

## B.IV.2. Jerusalem

Susanne Talabardon / Klaus Bieberstein

Raum steht nicht einfach an, sondern ist eine subjektive Ordnungsform, deren Wahrheit nicht in einer absoluten Wirklichkeit, sondern in Relationen liegt, die von Subjekten gesetzt werden. Während naturwissenschaftliches Denken Raum als homogen und wertneutral denkt, setzt mythisches Denken durch räumliche Anordnungen Akzente, schafft Gravitationszentren und handelt in religiösen Diskursen aus, was in gemeinschaftlichen Symbolsystemen als „zentral“ oder „peripher“ gelten sollte, um Orientierung zu stiften.

### Jerusalem als Zentrum, Transformationen

Die kollektive Arbeit am zentralen Ort israelischer Identität wurde in biblischen Zeiten durch den Jerusalemer Tempel geleistet, der im Wandel der Zeiten und ihrer Sinnbedürfnisse mit unterschiedlichen Konzeptionen wie Fruchtbarkeit (Ps 46; Ez 47; Hag 2,18–19), Gottes Weisung auf den Tafeln der Gebote in der Lade des Bundes (Dtn 31,9–11; 1 Kön 8,6) oder dem Ritus der Versöhnung (Lev 16) verbunden wurde. Schon im frühen Judentum vor der Zerstörung des Tempels 70 n.d.Z. zeichneten sich erste Tendenzen zur Transformation des Tempelkultes durch das Gebet in der Synagoge (PRE 16), Fasten (bBer 17a), Demut (bSan 43b), Studium der Tora (bMeg 16b; bMen 110a) oder den Esstisch als Ort der Versöhnung (bBer 55a) ab. Diese theologischen Substitutionen waren es auch, die dem Judentum nach Zerstörung des Tempels das Überleben gesichert haben. Dennoch hielt das Judentum der Diaspora auch in den folgenden Jahrhunderten stets am – zeitweilig nur noch virtuellen – räumlichen Zentrum Jerusalem fest.

### Konzepte

Die rabbinische Tradition verankert die Sonderstellung Jerusalems bereits in der Schöpfung. Der mythische Grundstein (*'Even Sch'tija*), von dem aus die Welt geschaffen wurde, wurde auf dem Tempelberg im Allerheiligsten lokalisiert (bYom 54b).

So wie der Nabel in die Mitte des Menschen gesetzt ist, so ist das Land Israel der Nabel der Welt, wie gesagt ist: „Wohnend auf dem Nabel der Welt“ (Ez 38,12). Das Land Israel ruht in der Mitte der Welt und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel und das Heiligtum in der Mitte Jerusalems und das Allerheiligste in der Mitte des Heiligtums und die Lade inmitten des Allerheiligsten und der Grundstein vor dem Allerheiligsten. Von dem aus wurde die Welt gegründet (Tan B, Qed 10).

Der frühmittelalterliche Midrasch Pirqé de-Rabbi 'Eli' eser (PRE 3) behauptet, die Stadt habe zu den zehn Dingen gehört, die bereits am zweiten Tag der Schöpfung von Gott imaginiert worden seien. In einigen kabbalistischen Traditionen wird die Bedeutung Jerusalems dadurch zum Ausdruck gebracht, dass ihr himmlisches Urbild in der Sefira Jessod, einem von zehn Elementen der offenbaren Gottheit, verankert ist (Sohar I, 186a u.ö.). Zion-Jessod gilt als der zentrale Punkt, von dem aus das All geschaffen wird. Er ist die Quelle jedweder Perfektion, Schönheit und Vollständigkeit, von der sich die Welt nährt. Anderen Traditionen zufolge repräsentiert Jerusalem die Zehnte Sefira Malkhut (Königtum), womit ihr Status als *Metropolis*, als heimlicher Herrscherin der Welt zum Ausdruck kommt. So nimmt es nicht wunder, dass das irdische Jerusalem in besonderer Weise an diesen Eigenschaften partizipiert: Von zehn Anteilen Schönheit und Freude, die Gott der Welt zukommen ließ, habe Jerusalem neun erhalten. Zu diesem Erbe gehörten allerdings auch neun Anteile Leid, die in den Zerstörungen von Stadt und Tempel zum Ausdruck kommen (bQid 49b).

