Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 71 (2015)

Artikel: Der herodianische Tempel und die Heiligkeit Jerusalems im Judentum
Autor: Fuss, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961690

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

Der herodianische Tempel und die Heiligkeit Jerusalems im Judentum

von *Martin Fuß**

Einleitung

Es mag erstaunen, dass trotz der herausragenden Bedeutung der Stadt Jerusalem für Juden, Christen und Muslime und trotz der entscheidenden Grundlage, die das Judentum für Christentum und Islam darstellt und trotz der jahrhundertelangen Kämpfe um die „Heilige Stadt" bis in unsere Tage hinein diese Stadt Phänomene in sich birgt, deren Merkwürdigkeit in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung noch nicht bedacht worden ist. Besagte „Merkwürdigkeiten" betreffen alle drei beteiligten Religionen, genauer: die Anlage ihrer Hauptbauten.[1] Dieser Aufsatz konzentriert sich auf das jüdische Jerusalem und dabei auf die Phänomene, die am herodianischen Tempel als ungeklärt gelten können.[2] Diese sind: als erstes, weil am auffälligsten, die vielen Vorhöfe, die den herodianischen Tempel umgaben. Sie werden zwar ausführlich beschrieben, jedoch in ihrer Eigenart nicht als etwas Befragenswertes

---

* Dr. *Martin Fuß*, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Theologische Fakultät, Sanderring 2, D-97070 Würzburg.

1 Für die ungeklärten Auffälligkeiten des christlichen und des islamischen Jerusalem sowie ihre Klärung siehe MARTIN FUSS, *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart 2012.

2 Es ist klar, dass es „das Judentum" nicht gibt. Für die folgenden Überlegungen gilt das von Arnold Goldberg Gesagte: „Wenn ich es trotzdem unternehme, vom Judentum allgemein zu sprechen, dann orientiere ich mich am rabbinischen Judentum der Antike, also an jener Epoche, in der das Judentum geistig seine, wie mir scheint, endgültige Gestalt erhielt. Ich versuche dabei, einige der Grundzüge des Judentums herauszuarbeiten, die dem Judentum wesentlich sind und die eine gewisse allgemeine Gültigkeit haben." (ARNOLD GOLDBERG, Judentum, in: EMMA BRUNNER-TRAUT [Hg.], *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg 1974, S. 88-108, dort S. 88). Da hier indessen religiöse Grundvorstellungen betrachtet werden sollen und zwischen Israel und dem rabbinischen Judentum nach dem Selbstverständnis der Rabbinen kein Bruch existiert, wird im vorliegenden Aufsatz nicht zwischen diesen beiden Grössen unterschieden. So auch GÜNTER STEMBERGER, *Jüdische Religion*, München 1995, S. 8.

wahrgenommen, geschweige denn mit dem jüdischen Heiligkeitsverständnis in Zusammenhang gebracht.[3]

Zweitens deren vielfach abgestufte Bestimmung als heilig, die bis in die Stadt und das Land Israel hinein mit ebenso vielen Zugangsbeschränkungen verbunden war. Sodann verwundert drittens die Akzeptanz, die dieser – neugebaute – Zweite Tempel bei den jüdischen Zeitgenossen fand, obwohl er doch von dem so ungeliebten König Herodes erbaut worden war, ungeliebt, weil Sohn einer Nabatäerin, des Hellenisierens verdächtig und König von Roms Gnaden.[4] Anders jedoch in der Sekundärliteratur: dort wird zwar die Ablehnung des Herodes bei den Juden deutlich herausgearbeitet, die dem entgegenstehende positive jüdische Bewertung des herodianischen Tempelbaus aber ohne Erstaunen hingenommen und in historischer Betrachtung sogar als eine der „erfolgreichsten Herrschaftsmassnahmen, die Herodes auf die Juden bezogen hatte" bewertet.[5] Selbst die nach aussen wirkende, prächtige hellenistische Architektur der Säulenhallen, die mit ihrer Formensprache auch im Inneren den (äusseren) Vorhof der Nichtjuden prägte, erregte merkwürdigerweise keinen Anstoss bei den Juden, die sonst jede hellenisierende Massnahme des Herodes als Fehltritt kritisierten.[6]

Diese drei Phänomene wurden bisher nicht als fragwürdig erachtet oder wenn doch, nicht hinreichend und überzeugend geklärt.[7] Sie lassen sich, so

---

3 So z. B. bei EHUD NETZER, *The Architecture of Herod the Great Builder*, Tübingen 2006, S. 137-171.

4 Für die jüdische Ablehnung des Herodes vgl. ERNST BALTRUSCH, *Herodes. König im Heiligen Land. Eine Biographie*, München 2012, S. 179-182; KLAUS BRINGMANN, König Herodes und die Juden, in: LINDA-MARIE GÜNTHER (Hg.), *Herodes und Jerusalem*, Stuttgart 2009, S. 9-23, hier S. 19-21. Seine Verflechtungen in die römische Reichspolitik beschreibt ERNST BALTRUSCH, Herodes, Rom und die jüdische Diaspora, in: GÜNTHER (Hg.), *Herodes und Jerusalem*, S. 47-59. Für die Akzeptanz des Tempels kann die mehrfach in der rabbinischen Literatur zu findende Aussage stehen: „Wer den Bau des Herodes nicht gesehen hat, hat nie ein prachtvolles Gebäude gesehen." (z. B. bSukka 51a).

5 BALTRUSCH, *Herodes* (Anm. 4), S. 191. Ausführlich macht Baltrusch aber klar, dass Herodes insgesamt „mit seiner Politik gegenüber den Juden gescheitert war." (*Herodes* [Anm. 4], S. 175-218, Zitat S. 217f).

6 Vgl. JULIA WILKER, Herodes Judaicus – Herodes als „jüdischer König", in: LINDA-MARIE GÜNTHER (Hg.), *Herodes und Rom*, Stuttgart 2007, S. 27-45, hier: S. 38-43.

