰⁸⁰. Hierbei kann man einen bedeutenden Berührungspunkt zwischen der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt herstellen. Die Christen dürften nämlich hierbei, vermutet J. Wilkinson, den Brauch der Pilgerfahrt übernommen haben. Der Autor ist der Ansicht, dass einige christliche Pilger (obwohl zuerst nicht offiziell) im Anschluss an die jüdische Sitte die Pilgerfahrt von Anfang an als Bestandteil ihrer Religion betrachteten. Die Besuche der mit dem Alten Testament verbundenen Orte lassen sich somit nicht nur durch die christliche Verehrung der großen Persönlichkeiten des Alten Testaments erklären, sondern auch durch den Wunsch, die Tradition der jüdischen Pilgerfahrt fortzusetzen¹⁰⁸¹.

Als Beispiele von frühen christlichen Pilgern, die alttestamentliche Orte besuchten, seien der Pilger von Bordeaux und Egeria genannt. Der Pilger von Bordeaux besuchte nacheinander die Stätte der Begegnung zwischen Ahab und Elia, den Ort des Kampfes zwischen David und Goliath, das Haus Hiobs, die Opferstätte Abrahams, das Grab Josefs, die Stätte, wo Jakob mit dem Gott kämpfte, die Elisa-Quelle, den Ort der Entrückung Elias und das Grab Rachels; dann folgten andere Gräber in der Umgebung von Bethlehem¹⁰⁸².

Die meisten mit diesen Orten verbundenen Geschichten bekamen eine christliche typologische Interpretation, es ist jedoch bezeichnend, dass sie der Pilger von Bordeaux nicht erwähnt. Sein einziges Interesse, als Bestandteil des Studiums der Bibel, galt der biblischen Geographie des Heiligen Landes¹⁰⁸³.

Als Märtyrer wurden von den Christen auch die sieben makkabäischen Brüder und ihre Mutter Salome verehrt, die wegen ihrer Treue zu Gott – sie weigerten sich, Schweinefleisch zu essen – vom König Antiochos IV. um das Jahr 168 v. Chr. grausam getötet worden sein sollen¹⁰⁸⁴. Ihre Reliquien befanden sich in Antiocheia, nach 551 wurden sie nach Konstantinopel gebracht. Ihre christliche Verehrung ist sowohl

im Osten als auch im Westen des Reiches belegt (u. a. Antiocheia, Karthago)¹⁰⁸⁵. Im Jahre 2015 wurde in Horbat Ha-Gardi (westlich von Jerusalem), dem antiken Modein, von den Archäologen Dan Shachar und Amit Re'em eine ungewöhnliche Baustruktur gefunden, die sie für eine königliche Grabanlage halten, in denen wiederum die frühen Christen die Gräber der Makkabäer gesehen hatten¹⁰⁸⁶. Weitere Grabungen werden möglicherweise einen direkten Hinweis auf eine Pilgerfahrt bringen.

Christliche Pilger suchten auch ältere jüdische Bauten (insbesondere Gräber) auf, die zwar von Juden früher nicht verehrt wurden, nun aber von den christlichen Pilgern christlich gedeutet wurden. Das enge Miteinander der alt- und neutestamentlichen Tradition wird im Kidrontal (am südöstlichen Rande Jerusalems) sichtbar. In einem Manuskript der Bibliothek von Chartres (10. Jahrhundert) ist die Rede davon, dass unter Bischof Kyrill von Jerusalem (348-386/387) in einer Grotte im Kidrontal die Gebeine des Herrenbruders Jakobus entdeckt worden seien, und gleichzeitig habe man auch die Gebeine der Priester Simeon und Zacharias finden können. Diese Nachricht wurde mit dem sog. Säulengrab im Kidrontal (**Abb. 17**) in Verbindung gebracht¹⁰⁸⁷. Wahrscheinlicher als die neutestamentliche Deutung (Zacharias, der Vater Johannes des Täufers)¹⁰⁸⁸ ist die alttestamentliche Deutung, die den Ort mit dem jüdischen Propheten Zacharias, dem Sohn des Hohepriesters Jojada verbindet¹⁰⁸⁹.

Der nahe gelegene Kuppelmonolith (**Abb. 18**), ein Grab, dessen elegante Struktur in der Form eines griechisch-römischen Rundtempelchens mit einer Lotusblüte als Abschlussstein griechische, römische und ägyptische Elemente verbindet, wurde vermutlich in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts errichtet. Es ist unbekannt, welcher jüdischer Persönlichkeit oder Familie es gehörte. In byzantinischer Zeit wurde es zu einer Klausur umgestaltet. Der Pilger von Bordeaux (um 334) bezeichnete es als »Grab des Hiskija«, Arkulf (um 680) als »Turm Joschafats«¹⁰⁹⁰.

1080 Vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

1081 Wilkinson, *Visits* 464-465. – Wilkinson, *Jewish Holy Places* 51-52.

1082 Itin. Burd. 13-14, 20. Vgl. Liwak, *Wallfahrtstraditionen* 238. – Aus dem Bericht Egerias, die diese Orte ausführlicher beschreibt, zum Propheten Elias und Hiob: »Als wir so eine Zeitlang durch das Jordantal am Ufer dieses Flusses dahingingen [...], sahen wir plötzlich die Stadt des hl. Propheten Elias, d. h. Thesbe, woher er den Namen hatte Elias Thesbites. Dort also ist bis heute jene Höhle, in der der Heilige saß [...]. Als wir auf diesem Weg zogen, sahen wir zu unserer Linken ein liebliches Tal; ein mächtiges Tal, das einen unermesslichen Strom in den Jordan ergießen ließ; und dort in diesem Tal sahen wir die Einsiedelei eines Bruders, d. h. eines Mönches. Da begann ich, wie ich schon neugierig bin, zu fragen, was das für ein Tal sei, wo der hl. Mönch nun seine Einsiedelei gemacht habe; ich glaubte nicht, dass dies ohne Grund sei. Da sagten uns die Heiligen, die mit uns zogen, d. h. die Kenner des Ortes: »Dies ist das Tal Corra, wo der hl. Elias, der Thesbiter, saß zu Zeiten des Königs Achab, als die Hungersnot herrschte, und auf Befehl Gottes brachte ihm ein Rabe Speise und aus diesem Bach trank er. Denn dieser Bach, den du aus diesem Tal in den Jordan einmünden siehst, der ist Corra«.

1083 Itin. Burd. 12-14. 19. Vgl. Limor, *Christian Sacred Space* 56-57.

1084 2 Makk 1-41. Ihre Verehrung als »vorchristliche Märtyrer« ist bei Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Ambrosios und Augustus belegt.

1085 Von Konstantinopel wurden sie zumindest teilweise nach Rom gebracht, bis heute befinden sie sich in der Kirche S. Pietro in Vincoli. Dresken-Weiland, *Agia Solomoni* 43-44. – Zur Umwandlung von jüdischen zu christlichen Märtyrern vgl. Ziadé, *Martyrs Maccabées*. – Schmuttermayr, *Makkabäische Brüder*.

1086 Pappas, *Tomb*.

1087 Die hebräische, in die zweite Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. datierte Inschrift des Architravs bezeichnet das Säulengrab als das Grab der Bene-Chesir: »Das ist das Grab und das Denkmal des Ele'azar, Chanjah, Jo'ezer, Jehudah, Schime'on, Jochanan | Söhne des Josef, des Sohnes des Obed, (und) des Josef und des Ele'azar, Söhne des Chanjah, | ...[Pri]ester aus den Söhnen Chesirs (bene chezir)«. Jakob, Secharja [Zacharias] und Schimeon [Simeon] waren gängige jüdische Namen. M. Küchler vermutet, dass hinter dieser Legende ein tatsächlicher Fund von Gebeinen in dem zur Eremitenhöhle umgestalteten Säulengrab steht, wo diese Namen aufgeschrieben wurden (Schime'on-Simeon wird ja auch in der Inschrift genannt). – Auf einer Kupferrolle aus Qumran wird das »Grab des Zadoq«, des mythologischen Begründers der Jerusalemer Hohepriesterfamilie, genannt, das »unterhalb der Ecke der südlichen Säulenhalle [des Tempels]«, nahe beim Jad Abschalom [= dem Kuppelmonolith] lag; diese Beschreibung passt sehr gut zum Säulengrab. Jakobus, dem das Säulengrab in christlicher Deutung zugeschrieben wird, wurde als »der Rechte« (hebr. ha-zadiq) verehrt. Vgl. Küchler, *Jerusalem* 488-494.

1088 Lk 1,5-25. 57-80.

1089 Jeremias, *Heiligengräber* 67-72. – Maraval, *Lieux saints* 55 und Anm. 173. – Di Segni, *Christian Cult Sites* 382-383. – Küchler, *Jerusalem* 495.

1090 *Itinerarium Burdigalense* 17-18. Adamnanus, *De loc. sanc.* 1; 13. Die heute übliche hebräische Bezeichnung ist Jad Abschalom (»Hand, Denkzeichen Abschaloms«). Vgl. Küchler, *Jerusalem*, 482-485.



Abb. 17 Jerusalem. Säulengrab im Kidrontal. – (Foto V. Drbal).

Die Identifizierung der Prophetengräber war schon bei den frühchristlichen Autoren oft nicht eindeutig. Als Beispiel können die Gräber des Propheten Habakuk dienen: Eusebios nennt noch zwei unterschiedliche Traditionen zum Grab des Habakuk, die eine mit Gabatha (zwölf römische Meilen nordöstlich von Eleutheropolis), die andere mit Keila (sieben Meilen östlich von Eleutheropolis) verbunden¹⁰⁹¹. Sozomenos zufolge soll der Bischof Zebennos von Eleutheropolis das Grab zwischen 379 und 395 in Keila entdeckt haben¹⁰⁹². Hierony-

mus wiederholt in seiner Übersetzung des Onomastikon die Identifizierung des Grabes von Habakuk mit den erwähnten zwei Orten¹⁰⁹³, was überrascht, denn der lateinische Autor kannte Palästina aus eigener Erfahrung: Er begleitete die Pilgerin Paula auf der Pilgerfahrt ins Heilige Land (384-385). In seinem Bericht über Paulas Pilgerfahrt wird das Grab von Habakuk jedoch nicht erwähnt¹⁰⁹⁴. Aus dem Bericht der Pilgerin Egeria geht nicht klar hervor, welchen Ort sie als das Grab von Habakuk identifizierte, denn sie lokalisierte es in ihrem

1091 Eus. Onom. 270,33.
1092 Soz. hist. eccl. 7,29,2.

1093 Gabatha: Hier. On. 339. 447. – Keila: Hier. On. 594.
1094 Hier. ep. 108.

Abb. 18 Jerusalem. Kuppelmonolith.
– (Foto V. Drbal).