Dennoch ist Jerusalem das Licht der Welt (BerR 59,5). Alle Worte, welche die Propheten je über Jerusalem gesprochen haben, werden dereinst in Erfüllung gehen (BerR 78,3; 82,2). In der Endzeit werden himmlisches und irdisches Jerusalem wieder miteinander in Einklang gebracht, das Heiligtum wieder errichtet und die Heimkehr der Verstreuten bewerkstelligt.

### Halacha

Schon die Mischna (2./3. Jh.) präsentiert im Traktat Kelim (mKel 1,6-9) eine differenzierte Hierarchie von „zehn Heiligkeiten“, die mit dem Land Israel beginnt und am Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels zu stehen kommt. Auf jeder Stufe wird eine höhere Reinheit erlangt oder erfordert, die letztlich den Zutritt zum jeweiligen Ort immer weiter einschränkt. Der Babylonische Talmud (bBQ 82b; vgl. auch tNeg 6,1-2) bietet in vergleichbarer Weise eine Liste von zehn Regeln an, welche die besondere Würde Jerusalems unterstreichen:

Zehn Dinge wurden von Jerusalem gesagt: In ihr [der Stadt] ist kein Haus irreversibel zu verpfänden; und es wird kein [Sühne]kalb hineingebracht, dem man das Genick gebrochen hat und sie wird nicht zu einer verstoßenen [weil abtrünnigen] Stadt gemacht und sie wird nicht durch Aussatz verunreinigt; man findet in ihr keine Erker oder Balkone; auch macht man in ihr keine Misthaufen und baut in ihr keine Schmelzöfen. Und man legt in ihr keine Gärten oder Haine an, außer dem Rosengarten – aber den gab es schon seit den Tagen der ersten Propheten. Auch ziehe man in ihr keine Hühner auf, und der Tote bleibe nicht über Nacht. (Übersetzung: S. Talabardon)

Die Heiligkeit Jerusalems findet in diesem Text ihren Ausdruck in besonderen Anforderungen an die Reinheit *intra muros* ebenso wie im Verbot von schnöden bäuerlichen Tätigkeiten wie Hühnerzucht oder Obstbau.

Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit wurde jedoch heftig darüber gestritten, ob sich von dieser Sonderstellung Jerusalems auch eine Pflicht ableitet, dort (oder doch

mindestens im Heiligen Land) zu leben. Außer Mosche ben Nachman (Nachmanides, 1194–1270) hat jedoch kaum ein großer Talmudkommentator die Auswanderung nach Israel in den Rang eines Gebotes heben wollen (vgl. Nachmanides' Kommentar zu Num 33,53).

## Haggada

Die Stadt Jerusalem zieht eine ganze Reihe narrativer Traditionen auf sich, die in ihren biblischen Ursprüngen nicht mit ihr in Verbindung standen. So opfert bereits Adam dort (BerR 24, 9); schon Abraham wird ihre Bedeutung offenbart (BerR 49,2 u.ö.), der Berg Morija auf dem Tempelberg lokalisiert (PRE 20), und die Seeleute, die Jona ins Meer warfen, pilgerten in die Stadt, um für die Rettung aus Seenot zu danken (PRE 10). Jona schaute Jerusalem und den legendären Grundstein und erfuhr, dass die Stadt auf sieben Hügeln erbaut ist (Tan Wajj 8).

Flavius Josephus beschreibt, dass auch die großen Helden späterer Zeit, wie Alexander der Große, von der Heiligkeit der Stadt und des Tempels überwältigt werden (AntJud XI, 8,5). Die Einwohner der Stadt galten als besonders weise (EkhaR 1,1) und wurden deshalb sogar von Rat suchenden Athenern aufgesucht. In mittelalterlichen Reiseberichten und Erzählungen bildet Jerusalem den Höhepunkt zahlreicher abenteuerlicher Aktivitäten. So wird dem größten aller Dichter, der je die Stadt besungen hat, dem aus Spanien nach Israel ausgewanderten Jehuda Halevi (um 1075–1141) zugeschrieben, am Ziel seiner Reise, an den Toren Jerusalems, von einem Sarazenen getötet worden zu sein.