7 So stellt BRINGMANN, König Herodes (Anm. 4), S. 20, zwar fest, dass Herodes selbst zu seinem Leidwesen aufgrund des Tempels nicht mehr Anerkennung bei den Juden erhielt, übergeht dabei aber den dadurch doch umso erstaunlicheren

die hier vorgelegte These, alle stringent aus einem zentralen Prinzip des Judentums erklären: dem Prinzip der Unterscheidung. Wohlgemerkt: dieser Aufsatz hat nicht zum Ziel, die Motive von Herodes *für den Tempelbau an sich* zu beleuchten, dies ist in der Literatur, gerade in jüngster Zeit, vielfach und wiederholend geschehen, wobei man doch zu keinem einleuchtenderen Ergebnis gekommen ist, als schon Flavius Josephus in seiner Interpretation: Herodes wollte sein Königtum vor aller Welt und auf Dauer repräsentieren, sein Judentum und seine Frömmigkeit vor seinen jüdischen Untertanen unter Beweis stellen und dem jüdischen Gott zu grösserem Ansehen verhelfen, was ihm auch gelang.[8] Hier sollen demgegenüber vielmehr *die besondere Art und*

Zuspruch, den der Tempel selbst fand. Auch MAX KÜCHLER unterschätzt in seinem sonst so verdienstvollen und monumentalen: *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, Göttingen 2007, S. 136, die Einzigartigkeit der Konstruktion des Jerusalemer Tempelbereichs, wenn er sie aus einer Mischung des Kaisareions, einem „hellenistisch-römischen Stadtzentrum mit Plätzen und Hallen" und einer nicht weiter bestimmten jüdischen Heiligkeitsvorstellung ableiten möchte. BALTRUSCH, *Herodes* (Anm. 4), S. 190, wiederum hebt auf die Einhaltung der Religionsgesetze während des Baus und auf die angebliche Beibehaltung der architektonischen Gliederung ab, um die Akzeptanz zu begründen. Er übersieht dabei aber, dass genau diese architektonische Gliederung, aber auch die Grösse des Tempels, eben nicht vom Vorgängerbau und auch nicht vom Tempel Salomons (vgl. 1. Kön 6-8) beibehalten, sondern neu eingeführt worden sind. Die Absonderung durch Vorhöfe und Zugangsbeschränkungen wurde beim herodianischen Bau ja auf ganz neuartige Weise ins Extreme gesteigert. Auch die jüngste Veröffentlichung zur Baupolitik des Herodes problematisiert die Besonderheit des Tempelbaus mit keinem Wort: SILVIA ROZENBERG / DAVID MEVORAH (Hg.), *Herod the Great. The King's Final Journey*, Jerusalem 2013. Dasselbe gilt für die in Anm. 8 genannten Arbeiten jüngerer Zeit.

8 Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* (ferner: *Ant Jud*) XV, 11, 1 bietet die einleuchtenden Argumente und die Herodes-Rede zu den Juden. Das Gelingen seines Vorhabens kann *Ant Jud* XV,11,6 belegen: „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 hatte."

Daneben werden in der Sekundärliteratur, die sich in den letzten Jahren intensiv mit der Baupolitik des Herodes beschäftigt hat, noch andere, durchaus mögliche Motive angeführt, die aber eben nicht die Besonderheit des jüdischen Tempels berücksichtigen. Vgl. ACHIM LICHTENBERGER, *Die Baupolitik Herodes des Grossen*, Wiesbaden 1999, S. 138; SARAH JAPP, *Die Baupolitik Herodes' des Grossen. Die Bedeutung der Architektur für die Herrschaftslegitimation eines römischen Klientelkönigs*, Rahden 2000, bes. S. 26-32; NETZER, *Architecture of Herod* (Anm. 3), S. 302-306; DOUANE ROLLER, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley/ Los

Weise der Konstruktion und die daraus sich ergebende Akzeptanz beim jüdischen Volk im Blickpunkt stehen. Die Besonderheit des Jerusalemer Tempels erhellt beim Blick auf die anderen drei Tempelanlagen, die Herodes in seinem Königreich errichten liess: die drei Augustus-Tempel in Sebaste, Paneias und Caesarea, aber auch wenn man die Tempel im gesamten römischen Reich betrachtet, die in der frühen Kaiserzeit in grosser Zahl erbaut wurden. Diese Unterschiedenheit des Jerusalemer Tempels von den „römischen" Augustus-Tempeln war aber – natürlich – genau so von Herodes beabsichtigt.[9] Bezeichnend ist weiterhin, dass die beiden anderen herodianischen Baumassnahmen

---

Angeles 1998, S. 85ff, und die Übersicht über die in der Forschung vertretenen Positionen bei RENÉ BLOCH, Di neglecti. La politique augustéenne d'Hérode le Grand, in: *Revue de l'histoire des religions* 223 (2006), S. 123-147, hier S. 124f. Die Übersicht ergänzt Bloch um seine eigene These, der zufolge Herodes nach Art und in Parallele zu des Augustus Baupolitik, speziell parallel zum Apollon-Tempel auf dem Palatin, einem lange vernachlässigten Gott samt seinem Kult wieder zum rechten Ansehen verhelfen wollte, und dies sein Hauptmotiv gewesen sei (S. 137f, 145f). Diese Interpretation ist der bei Josephus geschilderten Rhetorik des Herodes geschuldet (*Ant Jud* XV, 11, 1) und diente Herodes selbst vielleicht als Argument für den Neubau den Juden gegenüber. Indessen hat es eine Vernachlässigung des Tempelkultes unter den hasmonäischen Vorgängern sicher nicht gegeben; vielmehr vernachlässigt diese These etwas: nämlich den gar nicht römischen, sondern eben spezifisch jüdischen Aufbau der Tempelanlage im Ganzen und des Tempelgebäudes im Besonderen. Die Akzeptanz des Neubaus mit den hellenistisch-römischen Anklängen, was die Säulenhallen und manche architektonische und ornamentale Details betrifft (siehe dazu LICHTENBERGER, *Baupolitik* [Anm. 8], S. 135), ist aber nur durch diese jüdische Ausrichtung des Gesamtaufbaus zu erklären.

