Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 60 (2004)

Artikel: "Den Völkern nützlicher als den Israeliten" (NumR I,3) : Zerstörung und Bedeutung des Jerusalemer Tempels in jüdischer und christlicher Perspektive

Autor: Willi, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961000

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

„Den Völkern nützlicher als den Israeliten" (NumR I,3)

Zerstörung und Bedeutung des Jerusalemer Tempels in jüdischer und christlicher Perspektive

von *Thomas Willi*[*]

„Auf der edlen Höhe Zions,
Wo die goldne Feste ragte,
Deren Herrlichkeiten zeugten
Von der Pracht des großen Königs:

Dort, von Unkraut überwuchert,
Liegen nur noch graue Trümmer,
Die uns ansehn schmerzhaft traurig,
Daß man glauben muß, sie weinten.

Und es heißt, sie weinten wirklich
Einmal in dem Jahr, an jenem
Neunten Tag des Monats Ab –
Und mit tränend eignen Augen
schaute ich die dicken Tropfen
Aus den großen Steinen sickern,
Und ich hörte weheklagen
Die gebrochnen Tempelsäulen."[1]

1. Geschichtlich-archäologische Grundlagen: Was ist und wie funktioniert *der* Tempel?

1.1. Das *Gottes*haus und sein täglicher Dienst

Unter *dem* Tempel ist hier das Heiligtum in Jerusalem verstanden, das unter Salomo erbaut, 587/6 von Nebukadnezzar II. zerstört, aber schon zu Beginn der persischen Zeit in den Jahren 520–515 v. Chr. vermutlich auf den alten

* Prof. Dr. *Thomas Willi*, Am Rubenowplatz 2/3, D-17487 Greifswald.

1 H. Heine, *Romanzero*, Hamburg 1851; Drittes Buch: Hebräische Melodien: Jehuda ben Halevy, 2 (Ausgabe: Kindler Taschenbuch III, München 1964, S. 132).

Fundamenten wieder aufgebaut und dann, nach einer in der Antike sprichwörtlich prächtigen Renovation unter Herodes dem Grossen 20/19 v. Chr.[2] durch Titus und die römischen Truppen 70 n. Chr. erneut zerstört wurde.

Als Resultat auf dem Hintergrund einer gerade in neuerer Zeit ausführlich und streckenweise kontrovers geführten Diskussion[3] sei festgehalten: Der Tempel zu Jerusalem stellt im wörtlichen Sinne ein „Gotteshaus" dar, d. h. ein Haus Gottes, ein Haus, in dem Gott wohnt – nicht anders als ein Dreifamilienhaus ein Haus für drei Familien, das Doktorhaus das Haus des Arztes, ein Armenhaus eine Behausung für Arme ist. Diese Funktion geht schon aus der baulichen Anlage und ihrer Architektur hervor. Nach seinem Grundriss gehört der Jerusalemer Tempel dem syrischen Langhaus-Typ zu;[4] er gehört also zu einem verbreiteten Tempelbaumuster des alten Vorderen Orients. Die Anlage weist im Grunde nur einen einzigen, rechteckigen und *fensterlosen* Raum auf, in dem über die ganze Breite der einen, westlichen Querseite als eine Art Schrein eine innere Wohnnische abgetrennt ist. Dieses separierte Kompartiment entspricht der Cella der heidnischen Tempel, die das Götterbild als Zeichen der *göttlichen Präsenz* barg. In Jerusalem befand sich hier aussergewöhnlicherweise nur die Bundeslade unter den Thronkeruben, und auch das nur im ersten, nicht mehr im Zweiten Tempel. Der Tempel *qua* Bau ist also alles andere als ein „Versammlungs"haus für eine Gemeinschaft, wie es die schon von ihren Ursprüngen ganz anders gelagerte Synagoge nach ihrem Namen und ihrem Wesen darstellt.[5] An archaische, traditionelle Wohnverhältnisse anknüpfend, fanden gesellschaftliche Ereignisse nicht im, sondern vor dem „Haus des Heiligtums" statt. Das gilt vor allem für das, was das Wesen des Tempeldienstes ausmacht: das Opfer. Die Schlachtung und Zubereitung von Fleisch vollzog sich notwendig im Freien. Diesbezüglich unterschieden sich der Jerusalemer Tempel und sein Dienst in

---

2 So nach Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XV,11,1 §380 ed. B. Niese; auf das Jahr zuvor führt die Stelle *De bello Iudaico* I,21,1.

3 Zur Einführung siehe J. M. Lundquist, What is a Temple? A Preliminary Typology, in: H. B. Huffmon et al. (ed.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Winona Lake 1983, S. 205–219.

4 W. Zwickel, Tempel, in: M. Görg / B. Lang (ed.), *Neues Bibel-Lexikon*. Band III, Düsseldorf, Zürich 2001, Sp. 799–810, dort 802: „Der Bau lehnt sich mit seiner symmetrischen Längsausrichtung an syr. Bauten an. Der selbständige, das hintere Drittel des T.s einnehmende Schrein [. . .] mit den dort aufgestellten Keruben und der unter ihnen stehenden Lade ist jedoch eine Aufnahme ägypt. Traditionen."

5 Dazu K. Hruby, Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution, in: P. von der Osten-Sacken / T. Willi (ed.), *Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche*, Berlin 1996 (= Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 5), S. 125–200.

keiner Weise von allen anderen antiken Gottesdiensten. Der Altar befand sich im – innersten – Hof, und das Volk versammelte sich nur in den äusserlich daran angrenzenden Vorhöfen.[6]

Zu dem innersten göttlichen Wohnbereich hatte kein Mensch Zutritt mit Ausnahme des Hohenpriesters, der ein einziges Mal im Jahr, nämlich an Jom Kippur, hineinging, aber selbst da nur nach einem siebentägigen Wachen und Fasten und weiteren, strikt vorgeschriebenen Vorbereitungsmassnahmen. Das Heiligtum gehört exklusiv Gott, nicht den Menschen, ist ihm – nach biblischer Sprache – „heilig", d. h. ihm vorbehalten wie ein Palast dem König. Auch der Hauptraum war nicht öffentlich zugänglich. Nur die Priester, sozusagen als Dienerschaft und Personal des eigentlichen Hausherrn, begaben sich täglich dorthin, um das Funktionieren des siebenarmigen Leuchters, das Decken des Schaubrottisches und das Räuchern des Raums auf dem vor dem Vorhang zum Allerheiligsten stehenden Räucheraltar zu gewährleisten. Wie vollzog sich denn ein solcher Tagesablauf im Tempel?[7]

- Kurz vor Tagesanbruch klopft der mit der Verteilung der Lose betraute Priester an die Aussentür des Priesterraums (בית המוקד [20]).
- Die erwachenden Priester öffnen und folgen ihm durch eine Nebentür in die Opferhalle (בית המטבחים [24]).
- Inspektionsrundgang durch die Opferhalle; die „Bäcker"-Priester bleiben im Backraum (לשכת חביתין [10]), die übrigen gehen in die Quaderhalle (לשכת הגזית [14]), wo die Auslosung von 13 Priestern für die weiteren Obliegenheiten geschieht, nämlich:
  - Abheben der Asche und Anzünden des Holzes auf dem Brandopferaltar und auf dem Räucheraltar.

6 Diesbezüglich wurde in Jerusalem strikt auf die Wahrung des Heiligtumsbereichs geachtet. Der Hohepriester Alkimus traf im Jahr 160 v. Chr. mit seinem Versuch, die den Vorhof der Priester (עזרת כהנים) von dem Vorhof der Laien (עזרת ישראל) separierende Mauer zu entfernen, um dem Volk nach hellenistischem Vorbild den Zutritt zum Altar zu ermöglichen, auf erbitterten Widerstand und musste sein Vorhaben aufgeben, wie 1 Makk 9,54–55 berichtet.

7 Quelle ist in allererster Linie der Mischna-Traktat Tamid. Die Tradition hält sich ausserdem an Maimonides' Systematisierung in seinem Ritualwerk *Jad ha-ḥazaqa*, Hilchot Tamidim u-Mussafim Kap. IV. Eine praktische Zusammenstellung der nicht in jeder Hinsicht kompatiblen Daten findet sich in der Hoffmannschen Mischna, Teil V Kodaschim, S. 444–446 durch John Cohn; vgl. auch den Abschnitt „The Daily Service" von S. Safrai im Artikel „Second Temple", in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XV, Jerusalem 1971, Sp. 974–977. Die Zahlen beziehen sich auf die schematische Darstellung bei A. Steinsaltz, *The Talmud. A Reference Guide*, New York 1989, S. 277.