Bericht nur als in der Nähe von Eleutheropolis¹⁰⁹⁵. Ähnlich sind im 5. Jahrhundert zwei Gräber des Priesters Eleasar belegt, deren Existenz durch die Rivalität zwischen der jüdischen und samaritanischer Gemeinde erklärt wird¹⁰⁹⁶, und sogar drei Gräber des Propheten Jona, alle im jüdischen Milieu¹⁰⁹⁷.

Die christliche Deutung der alten jüdischen Propheten- und Märtyrerstätten beschränkte sich nicht nur auf Palästina. Das Haus in Harran, das nach der Überlieferung mit Abraham

in Verbindung gebracht wurde, ließen die frühen Christen, wie dies die Pilgerin Egeria berichtet, in ein Martyrium des lokalen Mönches Helpidius¹⁰⁹⁸ umwandeln:

»Denn die Kirche, die, wie ich sagte, vor der Stadt ist, ehrwürdige Frauen, meine Schwestern, wo einst das Haus Abrahams war, dort ist jetzt auch ein Martyrium errichtet, d. h. eines hl. Mönches namens Helpidius. Das aber traf sich für uns sehr gut, dass wir dorthin am Tag vor dem Fest dieses

1095 Die betreffende Passage befindet sich im nicht erhaltenen Teil des Berichts von Egeria, wird jedoch von Petrus Diaconus paraphrasiert (Petr. Diac. Loc. sanc. 5,8: »In Eleutheropolis befindet sich an einem Ort [namens] Bycoycia das Grab des Propheten Habakuk«). – Zum Grab von Habakuk vgl. Schwemer, Prophetenlegenden 113-114 (vgl. bes. Anm. 101). – Di Segni, Christian Cult Sites 384. – Zu Keila: Bert Geith, Hébron 78.

1096 Wilkinson, Visits 453 (und Karte 2a).

1097 Wilkinson, Visits 454. – Jeremias, Heiligengräber 24-28.

1098 Zu diesem Heiligen vgl. Gingras, Egeria 208 Anm. 223. – Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred 140.

hl. Helpidius hinkamen, am 23. April, an welchem Tag von überall her und von allen Teilen Mesopotamiens alle Mönche nach Charra [Harran] kommen mussten, auch die älteren, die in der Einsamkeit wohnen und die man Asketen nennt, an diesem Tag, der dort sehr festlich begangen wird, auch in Erinnerung an den hl. Abraham, weil es sein Haus war, wo jetzt die Kirche steht, in der der Leib des hl. Märtyrers beigesetzt ist¹⁰⁹⁹«.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass bei den frühen Christen die Verbindung der Stadt mit Abraham verschwand – im Gegenteil. Egeria bezeichnet Harran ausdrücklich als jene Stadt Abrahams, von der aus der Erzvater weiter nach Kanaan gezogen ist (Gen 12,1-4). Egeria kam zum Grab des Helpidius an seinem Festtag, an dem – wie sie berichtet – die Mönche und Asketen aus der weiteren Umgebung nach Harran kamen. Egeria besuchte daraufhin auch die unweit gelegene Stätte, einen Brunnen, an dem Rebekka Abrahams Knecht Eliezer das Wasser gegeben hatte, was für ihn das Zeichen war, dass sie die richtige Frau für dessen Sohn Isaak war (Gen 24)¹¹⁰⁰.

Egeria besuchte ebenfalls das angebliche Grab des Propheten Hiob in Carneas (Karnajim) in der Batanäa, das erst kurz vor ihrem Besuch von einem Eremiten entdeckt worden war; die christliche Kirche war während ihres Besuches noch nicht fertig¹¹⁰¹.

In ähnlicher Weise wurde die jüdische Engelsverehrung christianisiert, die wichtig für die Deutung der spätantiken Pilgerstätte von Mamre ist¹¹⁰². Frühe christliche Theologen (darunter Origenes) äußerten sich jedoch gegen einen Kult der Engel¹¹⁰³. Auf dem Konzil von Laodikeia (363-364) wurde er neben anderen judaisierenden Praktiken als Idolatrie bezeichnet und verboten¹¹⁰⁴. Das Verbot hatte jedoch, wie es scheint, keine Wirkung: Theodoret von Kyrrhos (393 bis um 460) erwähnt mehrere Heiligtümer in Phrygien und den benachbarten Provinzen, die den Erzengeln geweiht waren¹¹⁰⁵. Es scheint somit, dass die kirchliche Hierarchie in diesem Punkt nachgab und dass an den jeweiligen Orten die Engelsverehrung gestattet wurde¹¹⁰⁶.

An heiligen Orten (insbesondere an Gräbern), die mit jüdischer Tradition verbunden waren, wurden viele frühchristlichen Kirchen errichtet. Sie waren für die lokale Bevölkerung bestimmt, die für die Aufrechterhaltung der Tradition und für die spätere Transformation des Grabes in einen christlichen Kultort, der den örtlichen Zwecken diente, verantwortlich war; erst später konnten diese Orte auch zu Pilgerorten wer-

den. Als Beispiel können im 4. Jahrhundert schon mehrheitlich in von Christen bewohnten Regionen die erwähnten Gräber des Propheten Elisa in Samaria und des Amos in Tekoa¹¹⁰⁷ genannt werden. In Regionen, in denen die Christen in dieser Zeit noch nicht die Mehrheit bildeten, scheint die Übernahme der jüdischen Kultorte nicht ganz friedlich gewesen zu sein. Das Grab von Joseph in Sichem wurde jedenfalls von den Christen unter Kaiser Markianos (450-457) mit Gewalt übernommen¹¹⁰⁸.

Was die frühen christlichen Pilger nicht gesehen haben

Waren die frühen christlichen Pilger an den biblischen, v. a. alttestamentlichen Stätten interessiert, so ist auffallend, wie sehr sie das lebende Judentum ihrer Zeit ignorierten bzw. ihm aus dem Weg gingen¹¹⁰⁹. Als einzige Ausnahmen kann man den Pilger von Bordeaux, der 333 eine Synagoge auf dem Berg Zion erwähnt, und den anonymen Pilger von Piacenza (um 570) nennen. Dieser beschreibt eine Synagoge in Nazareth und spricht von der Schönheit der dortigen Jüdinnen, die anders als sonst die Juden, Christen liebevoll begegnen:

»Dann kamen wir in die Stadt Nazareth, in der es viele Wunderdinge gibt. Dort befindet sich in der Synagoge ein Blatt, auf das der Herr das ABC gesetzt hat. In derselben Synagoge ist auch ein Balken, auf dem er mit anderen Kindern saß. Dieser Balken wird von den Christen bewegt und hochgehoben, die Juden aber können ihn auf gar keine Weise bewegen; er lässt sich auch nicht hinaustragen. [...] In jener Stadt sind die hebräischen Frauen so reizend, wie unter den Hebräerinnen des Landes schönere nicht angetroffen werden. Sie sagen, die hl. Maria habe ihnen das verliehen; denn sie halten sich für ihre Verwandten. Und während die Hebräer die Christen sonst nicht mögen, sind sie voller Freundlichkeit¹¹¹⁰«.

Das Ignorieren des zeitgenössischen Judentums ist wohl dadurch zu erklären, dass die christlichen Pilger nur das sahen, was ihnen christliche Führer zeigen wollten¹¹¹¹. Es entstand dadurch das Bild eines judenfreien Landes, in dem das Christentum das Judentum abgelöst hatte¹¹¹², was, wie oben dargestellt, nicht den historischen Tatsachen entspricht.

1099 Eg. itin. 20,5.

1100 Johnson, *Literary Territories* 23.

1101 Eg. itin. 16,5-6. Vgl. J. E. Taylor, *Christians 265*. Di Segni, *Christians Cult Sites* 384. Schon Eusebios identifizierte den Ort mit Baschan, wo das Haus des Hiob gestanden haben soll.

1102 Vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

1103 Orig. c. Cels. 5,6,9.

1104 Boddens Hosang, *Boundaries* 104-105.

1105 Theod. col. in Kol. 2,18 (PG 82: 613,15-26). Vgl. Theodoret, *De Graecarum affectionum curatione* III (Über die Engel, die sogenannten Götter und die bösen Dämonen).

1106 Maraval, *Lieux saints* 55-56. In Syrien ist dies u. a. der Fall des Michaelion von Huarte.

1107 Keel/Küchler, *Orte* (2) 664-666.

1108 Kitāb al-Tarikh 1120-1133 (S. 236-238). Vgl. Crown, *Samaritans* 69-70.

1109 Stemberger, *Christians* 131-132.

1110 Anton. Itin. 5. In beiden Fällen (von dem insbesondere der zweite im Kontext einer christlichen Pilgerfahrt überraschen mag) ist jedoch der christliche Kontext deutlich (Verweis auf die Kindheit Jesu bzw. auf Maria und die angeblich übliche Unfreundlichkeit der Juden).

1111 Es mag jedoch auch mit den Pilgerwegen zusammenhängen, die nur selten von Juden bewohnt waren. Stemberger, *Christians* 131-132.

1112 Stemberger, *Palästina* 19-20. – A. S. Jacobs, *Remains* 103-139.



Abb. 19 Synagoge von Kafarnaum. – (Foto V. Drbal).