Ein Echo der Vielstimmigkeit der Meinungen hinsichtlich der Besonderheit des Jerusalemer Tempels zeigt sich auch bei einem so profunden Kenner der Bauten des Herodes wie Ehud Netzer. So kann er einerseits (auf S. 270 seines oben Anm. 3 erwähnten Herodes-Buches) dem Tempel das Fehlen jeglicher klassischer Parallele bescheinigen, um dann andererseits (fünf Seiten später) der wenig überzeugenden These zuzustimmen, das Tempelkonzept folge der kaiserlichen Bauform des „caesareum" (S. 275). Das spezifisch Jüdische des Tempels nimmt er, wie alle anderen Autoren, dabei nicht in den Blick. Unerklärlich und unerklärt bleibt dabei auch, wie eine blosse Nachahmung einer römischen Bauform in Jerusalem ausgerechnet bei den Juden für so viel Zustimmung gesorgt haben sollte.

9 Vgl. ROLLER, *Building Program of Herod* (Anm. 8), S. 92f. Keine von all diesen Tempelanlagen (auch Petra, Damaskus, Palmyra u.a.) weist die dezidiert unterscheidende Hof- und Innenraumkonzeption des Jerusalemer Tempels auf, siehe dazu die Literaturhinweise bei LICHTENBERGER, *Herodes* (Anm. 8), S. 139. Auch die älteren Tempel Ägyptens kommen nicht als Vorbilder des Jerusalemer Tempels in Betracht: siehe dazu FUSS, *Konstruktion* (Anm. 1), S. 93-95.

von für die Juden bedeutenden Orten, Mamre und Hebron, eben keinen Tempelbau erhalten haben, da dort ja auch kein jüdischer Tempel zu stehen hatte.[10] Umso offener liegt angesichts der Fülle an Studien zu der Baupolitik des Herodes also die Frage nach dem Grund für die einzigartige Gestaltung des Jerusalemer Tempels, fand aber bisher keine überzeugende Antwort.[11]

Doch zunächst Schritt für Schritt:

Für das Judentum gewinnt Jerusalem seine einzigartige Bedeutung aus der Tatsache, dass diese Stadt der Überlieferung nach seit den Tagen Salomons und bis zu seiner Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. den Tempel, der die Gegenwart der göttlichen *Shekhina* garantierte, beherbergte.[12] Entsprechend muss eine Untersuchung der jüdischen Konstruktion der Stadt vom Tempel ihren Ausgang nehmen, der ihr eindeutiges Zentrum war.[13]

Folgt man der Chronologie der Tempelbauten und Konzepte, kommen hierbei als Untersuchungsgegenstände der salomonische Tempel, die Tempelvision des Ezechiel und der herodianische oder sogenannte „Zweite Tempel" in Frage. Von ihnen tritt der herodianische Tempel aufgrund der Quellenlage am deutlichsten hervor, weshalb er hier in den Blick genommen wird. Beim salomonischen Tempel hingegen, der sich allerdings auch in das hier vorgetragene Konzept einfügen lässt, ist das Aussehen aufgrund der

---

10 Vgl. NETZER, *Herod, the Great Builder* (Anm. 3), S. 270ff.

11 Der Versuch von FRANCIS SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaisme ancient*, Seuil 1994, bes. S. 77-87, stellt soziologische Überlegungen zur Konstitution von sozialen Hierarchien und zum vermeintlichen Hauptziel des Ausschlusses von Fremdem durch die Reinheits-Zonen und Gebote im Tempelkult an, was zwar – auch – eine mögliche Beschreibung ist, aber letztlich doch nicht „den Gedanken des Tempels" trifft.

12 1. Kön 6. Vgl. OTHMAR KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel, Bd. IV/1), 2 Bde., Göttingen 2007, Bd. II, S. 1269: Unter den Hasmonäern wurden Jerusalem und der Tempel „ein Symbol der nationalen Unabhängigkeit und Integrität und ein Orientierungspunkt für die weltweiten jüdischen Gemeinschaften. [...] Seine hervorragende Stellung [im ganzen römischen Reich, A. d. V.] verdankte Jerusalem einzig seinen religiösen Leistungen."

13 Vgl. dazu die kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Studie von JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen ²1959, bes. S. 65, sowie DORON MENDELS, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature. Recourse to History in Second Century B. C., Claims to the Holy Land* (Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 15), Tübingen 1987, S. 121.

komplizierten Überlieferungslage sehr viel hypothetischer auszumachen und die Tempelvision des Ezechiel blieb eben nur eine Vision.[14]

Der herodianische Tempel und seine erstaunliche Akzeptanz bei den Juden

Vom herodianischen oder Zweiten Tempel selbst gibt es keine archäologischen Zeugnisse, ausgenommen die Stützmauern des heutigen Haram und einige Tor- und Treppenüberreste, die immerhin den gewaltigen Umfang des Tempelbezirks mit Gewissheit angeben.[15] Seine Rekonstruktion muss sich daher massgeblich auf zwei, insgesamt zuverlässige, literarische Zeugnisse stützen: den Mischnatraktat *Middot* und die Beschreibungen, die Flavius Josephus bietet.[16] Aus ihnen geht hervor, dass König Herodes seinen ehrgeizigen und mutigen Umbau des bestehenden, eher bescheidenen Tempels zwischen 23 und 19 v. Chr. begonnen hat. Die Tempelplattform wurde dazu mit Hilfe von Aufschüttungen und Substruktionen um nahezu das Doppelte vergrössert, das bestehende Tempelgebäude schrittweise abgetragen und in 18 Monaten wieder aufgebaut (Josephus, *de Bello Judaico* [ferner: *Bell*] V, 5, 1-7).[17] Damit war der *Temenos* zum grössten der antiken Welt geworden. Doch nicht nur die Grösse, auch den Aufbau und die prachtvolle Wirkung hatte Herodes verändert und gesteigert: Tempelhaus wie Vorhalle des Tempels wurden erheblich aufgewertet, die Eigenständigkeit des Allerheiligsten im Inneren wurde durch eine zusätzliche Abtrennung betont, Vorhöfe wurden hinzugefügt und basilikale Säulenhallen als Umrahmung des Tempelbereichs sowie die prächtige königliche Basilika errichtet.[18] Daneben erfuhr auch die Stadt

---

14 Dennoch stützt auch das, was man von ihnen weiss, die These, dass das jüdische Jerusalem nach dem Prinzip der Unterscheidung gebaut wurde, wie ich in meinem Buch *Konstruktion* (Anm. 1) gezeigt habe.