-- Geräte aus Gerätehaus, Lamm aus Lämmerhalle zur Schlachtbank (שלחן של בית המטבחים [25]).
-- Zwei Priester treten durch die unter Trompetenstössen geöffnete Tempelpforte (שער ההיכל [34]) in den Tempelraum (היכל [35]) zum goldenen Räucheraltar (מזבח הזהב [36]); währenddessen finden Schlachtung und Sprengung statt, sodann reinigt der andere Priester fünf der sieben Lichter des siebenarmigen Leuchters (מנורה [38]).
-- Das Lamm wird gehäutet und zerteilt, die Stücke erst einmal nur auf die Rampe (כבש [27]) gelegt, die zum Brandopferaltar (מזבח [26]) führt.
-- Alle Priester sammeln sich in der Quaderhalle (לשכת הגזית [14]) zur Qriʾat Schmaʿ und bestimmten Abschnitten des Schacharit-Gebets.
-- Verlosung und (ehrenvollste) Darbringung des Räucherwerks sowie Darbringung der Opferteile auf dem Brandopferaltar (מזבח [26]).
-- Die restlichen beiden Lichter des siebenarmigen Leuchters (מנורה [38]) werden gereinigt, sodann sämtliche Priester durch die Magrefa zu den Stufen der Treppe zum Heiligtum (מעלות בין האולם למזבח [30]) gerufen.
-- Nach der Darbringung spenden die Priester den Priestersegen, den Gottesnamen dabei aussprechend.
-- Es folgen das Mehlopfer, das Pfannenopfer des Hohenpriesters und zuletzt, während der Libation des Weins, setzen die Tempelmusik und der von den Leviten ausgeführte Gesang des Wochentagspsalms ein.

Das Nachmittagsopfer (מנחה) vollzieht sich entsprechend dem Morgenopfer.

1.2. „Gottes"-*Haus* als „Bethaus für alle Völker"

Die Prophetie Jes 56,1–7(8), ein Wort der Jesaja-Schule aus der Perserzeit, sieht eine Zeit kommen, in der „das Haus" (hebräisch הבית) zu Jerusalem universal geachtet und von aller Welt als Platz für Opfer und Gebete bevorzugt sein wird. Das ist doppelt bemerkenswert. „Haus", בית, kommt im zweiten Teil des Jesaja-Buches nur dreimal vor (Jes 56,5.7; 66,20).[8] Aber mit *dem Haus*, im Munde Gottes ausdrücklich als ביתי bezeichnet, verbindet sich die universale Perspektive, nicht mit dem Vollzug des Kults. Das bedarf der Erklärung.

Was an Kult in Jerusalem während der Zeit, die der Tempel in Trümmern lag, möglich blieb und auch vollzogen wurde, war eng auf die Nachkommen Israels und besonders auf die nichtdeportierten Judäer vorab der Landschaft beschränkt und eindeutig israelitisch geprägt.[9] Alles freilich, was in diesem Rahmen geschieht, wird vom

8 Vgl. H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, S. 210.

9 Es sei hier an die in Jer 41, vor allem Vers 5, erwähnten Pilger aus Sichem, Silo und Samaria erinnert, die im 7. Monat mit Getreide- und Weihrauchgaben unterwegs zur Opferstätte waren. Ähnliche Rückschlüsse lässt Esr 3 zu: Die Errichtung eines Altars erscheint nicht als beabsichtigtes Ziel der Versammlung, sondern nur als

Verfasser des Buches Esr-Neh ausdrücklich als vorläufig charakterisiert, wenn er betont והיכל יהוה לא יסד (3.6). Es handelt sich um dieselbe Situation, die Haggais Gleichniswort 2,14 zugrunde liegt. In seinem Plädoyer für die Wiedererbauung „des Hauses" (Hag 1,2.8–9.14; 2,3.7.9) hat Haggai mit einer Haltung zu kämpfen, die offen oder unterschwellig argumentiert: „Was brauchen wir einen Tempel, wo doch ein Opferkult möglich und im Gange ist?" Denn dass in begrenztem Rahmen ein Kult möglich war, dafür scheint die Anwesenheit von כהנים zu sprechen, wie sie Hag 2,11–12 und Sach 7,3 (im Jahr 4 des Darius, also vor Vollendung des Tempels) voraussetzt. Und schliesslich definiert die – aramäische – Fassung des Kyros-Edikts in Esr 6,3 den Platz des zu erbauenden Tempels als „den Ort, da man Opfer opfert", und zwar ohne dass ein Altar eigens erwähnt würde.

Wichtig ist: Wenn in dieser tempellosen Zeit Opferhandlungen – eventuell rein vegetabilische, wie Jer 41 nahelegen könnte – vorgenommen wurden, so standen sie in Kontinuität zum Zentral- und Königsheiligtum des ehemaligen Königreiches Juda. Zu dieser nationalen Einschränkung passt die zweimalige, voneinander wohl unabhängige Erwähnung des 7. Monats[10] als eines für eine Versammlung geeigneten Termins. Der Opferkult, wenn es ihn denn gab, war auf Menschen beschränkt, die sich zu Israel zählten.

Das Bild ändert sich in dem Moment, wo zur Opferstätte und zur Kulthandlung wieder „das Haus", der Tempel, tritt. An dieser Stelle berührt sich die theologische Dimension mit der historischen Entwicklung. Denn der Tempel, gerade der zweite, war *nie das Haus irgendeiner Gemeinde*, sei es einer Kult- oder Bürger-Tempel-Gemeinde, noch eines Volkes, sondern er war „mein Haus" (Hag 1,9; Sach 1,16; 3,7[?]; Jes 56,5[?].7); „Haus YHWHs" (Hag 1,2; Jes 66,20); auch unter diesem Aspekt also im wahren Sinne des Wortes „Gottes-Haus".

Solange dieses nicht stand, mochten Opfer und Kult noch so *rite* erfolgen – es fehlte ihnen die Ausrichtung, die „Adresse". Und es mangelte ihnen und der Stätte an כבוד, an „Gewichtigkeit", an Reputation, die die Einwohnung und Präsenz Gottes an dieser Stelle signalisierte (Hag 2,3.7.9; Sach 2,9.12). Und nicht nur innerweltlich war ein Mangel zu verzeichnen. Auch der transzendenten Heiligkeit (√קדש) Gottes konnte nicht adäquat Rechnung getragen werden. Sie nahm nicht durch Diffusion, Ausbreitung auf horizontaler Ebene, zu, sondern durch Absonderung und Ausgrenzung, „Einheiligung" des für Gott reservierten Besitzes und Hauses (Hag 2,11–14). Diese Abgrenzung ist etwas ganz anderes als die Exklusivität einer menschlichen Gruppe oder Gemeinde. „Heiligkeit" setzt allerdings eine Aussonderung des zum kultischen Dienst bestellten Personals innerhalb des jüdischen Volkes voraus. Hier kommt der biblisch-hebräische Begriff der ‚Erwählung' (√בחר) zum Zuge, hier, in diesem Bereich, sollten sich schwerwiegende Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen verschiedenen

deren Folge. Anlass zu dem Treffen mag auch hier eine Wallfahrt aus der Landschaft Juda „im 7. Monat" mit Buss- und Fastcharakter gewesen sein. Im Anschluss daran wurde dann ein „Hüttenfest" begangen, das aber ohnehin nicht primär an ein Heiligtum gebunden war.

10 Jer 41,5; Sach 7,7, vgl. 8,19.

Auffassungen ergeben. Das sind aber ganz andere Aspekte als die Frage um Zugehörigkeit oder Ausschluss von der Ethnie, die etwa im Zusammenhang mit der Pessachfeier (Ex 12), vor allem aber in bezug auf zivilrechtlich-lebenspraktische (halachische) Probleme (Neh 10.13) akut wurde.