In der 1867 erschienenen von Moses Reischer zusammengestellten Midrasch- und Legendensammlung *Scha'arei Jeruschalajim* findet sich die Legende, dass ein türkischer Sultan die Grundmauern des Tempels entdeckte, als er höchstpersönlich die Stadt vom Unrat befreit (*Scha'arei Jeruschalajim* Nr. 10).

## Liturgie und Pijjut

In jedem der großen Pflichtgebete in Haus und Synagoge besitzt Jerusalem seinen Platz. Das Achtzehngebet, die Amida, enthält eine entsprechende Benediktion, die *Birkat Jeruschalajim*, so auch der zeremonielle Tischdank (*Birkat ha-Mason*). In beiden Fällen wird um die Wiedererstehung der Stadt und damit des Tempels gebeten. Die abendliche Feiertagsversion des Sch'ma' Jisrael erwähnt Jerusalem in der Benediktion *Haschkivenu*, ebenso geschieht dies in dem feiertäglichen liturgischen Einschub *Ja'ale we-Javo* und in den Mussafiturgien der Pilgerfeste (Pessach, Schawuot, Sukkot). Es versteht sich von selbst, dass während der Jahresfeste, insbesondere zu Pessach und zum Neunten 'Av, die Rückkehr nach Jerusalem bzw. der Wiederaufbau der Stadt ihren wesentlichen Platz erhielten. In das Mussafgebet an Jom Kippur wurde seit der rabbinischen Zeit eine narrative, und späterhin zunehmend mimetische Vergegenwärtigung des ursprünglichen Rituals am und um den Jerusalemer Tempel eingearbeitet, die auf der eindrucklichen Beschreibung des

Tempelrituals am Versöhnungstag in der Mischna (mYom 1-7) fußt.

Gleiches gilt für wesentliche liturgische Elemente bei den *rites de passage* (Übergangsriten): Die Bitte um Wiedererrichtung Jerusalems findet sich in der fünften und siebenten (letzten) Benediktion im Hochzeitsritus und in derjenigen Variante des Kaddisch, die bei Beerdigungen gesprochen wird.

Keiner der großen liturgischen Dichter (Pajjtanim) hat es versäumt, in seinen Werken der Heiligen Stadt in Trauer oder Hoffnung zu gedenken. Hunderte solcher Poeme fanden Eingang in die Gebetbücher verschiedener jüdischer Riten. Unter ihnen besonders populär, wenn auch nicht explizit und ausschließlich Jerusalem gewidmet, wäre das *Lekha Dodi* („Komm, mein Freund“) des Schlomo Alkabez (1505–1576) zu nennen, das eindringlich die Sehnsucht nach Jerusalem zum Ausdruck bringt. Es wird zum Eingang des Schabbat gesungen.

### Minhag

Wie die liturgische Vergegenwärtigung der Stadt, so hat auch die rituelle Erinnerung Alltag und Fest durchdrungen. Ob Hochzeits-, Beerdigungs- oder Trauerbräuche: in vielen von ihnen sind Elemente verborgen, die genuin oder nachträglich als Erinnerungszeichen dafür gedeutet oder geschaffen wurden. Sei es das (bekannte) Zerschlagen des Glases oder eines Tellers, oder die tempelförmigen Brautringe bei der Heirat; sei es der Wunsch, auf dem Ölberg bestattet zu werden (was schon im Talmud, dann auch im Sohar kritisiert wird) oder die Ausrichtung der Toten nach Jerusalem: An den wesentlichen Schwellen des persönlichen Lebens gehört Jerusalem einfach dazu.

Im Alltag zeigt sich diese Bezogenheit zum Beispiel im Brauch, Fenster und Türen nach Jerusalem auszurichten, um somit die Orientierung der persönlichen Gebete auf die Stadt zu ermöglichen.

### Das Zentrum Jerusalems

Diesem Ringen um Jerusalem *als* Zentrum korrespondiert ein Ringen *um* das Zentrum innerhalb der Stadt, in der die jüdische Bevölkerung seit der Zerstörung des Tempels nur noch eine allenfalls marginale Rolle spielte.