Auch in Jerusalem muss im 4. Jahrhundert trotz der schnellen Christianisierung, in deren Rahmen viele christliche Kirchen und Klöster errichtet wurden, das Stadtbild noch jahrzehntelang vom Muster der paganen römischen Stadt geprägt gewesen sein – sie konnte mit der Konstantinischen Wende nicht einfach verschwunden sein. Trotzdem beschrieben die christlichen Pilger dieser Zeit Jerusalem als eine rein christliche Stadt, was dem, was sie objektiv zu sehen bekamen, nicht entsprochen haben kann – offensichtlich blendeten sie dies in ihren Berichten aus¹¹¹³.

Noch deutlicher ist dies Phänomen in anderen (insbesondere nördlichen) Regionen Palästinas zu bemerken, wo die archäologischen Zeugnisse das enge Nebeneinander der jüdischen und christlichen Bevölkerung belegen.

Kafarnaum

Kafarnaum, Heptapegon (Tabgha) und die Basilika oberhalb von Tiberias waren in der Spätantike isolierte christliche Pilgerstätten mit kleinen christlichen Gemeinden in einem sonst exklusiv jüdischen Gebiet. In einem der Pilgerin Egeria zugeschriebenen Text, der sich im *Liber de locis sanctis* des Petrus Diaconus (1137) erhalten hat, ist für die Zeit nach 380 von einer Hauskirche in Kafarnaum die Rede, dem sog. Haus des Petrus (sie wurde im 5. Jahrhundert durch ein Oktogon überbaut)¹¹¹⁴. Warum die jüdische Bevölkerung die Existenz dieser christlichen Kirche duldete, ist nicht klar auszumachen. J. E. Taylor vermutete, dass die örtlichen Juden vom christlichen Pilgerwesen profitiert hätten¹¹¹⁵, G. Stemberger hielt staatlichen Druck für möglich¹¹¹⁶.

Die christliche Pilgerstätte befand sich dabei nur etwa 30m von der großen und prächtigen Synagoge (Abb. 19) entfernt. Unzählige Kleinmünzen, die unter ihrem Fußboden

1113 Hartmann, Relikt und Reliquie 614.

1114 Fischer, Kapharnaum 162-163. – Stemberger, Juden und Christen 69.

1115 Taylor, Christians 293. – Taylor, Capernaum 26.

1116 Stemberger, Palästina 22.



Abb. 20 Mosaik von Hammat Tiberias. – (Foto V. Drbal).

gefunden wurden, belegen, dass die Synagoge wohl am Ende des 5. Jahrhunderts, möglicherweise (so J. Magness) erst in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstand¹¹¹⁷. Wird über die Datierung der Synagoge unter den Wissenschaftlern immer noch diskutiert, so steht außer Frage, dass sie zu einer Zeit entstand, als schon zunehmend christliche Pilger nach Kafarnaum kamen. Dieses enge Nebeneinander von Juden und Christen, die in Kafarnaum wohl friedlich nebeneinander

gelebt haben, wird auch an anderen Orten des spätantiken Palästinas, insbesondere um den See Genesareth und in der Region von Bet Schean, belegt¹¹¹⁸. Dies dauerte vermutlich bis in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, als sowohl die Kirche als auch die Synagoge zerstört wurden¹¹¹⁹. Joan E. Taylor versuchte, das friedliche Nebeneinander von Juden und Christen gestützt auf die archäologischen Befunde so zu erklären, dass es die jüdische Gemeinde gewesen sei, die in Kafarnaum

1117 Stemberger, Palästina 23. – Magness, Synagogue 18-26. – Bloedhorn, Kapitelle der Synagoge von Kapernaum (1988). – Tsafrir, Synagogues. Fischer, Kapharnaum 157-158.

1118 Außer der weiter unten erwähnten »Ankerkirche« von Hammat Tiberias und Bet Schean ist insbesondere Beth Yerah zu erwähnen, wo ein 22 m × 37 m großer, ins 4. oder 5. Jh. datierter Bau als Synagoge identifiziert wurde, der sich nur etwa 50 m von einer kleinen, im 5. Jh. errichteten Kirche befand. Doch die Identifizierung des großen Baus als Synagoge wurde vor Kurzem

von R. Reich in Frage gestellt: Die Säulenbasis mit einer abgebildeten Menora stammt, wie er meint, von einem älteren Bau aus der Umgebung. Vgl. Reich, Bet Yerah 142-143. – Stemberger, Jewish-Christian Contacts 154-155.

1119 Stemberger, Palästina 24-25. V. Tzaferis vermutet, dass zuerst die Juden während der Perserherrschaft über Palästina (614-629) die Kirche zerstörten; als Rache hätten dann Truppen des Kaisers Herakleios die Synagoge zerstört. Vgl. Tzaferis, Ancient Capernaum. Hierzu jedoch kritisch: Stemberger, Jewish-Christian Contacts 157-158.



Abb. 21 »Anker-Kirche« auf dem Berenikeberg oberhalb von Tiberias. – (Foto V. Drbal).

das Sagen gehabt und die den Bau einer kleinen christlichen Kirche erlaubt habe¹¹²⁰.

Hinsichtlich der Datierung der Synagoge ist auf den Kompromissversuch von Zvi Uri Ma'oz hinzuweisen, der den Bau der Synagoge ins 5. Jahrhundert datiert und sie der christlichen Gemeinde von Kafarnaum als eine Art kommemorative Pilgerstation zuschreibt, die an den Gebetsplatz Jesu (Mk 1,21) erinnern sollte. Der Bau soll hierbei aus Spolien von Synagogen errichtet worden sein¹¹²¹. Ohne die kritischen Ansichten hierzu verschweigen zu wollen¹¹²², wäre diese Idee tatsächlich eine mögliche Erklärung für das friedliche Nebeneinander der Religionsgemeinschaften in Kafarnaum.

Hammat Tiberias

Südlich von Tiberias wurde zwischen 1961 und 1963 eine Synagoge ausgegraben, die der Ausgräber Moshe Dothan in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. datierte¹¹²³; kurz vor 423, nachdem der Vorgängerbau (vermutlich beim Erdbeben 419) zerstört wurde, soll sie durch einen Neubau ersetzt worden sein¹¹²⁴. Dieser neue Synagogenbau wurde durch einen prächtigen Mosaikfußboden geschmückt: In seinem obersten Feld wird der Thoraschrein gezeigt, gerahmt von zwei siebenarmigen Leuchtern; im Zentrum befindet sich ein großer Tierkreis mit Helios in der Mitte; das unterste Feld enthält eine Stifterinschrift (**Abb. 20**)¹¹²⁵.

1120 Taylor, Capernaum 25-26.

1121 Ma'oz, Synagogue at Capernaum 143-146. – Fischer, Kapharnaum 158.

1122 Stemberger, Palästina 24.

1123 Dothan, Early Synagogues 24-26. Aufgrund der Münzfunde ist die Datierung in die Regierungszeit von Alexander Severus (222-235 n. Chr.) wahrscheinlich. Vgl. Dothan, Early Synagogues 66-67.

1124 Dothan, Early Synagogues 67. B. Johnson, die Herausgeberin des nach dem Tod von M. Dothan erschienenen zweiten Bandes, weist jedoch darauf, dass diese Datierung problematisch ist, da sie – obwohl aus historischer Sicht nachvollziehbar – ihrer Meinung nach durch die archäologischen Funde nicht bestätigt werden kann. Insbesondere die Keramik kann erst ins 7. und 8. Jh.,

nur einzelne Stücke ins 6. Jh., datiert werden. Vgl. ihre Zusammenfassung in: Dothan, Late Synagogues 93-94. – Milson, Art and Architecture 67. – Es ist auch auf die Hypothese von D. Milson hinzuweisen, der die runde Bank in der großen Apsis mit einer Priesterbank vergleicht und daraus den Schluss zieht, dass die Synagoge in einer späteren (nicht näher zu bestimmenden) Bauphase in eine Kirche umgewandelt wurde. Vgl. Milson, Late Synagogue 309-310. – Milson, Stratum. – Milson, Art and Architecture 68.

1125 Zur Datierung der Mosaik: Dothan, Early Synagogues 42 (um 300). Talgam, Similarities 100-101 (zweite Hälfte des 4. Jhs.). – Vgl. auch Stemberger, Palästina 27-28.

Auf dem Berenikeberg oberhalb von Tiberias, wo bisher keine archäologische Spuren christlicher Bauten aus der Spätantike entdeckt wurden, wurde vermutlich während der Regierungszeit des Kaisers Justinian (527-565) eine große christliche Basilika (48 m × 28 m) errichtet (**Abb. 21**). Unter dem Altar wurde ein Basaltstein von fast 500 kg Gewicht gefunden, durch dessen Mitte ein Loch gebohrt ist. Es handelte sich um einen bronzezeitlichen Kultstein, der hier vermutlich als Anker eines Schiffes, auf dem Jesus gefahren sei, gedeutet wurde und so zu einem christlichen Gedenkstein wurde. Die Basilika erhielt deshalb den modernen Namen »Ankerkirche«. Y. Hirschfeld, der Ausgräber der Kirche, vermutet, dass sich aus diesem Grund eine christliche Pilgerfahrt zu dieser Stätte als Teil der christlichen Pilgerlandschaft um den See Genezareth entwickelte¹¹²⁶.

Skythopolis / Beth Shean

Skythopolis, seit etwa 390 Hauptstadt der Provinz Palaestina Secunda, war im 4. Jahrhundert mehrheitlich eine heidnische Stadt, deren paganer Charakter lange anhielt. Neben Juden lebten hier zahlreiche Samaritaner. Um etwa 400 wurde nördlich der späteren byzantinischen Stadtmauer eine Synagoge errichtet. Mit dem jüdischen Kult ist auch das sog. Haus des Leontis verbunden, ein im 5. Jahrhundert errichtetes und im 6. Jahrhundert umgebautes Haus, dessen zwei Räume als Synagogen dienten. Die immer stärker werdende christliche Gemeinde errichtete eine große dreischiffige Basilika und im östlichen Teil der Stadt das Kloster der Kyria Maria, das durch eine Inschrift auf das Jahr 567 datiert wird¹¹²⁷.