Als solcher, von seiner Widmung her, war der Zweite Tempel universal ausgerichtet. Das hängt mit der Konzeption des כבוד zusammen. Sowohl Haggai (2,7) wie Sacharja (in der textlich unsicheren Stelle 2,12) bringen כבוד in Zusammenhang mit Ereignissen und Entwicklungen in der Völkerwelt. Nach Haggai mag zwar das zweite Haus äusserlich weit weniger prächtig aussehen, aber an innerer Bedeutung (כבוד, Hag 2,9) wird es das erste übertreffen. Der Grund liegt in der verheissenen Anteilnahme der Völkerwelt (2,7). Auch Sach 6,15; 8,20–23; 14,16–19; Mi 4,1–5 // Jes 2,1–4; Jes 56,1–7(8); 66,18–23 (Vers 18 כבוד!); Mal 1,11 stellen den Jerusalemer Tempel, seinen Bau und den Kult in einen universalen Rahmen. In die mittlere bis spätere Perserzeit gehört schliesslich das Prophetenwort Mi 4,1–4 // Jes 2,2–4, dessen explizites Thema „das Haus" und seine universale Bedeutung ist – angelegt bereits in der Jetztzeit, aber voll realisiert in der Endzeit.

Das ist nicht nur fromme Ideologie. Die Partizipation von nichtjüdischen „Fremden" am Dienst des Jerusalemer Heiligtums, die schon 1 Kön 8,41–43 in dem Gebet, das Salomo nach dem deuteronomistischen Geschichtswerk bei der Einweihung des Tempels betet, anvisiert ist, wurde im Fortschreiten der Zeit gängige Tatsache. Seit persischer Zeit werden Opfer für das Wohlbefinden der nichtjüdischen Herrscher als der Landesherren dargebracht. Die in Esr 6,9–10 aktenkundige Praxis wird in hellenistischer und römischer Zeit ungebrochen weitergeführt. So opfert man in Jerusalem für Demetrios I.[11] oder für die Kaiser in Rom.[12] Das aktive Interesse von Ausländern, in Jerusalem Opfer darzubringen, war zeitweise so gross, dass in mScheq I,5 ausdrücklich geregelt wurde, dass „Gelübdedarbringungen (נדרים) und Freiwilligkeitsopfer (נדבות) von ihnen akzeptiert werden sollen". Entweder nahmen die Fremden selber die beschwerliche Reise auf sich,[13] oder sie schickten Geld aus Übersee, um Opfer zu stiften. Reichten diese Stiftungen für die zum Opfer gehörige Libation nicht aus, so sollte letztere ausdrücklich aus jüdischen öffentlichen Mitteln bestritten werden.[14] Berühmte Opferherren, deren Namen sich der Erinnerung eingeprägt haben,

11 1 Makk 7,33.

12 Josephus, *De bello Iudaico* II,197; gemäss Philo, *Legatio ad Gaium* 317 bzw. 317 handelte es sich um tägliche Darbringung von zwei Lämmern und einem Jungstier.

13 bPes 3b; Josephus, *Antiquitates Iudaicae* III,15,3 §318–319; Joh 12,20.

14 mScheq VII,6; Sifre Zutta 15,2; auch LevR Par. 2.

sind etwa Ptolemäus III. Euergetes (246–222 v. Chr.),[15] der Seleukide Antiochos VII. Sidetes anlässlich seiner Belagerung Jerusalems 133 v. Chr.,[16] die Römer Marcus Agrippa, der 15 v. Chr. eine ganze Hekatombe stiftete[17] und der Legat L. Vitellius, der als Gouverneur Syriens eigens zu Pessach nach Jerusalem kam, um dort zu opfern.[18] So konstatiert Josephus nicht ohne Stolz die Hochschätzung und den weltweiten Ruhm des Jerusalemer Altars bei Griechen und Nichtgriechen.[19]

Festzuhalten ist also: Der Jerusalemer Tempel und sein Kult sind ihrem Wesen nach *nicht national, sondern universal ausgerichtet.* Es handelt sich um eine Veranstaltung für den Menschen schlechthin, für eine Menschheit vor Gott. NumR I,3 sollte diesen Gesichtspunkt klassisch zum Ausdruck bringen und im Blick auf den Untergang des Heiligtums im Jahre 70 n. Chr. behaupten, die Völker der Welt hätten durch die Zerstörung des Tempels im Grunde genommen grösseren Schaden erlitten als Israel.[20]

Diese universale Bedeutung hindert den Tempel natürlich nicht daran, auch ganz bestimmte nationale Aufgaben und Funktionen zu erfüllen. Er ist, nicht anders als vergleichbare heidnische Tempel, auch Aufbewahrungsort des *Staatsschatzes*, fungiert also im Sinne einer Bundes- oder Nationalbank; in ihm befindet sich der Aufbewahrungsort für besonders wichtige und massgebende Handschriften (ספרים), also was man heute als *Nationalbibliothek* bezeichnen würde; ihr war in Verbindung mit der zentralen legislativen (und, gerade in strafrechtlichen Angelegenheiten, exekutiven) Institution des hier in der Quaderhalle tagenden *Sanhedrin* auch eine Art zentraler Akademie angegliedert.[21] Schliesslich waren der Tempel und der Tempelberg auch befestigt und konnten in Zeiten der Not als Reduit, als militärisch gesicherte *Fluchtburg* dienen.

---

15 Josephus, *Contra Apionem* 2.5.

16 Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XIII,8,2 §242.

17 Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XVI,2,1 §14. Eine ‚Hekatombe' braucht allerdings schon bei Homer nicht im wörtlichen Sinne „100 Ochsen" zu umfassen, vgl. *Ilias* 6,115 in Verbindung mit 93 (12 Ochsen) oder *Ilias* 23,146 (50 Böcke).

18 Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XVIII,5,3 §122.

19 Josephus, *De bello Iudaico* IV §262; V §17; vgl. Sueton, *De Vita Caesarum*, Augustus 93.

20 Siehe dazu unten.

21 Dem entspricht es, wenn Chajim Weizmann, später Israels erster Staatspräsident, 1928 in seiner Ansprache zur Eröffnung der Hebrew University erklärte, die Universität werde im modernen Jerusalem den Platz einnehmen, den im alten der Tempel innehatte.

1.3. Ein „Haus der *Heiligkeit*“ (בית המקדש)

Der Tempel als die irdische Thronstätte Gottes ist einerseits eine Quelle der Heiligkeit; ihm kommt andererseits höchster Anspruch auf Heiligkeit zu. Das drückt sich schon in den biblischen Bezeichnungen aus, vor allem in jener, die sich dann in der Traditionsliteratur durchsetzte. Es finden sich בית יהוה (1 Kön 3,1); בית האלהים (Dan 1,2); היכל הקדש (קדשך) (Jona 2,5); היכל יהוה (2 Kön 24,13); המקדש (Ez 45,4), während dann 2 Chr 36,17 als einzige Stelle von בית מקדשם spricht, was als Vorläuferin für בית המקדש, die allgemein gebrauchte Bezeichnung der jüdisch-rabbinischen Literatur (z. B. mMaaser scheni V,2; tBer III,16 und öfter), gelten kann. Bereits Ezechiels Tempelvision legt entscheidendes Gewicht auf den Charakter der *Heiligkeit*. Von aussen her in konzentrischen Kreisen graduell zunehmend, erreicht sie im innersten Bereich des Tempels, ob der göttlichen Gegenwart (hebräisch שכינה) eine Art Gravitationszentrum, ihren höchsten Grad. Ez 43,12 (vgl. 45,1–8) hält fest:

זֹאת תּוֹרַת הַבָּיִת עַל־רֹאשׁ הָהָר כָּל־גְּבֻלוֹ סָבִיב
סָבִיב קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִנֵּה־זֹאת תּוֹרַת הַבָּיִת׃

„Dies ist die Tora bezüglich des Hauses auf dem Kulminationspunkt des Berges: Sein ganzes Gebiet im Kreis ringsum ist (hat den Charakter von) Heiligem an Heiligkeiten – genau das ist die Tora zum Haus.“

Konsequenterweise heisst dann in erster Linie das innerste, durch einen Vorhang abgetrennte göttliche Privatgemach „das Heilige der Heiligkeiten“ (קדש [ה]קדשים: Ex 26,34; 28,38; Lev 21,22; 22,3.6–7.12; Num 4,4.19; 18,10.19; 1 Kön 6,16; 7,50; 8,6; 2 Kön 12,5.19; Ez 41,4; 1 Chr 6,34; 26,20.26; 28,12; 2 Chr 3,8.10; 4,22; 5,7). Entsprechend unterscheidet später die rabbinische Literatur zehn Grade der Heiligkeit (עשר קדושות):

„Heiliger als alle anderen Länder ist das Israelland [. . .]; heiliger wiederum als dieses sind seine ummauerten Städte [. . .]; heiliger [. . .] das Stadtgebiet [Jerusalems . . .]; heiliger noch der Tempelberg [. . .]; noch heiliger der חיל (Zwinger) [. . .]; heiliger der Frauenvorhof [. . .]; heiliger der Vorhof der Israeliten [. . .]; noch heiliger der Priestervorhof [. . .]; heiliger dann der Zwischen(raum) zwischen אולם (Vorhalle) und Räucheraltar; heiliger der היכל (das Tempelschiff) [. . .]; heiliger als alles aber das Allerheiligste (שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה מקודש מהם)“ (mKel I,6–9).