Zwar behaupten christliche Quellen der folgenden Jahrhunderte wie Justin der Märtyrer (Dial. 16; Apol. 77), Tertullian von Karthago (Adv. Jud. 13) oder Eusebius von Caesarea (Hist. Eccl. IV 6,3), es sei Juden bei Todesstrafe verboten gewesen, sich der Stadt auch nur auf Sichtweite zu nähern, doch ist dieses angebliche Verbot weder in römischen Rechtssammlungen noch in zeitgenössischen jüdischen Texten nachzuweisen und entsprach eher christlichem Wunschdenken als der Realität. Denn rabbinische Texte (bBer 9b; bBes 14b; 27a; bYom 69a; bTam 27b; bRHSh 19b) erwähnen für die severische Zeit in der Colonia Aelia Capitolina, wie die römische Neugründung Jerusalems hieß, mehrfach eine „Heilige Gemeinde“ (aram. *qahala qadischa*) aus einem Schülerkreis von Rabbi Meïr. Auch bezeugen ein anonymer

christlicher Pilger aus Bordeaux (ed. Geyer 16) noch im Jahre 333, Epiphanius von Salamis (De mens. 14) noch für die Zeit bis 337 und Cyrill von Jerusalem noch für das Jahr 363 eine Synagoge. Erst in den folgenden Jahrhunderten fallen entsprechende Zeugnisse aus, so dass wir davon ausgehen müssen, dass es in Jerusalem mindestens bis zum Sassanideneinfall 614 und vielleicht sogar bis zur muslimischen Machtübernahme um 638 keine jüdische Gemeinde mehr gab.

Dennoch wurde der verwüstete Tempelplatz von jüdischen Pilgern weiterhin aufgesucht. Rabbinische Quellen sprechen seit dem 2./3. Jh. im Blick auf die Felskuppe an der höchsten Stelle der Plattform von einem „Grundstein“ (hebr. *'Even Sch'tija*), der nach Zerstörung des Tempels zutage getreten (mYom 5,2) und von dem aus die Welt erschaffen worden sei (tYom 3,6; bYom 54b). Der genannte Pilger aus Bordeaux berichtet, dass Juden alljährlich zu einem „durchbohrten Stein“ (lat. *lapis pertusus*) kamen, um an ihm zu klagen (CC.SL 175, 16). Und Hieronymus (Comm. in Zeph. 1,15f) notiert im Jahre 392, dass Juden alljährlich am 9. 'Av nach Jerusalem kamen, um der Zerstörung des Tempels zu gedenken.

Seit dem frühen 5. Jh. fehlen Zeugnisse jüdischer Pilger, doch wird von nun an – in einer vielleicht nur noch geistigen Weiterarbeit am Zentrum – in palästinischen Midraschim die Vorstellung greifbar, dass die „Einwohnung“ Gottes (hebr. *Sch'khina*) auch weiterhin am Ort des zerstörten Tempels verblieben sei, weshalb die nächst benachbarte, westliche Umfassungsmauer der Tempelplattform unter Vespasian auch nicht zerstört worden sei (EkhaR 1,5; TanB zu Ex 1,10).

Mit dem Sassanideneinfall des Jahres 614 verband die jüdische Seite große Hoffnungen. Juden kehrten nach Jerusalem zurück, und am Ort des früheren Tempels wurden Opfer wiederaufgenommen. Vor allem aber flammten unmittelbar vor der muslimischen Machtübernahme um 638 messianische Erwartungen auf. Die apokalyptischen Geheimnisse des Rabbi Schim'on bar Jochai erwarteten von Kalif 'Umar (reg. 634–644), dem zweiten Nachfolger des Propheten, die Wiedererrichtung des Tempels, und der armenische Historiker Sebeos bezeugt kurz nach dem Jahr 661 konkrete Baumaßnahmen. Doch nahmen ihnen die neuen muslimischen Machthaber das Heft sehr schnell wieder aus den Händen. Unter Kalif 'Abd al-Malik (reg. 685–705), unter dessen Herrschaft in Jerusalem auch Münzen mit der Menora geprägt wurden, setzten die muslimischen Herrscher das Bauprojekt alleine fort und vollendeten es im Jahre 692 im Rahmen des Felsendoms. Dieser stand in engem Anschluss an frühjüdische Zionstraditionen und wurde auch von jüdischer und christlicher Seite ganz fraglos als vollgültige Wiederherstellung des salomonischen Tempels anerkannt.