15 Vgl. KÜCHLER, *Jerusalem* (Anm. 7), S. 137. HILLEL GEVA, Art. *Jerusalem. The Temple Mount and its Environs*, in: EPHRAIM STERN (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 Bde., Jerusalem 1993, Bd. II, S. 736ff.

16 *Bell Jud* V, 5, und *Ant Jud* XV, 11; OSCAR HOLTZMANN, *Mischna Middot, Von den Massen des Tempels*, Giessen 1913. Zu den Unterschieden und Motiven sowie zur Verlässlichkeit der beiden Quellen vgl. FUSS, *Konstruktion* (Anm. 1), S. 32f.

17 Zu den religionsspezifischen Details, die bei diesem Umbau zu beachten waren, siehe: MICHAEL AVI-YONAH / SHMUEL SAFRAI / YORAM YADIN, ET. AL., Art. *Temple*, in: *Encyclopedia Judaica* Bd. XV (²1972), Sp. 942-987.

18 *Ant Jud* XV, 11, 1-5. Vgl. dazu die Rekonstruktionen bei ADEL THEODOR BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, Bd. I: *Der Tempel Salomons*, Bd. II: *Von Ezechiel bis Middot*, Leiden 1980, Bd. II, Abb. 242, 245, 253.

insgesamt einen immensen Ausbau durch Herodes: so wurde unter seiner Herrschaft die Burg Antonia neu gebaut, es wurden eine königliche Residenz, ein Theater, ein Markt- und Industriequartier, Grabstätten und Wohnbezirke neu angelegt.[19]

Bedenkt man, dass Herodes ein Herrscher war, der aufgrund seiner idumäischen Herkunft, seiner fehlenden Legitimation als jüdischer König und seiner Zusammenarbeit mit den Römern von den Juden nicht akzeptiert war und wo immer möglich, scharf kritisiert wurde, verwundert es sehr, dass keine Kritik an seinen Umbaumassnahmen und Veränderungen an diesem Herzstück des Judentums überliefert ist; dies verlangt nach einer Erklärung.[20]

Ganz im Gegenteil, von den Rabbinen sind nur lobende Aussprüche in Bezug auf den Herodes-Bau bekannt: Wer diesen Tempel nicht gesehen habe, habe überhaupt kein prächtiges Bauwerk gesehen und der Tempel sei vom Himmel gesegnet.[21] Worin liegt diese Zustimmung begründet? Die

---

19 Vgl. HANSWULF BLOEDHORN, Die Umgestaltung der Stadt Jerusalem durch Herodes, in: GÜNTHER, *Herodes und Jerusalem* (Anm. 4), S. 113-134; MAX KÜCHLER, Art. *Jerusalem*, in: MANFRED GÖRG / BERNHARD LANG (Hg.), *Neues Bibellexikon*, 3 Bde., Zürich / Düsseldorf 1991-2001, Bd. II, Sp. 310, mit Literatur.

20 Herodes war mit seiner Politik den Juden gegenüber im Ganzen gescheitert, obwohl er sich um deren Gunst bemüht und sich auch objektiv gesehen um sie verdient gemacht hatte. Vgl. dazu BALTRUSCH, *Herodes* (Anm. 4), S. 175-218. Während also jede Gesetzesüberschreitung auf anderen Gebieten minutiös angeprangert wurde (BALTRUSCH, *Herodes* [Anm. 4], S. 191-197), kam es gegenüber dem Tempelbau zu keiner substantiellen, religiös motivierten Kritik. Die sogenannte Adler-Affäre kann nicht als solch substantielle Kritik am Tempel betrachtet werden: Kurz vor dem Ende des todkranken Königs hatten einige Jugendliche, von zwei Religionsgelehrten aufgestachelt, den goldenen Adler über dem grossen Tempeltor abgeschlagen (*Bell Jud* 1, 648ff.). Ob der Adler dabei als Symbol für des Herodes Rombindung oder als vermeintlicher Verstoss gegen ein jüdisches Bilderverbort Ärgernis erregt hatte, lässt sich schwer beurteilen. Fest steht allerdings, dass die übrige jüdische Bevölkerung Jerusalems jahrelang keinen Anstoss am Adler genommen hatte. Vgl. LICHTENBERGER, *Baupolitik* (Anm. 8), S. 136f.

Dagegen war seine Errichtung des Augustus-Tempels in Panias auf Kritik seitens der Juden gestossen (*Ant Jud* XV, 10, 3f). Eingriffe in den Kernbereich der jüdischen Religion konnten aber nicht nur Anstoss, sondern auch Aufstände auslösen; man denke nur an den (erfolgreichen) Makkabäer-Aufstand gegen die seleukidisch gestützten Hellenisierer unter den Juden, aber auch an die kontinuierliche prophetische Kritik an den Herrschern durch die Jahrhunderte hindurch (etwa durch Jesaja, Micha, Jeremia). Zur prekären Situation des Herodes siehe FUSS, *Jerusalem* (Anm. 1), S. 36f.

21 bBB 3a, 4a; bTaan 23a.

Frage beantwortet sich erst, wenn der besondere Charakter des Umbaus beleuchtet wird und die genaue, wenn auch Geduld erfordernde Beschreibung der Abfolge der Tore und Höfe nachvollzogen wird, wie sie Josephus und Mischna *Middot* bieten.