Die hierarchische Gliederung der Heiligkeit schlägt sich in halachischen Kriterien nieder. Schon in der Exilszeit und dann in der Epoche des Zweiten Tempels wird deutlich, wie sehr die für das Heiligtum gültigen Regeln das gesamte Leben umfassen und sozusagen „ein-heiligen“. Vom Priester-Propheten *Ezechiel* und seinem am künftigen Tempel orientierten Verfassungs-

entwurf war eben die Rede. In der *Priesterschrift*, dem von der Schöpfung bis zur Stiftshütte reichenden Tora-Kompositwerk, bildet das wandernde Gottesvolk sozusagen den Hofstaat um das „Zelt der Begegnung", den אוהל מועד, herum, das eigentlich nichts anderes ist als die portative Residenz des göttlichen Weltkönigs. Darum gelten für es besondere Bestimmungen. Und in der grossen Geschichtserzählung der biblischen *Chronikbücher* werden die Könige ab David, die Mandanten der von Gott verliehenen Herrschaft, an der Fürsorge gemessen, die sie und ihre Zeit für das Heiligtum aufwenden. D. h. auch, ja gerade dann, wenn der Tempel nicht existiert, etwa in der Exilszeit, und auch, ja gerade dort, wo er fern ist, z. B. in der weit abliegenden babylonischen Diaspora, ist das Leben tempel-orientiert. Man kann gewissermassen sagen, dass eine tempelmässige Haltung dem Bestand und Betrieb des Tempelgebäudes voraufgeht, sie trägt und umgibt. Darin liegt denn auch schon die Antwort auf die Frage, wie denn das Judentum mit der Zerstörung des Tempels habe fertig werden können. Nicht umsonst sah sich die nichtjüdische Welt in ihrer Wahrnehmung des Judentums immer wieder vor das Rätsel gestellt, mit welcher Selbstverständlichkeit und Kontinuität das jüdische Leben über die Zerstörung und die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. hinweggekommen ist.

2. Die Zerstörung und ihre Bewältigung

2. 1. Die Sicht von aussen

Der Tempel ist im Zusammenhang mit dem Jüdischen Krieg 66–70 n. Chr., entweder am 9.[22] oder am 10. Aw[23] des Jahres 70 n. Chr., zerstört worden. Unklar ist, ob Titus, der in der Nachfolge seines zum Kaiser gekrönten Vaters Vespasian den Oberbefehl über die Truppen, vor allem über die Legio X Fretensis, übernommen hatte, die vernichtende Brandlegung verhindern wollte, wie Josephus in übertreibender Apologetik behauptet, oder ob er ganz im Gegenteil selbst den Befehl gab, weil er den Aufstand in seinem innersten Kern zu treffen beabsichtigte und vielleicht auch tatsächlich Roms

22 bTaʾan 29a.

23 Josephus, *De bello Iudaico* VI,4,5–8 §249–270; zum Datum des Angriffstages VI,4,5 §250: „Im Ablauf der Zeiten war der vom Geschick bestimmte Tag herangekommen, nämlich der 10. des Monats Loos [= 10. Aw], an welchem er [*scilicet* der Tempel] schon einstmals durch den König der Babylonier verbrannt worden war".

Suprematie im Orient gefährdet sah und hier ein Fanal setzen wollte.[24] Die Forschung ist geteilt, scheint aber heute eher der Annahme zuzuneigen, dass es sich bei der Zerstörung nicht um Zufall, Nachlässigkeit oder Unbotmässigkeit eines oder zweier einzelner römischer Soldaten, sondern um Absicht von höchster Stelle handelte.[25] Die jüdische Tradition hält sich allerdings bei dieser historischen Frage nicht lange auf, sondern statuiert an einer Reihe von Stellen, dass der entscheidende innere Grund, der zur Tempelzerstörung geführt habe, der „grundlose Hass", שׂנאת חנם, gewesen sei, an dem Jerusalem zugrunde ging.[26]

Im Blick auf die Frage, wie einerseits das Christentum und andererseits das Judentum mit der Tatsache umgingen, dass der Tempel zerstört war, ist *a limine* zwischen einer Aussen- und einer Binnensicht zu unterscheiden. Eine Perspektive von aussen stellt in erster Linie die römisch-flavische Ideologie dar, die zum Untergang des Tempels mit beigetragen hat. Ihr zufolge implizierte die Zerstörung des Tempels und die Sistierung seines Kultes die „Unterordnung Jahwes unter Jupiters Herrschaft".[27] Die triumphalistische, mit der *pax Romana* begründete Ideologie prägte auf Jahrhunderte die offizielle Haltung des *imperium Romanum*. Sie endete keineswegs mit dem Moment, als die Kaiser christlich wurden, sondern wurde nur einer Metamorphose unterworfen, an der die Haltung der Väter der Alten Kirche mitbeteiligt war.[28]

---

24 Josephus betätigt sich *De bello Iudaico* VI,4,3 §237–243, auch VI,4,5–8 §249–270 in geradezu verdächtiger Übertreibung als Apologet des Titus. Eine gegenteilige Ansicht findet sich zu Anfang des 5. Jahrhunderts bei Sulpicius Severus, *Chronica* II,30,66–67, der für sein Werk immerhin auf verlorene Teile der Historien des Tacitus zurückgreift: *Christianos ex Iudaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram.* In ähnliche Richtung weist die Notiz bei Orosius, *Historiarum libri VII adversus paganos*, VII,9,6–7, vgl. H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.)*, Fribourg, Göttingen 1989 (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11), S. 312. Eine Übersicht der verschiedenen Forscher und ihrer Stellungnahme ebenda S. 310 Anm. 12.

25 Dazu H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung*, S. 310–313.

26 bJoma 9a-b; tMen XIII. Als weitere Gründe gelten Sinnlichkeit (bSchab 62b); Entweihung des Schabbats, Vernachlässigung des Unterrichts, Mangel an Schamgefühl, Ehrerbietung usw. (bSchab 119b), Hader und Rechthaberei (bBM 30b). Vgl. auch die Anekdote bGit 55b.

27 H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung*, S. 350.

28 Zum Folgenden vgl. die – nicht unkritisch zu konsultierende – Übersicht bei E. Fascher, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, in: *Theologische Literaturzeitung* 89 (1964), S. 82–98.

Ihre ältesten Äusserungen knüpfen nicht zufällig an den Erlass des endgültigen Zerstörers Jerusalems, Hadrians, an, der den Juden das Betreten der Stadt bei Todesstrafe verbot. Damit erfüllten sich, stellen Justin Martys[29] und nicht unähnlich Tertullian[30] fest, die Gerichtsworte eines Jesaja und der anderen Propheten. Es ist übrigens ein Heide, Celsus, bei dem sich zum ersten Mal die – von ihm den Christen zugeschobene – Ansicht findet, Gottes Strafgericht sei um der Tötung Jesu willen über die Juden gekommen. Origenes, der das bezeugt, wehrt diese Meinung nicht etwa ab, sondern schiebt die Überlegung nach, Jerusalem sei in der Tat 42 Jahre nach Jesu Tod zerstört worden. Fern davon, Celsus' These zu dementieren, variiert er sie vielmehr: Wenn die Juden in der Stadt, wo sie Gott die traditionellen Opfer als Zeichen der dahinter stehenden erhabenen Geheimnisse darbrachten, dem Erlöser des menschlichen Geschlechts nachstellten – räsoniert er –, so sei das ein so ruchloser Frevel gewesen, der nur durch die Zerstörung der Stadt und die Vertreibung der Juden aus ihr geahndet werden konnte.[31] Für Christen sei ohnehin der völlige Verzicht auf Tempel und Bildsäulen charakteristisch.