Das enge religiöse Nebeneinander von Juden und Christen in Skythopolis verraten nicht nur die erwähnten Bauten, sondern auch Kleinfunde. So wurden hier nicht nur Lampen und Gefäße mit christlichen Darstellungen gefunden, sondern auch eine Bronzelampe mit Menora. Eine Menora befand sich ebenfalls auf einer kleinen Pilgerflasche¹¹²⁸.

Trotz des unübersehbaren Einflusses der jüdischen Pilgerfahrt auf die christliche darf nicht übersehen werden, dass die jüdische Pilgerfahrt nie den Umfang der christlichen erreichte. Die Mehrheit der jüdischen Pilger, die nach Jerusalem kamen, war in Palästina und den benachbarten Ländern ansässig. Erst in späteren Zeiten kamen jüdische Pilger auch aus europäischen Ländern nach Palästina¹¹²⁹.

Knüpfte in diesen Fällen die christliche Pilgerfahrt an die jüdische an, kann umgekehrt auf solche christlichen Pilgerfahrten hingewiesen werden, die das Entstehen des neuen christlichen Jerusalems dem Ende des jüdischen Jerusalems gegenüberstellten, dessen Wahrzeichen die Ruinen des zerstörten Tempels waren.

So war einer der beliebten christlichen Pilgerorte im Jerusalem des 4. Jahrhunderts n. Chr. die Eleona-Basilika. Die Kirche wurde über der »Grotte der letzten Aufnahme« und der »Einweihung in die unaussprechlichen Mysterien« (und über einer jüdischen Grabanlage) gebaut. Diese diente als Arbeitsraum, Lager, provisorische Übernachtungsstätte, Treffpunkt am Weg u. ä. Der Ölberg war im Pilgerbetrieb Jerusalems zur Zeit des Zweiten Tempels ein Erholungsort für Pilger, die sich aus der von Pilgern überfluteten Stadt zurückziehen wollten. Im Gelände mit Wiesen oder Teichen konnten die Pilger jene Mahlzeiten einnehmen, die sie in der Pilgerstadt selbst nicht essen durften. Die Grotte unter der späteren Eleona-Basilika war wohl auch in diesen Pilgerbetrieb integriert¹¹³⁰.

Die Stelle der Eleona-Basilika ist mit der apokalyptischen Lehre Jesu über das Schicksal Jerusalems (Mk 13,1-23) und das baldige Ende der Welt verbunden (Mk 13,24-37). Die von dem Evangelisten überlieferten Reden Jesu über das Ende Jerusalems spiegeln die Ereignisse des ersten jüdischen Krieges (66-70 n. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels wieder. Die christlichen Pilger des 4. Jahrhunderts n. Chr. pilgerten zur neuentstandenen konstantinischen Basilika, von der aus sie den zerstörten Tempelplatz vor Augen hatten. Es handelte sich um eine bewusst gestaltete christliche Inszenierung, durch welche den Pilgern die Zerstörung und Verödung des jüdischen Jerusalems vorgeführt wurde¹¹³¹.

Sinai

Im Folgenden werden wir uns mit der Frage beschäftigen, ob auf der Sinai-Halbinsel eine jüdische Pilgerfahrt zu belegen ist und inwieweit man sie für eine Vorstufe der christlichen Pilgerfahrt halten kann (**Abb. 22**).

Die Schlüsselfrage in dieser Problematik ist die nach der Lage des Gottesberges Horeb – des biblischen Sinaiberges, an dem laut biblischer Überlieferung Moses von Gott die Zehn Gebote erhielt. Der Sinaiberg wird nämlich in den alttestamentlichen, antiken, einigen frühchristlichen und arabischen Quellen immer wieder mit der Region um die Stadt Madian/Madiah¹¹³² in Verbindung gebracht, die östlich des

1126 Hirschfeld, *Imperial Activity* 241-249. – Stemberger, *Palästina* 30-31.

1127 Stemberger, *Palästina* 40-51. In dieselbe Zeit ist vermutlich auch das berühmte Zodiak-Mosaik der Synagoge von Beth Alpha zu datieren, das auffallende Ähnlichkeiten mit dem Mosaik aus dem Kloster Kyria Maria aufweist, wo anstatt der Zodiaksymbole die für die jeweiligen Monate typischen Arbeiten zu sehen sind. Solche Ähnlichkeiten zwischen christlicher und jüdischer Architektur und Dekoration, für die auch andere Beispiele genannt werden können, führen zu zwei Schlussfolgerungen: 1. Es kann angenommen werden, dass diese Bauten von denselben Handwerkern errichtet und dekoriert wurden. 2. Trotz deutlicher Unterschiede schöpften Juden und Christen aus

demselben ikonographischen Vokabular. Vgl. Stemberger, *Jewish-Christian Contacts* 155-156. – Stemberger, *Palästina* 52-54. – Narkiss, *Elements*.

1128 Hachlili, *Menorah* 120. 353. – Stemberger, *Palästina* 44-52.

1129 Tsafir, *Jewish Pilgrimage* 375.

1130 Küchler, *Jerusalem* 538-539. 578-579.

1131 Küchler, *Jerusalem* 541. 580. Eusebios bezeugt, die Christen hätten den Ölberg aus diesen Gründen schon in der vorkonstantinischen Zeit besucht (*Eus. dem. ev.* 6,18). Maraval, *Earliest Phase* 66.

1132 Zu den griechischen Varianten des hebräischen Namens »Midian« vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 153-155.

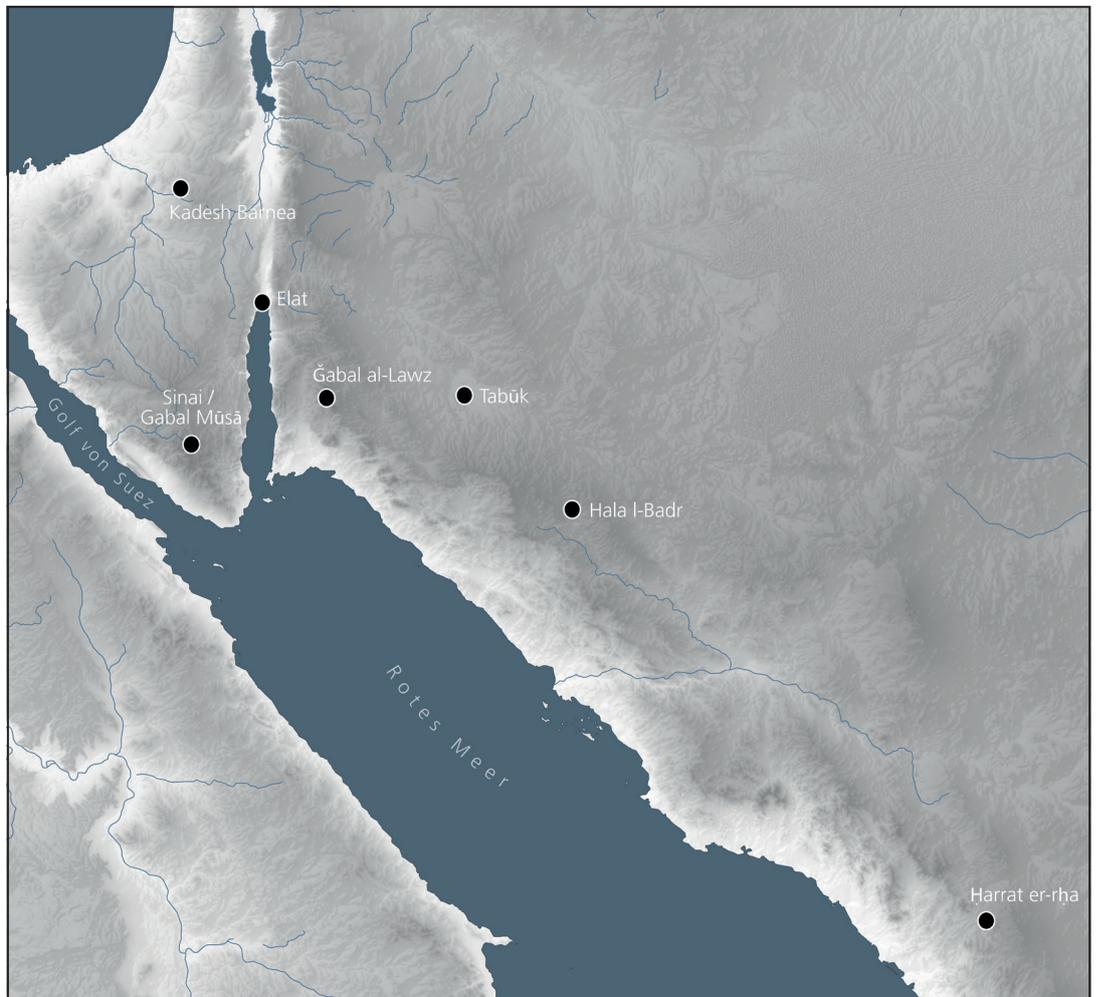


Abb. 22 Sinai und die Region südlich von Tabuk in Nordwestarabien. – (Karte M. Ober, RGZM).

Golfes von Aqaba, im Nordwesten der Arabischen Halbinsel liegt. Als Hauptargument für eine solche Lokalisierung des Gottesberges Horeb verwiesen die Forscher auf die Schilderung in Ex 19,18, die an vulkanische Erscheinungen erinnert, welche auf der Sinai-Halbinsel nicht nachzuweisen sind. Demgegenüber ist die Region auf der Ostseite des Golfes von Aqaba im nördlichen Heğaz eine vulkanische Gegend¹¹³³.

Richtungsweisend war in der Forschung, die sich um die Lokalisierung des biblischen Sinai-Berges bemühte, der Aufsatz von Martin Noth (1940), der ihn in der vulkanischen Region südlich von Tabuk (in Nordwestarabien) lokalisierte. M. Noth ging in seinen Überlegungen davon aus, im Stationenverzeichnis Num 33,3-49 liege das Itinerar eines Pilgerweges der späten vorstaatlichen oder auch mittleren

Königszeit zum Sinai vor. Die einzelnen Orte der Wüstenwanderung verlegte er auf die östliche Seite des Golfes von Aqaba¹¹³⁴.