Nach der Neugestaltung war der sogenannte Vorhof der Nichtjuden die Hauptaufenthaltsfläche. Sie stimmt mit dem Umfang des heutigen *al-Haram al-Sharīf* überein und war Juden wie Nichtjuden zugänglich. Schon die differenzierten Benennungen weisen auf die Bedeutung der Unterscheidung hin: Seine Ummauerung nennt Josephus die „erste Einfriedung",[22] das davon umfasste Areal das „erste Heiligtum", und unterscheidet davon das „zweite Heiligtum", das nur den Juden zugänglich war.[23] Den auf einem Podium gelegenen Tempelbereich bezeichnet er als das „Innenheiligtum".[24] Dieser eigentliche Tempelbereich war vom Vorhof der Nichtjuden mehrfach abgegrenzt:[25] zuerst durch einige Stufen, und über diesen durch eine drei Ellen hohe Balustrade. An ihren Schranken angebrachte Verbotstafeln in griechischer und lateinischer Sprache wiesen darauf hin, dass das Betreten allen Nichtjuden bei Todesstrafe verboten war.[26] Nur männlichen Juden und jüdischen Frauen im reinen Zustand war der Zutritt erlaubt.

Die nächste Trennung wurde nach einem 14-stufigen Treppenaufgang von einer 40 Ellen hohen Mauer markiert; dahinter befand sich das Tempelhaus mit noch einmal drei vorgelagerten Höfen. Das Innenheiligtum

---

22 *Bell Jud* V, 2, 5.

23 *Bell Jud* V, 5, 2. Das dem heiligen Quadrat von 500 x 500 Ellen in mMid II, 1 entspricht.

24 *Bell Jud* V, 3, 1; VI, 2, 7.

25 Ausführlich wird die nun folgende Einteilung in Höfe, Abgrenzung und die Frage der Masse und Treppen bei BUSINK, *Tempel von Jerusalem* (Anm. 18), Bd. II, S. 1062-1105, beschrieben.

26 Für die Inschrift siehe: KURT GALLING (Hg.), *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 1950, S. 55; Vgl. Apg 21,27-29; *Ant Jud* XV, 11, 5; mKel I, 8. Vgl. dazu PERETZ SEGAL, The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem, in: *Israel Exploration Journal* 39 (1989), S. 79-84, dort S. 79ff.
Bell Jud V, 5, 2: „Ging man über diesen [den Aussenhof], so kam man an die den zweiten heiligen Bezirk umschliessende, drei Ellen hohe, schön gearbeitete steinerne Balustrade. An ihr waren in gleichen Abständen Steintafeln angebracht, welche das Gesetz der Reinheit teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache verkündeten, dass nämlich kein Fremder die geweihte Stätte betreten dürfe; denn dieser zweite heilige Bezirk wurde geweiht genannt."
Vgl. Ez 44,9: „Kein Fremdling, unbeschnitten an Herz und Fleisch, darf Mein Heiligtum betreten, keiner der Fremden, die unter den Söhnen Israels leben."

stand also erhöht auf einem Podium, der innerste Tempelhof war wiederum erhöht. Die Tore ins Innere, besonders das grosse Zentraltor, verdeutlichten mehr den Charakter der Absonderung als dass sie eine Verbindung der beiden Höfe darstellten.[27] Das Areal hinter der Mauer war weiter untergliedert: in den im Osten liegenden quadratischen Frauenvorhof (mMid II,5-7a) an den sich im Westen – über eine fünfzehnstufige monumentale Treppenanlage samt dem Hauptzugangstor – der schmale Vorhof der Israeliten anschloss (mMid II,6e). Er war den kultfähigen jüdischen Männern vorbehalten und lag wiederum um 1,40 Meter erhöht über dem Frauenhof.[28] Der geringere Grad an Heiligkeit des Frauenvorhofs war somit durch die Vorordnung, die niedrigere Lage und durch bescheidenere Hallen gekennzeichnet. Vom Vorhof der Israeliten war der Vorhof der Priester, der äussere Kultdienstbereich, den die Priester nur in priesterlicher Kleidung und die Leviten nur zu deren Unterstützung bei den Opfern betreten durften, durch eine ellenhohe Mauer geschieden (mMid II,7b). In ihm lagen der Brandopferaltar und die Schlachtplätze (mMid III, 1-4b). Zum dritten Mal wurde der Aufstieg zum Heiligeren durch Treppen und eine Erhöhung angezeigt:[29] Über eine zwölfstufige Treppe war das Tempelhaus zu erreichen, welches nur noch von den Priestern zur Versorgung des Schaubrot-Tisches, des Leuchters und des Räucheraltars betreten werden durfte. Der Tempel selbst war dreifach gegliedert und nahm damit die Unterteilung des salomonischen Tempels in Vorhalle (אולם), Hauptraum (היכל) und Allerheiligstes (דביר) auf.[30] Diese waren durch Türen und Vorhänge voneinander geschieden, das דביר (nach mYoma V,1) durch einen doppelten Vorhang (*Bellum* V, 5, 4; mMid III, 7-IV, 7). Hier hatte nur der Hohepriester am Jom Kippur Zugang.[31]

Wozu aber dienten die vielen Vorhöfe, Erhöhungen, Schranken und Tore, wie sie sich dem Besucher präsentierten?

---

27 Der riesige, goldene Weinstock über dem Eingangstor der Vorhalle (JOS., *Bell Jud* V,5,4; yMid III,8c) spielt auf das Prophetenwort Jer 2,21 an: „Ich aber habe dich eingepflanzt als Edelrebe, als gutes, edles Gewächs." Israel ist der Weinstock, erwählt und gerade dadurch unterschieden.

28 JOS., *Bell Jud* V,5,3.

29 JOS., *Bell Jud* V,5,2-4; yMid III,6b.

30 Vgl. WOLFGANG ZWICKEL, *Der salomonische Tempel*, Mainz 1999, S. 55ff., 75.

31 JOS., *Bell Jud* V,5,5: „Die innerste Abteilung bemass 20 Ellen; getrennt vom anderen Teil war sie ebenfalls durch einen Vorhang. Dort befand sich überhaupt nichts, von niemand durfte dieser Raum betreten, berührt oder gesehen werden; er hiess Allerheiligstes."

Offensichtlich zunächst dazu, eine religiös bestimmte Unterscheidung sichtbar zu machen und schon bei der Annäherung an das Allerheiligste den Gedanken der abgestuften (oder besser: aufsteigenden) und unterschiedenen Heiligkeit erfahrbar werden zu lassen.[32]

Aber auch hier wieder stellt sich die Frage: wozu?