Eine Ausnahme in dieser Entwicklung bildet nur die kurze Regierungszeit von Kaiser Julian Apostata, der Anfang 363 n. Chr. den Tempelneubau wieder erlaubte.[32] Welches auch immer seine Motive gewesen sein mögen[33] – auf dem Hintergrund der vorherrschenden römisch-kaiserlich-staatlich fundierten Ideologie war und blieb das Vorhaben ein einsames Fanal.

Der „Versuch, den [. . .] Tempel in Jerusalem wieder errichten zu lassen, [muss] die christliche Kirche" tief „getroffen haben".[34] Das Scheitern dieses Wideraufbauprojekts ruft jedenfalls erneut eine Reihe von antijüdischen christlichen Stellungnahmen hervor,

29 JUSTIN, *Dialogus cum Trypho* 16.

30 TERTULLIAN, *Apologeticum* 21; vgl. auch *Adversus Iudaeos* 8 und 14.

31 ORIGENES, *Contra Celsum* IV,22.

32 Dazu R. BRÄNDLE, Das Tempelneubauprojekt Julians, in: M. MARCUS / E. W. STEGEMANN / E. ZENGER (ed.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Ehrlich*, Freiburg i. B. 1991, S. 168–183 (wieder abgedruckt in: R. BRÄNDLE, *Studien zur alten Kirche*, ed. von M. HEIMGARTNER / T. K. KUHN / M. SALLMANN, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, S. 93–108).

33 AMMIANUS MARCELLINUS, der aus Antiochia stammende heidnische Historiker, schreibt in seiner Römischen Geschichte, Buch XXIII, 1 (W. SEYFARTH [ed.], Berlin 1970 (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,3, Berlin 1970, S. 66): *Imperiique sui memoriam magnitudine operum gestiens propagare ambitiosum quondam apud Hierosolyma templum quod* [. . .] *obsidente Vespasiano posteaque Tito aegre est expugnatum, instaurare sumptibus cogitabat immodicis.* Julian hätte in gewisser Weise den seit Herodes' Tempelrenovation unterbrochenen Faden wiederaufgenommen und mit dem Tempelbau ebenfalls ein Denkmal seiner Herrschaft, in diesem Fall freilich der kaiserlichen, setzen wollen.

34 G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, S. 163.

so von Gregor von Nazianz,[35] Cyrill von Jerusalem,[36] dem Syrer Ephraem in seinen leidenschaftlichen Judenhass atmenden Liedern gegen Julian Apostata.[37] Einen Höhe- oder besser Tiefpunkt stellt auch hinsichtlich der Beurteilung der Zerstörung Jerusalems Johannes Chrysostomus dar. In seinen Matthäus-Homilien, vor allem zu Mt 23,29–24,31, finden sich eine Reihe ganz konkreter Deutungen, die Jerusalems Ende auf die Tötung Jesu und die jüdische Beteiligung daran zurückführt.[38] Etwas gemässigter bzw. differenzierter, wenn auch nicht minder aus einer vom inzwischen schon völlig eingeschliffenen „enseignement du mépris"[39] diktierten Grundeinstellung her, äussern sich Augustin und Hieronymus. Nach Augustin hat Jerusalem, die Stadt der Christusgemeinde aus Juden und Heiden, mit dem Tempel nichts mehr zu tun, da es „diese Art

35 In seiner 5. Rede (= 2. Kampfrede gegen Julian): GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4–5. Contre Julien.* Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Paris 1983 (= Sources Chrétiennes 309); vgl. Orationes 5.

36 Vgl. seinen Brief an Kaiser Konstantius. Bemerkenswerterweise fehlt allerdings eine direkte Äusserung Cyrills zum Tempelbauprojekt, wenn man von dem durch A. P. Brock in einem syrischen Manuskript gefundenen „Brief Cyrills von Jerusalem" absieht. Darin ist die Rede von Grabungen in Jerusalems Fundamenten, „which had been ruined because of the killing of its Lord", die ein Erdbeben bewirkt hätten. Siehe A. P. BROCK, A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40 (1977), S. 267–286 und dann R. BRÄNDLE, Tempelneubauprojekt, S. 101.

37 EPHRAEM SYRUS, *Hymnen gegen Julian* IV,18–26 (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum.* Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1957 [= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 175], S. 84) unter direkter Anrede an das personifizierte Jerusalem: „Jerusalem vor allem * verurteilte – die Verfluchten, die Kreuziger, * welche verwegen sich daran machten und begannen, – die Verwüstung aufzubauen, [. . .] die sie durch ihre Sünden verursacht hatten." Vgl. R. BRÄNDLE, Tempelneubauprojekt, S. 100.

38 Vgl. etwa die 4. Matthäus-Homilie (F. FIELD, *Joannis Chrysostomi homiliae in Matthaeum*, Paris 1862 [= Migne Patrologia Graeca 57], S. 40ff.). – Selbstverständlich kommt Johannes Chrysostomus in seinen *Acht Reden gegen die Juden* auch immer wieder auf den Tempel und die Vergeblichkeit jeder jüdischen Restitutionshoffnung zu sprechen, so in V,12; VII,2; VIII,1. In V,12 thematisiert er speziell Julians Wiederaufbauprojekt. Unter Berufung auf Joh 4,21.24 führt er dagegen ins Feld: „Mit diesen Worten hat er [*scilicet* Christus] einerseits den Zwang zur Beachtung des Ortes in Zukunft für uns aufgehoben, andererseits eine erhabene und geistliche Form des Gottesdienstes eingeführt. Es wäre nun möglich, wiederum zu beweisen, daß es in Zukunft weder Opfer noch Priestertum noch einen König bei den Juden geben wird. Am besten ist all das ja durch die Zerstörung der Stadt bewiesen. Außerdem hätte man auch Propheten zitieren können, die genau das wörtlich sagen": JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Acht Reden gegen Juden.* Eingeleitet und erläutert von R. Brändle, übersetzt von V. Jegher-Bucher, Stuttgart 1995 (= Bibliothek der griechischen Literatur 41), S. 169–170.

39 J. M. ISAAC, *L'enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques*, Paris 1962. Jules Marx Isaac lebte von 1877 bis 1963.

von Opferdarbringung in seinem [*scilicet* Gottes] Staat nicht mehr geben" werde.[40] Und für Hieronymus, der immerhin im Weichbild Jerusalems lebte und – wenn auch nicht ohne Überheblichkeit und im Verborgenen – Umgang mit Juden hatte,[41] liegt der Grund für die fast 400jährige Verödung des Tempels darin, dass die Juden an Jesu Hinrichtung schuld sind und die Verantwortung dafür willentlich übernommen haben.[42]

Lässt man die Deutungen der Alten Kirche zum Darniederliegen Jerusalems und zum Verlust des Tempels Revue passieren, so kann man nur in aller Schlichtheit konstatieren, dass das längst nicht mehr bloss unjüdisch, sondern antijüdisch gewordene Christentum eine Dimension, aus der es doch selber kam, mit allen möglichen und unmöglichen Argumenten verdrängte. Denn tatsächlich gehörte ja der Tempel in der Urzeit des Christentums durchaus zu den attraktiven Elementen für die Völkerwelt und ihre Menschen, auf denen die Christusbotschaft aufbauen konnte. Die Ausgiessung des Geistes, immer wieder als die Geburt der Kirche aufgefasst, wird ja von der Apg nicht zufällig in den Rahmen des Jerusalemer Heiligtums und seines (Schawuot-)Dienstes gestellt. Oder man denke an den Kämmerer aus Äthiopien in Apg 8,27, an die Begleiter des Paulus in Apg 21,26–29! Auch Joh 12,20 zeigt, dass Nichtjuden, die sich dem Gott Israels verbunden wussten und die als φοβούμενοι τὸν θεόν hochgeachtet waren, nicht nur aus dem Leben des Tempels nicht wegzudenken waren, sondern auch einen entscheidenden Baustein für die werdende christliche Gemeinschaft bildeten.