Hartmut Gese vermutete den Sinaiberg im Gebirge Ḥarrat er-rḥa in Nordwestarabien. Er berief sich dabei auf Num 33, 35-36, wo Ezjor-Gebel (identisch mit der Hafenstadt Elath am Golf von Aqaba, heute Eilat in Israel) im Verzeichnis der Lagerplätze beim Wüstenzug als Zwischenstation auf dem Weg vom Sinaiberg nach Kadesch-Barnea genannt wird, und auf Dtn 1,2, wo gesagt wird, dass es vom Horeb bis Kadesch-Barnea elf Tagesreisen seien. H. Gese verband diese beiden Hinweise und erstellte die Hypothese eines Pilgerweges von Kadesch-Barnea¹¹³⁵ über Elath, die Region Seir im Land der Edomiter und die am Roten Meer gelegenen Oasen Sarma

1133 Ex 19,18: »Der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und der Rauch von ihm stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg bebte heftig«. Donner, Geschichte des Volkes Israel 114.

1134 M. Noth, Wallfahrtsweg. Als erster identifizierte den Berg Horeb mit der Region östlich des Golfes von Aqaba der englische Geograf Charles Tilstone Beke im Jahre 1834. Vgl. Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 19.

1135 Der Ort befindet sich am Schnittpunkt der Wüste Negev und der Wüste Sinai, etwa 8 km westlich der heutigen ägyptisch-israelischen Grenze.

und Terim zum Sinai, das er mit dem Gebirge Ḥarrat er-rḥa in Nordwestarabien identifizierte. In der Zentralregion dieses Gebirges befindet sich der vulkanische Berg Hala L-Bedr, den er für den Sinaiberg hielt. Diese Identifizierung unterstützt nach H. Gese die Entfernung zwischen Kadesch-Barnea und dem Gebirge Ḥarrat er-rḥa (560 km), die nach seinen Berechnungen ein geübter Pilger in elf Tagen zurücklegen konnte¹¹³⁶.

Der äußerst komplexen Problematik der Lokalisierung des biblischen Sinaiberges kann hier nicht ausführlich nachgegangen werden¹¹³⁷. Die Schlussfolgerungen der Forscher und die Ergebnisse der archäologischen Grabungen im Nordwesten der Arabischen Halbinsel¹¹³⁸ erscheinen mir jedoch überzeugend genug, um den biblischen Sinaiberg hier zu lokalisieren bzw. um ihn nicht auf der heutigen Sinai-Halbinsel zu suchen. Diese Schlussfolgerung wird auch durch die archäologischen Forschungen auf der Sinai-Halbinsel selbst unterstützt. Dass an den zukünftigen christlichen Pilgerwegen im südlichen Teil der Halbinsel einerseits proto-sinaitische und nabatäische Inschriften gefunden wurden und dass andererseits keine Belege einer jüdischen Pilgerfahrt vorhanden sind, zeigt, dass die Juden in vorchristlicher Zeit offenbar kein Interesse an der Pilgerfahrt in diese Region hatten¹¹³⁹.

Insofern wir davon ausgehen, dass der Berg Horeb nicht auf der Sinai-Halbinsel lag, brauchen wir die Problematik der alttestamentlichen Pilgerfahrt zum Berg Horeb, wie sie in Num 33 möglicherweise beschrieben wurde, nicht weiter zu verfolgen¹¹⁴⁰. Stattdessen wenden wir uns der Frage zu, ob es auf der Sinai-Halbinsel Belege für jüdische Pilgerwege gibt, die Diaspora-Juden aus Ägypten als Durchzugsgebiet benutzt hätten. Davon geht in seinen Überlegungen B. J. Diebner aus, der die Anfänge dieser Pilgerfahrt in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ansetzt und der sie mit der kultischen Integrationspolitik der Hasmonäer unter Johannes Hyrkanus in Beziehung setzt. Sie soll etwa 200 Jahre gedauert und ihr Ende mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. gefunden haben¹¹⁴¹. Bis zum

Beginn des christlichen Pilgerwesens als Massenphänomen im 4. Jahrhundert n. Chr. klafft jedoch eine Lücke von etwa 250 Jahren, die zu überbrücken nicht leicht ist¹¹⁴². Gegen Diebners Hypothese möchten wir jedoch einwenden, dass sich trotz bestehender Kontakte die jüdische Pilgerfahrt aus der Diaspora nach Jerusalem auch in Zeiten ihrer größten Entfaltung in Grenzen hielt¹¹⁴³. Die Existenz solcher Pilgerwege halten wir deshalb für unwahrscheinlich.

Christliche Pilgerfahrt auf der Sinai-Halbinsel

Erst seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. wird der biblische Sinaiberg mit dem Ġebel Mūsā (Mosesberg), dem zweithöchsten Berg der Sinai-Halbinsel (2285 m), gleichgesetzt, dies ist also eine rein christliche Erfindung¹¹⁴⁴. Für die nun im größeren Ausmaß einsetzende christliche Pilgerfahrt war der Ort der Gesetzgebung und Gottesoffenbarung eine wichtige Stätte, sodass die damit verbundenen Schauplätze bereits zum Ende des 4. Jahrhunderts »lokalisiert« wurden¹¹⁴⁵.

Als Beispiel kann man die ausführliche Beschreibung der Sinai-Halbinsel und des Mosesberges von der Pilgerin Egeria anführen. Die Region wird von der Pilgerin ohne jegliche Zweifel mit dem biblischen Sinaiberg identifiziert:

»[...] wir kamen [...] zu einem Ort, wo sich eben die Berge [...] öffneten und ein Tal bildeten, ein unermessliches, völlig ebenes und überaus schönes, und jenseits des Tales, da zeigte sich uns der heilige Berg Gottes, Syna [Sinai]. [...] Das ist also das ungeheure und ganz ebene Tal, in dem die Söhne Israels verweilt haben in jenen Tagen, da der hl. Moses auf den Berg des Herrn gestiegen, und er war dort 40 Tage und 40 Nächte. Hier ist auch das Tal, in dem das Kalb gemacht worden ist, ein Platz, der noch heute gezeigt wird: denn ein großer Stein steht dort festgerammt an diesem Ort. Dieses Tal also ist es, an dessen Ende jener Ort liegt, wo der hl. Moses, da er die Tiere seines Schwiegervaters weidete, – da sprach wieder mit ihm Gott aus dem Dornbusch im Feuer.

1136 Gese, Σινά ὄρος 50-52. Zusammenfassend: Bangert, Berg Sinai.

1137 Zur Lage von Sinai vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 147-200. – A. Kerkeslager untersucht ausführlich auch andere nicht nur jüdische, sondern auch frühchristliche und arabische Quellen, die belegen, dass der biblische Sinai-Berg nicht auf der heutigen Sinai-Halbinsel, sondern östlich davon, auf der Arabischen Halbinsel zu suchen ist. Im Rahmen der hier besprochenen Pilgerproblematik braucht auf diese Hinweise nicht näher eingegangen werden, sie sollen im Folgenden nur kurz erwähnt werden. Man findet sie bei Philo (Mos. 1,47: »[...] entwich Moses in das benachbarte Arabien, wo er gefahrlos leben konnte«), der insgesamt wenig Interesse an der Pilgerfahrt zum Sinai-Berg zu anderen Orten am Weg des Exodus zeigte (vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 162-169). Das Buch der Jubiläen (Jub. 8,19) vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 169-175. Paul (Gal. 1,19-17) vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 175-188. – Flavius Josephus vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 188-192. – In den nordwestlichen Teil der Arabischen Halbinsel lokalisieren den Sinai-Berg noch einige frühchristliche Quellen, die wohl hierbei auf jüdischer Tradition basieren, u. a. Origenes, der die Stadt Madiam diesbezüglich erwähnt (Selecta in Genesim 39). Eusebios lokalisiert im Onomastikon das biblische »Horeb« (Eus. On. 172) in der Nähe von »Madiam« (Eus. On. 124). Vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 196-199. Zur islamischen Tradition vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 199-200. – Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 31-44. – Zur anderen Lokalisierungsvorschlägen des Gottesberges Horeb vgl. Bangert, Berg Sinai. – Donner, Geschichte des Volkes Israel 114.

1138 Die antike Stadt Madian wird aufgrund archäologischer Forschungen mit der Oase al-Bad, etwa 110 km südöstlich von Aqaba gelegen, identifiziert. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 156-158 (zur Problematik der Identifizierung aufgrund der geographischen Angaben bei Ptolemaios vgl. die lange Ausführung in Anm. 231). Zu diesen Grabungen (mit weiterführender Literatur) vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 152.

1139 Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 150 und Anm. 213.

1140 Vgl. hierzu Zuber, Wallfahrtsweg. – Achenbach, Vollendung der Tora 623-628.

1141 Diebner, Wallfahrtstraditionen 695-699. Der Autor spricht hier nur von 150 Jahren, hierbei dürfte es sich jedoch um einen Fehler handeln (zweite Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. - 70 n. Chr.).

1142 Diebner, Wallfahrtstraditionen 698. Der Autor spricht von 300 Jahren; wie wir an anderer Stelle zeigen konnten, setzte die christliche Pilgerfahrt nach Palästina schon in den ersten Jahrzehnten des 4. Jhs. n. Chr. an (vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«). Kritisch dazu, mit Hinweis auf den rein spekulativen Charakter dieser Hypothese, die das bestehende literarische und archäologische Material nicht berücksichtigt, vgl. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 150 Anm. 214.

1143 Vgl. Kap. »Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

1144 Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 208.

1145 Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 12-13.

[...] um die vierte Stunde also [d. h. ca. 10 Uhr] kamen wir auf die Gipfelhöhe des hl. Berges Gottes Syna, wo das Gesetz gegeben worden ist, das ist an jenem Ort, da herabgestiegen ist die Herrlichkeit Gottes an jenem Tag, an dem der Berg rauchte¹¹⁴⁶«.