Die Einteilung der Welt in Heiligkeitsgrade

Um zu verstehen, welche Funktion und Bedeutung diesen gebauten Abtrennungen zukam, müssen die Beschreibungen im Zusammenhang mit den Zulassungsbestimmungen in die einzelnen Höfe gelesen werden. In der Mischna, im Traktat Kelim,[33] wird der Fokus eben auf diese gestuften Zugangsmöglichkeiten gelegt. Dies wurde zwar erst nach der Zerstörung des Heiligtums niedergeschrieben, spiegelt aber die Verhältnisse zum Zeitpunkt seines Bestehens wieder und hatte nach dem Fall Jerusalems die Aufgabe, den Kult, aber vor allem die Unterscheidung selbst, im Studium gegenwärtig zu halten.[34]

Machte die Tempelanlage diese Heiligkeitsgrade architektonisch sichtbar und erfahrbar, so wurden sie hier in der religiösen Literatur schriftlich festgehalten und dabei noch ausgeweitet:

Zehn Heiligkeitsgrade gibt es: Das Land Israel ist heilig vor allen (anderen Ländern). Worin besteht dessen Heiligkeit? Darin, dass man von ihm die Omergarbe, die Erstlingsfrüchte und die beiden Brote (vgl. Lev 23,10ff.,17ff.; Dtn 26,1ff.) darbringt, die man nicht so darbringt aus allen (übrigen) Ländern. Die Städte, die mit einer Mauer umgeben sind, sind heiliger als dieses (Land Israel); denn aus ihnen schickt man die Aussätzigen fort.[35] [...] Innerhalb der Mauern (Jerusalems) ist der Raum noch heiliger (als in den übrigen ummauerten Städten), denn dort darf man Minderheiliges (wie Friedmahlopfer) und zweiten Zehnt essen. Der Tempelberg ist noch heiliger, weil ihn Männer und Frauen, die mit Ausfluss be-

---

32 Siehe dazu die Beschreibung des Tempelgebäudes durch *Bell Jud* V, 5, 4-6; *Ant Jud* XV, 11, 3. – Der Gedanke der abgestuften Zugangsmöglichkeit zu einem Heiligtum liegt natürlich nahe. Er findet sich z. B. auch bei den ägyptischen Tempeln, allerdings waren dort die Unterteilungen nicht so differenziert wie bei den Juden. Vgl. HELMUT BRUNNER, *Grundzüge* der altägyptischen Religion, Darmstadt 1983, S. 91, unterscheidet lediglich drei abgestufte heilige Zonen.

33 WOLFGANG BUNTE, *Die Mischna.* VI. *Seder: Toharot*, 1. *Traktat: Kelim*, Berlin / New York 1972.

34 Vgl. zum Phänomen der jüdischen Vergegenwärtigung von über Raum und Zeit Getrenntem: BERNHARD UHDE, *Warum sie glauben, was sie glauben*, Freiburg i. Br. 2013, S. 55f.

35 Vgl. BemR 7 (148a).

haftet sind, Menstruierende und Wöchnerinnen nicht betreten dürfen. Der Zwinger ist noch heiliger, denn dort darf kein Nichtisraelit und kein an Toten Verunreinigter hinkommen.[36] Der Frauen-Vorhof ist noch heiliger, denn da darf kein Unreiner, der heute untergetaucht ist, eintreten, doch ist man deswegen kein Sündopfer schuldig.[37] Der Israeliten-Vorhof ist noch heiliger, denn diesen darf keiner betreten, welcher noch der Sühne ermangelt, und man ist deshalb ein Sündopfer schuldig. Der Priester-Vorhof ist noch heiliger, denn kein Israel (Nichtpriester) darf dahin kommen, ausser wenn er es nötig hat, um (beim Opfer) die Handauflegung, die Schlachtung oder das Schwingen (der Opferstücke) vorzunehmen. Der Raum zwischen der Vorhalle und dem Altar ist noch heiliger, denn dahin dürfen keine fehlerhaften Priester und keine mit wild wachsendem Haupthaare kommen. Der Tempel ist noch heiliger, denn dahin darf niemand kommen, der nicht vorher seine Hände und Füsse gewaschen hat. Das Allerheiligste ist heiliger als jene (genannten Räume), denn dies darf bloss der Hohepriester am Versöhnungstage zur Zeit des Dienstes betreten." (mKel I, 6. 8. 9).[38]

In der nachexilischen Zeit wurde also strikt zwischen Nichtjuden und Juden, zwischen jüdischen Frauen und Männern und zwischen Priestern und Laien unterschieden (Lev 16).[39] Entsprechend war die Zugänglichkeit der Höfe eingeschränkt. Weiter waren von den Leviten die Priester geschieden, letztere nochmals in Versehrte und körperlich Reine eingeteilt (*Bell Jud* V, 5, 7). Von diesen wiederum war der Hohepriester abgehoben: durch sein goldenes Gewand, seine besonderen Opfervorrechte (mTamid VII, 3) und seine einzigartige Rolle am Jom Kippur. Er stand den Opfern an Sabbat und an Feiertagen vor, der Jom Kippur-Gottesdienst wurde ganz allein von ihm ausgeführt.[40]

---

36 Nach SifBem 5,3 § 1 war die Stadt Jerusalem entsprechend dem Lager der Wüstenzeit in drei Bereiche unterteilt: dem Lager der Israeliten entsprach das Stadtgebiet bis zum Tempelberg, dem Lager der Leviten der Tempelberg bis zum inneren Vorhof, ab dem der Ort des Lagers der *Shekhina* begann.

37 Kam ein Israelit aus dem Ausland, galt er als unrein (vgl. Amos 7,17) und musste sich erst einem 7-tägigen Reinigungsverfahren unterziehen, wenn er an einem Opfer teilnehmen wollte (mKer I, 1-2, vgl. WOLFGANG BUNTE, *Kelim*. Text, Übersetzung und Erklärung, Berlin / New York 1972, 82).