2.2. Die Sicht von innen

Was über diese speziellen Erwähnungen von Nichtjuden im urchristlichen Umfeld hinausgeht, also das Gros der neutestamentlichen Schriften, reprä-

40 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XX,26: *Volens autem Deus ostendere civitatem suam tunc in ista consuetudine non futuram* [. . .] *frustra sibi Iudaeos secundum legem veteris testamenti sacrificiorum suorum praeterita tempora polliceri.*

41 Vgl. die häufige Berufung auf jüdische Gewährsleute als *Hebraeus meus*: Kommentar zu Jes 13,10; 22,2; 22,15–25 (*S. Hieronymi presbyteri opera.* Pars I: *Opera exegetica. 2: Commentariorum in Esaiam. Libri I–XI*, Tvrnholti 1963 [= Corpus Christianorum. Series Latina 73], S. 163.210.306); Prolog zur Chronik-Übersetzung (*Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia*, Paris 1865 [= Migne Patrologia Latina 29], S. 423–426); Kommentar zu Koh 1,14; 3,11 (*S. Hieronymi presbyteri opera.* Pars I: *Opera exegetica*, Tvrnholti 1959 [= Corpus Christianorum. Series Latina 72], S. 260.277); Epistula XVIIIA,15 (*Sancti Eusebii Hieronymi epistulae.* Pars I: *Epistulae I–LXX.* Edidit Isidor Hilberg, Vindobonae ²1996 [= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54], S. 93 zu Anlass einer Diskussion über Jes 6,8).

42 Epistula 39,6; 42,1; Adversus Lucif. 22; Kommentar zu Matth. 12,44.

sentiert nun freilich nicht eine Aussen-, sondern die Binnensicht und ist in dieser Hinsicht durchaus als *eine* der vielen Stimmen des Judentums zu werten. Das gilt, um nur einige Beispiele zu nennen, für Stellen wie Mt 5,35, wo die Bergpredigt ganz selbstverständlich Jerusalem als „Stadt des grossen Königs" bezeichnet, weil er hier seine Residenz, eben den Tempel, hat; es gilt für die apokalyptisch-eschatologische Lehre in Mt 24 // Mk 13 // Lk 21, die mit dem Tempel und seinem – gefährdeten – Bestand einsetzt; es gilt für die pfingstliche Geistausgiessung, die nach Apg 2 im Rahmen des Jerusalemer Tempels als des anerkannten geistlich-kultischen Zentrums der Welt geschah und geschehen musste. Und es gilt auch für Hebr 9, wo die Awoda, der heilige Dienst, minutiös beschrieben wird, und zwar wie er an der Stiftshütte eingerichtet wurde, einmal weil das normativ für den Dienst am Tempel wurde, dann aber auch, weil dort bei der Einrichtung ausdrücklich auf das himmlische Urbild verwiesen wird, auf das sich auch der Hebräerbrief im Blick auf Christus beruft. Das ist im Grunde keine andere Haltung als jene des alexandrinischen Juden Philo, der ebenfalls die spirituelle Seite des Kults unterstreicht, damit aber in keiner Weise den Kult in Jerusalem zu schmälern gedenkt.[43] Im Gegenteil: Weder die – auch in den biblischen Schriften (Propheten) wie in den jüdischen Quellen reichlich vorhandene – Kritik noch die Spiritualisierung intendiert ein Ende des materiellen und irdischen Tempeldienstes, sowenig wie eine Theaterkritik das Theater abschaffen will. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass der wichtigste neuere *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* an keiner anderen Stelle so erschöpfend über den Tempel und sein praktisches Funktionieren Auskunft gibt wie zu Hebr 9 bzw. zu dem einen Vers Hebr 9,2![44] Ja, man kann durchaus sagen: Gerade weil der Tempel, richtig verstanden, spätestens seit seinem Wiederaufbau unter Haggai und Sacharja nicht einfach als *opus operatum* wirkte, sondern eingebettet war in eine ihm voraufgehende, ihn tragende, zuzeiten auch kritisch begleitende Lebenshaltung – kurz weil es diese tempelorientierte, aber vor und jenseits des materiellen Tempels bestehende Einstellung schon vorher gab, konnten die Römer unter Titus zwar das Gebäude zerstören, aber die Hoffnung und die Verheissung, auf der es beruhte, vermochten sie nicht aus dem Herzen des jüdischen Volkes zu reissen. Und die Bewegung, die für diese Kontinuität trotz allem stand, das waren die *Pharisäer*.

---

43 Dazu R. Le Déaut, Judaïsme: B. Culte et pratiques religieuses, in: M. Viller et al. (ed.), *Dictionnaire de la Spiritualité*. Band VIII, Paris 1974, Sp. 1510–1522, dort Sp. 1512.

44 P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Band III, München 1926, S. 704–733.

Man hat die halachische und geistige Hauptleistung des Pharisäismus nicht zu Unrecht darin gesehen, dass es ihm gelungen ist, die schon früher im Judentum angelegte kultische, primär und ursprünglich nur auf den Tempel und sein Personal bezogene Reinheit auf die Stadt und das Land und auf das ganze Volk auszudehnen.[45] Tatsächlich hat der Pharisäismus dem Judentum nach der Tempelzerstörung ein kostbares Erbe und Vermächtnis übertragen: „Ein zentrales Anliegen des gesamten frühen rabbinischen Judentums sind die Aufrechterhaltung kultischer Reinheit ausserhalb des Tempels und die saubere Abtrennung der Naturalien-Opfer".[46] So wie sich das pharisäische (und in dieser Hinsicht auch das ihm verwandte essenische) Judentum durch ein heiligmässiges Leben *mit* und *neben* dem Tempel profiliert hatte, so zeichnet sich nun das rabbinische und später das ihm auf der Grundlage des Schulchan Aruch verpflichtete traditionstreue Judentum durch ein heiligmässiges Leben *ohne* Tempel aus. D. h. auch wenn er zerstört ist, bleibt der Tempel Mitte und Massstab des jüdischen Lebens. Von daher argumentiert NumR I,3 mit einer inneren Logik, dass die Zerstörung des Tempels bei den Nichtjuden im Grunde eine viel tiefere Lücke gerissen habe als bei den Israeliten:

אלו היה או״ה יודעים מה היה המקדש יפה להם קסרטריות היו מקיפים אותו כדי לשומרו שהיה יפה להם משל ישראל

„Hätten die Völker der Welt gewusst, was der Tempel für sie Positives bewirke, so hätten sie ihn schützend mit Befestigungsmauern umgeben; für sie war er von noch positiverer Bedeutung als für Israel".[47]

---

45 Das kommt auch historisch nachweisbar im 1. Jahrhundert n. Chr., nur eine Generation vor der Tempelzerstörung, besonders in der zweiten der beiden Forderungen zum Ausdruck, denen der römische Legat L. Vitellius Gehör schenkt: Er gibt nicht nur den seit Herodes staatlicherseits durch den Festungskommandanten verwahrten hohepriesterlichen Ornat zurück (vgl. JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* XV,11,4 §405–408), sondern er geht vor allem im März 37 n. Chr. (zur Pessachzeit, vgl. oben) auf die Bitten der jüdischen Gesandten ein, nicht mit den Kaiserbildern an den römischen Feldzeichen durch Judäa zu ziehen; er wählt statt dessen den Umweg durch die Jezreel-Ebene und das Ostjordanland (JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* XVIII,5,3 §122). Vgl. H. SCHWIER, *Tempel und Tempelzerstörung*, S. 102(–130).

46 A. AVERY-PECK / J. NEUSNER, Die Suche nach dem historischen Hillel, in: *Judaica* 38 (1982), S. 202.

47 Vgl. den ähnlich lautenden, aber auf die Stiftshütte bezogenen, Ausspruch von Rabbi Josua ben Levi in LevR Par. 1: „Wenn die Völker der Welt gewusst hätten, wie schön das Zelt der Begegnung für sie sei, so würden sie es mit Zelten und Lagern umgeben haben".