Egeria beschreibt dann den Besuch des Horeb¹¹⁴⁷:

»[...] wir begannen [...] schon wieder von jener Gipfelhöhe des Berges herabzusteigen, den wir erstiegen hatten, auf einen anderen Berg, der ihm benachbart ist und Choreb genannt wird; dort ist nämlich eine Kirche. Denn dies ist der Ort Choreb, wo der hl. Prophet Elias weilte, als er floh vor dem Antlitz des Königs Achab, da zu ihm sprach der Herr, also sagend: »Was tust du hier, Elias?«, wie geschrieben steht in den Büchern der Könige [1 Kön 19,9.13]. Auch die Höhle, in der sich der hl. Elias verborgen hielt, wird noch heute gezeigt vor dem Tore der Kirche, die dort steht; gezeigt wird dort auch ein Steinaltar, den der hl. Elias selbst setzte, um Gott zu opfern, wie uns auch jene Heiligen zu zeigen ge-ruhten¹¹⁴⁸«.

In der Umgebung von Ġebel Musa siedelten sich schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. Anachoreten an. Theodoret von Kyrrhos liefert in seiner Kirchengeschichte die ersten Belege für eine christliche Pilgerfahrt auf Sinai, die zwei syrische Mönche unternommen haben: Julianos Sabas, eine prominente Gestalt des syrischen Mönchtums, pilgerte kurz vor 363 n. Chr. auf den Sinai, Symeon der Ältere etwa zur gleichen Zeit, möglicherweise sogar früher. Bei beiden Mönchen stand der Wunsch, den heiligen Berg zu sehen, im Vordergrund¹¹⁴⁹.

Im Folgenden wird erörtert, woran die christliche Pilgerfahrt auf den Sinai anknüpfen konnte. Die jüdische Pilgerfahrt zum biblischen Sinaiberg kann schon aus dem Grund nicht als eine Vorstufe angesehen werden, da diese – wie oben ausgeführt – nicht auf die Sinai-Halbinsel, sondern in den Nordwesten der Arabischen Halbinsel führte. R. Solzbacher

vertrat die Ansicht, dass die christliche Sinai-Pilgerfahrt an keine früheren Pilgerfahrten anknüpfte:

»Der Berg Sinai als Wallfahrtsziel ist eine Neuschöpfung des frühen Christentums. Soweit man sehen kann, folgte es in der Wahl des Ortes frei von Vorgaben der Tradition seinem eigenen Gespür für die Notwendigkeiten und Möglichkeiten eines »biblischen Szenarios«¹¹⁵⁰«.

Einige Forscher verweisen jedoch auf andere Pilgertraditionen, die als eine Vorstufe des christlichen Pilgerwesens auf Sinai betrachtet werden könnten. Im südlichen Teil der Sinai-Halbinsel, also nicht nur im Gebiet von Ġebel Mūsā und Ġebel Serbāl (2060 m)¹¹⁵¹, wie die frühere Forschung vermutete¹¹⁵², wurden nämlich insgesamt etwa 4000 nabatäische Inschriften aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.¹¹⁵³ gefunden, darunter kurze Pilgergraffiti. Sie bezeugen die Heiligkeit dieser Region bereits in der paganen Antike¹¹⁵⁴. Die Forscher sind sich jedoch nicht einig, ob die erwähnten Graffiti von einer auf Sinai neu eingewanderten nabatäischen Bevölkerung stammen (Pharan ist die einzige bekannte nabatäische Siedlung auf Sinai)¹¹⁵⁵ oder ob sie auf Personen zurückgehen, die aus größerer Entfernung anreisen und denen es weniger um eine Besiedlung als um die Gewinnung von Bodenschätzen, vor allem Kupfer, ging¹¹⁵⁶.

Möglicherweise knüpfte somit die christliche Pilgerfahrt seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. an die pagane Pilgerfahrt der Nabatäer an¹¹⁵⁷. Darauf weist die Tatsache hin, dass sich an den zentralen Fundorten der nabatäischen Inschriften im Wadi Mukatteb und Wadi Ḥaġġaġ auch Inschriften von frühen christlichen Sinaipilgern befinden¹¹⁵⁸. Bei den nabatäischen Inschriften handelt es sich meistens nur um kurze Texte. Sie enthalten einen Friedensgruß, einen Gedenk- oder Segenswunsch, den Namen des Urhebers, selten auch seinen Titel; manchmal wird auch der Gottesname oder eine andere dürftige Angabe erwähnt¹¹⁵⁹. Als Beispiel sei die Inschrift vom Wādī l-Maġāra erwähnt:

1146 Eg. itin. 1,1-3,2.

1147 Die beiden Namen Sinai und Horeb haben in der Überlieferung zur Annahme zweier Berggipfel geführt. Horeb ist aber im Alten Testament nur ein anderer Name des Gottesberges in der Wüste. Donner, Pilgerfahrt 88 Anm. 25.

1148 Eg. itin. 4,1-2. Auf dem Gipfel, den Egeria als Horeb bezeichnet (heute Ġebel el-Munāġa, 2097 m) sind die von Egeria beschriebenen Traditionen noch heute lebendig. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 88 Anm. 25.

1149 Theodoret, Mönchsgeschichte 2 (Julianos Sabas); 6 (Symeon der Ältere). Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 111-119. Über den Weg, den die Mönche zum Sinai nahmen, lässt sich aus der Quelle leider nichts sagen.

1150 Solzbacher, Sinaihalbinsel 40. Übereinstimmend: Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 150.

1151 Zu Ġebel Sirbāl vgl. Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 15-19.

1152 Verweise bei Solzbacher, Sinaiproblem 56-57.

1153 Die Datierungen richten sich nach der Āra von Bosra, d. h. nach der Errichtung der arabischen Provinz im Jahre 106 n. Chr. Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 65. Datiert wurden von der großen Menge nur acht Inschriften (zwischen 150 und 270 n. Chr.). Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 65. B. Moritz brachte ihr Erscheinen mit der Eroberung des nabatäischen Königreiches

durch die Römer (106 n. Chr.) und ihr Verschwinden mit der Machtentfaltung Palmyras in Zusammenhang. Die Römer hätten das Zuströmen der arabischen Pilger vom Hiġaz zum Nationalheiligtum von Petra als unerwünscht betrachtet oder sogar gefährlich gefunden und diese deshalb verboten. Die Pilgerfahrt auf die Sinai-Halbinsel war dann sozusagen für die Nabatäer ein Ersatz zur Pilgerfahrt nach Petra. Vgl. Moritz, Sinaikult 38. 48; vgl. auch 31-32.

1154 Donner, Geschichte des Volkes Israel 113.

1155 Solzbacher, Sinaihalbinsel 53-74.

1156 Moritz, Sinaikult 48. Auch Z. Meshel (Meshel, Sinai 143-151) ist für das 2. und 3. Jh. nur von einem nabatäischen Einfluss überzeugt.

1157 Donner, Geschichte des Volkes Israel 113.

1158 Die meisten dieser christlichen Inschriften wurden griechisch geschrieben, einige auch armenisch und georgisch. Negev, Inscriptions 76-80. Zu den armenischen und georgischen Inschriften vgl. Tchekhanovets, Georgian Pilgrimage 460-465.

1159 Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 84. – Solzbacher, Sinaihalbinsel 64.

dkjr h^olj
br hlst btb
bš(n)t 161

Gedacht sei des ʿAli,
des Sohnes des Ḥalaṣat, in Gutem;
im Jahre 161¹¹⁶⁰.

Einige Forscher, insbesondere J. Koenig, weigern sich jedoch, hinter diesen Inschriften irgendwelche religiöse Tradition zu sehen und das Phänomen, das hinter diesen Besuchen steht, als Pilgerfahrt zu bezeichnen¹¹⁶¹. Der Einwand R. Solzbachers, dass sich die Nabatäer insbesondere im Süden der Sinai-Halbinsel ansiedelten, ihre Kultorte in keiner Verbindung zu den hohen Bergen im Südsinai standen und somit nicht als das »fehlende Glied« zwischen der eventuellen alttestamentlichen und christlichen Tradition betrachtet werden können¹¹⁶², können wir größtenteils ablehnen, da eine alte jüdische Pilgerfahrt auf der Sinai-Halbinsel nicht zu belegen ist.

Im Wadi Ḥaḡḡaḡ wurde auch auf einem separaten Felsen eine Anzahl von griechischen, vermutlich nichtchristlichen Inschriften gefunden. Sie wurden von A. Negev in die Zeit Diokletians (284-305 n. Chr.) datiert und mit der während seiner Herrschaft durchgeführten Reorganisation des östlichen Limes in Zusammenhang gebracht. Es werden hier nämlich mehrmals höhere militärische Ränge erwähnt. Dass einige Symbole, die sonst als Palmenzweige betrachtet werden, auch als Menora zu deuten sein könnten, weist nach A. Negev darauf hin, dass außer einer paganen auch eine jüdische Herkunft der Inschriften möglich wäre¹¹⁶³.

Hinweise auf die frühere nabatäische Präsenz auf der Sinai-Halbinsel finden sich auch noch in späteren Graffiti. Nicht alle sind dabei auf Christen zurückzuführen, wie im Falle der folgenden, frühestens ins 5. Jahrhundert datierten griechischen Inschrift vom Wadi Ḥaḡḡaḡ:

Μνήσθητι Κ(ύρι)ε τοῦ
δοῦλο(υ)ς σου Καπα(ῖ)ς
Σουαιδίου Ἄνασ-
τασί(α)ς Ζωναίνου μετὰ ἰ
συμβίου καὶ τεκν(ῶν)
Ἀλαφάλλας καὶ
Ἄρων καὶ Σέργι(ο)ς
Βαρούχου καὶ τῆς γυν-
κὸς αὐτοῦ Θέικλας

Gedenke, o Herr,
Deiner Diener. Kaipas,
(der Sohn) des Souaidios, Anas-
tasias, (der Sohn) des Zonainos, mit
(seiner) Frau und den Kindern.
Alaphallas und
Aaron und Sergios, (die Söhne)
des Barouchos und seiner
Frau Thekla¹¹⁶⁴.