38 Übersetzt in: HERMANN STRACK / PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 Bde, München 1922-1961, Bd. IV/2, S. 754. Siehe zur geschichtlichen Einleitung, ausführlichen Kommentierung und Textkritik: BUNTE, *Die Mischna* (Anm. 26).

39 BERTRAM HERR, *Deinem Haus gebührt Herrlichkeit, JHWH, alle Tage. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel* (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 124), Berlin 2000, S. 84.

40 Vgl. SHMUEL SAFRAI, Art. *Temple-Ritual*, in: AVI-YONAH / SAFRAI / YADIN ET. AL., Art. *Temple* (Anm. 17), Sp. 973-977.

Offensichtlich sollte unter den Besuchern des Heiligen Landes, der Stadt, besonders aber des Tempelbezirks mehrfach immer schärfer geschieden werden, bis nur noch eine einzige Person, die des Hohepriesters, zutrittsberechtigt war. Damit wurden die Unterscheidung, und damit die abgeschiedene Heiligkeit, architektonisch wie personal auf einzigartige Weise zum Prinzip und Hauptthema der Tempelanlage.[41] Dies ist zwar eine Interpretation, aber noch keine Erklärung. Daher bleibt die Frage nach dem Grund dieser Thematisierung und der Herausstellung der Unterscheidung, die – so weit zu sehen – bisher nie in der Forschungsliteratur gestellt worden ist.

Ihre Beantwortung findet sich in den Prinzipien des Judentums.

Die Enträtselung des herodianischen Tempels: Die Prinzipien des Judentums

Trotz der so diskussionsfreudigen und gewissermassen beweglichen jüdischen Lehre gibt es doch verbindliche Glaubenssätze im Judentum.[42] Sicher zählen dazu der Glaube an die Einheit Gottes, an die Offenbarung in

---

41 Durch diese Vielzahl seiner Vorhöfe und die damit verbundenen Zugangsbeschränkungen unterschied sich der herodianische Tempel von allen bekannten Tempelanlagen, auch denen Ägyptens. Es ist auffallend, dass in der Forschungsliteratur bisher nicht nach dem Grund dieser Besonderheit gefragt worden ist. Siehe hierzu im Detail: FUSS, *Jerusalem* (Anm. 1), S. 40-43.

42 Vgl. GOLDBERG, Judentum (Anm. 2), S. 91, der hier nur ein Minimum an Prinzipiellem aufzählt.
Wenn auch „…die Bestimmung dessen, was als Inhalt und normative Substanz der Tradition und somit als jüdische essentials gelten kann, […] umstritten" bleibt. JOHANN MAIER, *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*, Darmstadt 1981, S. 6ff. Die Spannung, die sich aus der Behauptung fester Prinzipien bei gleichzeitiger Feststellung einer Abneigung des „altjüdischen Denkens [...] gegen das Gewisse und Feste" (SOLOMON SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1972, S. 1) ergibt, ist eine Spannung, die man bei der Betrachtung des Judentums merkwürdigerweise aushalten muss. Die antisubstantialistische Tendenz des Judentums betont – zu Recht – auch KARL ERICH GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. 3 Bde., Frankfurt am Main 2004, Bd. I: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, S. 235, im Hinblick auf die Eigenart des rabbinischen Denkens: „Der Grund aber, warum das altjüdische Denken gegen das feste System ist, liegt darin begründet, dass die rabbinischen Lehren nicht mit ontologischen Kategorien, nicht als Lehre vom Sein entwickelt worden sind, sondern als Lehren vom Geschehen, als Lehre der Beziehung zwischen der göttlichen Person und den Menschen. Und wo die Beziehungen zwischen Gott und Welt als Beziehungen von Personen verstanden werden, kann es kein System geben, keine starre Dogmatik. Da gibt es nur Geschichte. Darum erstellt die altjüdische Theologie kein System, sondern sie erzählt."

der Tora und die Auferstehung der Toten, an die Erwählung des Volkes Israel,[43] der Auftrag zum Studium der Tora, zur Demut, zur Unterscheidung von den Völkern[44] und zum Verharren in der Erwartung des Messias. Bleibende Ziele und Hoffnungen waren und sind das Wohnen im Land und in Jerusalem und die Funktion des Tempels.[45] Von diesen Prinzipien kommt bei der Gestaltung Jerusalems und des Tempels unmittelbar und offensichtlich vor allem das der Unterscheidung zum Tragen.

Die Anwendung des Prinzips der Unterscheidung wird noch deutlicher, wenn man anstelle der recht unbestimmten deutschen Übersetzung „heilig" für קדוש (s. o. mKel) die mitschwingende und viel präzisere Bestimmung „abgesondert" benutzt, um den Zweck der Vorhöfe zu charakterisieren.[46] Denn die übliche Übersetzung mit dem vieldeutigen Wort „heilig" verschleiert mehr den Sinn der Passage, als dass sie ihn erhellt. Mit der Bedeutung

---

43 So zum Beispiel in den 13 *'Iqqarim* des Mose b. Maimon; siehe dazu MARC B. SHAPIRO, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles reappraised*, Oxford [etc.] 2004 [²2011], bes. S. 38ff, 91ff, 139ff, und DAVID NOVAK, *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge [u.a.] 1995.

44 Vgl. JAN ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt 1998., S. 18f.; JAN ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung*, München 2005, S. 12-19. Nach Assmann ist die mosaische Unterscheidung aber nicht nur ein Prinzip innerhalb des Judentums, sondern hat sich als Grundzug allen drei Weltreligionen eingeprägt und deren Umgang mit der Welt und dem jeweils anderen bis ins 21. Jahrhundert hinein bestimmt und somit die ganze Weltgeschichte. Ebenso stellt OTTO KAISER, Altes Testament – Vorexilische Literatur, in: ULRICH MANN (Hg.), *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, S. 241-268, dort S. 245, diese Unterschiedenheit fest, führt sie aber nicht auf den systematischen, sondern auf einen historischen Grund zurück: „Die eigentümliche Exklusivität des Jahweglaubens, die Israel und das Judentum als Fremdlinge unter den Völkern erscheinen liess, gibt immer erneut zu der Frage Anlass, ob sich diese Eigentümlichkeit aus seinen Ursprüngen begreifen lässt."