Erst unter Kalif 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (reg. 717–720) wurden die Juden zusehends vom Platz verdrängt und durften dessen Schwellen nicht mehr überschreiten, so dass sich ihre Erinnerungskultur fortan nur noch auf die Zugangstore des Platzes bezog, wovon Graffiti an den Toren ebenso wie ein jüdischer Pilgerführer oder ein Gebetsführer für die Tore Jerusalems zeugen, die im 9. oder frühen 10. Jh. verfasst und in der Geniza der karäischen Synagoge von Altkairo wiedergefunden wurden.

Aḥima'aš ben Palṭi'el (ed. Salzman 21–22) erwähnt für das Jahr 976 erstmals eine Synagoge an oder in der westlichen Umfassungsmauer des Tempelplatzes, die zwischen 1030 und 1054 noch öfter bezeugt ist, 1033 vom Erdbeben schwer

beschädigt, aber wieder saniert wurde, wiederholt als „Höhle“ (arab. *al-Mağāra*) bezeichnet wurde und vermutlich mit einem unterirdischen Stollenzugang (Warren Gate) zum Tempelplatz etwa 25 Meter südlich des heutigen Bāb al-Qaṭṭānīn lokalisiert werden kann.

Nach dem Abgang dieses Gebetsraumes wird – vielleicht als dessen Ersatz – in der Kreuzfahrerzeit von Rabbi Benjamin von Tudela um 1173 erstmals der jüdische Brauch bezeugt, an der Westmauer des Platzes zu beten: „Und vor dem Ort ist die Westmauer, und das ist eine der Mauern, die am Allerheiligsten waren. Und man nennt sie Tor der Barmherzigkeit. Und dorthin kommen alle Juden, um vor der Mauer im Vorhof zu beten.“<sup>1</sup>

Nachmanides gelingt es 1268, wieder eine Synagoge in Jerusalem zu bauen und damit jüdisches gemeinschaftliches Leben neu zu etablieren. Die Westmauer spielt jedoch als Ort der Erinnerung und des Gebetes – neben anderen Orten der Erinnerung wie die Zitadelle im Westen oder der Ölberg mit seinen Gräberfeldern östlich der Stadt – noch sehr lange nur eine untergeordnete Rolle. Sie wird von vielen jüdischen Pilgerberichten der mamelukischen Zeit nicht einmal erwähnt und gewinnt ihre hohe Bedeutung als erinnerungsstiftender und identitätsbildender Ort erst im Laufe der osmanischen Zeit sowie im politischen Ringen um die Zugehörigkeit der Altstadt Jerusalems zum Staat Israel im 20. Jh.

#### Literatur:

- BINYAMIN BEN YONAH: Syrien und Palästina. Nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela  
Übersetzt und erklärt von Hans P. Rieger (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 12).  
Wiesbaden 1990.
- GRABAR, OLEG/KEDAR, BENJAMIN Z. (Hg.): Where Heaven and Earth Meet. Jerusalem's Sacred  
Esplanade. Austin/Jerusalem 2009.
- LEVINE, LEE (Hg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam. New  
York 1999.
- PRAWER, JOSHUA/BEN-SHAMMAI, HAGGAI (Hg.): The History of Jerusalem. The Early Muslim Period  
638–1099. Jerusalem/New York 1996.
- SCHÄFER, PETER: Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der  
rabbinischen Literatur. In: Kairos 16 (1974), S. 122–133.
- SCHREINER, STEFAN: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum  
Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum. In: Ego, Beate/Lange, Armin/Pilhofer,  
Peter (Hg.), Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und  
Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum  
und frühen Christentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118). Tübingen  
1999, S. 371–392.
- SCHREINER, STEFAN: al-Quds – Jerusalem, heilige Stadt des Islam. In: Hengel, Martin/Mittmann,  
Siegfried/Schwemer, Anna-Maria (Hg.), La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes. 3. [Drittes] Symposium  
Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 19.–23. September 1998 in Tübingen (Wissenschaftliche  
Untersuchungen zum Neuen Testament 129). Tübingen 2000, S. 405–435.

<sup>1</sup> Binyamin ben Yonah, Syrien und Palästina, S. 44.