Bei den erstgenannten Namen Souaidios und Zonainos handelt es sich um Namen, die – obwohl nicht häufig – im Nabatäischen belegt sind; es handelt sich also um Nachfahren der Nabatäer, die ihre kulturelle Identität verloren hatten¹¹⁶⁵. Durch die Anrufung des Herrn geben sie sich als Christen zu erkennen, ein Kreuz ist jedoch der Inschrift nicht beigegeben. Am Anfang der Zeile 1 und 5 stehen Zeichen, die von A. Negev nicht näher beschrieben wurden (es handelt sich vermutlich um senkrechte Striche); sie sind wohl nicht religiöser Natur, sondern weisen auf die Familienzugehörigkeit hin. Im zweiten Teil (ab der Zeile 6) dominieren jüdische Namen; da auch hier christliche Symbole fehlen, handelt es sich wohl um jüdische Personen¹¹⁶⁶.

Das irdische und das himmlische Jerusalem

Das Christentum stand in den ersten Jahrhunderten der Idee der heiligen Orte ablehnend gegenüber. Der (lukanische) Apostel Paulus warnte die Christen, die Heiligkeit mit konkreten Orten zu verbinden, und hob deren spirituelle Bedeutung hervor:

»Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind¹¹⁶⁷«.

»Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesprochen: Ich will unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein¹¹⁶⁸«.

Die Gottheit mit einem konkreten Ort oder Gebäude zu verbinden, war Teil der Kritik der frühchristlichen Apologeten, mit der sie ihre paganen Opponenten beschuldigten¹¹⁶⁹. Die vorkonstantinischen Christen waren der Ansicht, dass eine

1160 Hackl/Jenni/Schneider, Quellen 410-411. Es handelt sich um die späteste bisher bekannte datierte nabatäische Inschrift auf Sinai: 161 der Ära von Bostra = 267/268 n. Chr.

1161 Koenig, Localisation 6.

1162 Solzbacher, Sinaihalbinsel 74.

1163 Negev, Inscriptions 62-69. – Tsafirir, Jewish Pilgrimage 375. – Vgl. die Einwände von Solzbacher, Sinaihalbinsel 72-73.

1164 Hackl/Jenni/Schneider, Quellen 411-412. – Negev, Inscriptions 31 (Nr. 98).

1165 Solzbacher, Sinaihalbinsel 70-74.

1166 Negev, Inscriptions 31. Möglicherweise sollte die Inschrift in zwei Inschriften getrennt werden: Z. 1-5 und Z. 6-9.

1167 Apg 17,24.

1168 2 Kor 6,16.

1169 Min. Fel. 32,1: »Glaubt ihr ferner, wir verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Was für ein Bild soll ich denn für Gott ersinnen, wo doch, wenn man es recht bedenkt, der Mensch selbst Gottes Bild ist, welchen Tempel soll ich ihm errichten, wo doch diese ganze Welt, die er sich selbst gebaut hat, ihn doch nicht fassen kann? Und soll ich in ein kleines Tempelchen so großer Hoheit Macht einschließen, wo ich als Mensch großzügiger wohne?« Vgl. C. Becker, Octavius 49.

wahre Verehrung nicht mit einem konkreten Ort verbunden sei, an dem sie Reliquien berühren oder sie in ihren Besitz bekommen könnten¹¹⁷⁰. Aber auch für die antike Philosophie war das Konzept des Imaginären, sich im menschlichen Verstand oder im Himmel Befindenden nicht fremd¹¹⁷¹.

Mit der »konstantinischen Wende« begannen auch die Christen, die heiligen Orte zu verehren, was eine notwendige Bedingung für das Aufblühen der christlichen Pilgerfahrt war. Trotzdem lassen sich in der Spätantike hierzu nicht wenige kritische Stimmen nachweisen, die sich sicher direkt oder indirekt auch gegen die Pilgerpraxis stellen. Eusebios verstand unter heiligen Orten nur die der Juden und Heiden. Spirituelle Religionen wie das Christentum besaßen in seinen Augen keine physischen heiligen Orte. Die einzige heilige Stadt war für ihn das himmlische Jerusalem¹¹⁷². Eusebios konnte jedoch diesen Standpunkt gegenüber dem Enthusiasmus der konstantinischen Zeit für die heiligen Orte in Palästina nicht halten¹¹⁷³. Der Kult der heiligen Orte und die Pilgerfahrt zu ihnen setzte sich trotz der Einwände christlicher Autoren durch.

Zwischen der Verehrung der paganen und der christlichen Orte und der damit zusammenhängenden Pilgerfahrt zu ihnen besteht eine Lücke von einigen Jahrzehnten. Beim Versuch, diese zeitliche Lücke zu erklären, gingen die Forscher davon aus, dass es zur Veränderung der Beziehung zu den heiligen Orten zuerst in Jerusalem kam und erst später an anderen, kleineren Orten in Analogie, Imitation und unter dem Einfluss von Jerusalem¹¹⁷⁴. R. A. Markus ist jedoch der Ansicht, dass es umgekehrt gewesen sei: Zuerst habe sich (sehr langsam) die Haltung zu den heiligen Orten geändert, bis die alte, von den Christen inzwischen akzeptierte Praxis die neue legitimiert habe¹¹⁷⁵.

Der amerikanische Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith bezeichnete diese zwei Orientierungen von Religionen als »lokativ« und »utopisch«¹¹⁷⁶. Es wäre jedoch falsch, das frühe Christentum als gänzlich »nichtlokativ« bzw. »utopisch« zu bezeichnen. Es können keine absoluten und fundamentalen Unterschiede zwischen den paganen Religionen und dem Christentum beobachtet werden. Die spätantiken Christen hatten viele religiösen Konzepte mit ihren paganen Zeitgenossen gemeinsam¹¹⁷⁷.

Der Sieg des heiligen physischen Ortes bei den Christen im 4. Jahrhundert hatte mehr als 1000 Jahre später ein »Nachspiel«, als während der Reformationszeit die Protestanten der katholischen Praxis der Verehrung einzelner Orte und den damit verbundenen Pilgerfahrten eine Kontinuität mit den paganen Sitten vorwarfen. Am besten fasste Thomas Hobbes in seinem Hauptwerk »Leviathan« die Argumente der Protestanten zusammen: Heiligkeit ist nicht mit einem konkreten Ort verbunden, kein Ort ist günstiger zur Gottesverehrung als der andere. Eine solche Verehrung sei nur eine Weiterführung der paganen Idolatrie¹¹⁷⁸.

Das Bild Jerusalems beschränkte sich in der Spätantike (und natürlich auch in späteren Zeiten) nicht nur auf die reale Stadt. Das Konzept von Jerusalem wurde zum Bestandteil der transzendenten theologischen und philosophischen Ausführungen der europäischen Religion und Kultur, die sowohl kosmologische als auch moralische Dimensionen hatte. Neben der Rolle Jerusalems im christlichen Ritus und in der christlichen Kunst – Aspekte, die uns vom Thema der vorliegenden Arbeit zu weit weg führen würden – geht es hier um das Konzept des (christlichen) himmlischen Jerusalems¹¹⁷⁹.

Das irdische Jerusalem – die Stadt, in der Jesus von Nazareth hingerichtet wurde und in der sich nach seinem Tod die Urgemeinde versammelte – spielte in der nachneutestamentlichen antiken christlichen Literatur vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. kaum eine theologisch bedeutsame Rolle¹¹⁸⁰. Wenn in dieser Zeit von Jerusalem gesprochen wurde (und man sich nicht auf die Ereignisse des Lebens Jesu bezog), dann war meistens das himmlische Jerusalem, die Gottesstadt der Christen, gemeint. Das irdische und das himmlische Jerusalem gingen auseinander¹¹⁸¹. Erinnern wir an dieser Stelle daran, dass das irdische Jerusalem des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. die römische Stadt *Aelia Capitolina* war, in der die Anwesenheit sowohl der Juden als auch Christen zumindest deutlich beschränkt war.

Die Verlagerung auf das himmlische Jerusalem hatte laut Ch. Marksches eine gezielte theologische Entwertung in der antiken christlichen Theologie zur Folge. Er verweist dabei auf die Worte des Bischofs Melito von Sardes:

1170 MacCormack, *Loca Sancta* 21.

1171 Plat. rep. 592b. – MacCormack, *Loca Sancta* 13.

1172 Eus. dem. ev. 3,2,10; 4,12,4; 10,8,64. – Markus, *Holy Places* 258-259. – Walker, *Holy City* 68-69.

1173 Markus, *Holy Places* 259. – Wilken, *Land* 81.

1174 Smith, *Take Place* 74-95. – Markus, *Holy Places* 265-266.

1175 Markus, *Holy Places* 262.

1176 Smith, *Map* 101.

1177 Markus, *Holy Places* 262. – MacCormack, *Loca Sancta* 13. – Kippenberg/Stuckrad, *Einführung* 117.

1178 Hobbes, *Leviathan* (Kap. 45): »Aber Gott verehren, weil er solch Bildnis oder solchen Ort beseele oder bewohne, das heißt eine unendliche Substanz an einem unendlichen Ort verehren, ist Götzendienst«. Vgl. MacCormack, *Loca Sancta* 9.

1179 Praver, *Christian Attitudes* 311-314. – Die Idee des himmlischen Jerusalems als Abbild der irdischen Stadt ist jüdischen Ursprungs. Vgl. Stroumsa, *Mystische Jerusaleme* 32. Ausführlich Ego, *Himmel*. – Bietenhard, *Himmlische*

Welt. – Liliana Rosso Ubigli betrachtete das Bild des himmlischen Jerusalem in der apokalyptischen Literatur. Das himmlische Jerusalem ist hier die immer existierende, von Gott geschaffene Stadt, von der das irdische Jerusalem nur eine Imitation sei und das es zu ersetzen versucht. Dies stellt einen Gegensatz zur rabbinischen Literatur dar, in der das himmlische Jerusalem nur eine marginale Rolle spielt. Vgl. Ubigli, *Jerusalem*.