Was Israel selbst betrifft, so äussert sich die Tempelorientierung im praktischen jüdischen Leben auf Schritt und Tritt. Da es sich um einen wahren Kosmos der Lebenshaltung handelt, können hier nur einige der wichtigsten Elemente daraus genannt werden:

a. Berühmt ist der Rabbi Jochanan und Rabbi Eleazar zugeschriebene, im Anschluss an Ez 41,22 geäusserte Ausspruch in Ber 55a // Men 97a, zur Zeit des Tempels habe der Altar Versöhnung für Israel bewirkt, zur gegenwärtigen Zeit aber sei es der Tisch des Menschen, der ihm zur Versöhnung gereiche: „Während der ganzen Zeit, da der Tempel bestand, sühnte der Altar für Israel; zur Jetztzeit (da der Tempel nicht besteht), sühnt des Menschen Tisch für ihn" (כל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו [שאין בית המקדש קיים] שלחנו של אדם מכפר עליו) – wenn er nämlich gastfreundlich dem Bedürftigen an seinem Tisch einen Platz offenhält.[48]
b. So hat auch in jedem Tischgebet die Bitte um „Erbarmen über deine Stadt Jeruschalajim, über Zion, die Stätte deiner Herrlichkeit, über das Reich des Hauses Davids, deines Gesalbten, und *über das grosse und heilige Haus, über dem dein Name genannt wird*", ihren Ehrenplatz.[49]
c. Und selbstverständlich bezieht sich der synagogale (Gebets-)Gottesdienst, obwohl er vom Opferdienst am Tempel wohl unterschieden wird und auch ganz andere Wurzeln hat, auf Schritt und Tritt auf die Awoda zurück:
   - in den Birchot ha-Schachar mit der Erwähnung von Paraschat Pinchas,
   - in der Rezitation des Schmaʿ, dem Brauch der Priester entsprechend,
   - in der Tefilla vor allem mit den Bitten XIV um die Rückkehr nach und die erneute Einwohnung in Jeruschalajim und XVII um die Rückkehr der Awoda an das Heiligtum ihres Hauses und die wohlgefällige Wiederannahme der Feueropfer Israels.

   Es waren begreiflicherweise genau diese Bestandteile des Gebets, die der werdenden Reform, und zwar ganz konkret zuerst dem 1817 in Hamburg gegründeten „Neuen Israelitischen Tempelverein" interpretationsbedürftig erschienen. In seinem Gebetbuch war im Mussafgebet die Bitte um Wiedererbauung des Tempels und Einrichtung der Opfer durch eine Formulierung ersetzt, in der um gnädige Aufnahme des Gebets als Ersatz für das Opfer gebetet wurde. In der zu den Herbstfeiertagen 1841 als סדר עבודה herausgegebenen zweiten Auflage wurden dann auch die Bitten XIV (sowie XV) vergeistigt, was keinen

48 Oder in der Beracha die für sein Leben nötige Nahrung auf deren höchsten Geber, Gott den Schöpfer und sein fürsorgliches Königswalten, durchsichtig macht?
49 *Sidur Sefat Emet*, Basel (ohne Jahr), S. 280–281.

Geringeren als den „Chacham" Isaac ben Jacob Bernays,[50] der gewiss kein Reaktionär war, veranlasste, ein Beten aus diesem Gebetbuch zu verbieten.[51] Allerdings veröffentlichte Abraham Geiger erst 1854 ein erstes Reform-Gebetbuch, das zum wirklichen Gemeindegebrauch bestimmt war. „So waren [. . .] die Bitten um Wiederherstellung der Opfer und des jüdischen Staates beseitigt und durch solche rein geistigen Inhalts ersetzt. [. . .] Wirklich neu war [. . .] der deutsche Text, denn er brachte nicht eine wortgetreue Wiedergabe des Hebräischen, sondern eine vollständig freie Umarbeitung in einer [. . .] modernen Form".[52]

- Auch die Birkat Kohanim, wie sie an hohen Festtagen durch die Priester erteilt wird und deren Text regelmässig in die Bitte XVIII eingeschaltet wird, stellt „ein Residuum aus dem Kultus des Tempels" dar.[53]
- In dem aus dem römischen Ritus zum Neumondstag[54] stammenden stillen Nachspruch nach der Tefilla יהי רצון wird um die Wiederherstellung des Tempels gebetet.
- Am Schluss werden ausdrücklich die von den Leviten im Tempel zu den verschiedenen Wochentagen vorgetragenen Psalmen gebetet wie zu Schabbaten und Festtagen.
- An diesen wird vor allem ein dem Mussafopfer entsprechendes Mussafgebet[55] eingeschaltet, dessen Proprium nach jBer IV,6–7.8c in der Bitte um Rückführung zum Zweck erneuter Darbringung der dem Fest gemässen Opfer besteht; besonders deutlich an Schabbat Rosch Chodesch, wo es heisst:

50 Geboren 1791 in Mainz, gestorben 1849 in Hamburg.

51 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. ³1931 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 402–404.414. Vgl. S. 441 das zusammenfassende Urteil über diese Bestrebungen: „Die Reform im eigentlichen Sinne besteht nicht in der Kürzung der Gebete und der Zurückdrängung der hebräischen Sprache, sondern in jenen Veränderungen des Textes, die aus dogmatischen Rücksichten, aus der Bestreitung oder verschiedenen Auslegung religiöser Lehren hervorgegangen sind. In der Hauptsache handelt es sich um die Lehre von der leiblichen Auferstehung und um den Glauben an den persönlichen Messias, mit dessen Erscheinen nach der in den Gebeten vertretenen Anschauung die Wiederherstellung des Tempels und des Opferdienstes, die Sammlung der Zerstreuten Israels und ihre Zurückführung nach Zion verknüpft ist. [. . . Dabei] sind die dogmatischen Bedenken hauptsächlich von theologisch gebildeten Männern vertreten worden; großer Popularität haben sie sich nicht erfreut".

52 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 428.

53 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 67.

54 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 124.

55 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 116.

„Weil wir aber vor dir gesündigt haben, wir und unsere Väter, ward unsere Stadt zerstört, öde die Stätte unseres Heiligtums, unsere Ehre zog in die Verbannung, geraubt wurde die Herrlichkeit aus dem Hause unseres Lebens, und wir vermögen nicht unsere Pflichtopfer zu bereiten an der Stätte, die du erwählt, in dem großen und heiligen Haus, über dem dein Name genannt wurde, ob der Hand, die nach deinem Heiligtume ausgestreckt ward. Dein Wille möge es sein, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, uns in Freude in unser Land hinaufzuführen und uns in unser Gebiet einzupflanzen. Dort wollen wir vor dir die Opfer unserer Pflicht darbringen, beständige Opfer nach ihrer Ordnung und Mussafopfer nach ihrer Vorschrift. Und die Mussafopfer dieses Sabbattages und dieses Neumondtages wollen wir bereiten und vor dir in Liebe darbringen nach dem Gebote deines Willens, wie du in deiner Lehre durch deinen Knecht Mosche durch den Befehl deiner Herrlichkeit vorgeschrieben, so heißt es: [. . .]".

- Aber die intensivste und unvergesslichste Kommemoration des Tempels und seines Dienstes geschieht an Jom Kippur in der nach Mittag gebeteten Sequenz der Vorgänge dieses höchsten Fasttages, die denn auch *Awoda* genannt wird – durch Ernest Blochs *Awodat ha-Qodäsch* auch im musikalischen Bereich ein Begriff geworden.[56]

Bei diesen steten und unübersehbaren Bezügen des Synagogen- auf den Tempelgottesdienst verwundert es denn nicht, dass eine der grössten Autoritäten des orthodoxen Judentums auf der Schwelle zur Neuzeit, Rabbi Jakob Emden (1697–1776), in seinem von ihm edierten und kommentierten „Siddur Emden"[57] nach barocker Manier eine konsequente Parallelisierung zwischen den Bestandteilen des Tempelgebäudes und den Elementen des Gebets vornimmt: Vom „Tor" über die „Rampe" geht es da mit den Birchot ha-Schachar in den „Frauenvorhof", dann den „Vorhof der Israeliten", mit den Opferbestimungen in den „Vorhof der Priester", mit dem ersten Qaddisch in den Raum zwischen Brandopferaltar und Tempeleingangshalle, mit den Birchot ha-Schachar in diese selbst, mit dem Qriʾat Schmaʿ in das Tempelschiff, und mit der Tefilla befindet sich der Beter nach Emden sozusagen im Allerheiligsten, in der Gegenwart und im Angesicht Gottes, mit den Bussgebeten (Tachanunim) an dem die Lade bedeckenden Sühnedeckel (Lehnübersetzung „Gnadenstuhl"), mit der Tora-Vorlesung dann im „Bet ha-Sefär", mit

56 Das Chorwerk erschien als Erstausgabe unter dem Titel *Servizio Sacro* 1934 in Mailand. Ernest Bloch (geboren in Genf 1880, gestorben in Portland/Oregon 1959), war Enkel eines an der Surbtaler Synagoge im aargauischen Lengnau wirkenden Chazans.