1180 Eine Ausnahme ist die judenchristliche Gruppe der Ebioniten, der wir uns an anderer Stelle widmen. – Vgl. Kap. »Zion – Sitz einer judenchristlichen Gemeinde?« (S. 179-182).

1181 Marksches, *Jerusalem* 303-309. Der Autor benutzt hierfür das Stichwort »Realitätsverlust«. Ausführlich zu den einzelnen Autoren vgl. Heyden, *Westliche Christenheit* 17-113. – Ähnliche Tendenzen lassen sich auch im rabbinischen Judentum beobachten. Bedingt durch die zweimalige Katastrophe des irdischen Jerusalem (die Zerstörung der Stadt durch die Römer 70 n. Chr., die Gründung von *Aelia Capitolina*) verlor das himmlische Jerusalem zunehmend seine Anbindung an den irdischen Ort. Vgl. Marksches, *Jerusalem* 309. – Wilken, *Land* 40-41.

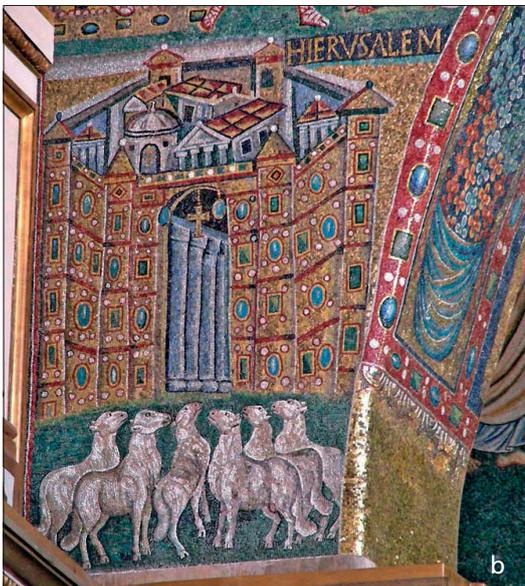


Abb. 23 Mosaiken der römischen Kirchen von **a** S. Pudenziana und **b** S. Maria Maggiore. – (a nach Welleschik, Wikimedia Commons CC BY SA 3.0; b nach MM, Wikimedia Commons CC BY SA 3.0).

»Wertvoll war der Tempel unten,
nun ist er wertlos wegen des Christus droben.
Wertvoll war das untere Jerusalem,
nun ist es wertlos wegen des oberen Jerusalem¹¹⁸²«.

1182 Melito 44-45.

Ch. Marksches deutet das »obere Jerusalem« (griech. ἄνω Ἱερουσαλήμ) als eine bloße Metapher für das Heil, ohne einen konkreten Bezug auf die irdische Stadt in Palästina¹¹⁸³. Doch ist zu fragen, warum der kleinasiatische Bischof seine Reise

1183 Marksches, Jerusalem 310-311.

nach Jerusalem unternahm¹¹⁸⁴, wenn die (irdische) Stadt für ihn so bedeutungslos gewesen war.

Zum radikalen Umbruch kam es im 4. Jahrhundert n. Chr., als unter Konstantin dem Großen der Ausbau des (irdischen) Jerusalem zur neuen christlichen Stadt begann¹¹⁸⁵. Dieser Umbruch lässt sich insbesondere bei Eusebios von Caesarea, Kyrill von Jerusalem und bei der Pilgerin Egeria gut beobachten. Eusebios schildert zunächst die tiefe Kluft zwischen dem irdischen und himmlischen Jerusalem im frühen Werk über die Märtyrer Palästinas¹¹⁸⁶. In der späteren Vita Constantini präsentiert Eusebios das zeitgenössische Jerusalem als die Erfüllung der prophetischen Erwartungen und bringt es in Gegensatz zum alten Jerusalem, das zerstört wurde, da es für den Tod Jesu verantwortlich war¹¹⁸⁷.

In der Grabeskirche spiegelte sich nach Eusebios für jeden Gläubigen nicht nur der spirituelle Tempel eines jeden Gläubigen, sondern auch das in der Apokalypse angekündigte »neue Jerusalem«¹¹⁸⁸. Eine kunstgeschichtliche Darstellung dieses Anspruches findet man in dem berühmten, um 400 datierten Mosaik in der Apsis der Kirche S. Pudenziana in Rom, in dessen Mitte Christus als lehrender Philosoph thront (**Abb. 23a**)¹¹⁸⁹. Hinter Christus erhebt sich ein großes, reich mit Gemmen dekoriertes Kreuz. Das Kreuz steht auf einem Hügel, der mit Golgotha identifiziert werden kann. Auf der einen Seite kann es als Spiegel einer irdischen Realität betrachtet werden, aber auch als das Symbol des Triumphes Christi; die irdische und himmlische Ebene verbinden sich in dem Bild¹¹⁹⁰. Die Bauten hinter dem Portikus (rechts und links des Kreuzes)

wurden sehr realistisch dargestellt und sind vermutlich als Repräsentationen von zeitgenössischen christlichen Bauten im Heiligen Land (Jerusalem, Bethlehem) zu betrachten¹¹⁹¹.

Im Unterschied dazu ist die Darstellung von Jerusalem und Bethlehem auf dem Triumphbogen der unweit gelegenen römischen Kirche Santa Maria Maggiore (432-440) symbolisch (**Abb. 23b**). Im dem der Kindheit und Wiederkehr Christi gewidmeten Zyklus sieht man symbolische Bilder zweier Städte, die als Jerusalem (links) und Bethlehem (rechts) beschrieben werden. Obwohl man hier einige charakteristische Bauten wiedererkennen kann, handelt es sich insgesamt um eine symbolische Repräsentation der Städte¹¹⁹².

In den drei Jahrhunderten nach der konstantinischen Wende bis zur arabischen Eroberung wurde das irdische Jerusalem mit unzähligen Kirchen und Heiligtümern ausgestattet. Palästina wurde zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert zum Heiligen Land der Christen¹¹⁹³. Jerusalem entwickelte sich zum Zentrum eines bemerkenswerten spirituellen Einflusses. Die christliche Pilgerfahrt war dabei der Berührungspunkt, an dem sich das reale und himmlische Jerusalem trafen¹¹⁹⁴. Die »Versöhnung« von Geschichte und Symbol im christlichen Rahmen wurde zur wichtigsten Bedingung dafür, dass Jerusalem im 4. Jahrhundert zum bedeutendsten Ziel der christlichen Pilgerfahrten wurde. Angesichts der großen Mengen christlicher Pilger, die seitdem nach Jerusalem strömten, näherten sich die himmlische und die irdische Stadt auch in der Perspektive einiger Theologen wieder einander an, u. a. bei Eusebios von Caesarea¹¹⁹⁵.

1184 Zu Melitos Reise vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

1185 Ausführlich Heyden, Westliche Christenheit 115-182.

1186 Eusebios tut dies in einem Dialog zwischen dem römischen Statthalter Firmilianus und dem Christen Pamphilus (Ende des 3. Jhs. n. Chr.): »Firmilianus [...] fragte weiter, welches denn seine Vaterstadt sei. Und abermals gab der Märtyrer eine Antwort, die zur vorigen passte: er erklärte, Jerusalem sei seine Heimat. Er dachte dabei an jenes Jerusalem, von dem bei Paulus die Rede ist: »Das Jerusalem, das oben ist, ist die Freie und sie ist unsere Mutter. (Gal 4,26) [...] Der Richter aber dachte an eine Stadt auf der Erde, die auf dem Boden stehe, und gab sich viele Mühe zu ermitteln, was das für eine Stadt sei und wo sie liege, [...] und als der Richter zu wiederholten Male fragte, was das für eine Stadt sei, von der er rede, und wo sie liege, erklärte er immer wieder, sie sei nur die Heimat der Christen; niemand anderer als sie allein hätten ein Recht darauf und sie liege im Osten, gegen Sonnenaufgang zu«. Eus. MP 11,9-12. Vgl. Stroumsa, Mystische Jerusalem 32.

1187 Eus. VC 3,33,2.

1188 Eus. HE 10,4,37-38: »Der ganze Platz, den er sonach für den Bau absteckte, war viel größer (als bei der ersten Kirche). Nach außen befestigte er ihn in seinem ganzen Umfange mit einer ringsum laufenden Mauer, die der ganzen Anlage als sichere Wehr dienen sollte. Ein großer und zur Höhe sicher deh-

nender Torbau, den er den Strahlen der aufgehenden Sonne zu sich öffnen ließ, sollte schon denen, die noch fern und außerhalb der heiligen Umfriedung stehen, in reichem Masse ein Bild dessen bieten, was das Auge im Innern schauen darf. Er wollte damit geradezu die Blicke derer, die dem Glauben noch ferne stehen, auf die ersten Eingänge lenken. Niemand sollte vorübergehen, ohne zuvor beim Gedanken an die einstige Verödung und das erstaunliche Wunderwerk von heute in tiefster Seele ergriffen zu werden. In solcher Ergriffenheit, hoffte er, würde vielleicht mancher sich angezogen fühlen und so seine Schritte auf den bloßen Anblick hin nach dem Eingänge lenken«.

1189 Dassmann, Apsismosaik.

1190 Heid, Kreuz 176-188. – De Blaauw, Sacred City 147-148.

1191 Hunt, Holy Land 17-18. – De Blaauw, Sacred City 148-149.

1192 Hunt, Holy Land 18. – De Blaauw, Sacred City 149. – Das ganze Bildprogramm: Geyer, Bibelepik 298-310. Der Bildserie, die den Besuch der drei Engel bei Abraham in Mamre zeigt, widmen wir uns im Kap. »Die Szene des Besuchs der drei Engel in Mamre auf christlichen und jüdischen Mosaiken« (S. 170-172).

1193 Wilken, Land 149-172.

1194 Prawer, Christian Attitudes 315.

1195 Eus. VC 33,2.