57 *Siddur Bet Jaʿaqov*, Ausgabe Lemberg 1094 (Nachdruck Jerusalem ohne Jahr).

dem „Kommen wird zu Zion“ im innersten Privatgemach und schliesslich mit dem Alenu auf der Priesterestrade bzw. dem Parpar.

d. Auch der jüdische *Jahreskreislauf* hält die Erinnerung an den Bestand wie an die Zerstörung des Tempels stets wach. Vor allem zu Tischʿa be-Aw hat sich eine reiche Literatur zur Klage um Zion und das zerstörte Heiligtum entwickelt, deren Höhepunkt bei Jehuda ha-Levi zu finden ist.

e. Von grösster Bedeutung sind aber die halachischen Regelungen, die sich vornehmlich auf den Status des Tempelbergs beziehen und bekanntlich zu kontroversen Entscheidungen geführt haben, die heute bekanntlich auch nicht ganz ohne politische Implikationen sind. Die Majoritätsmeinung vertritt, etwa nach Stellen wie mEd VIII,6, dass die erste Weihe durch Salomo sowohl für die damalige Zeit wie für alle Zukunft gelte,[58] die Auffassung, dass die Heiligkeit des Tempelbergs nach ihren unterschiedlichen Graden wie Jerusalems als ganzer Stadt – einschliesslich der entsprechenden Zutrittsverbote – auch nach der Zerstörung gelte. Das unterstreicht insbesondere Maimonides,[59] der dafür allerdings von Rabbi Abraham ben David von Posquières (Rabad, zur Stelle) mit der Bemerkung kritisiert wird: „Wer heute dort hintritt, ist nicht der *karet*-Strafe schuldig.“ Diskutiert wird auch die Vorschrift, bei Ansicht des Geländes des zerstörten Tempels das Gewand einzureissen.[60] Ein Anschlussproblem stellt dann die Frage nach der exakten Lokalisierung des Tempels und seiner Teile dar, die sowohl halachisch wie archäologisch von höchstem Interesse ist und deshalb auch in neuerer Zeit Anlass zu brisanten Unternehmungen und Diskussionen gab. Die meisten Autoritäten, unter ihnen nicht zuletzt Raw Abraham I. Kook, sind allerdings dezidiert der Ansicht, ein Betreten des Tempelbergs sei heute (wohlgemerkt aus halachischen, nicht aus politischen Gründen) verboten. Nicht restlos geklärt ist auch der Grad der Heiligkeit der ha-Kotel ha-Maʿaravi („Klagemauer“).[61]

Eine andere, an und für sich nur indirekt mit Existenz oder Nichtexistenz des Tempels verbundene Frage ist die nach der Opferdarbringung. Die eben genannte Stelle mEd VIII,6 zitiert Rabbi Josua, der gehört

58 mEd VIII,6: שֶׁקִּדְּשָׁה ראשונה קדשה לשעתה, וקידשה לעתיד לבא; vgl. die Parallele bMeg 10a-b.

59 Jad ha-chazaqa, Hilchot Bet ha-Bechira Kap. VI,14–16.

60 bMQ 26a: „Man reiße das Gewand ein wegen [der Zerstörung] des Tempels und erweitere [den Riss] wegen der Jerusalems“ (vgl. auch jBer IX,2); dann Schulchan ʿAruch, Orach Chajim 561.

61 Z. Kaplan, Temple Mount, in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XV, Jerusalem 1971, Sp. 988–994, dort Sp. 994.

haben will שׁמקריבין אף על פי שׁאין בית: „Ich habe gehört, man dürfe Opfer bringen, auch wenn der Tempel nicht da ist". Eine positive Sicht vertritt in jüngster Zeit S. Kalischer,[62] nach dem es „sofern die staatlichen Instanzen es erlauben", zulässig, ja sogar geboten sei, Gemeinschaftsopfer auch heute auf einem an der Stelle des einstigen Brandopferaltars errichteten Altar darzubringen. Er stiess aber auf entschiedenen Widerspruch, da weder der genaue Standort der Opferstätte noch die Herstellung der erforderlichen Priestergewänder noch schliesslich die zweifelsfreie Genealogie der heutigen Kohanim bekannt sei.

f. Immerhin hat sich über die Jahrhunderte hinweg das Bewusstsein um die besondere Verantwortung und Verpflichtung der Kohanim gehalten. Ein Zitat aus einem kürzlich erschienenen Nachruf auf einen „Kohen" mag das belegen:

> „Ein Höhepunkt in seinem Leben war das Duchenen als Kohen (Priester). Er übte sein Amt als Kohen als Verpflichtung gegenüber der Gemeinde mit sehr großer Freude aus. Den Übernamen ‚kohen gadol' der IGB hatte er, da er das Amt mit seiner Persönlichkeit ausfüllte. Jahrzehntelang pflegten viele Familien der IGB ihre Erstgeborenen beim Gebot von ‚pidjon haben' bei Jehuda Ben Benjamin Seew Hakohen auszulösen".[63]

g. Vor allem ist aber der Tempel und sein Funktionieren im *jüdischen Lernen* stets präsent. Ganz lapidar hält der Midrasch Leviticus Rabba fest: „Der Heilige, gesegnet sein Name, sprach: Wenn ihr euch in der Lehre [hebräisch משׁנה) beschäftigt [*scilicet* mit den Opfern], so gilt es, als brächtet ihr Opfer dar".[64] Und es ist schon eine Überlegung wert, dass sich die Überlieferung, das „Meer des Talmuds", der ungeheure Lernstoff der beiden Talmudim zu einem wesentlichen Teil mit dem Tempel und den ihm affiliierten Materien beschäftigt, während etwa die Institution der Synagoge, die aus dem Leben des Judentums nicht wegzudenken ist und zu seinem Überleben Entscheidendes beigetragen hat, keines einzigen Traktates gewürdigt wird. Auch hier sind bemerkenswerte Entwicklungen aus den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen. Einmal hat sich – gewiss auch im Zusammenhang mit der neuen Realisation eines jüdischen Staates im Israelland – ein ganz neues Interesse am jerusalemischen Talmud herausgebildet. Der jerusalemische Talmud, auf ein und dersel-

---

62 Derischat Zijon, Ma'amar ha-Avoda §3 (1964) 124.

63 E. Selig, Nachruf auf Leonard Ringwald s.A., in: *Tachles* vom 16. 01. 2004, S. 40–41.

64 LevR Par. VII: אמר הקב"ה הואיל אתם מתעסקין במשׁנה כאילו אתם מקריבין קרבן. Vgl. kurz darauf: „Wenn ihr euch (in der Lehre mit dem Tempel) befaßt, so gilt es, wie wenn ihr ihn wiederaufbauen würdet."

ben Mischna wie der babylonische aufbauend, legt doch im Unterschied zu diesem, der über Jahrtausende die jüdische Geistigkeit vorrangig geprägt hat, ein besonderes Gewicht auf das Land und seine Erträge, die durch die Bestimmungen über die Abgaben in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tempel stehen. Und es sind, nicht nur im jüdischen Quartier der Altstadt, in Jerusalem eine Reihe von Jeschiwot gegründet worden, die ihr Studium vorrangig der Tempel- und Opfermaterie widmen und auch primär durch Kohanim (sehr häufig aus den USA) aufgesucht werden.

Als Fazit aus diesem Tableau der ungebrochenen Präsenz und Bedeutung des Tempels *nach seiner Zerstörung* im Leben des Judentums lässt sich der vielleicht etwas überspitzte, aber doch nicht unzutreffende Schluss ziehen, dass es sich bei der Zerstörung auch des Zweiten Tempels, wie im Falle des ersten, um ein wenn auch zeitlich sehr, sehr ausgedehntes *Moratorium* handelt. Das wiederum führt darauf, dass die eigentliche Frage, gerade aus jüdischer Perspektive – die aber dann und dort in der Geschichte auch biblisch orientierte, endzeitlich ausgerichtete christliche Hoffnungen inspirierte – nicht so sehr die nach dem *Ob* des wiedererstehenden Tempels als die nach dem *Wie* ist. Wo die Vertrautheit mit der biblischen und der sie aufnehmenden jüdischen Tradition wach ist, steht nicht eigentlich das Faktum, sondern der Modus zur Debatte.