45 Zum Wohnen im Land: Dtn 6,23; 7,13; Ps 79,1 u. ö.; zum Wohnen in Jerusalem: mKet XIII, 11; zur Hoffnung auf die Wiederrichtung des Tempels: bShab 12b.

46 Was zumindest sekundär-ätiologisch, vielleicht sogar etymologisch vertretbar ist. Die dem zugrundeliegende, alte These von Baudissin, wonach קדש in seiner Grundbedeutung auf „scheiden, trennen" verweise und somit die Übersetzung mit „abgesondert" nahelege, ist zwar in jüngster Zeit angegriffen, aber bisher nicht sinnvoll ersetzt worden, denn: sie leistet, was die anderen nicht leisten: eine Erklärung. WOLF WILHELM GRAF VON BAUDISSIN, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Tübingen 1878 = DERS., *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* Bd. II, Berlin 1911, S. 1-142, hier: S. 19ff. Vgl. WALTER KORNFELD, Art. קדש, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VI (1989), Sp. 1179-1204, hier: Sp. 1181. Siehe dazu auch FUSS, *Jerusalem* (Anm. 1), S. 63-65.

„abgesondert" jedoch stellt sich bis in den Wortlaut hinein eine sich steigernde Absonderung hin zum Allerheiligsten ein, die in ihrer Höchstform dem entspricht, dessen Gegenwart im Allerheiligsten verehrt wird. Damit soll am Heiligtum – wie am Alltagsleben[47] der Juden – anschaulich werden, dass Abgesondertheit und Heiligkeit Gottes auf dessen Geheiss hin vom Volk nachgeahmt werden: „Der Herr sprach zu Mose: Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten, und sag zu ihnen: Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig." (Lev 19,1f.) Man könnte folglich auch – sinngemäss zutreffender – übersetzen: „Seid unterschieden, denn ich, der Herr, euer Gott, bin unterschieden." gemeint ist: unterschieden von allen Göttern der anderen Völker.

Insofern kann man die Struktur des herodianischen Tempels und den diese Struktur gewissermassen begleitenden Kelim-Traktat als den genauen und im wahrsten Sinne des Wortes offen-sichtlichen Versuch verstehen, die Aufgabe Israels in der Welt im Bezug auf den einen Gott allen Völkern vor Augen zu führen. So verstanden erklärt sich auch die Akzeptanz der hellenistischen Bauformen im Tempelbereich, in Gestalt der Säulenhallen und ihrer Ornamentik, die den Vorhof der Nichtjuden umgaben.[48] Nur bis hierher durften ja Nichtjuden gelangen. Am Tempelgebäude selbst aber war nichts Hellenistisches mehr, weder in der Architektur, noch im Ornament.[49] Der weitere Zutritt war Nichtjuden auch versagt, der Blick vom Vorhof aus aber möglich. Selbst dieser Blick lehrte also noch etwas: die Unterscheidung zwischen nichtjüdisch (äusserer Vorhof) und jüdisch (Vorhöfe der Israeliten). Somit war auch die nicht-jüdische Welt im Tempelbereich aufgenommen, zwar abgesondert und doch „aufgehoben".

Der herodianische Tempel ist so begriffen eine in Stein-Setzung des jüdischen Prinzips der Unterscheidung. Doch damit nicht genug:

Der Auftrag des Judentums, seine Unterschiedenheit in allen seinen Lebensäusserungen auszudrücken, ging in räumlicher Hinsicht noch über den Tempelbereich hinaus: Er betraf auch die ganze Stadt, das Land und schliesslich – aus jüdischer Sicht – die ganze Welt, entsprechend dem universalen Anspruch der jüdischen Religion. Von daher ist es zu verstehen, dass die Rabbinen die Welt in die zehn unterschiedlichen Heiligkeitsgrade

---

47 Im Alltag und im Gebetsleben der Juden finden sich auch sonst viele Gebräuche, die gegenüber anderen Völkern und Glaubensgemeinschaften unterscheidend wirkten: die Speisegebote des Nicht-Mischens von Fleisch und Milch, die Kleidungsvorschriften mit dem Mischungsverbot von Wolle und Leinen, der Jahres- und Festtagszyklus etc. Vgl. Dtn 14, 21; 22, 11.

48 LICHTENBERGER, *Baupolitik* (Anm. 8), S. 135.

49 BUSINK, *Tempel von Jerusalem* (Anm. 18), S. 1359ff.

einteilten und damit unterschiedlich abgestufte Reinheitsvorschriften und Zugangsbestimmungen verbanden.

Der Grund der Unterscheidung: der eine Gott (*qadoš*)

Das bis hierhin festgestellte Phänomen der Einteilung der Welt, der betont unterschiedenen Konstruktion des herodianischen Tempels und des ganzen jüdischen Lebens führt zum Grund der Unterscheidung: dem einen Gott.

Das erste und bestimmende Prinzip des Judentums ist die Einheit Gottes: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig." (Dtn 6,4). Aus diesem Prinzip[50] ergeben sich alle weiteren für das Judentum wichtigen Bestimmungen, zunächst die Einheitlichkeit und Einzigartigkeit Gottes: „Niemand ist heilig, nur der Herr; denn ausser dir gibt es keinen Gott; keiner ist ein Fels wie unser Gott." (1Sam 2,2).

Dem steht die Vielheit der Welt, der Götter und der Völker gegenüber. Von dieser Vielheit der Welt ist die Einheit völlig geschieden: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben." (Ex 33,20; vgl. Dtn 4,12; Gen 32,31; Ex 19,21; Jes 6,5).

Die Einheit ist, weil allein einheitlich und somit als einzige anders, dem Vielen und in sich Vielheitlichen überlegen, und weil allem Vielen überlegen, auch vollkommen.[51] Diese stark abgewandte Seite Gottes fand ihre Entsprechung in der Kultbildlosigkeit des Tempels und in der zunehmenden

---

50 Dieses Prinzip war so existentiell, dass es mit der Hingabe des eigenen Lebens bezeugt wurde. Vgl. MANFRED WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: MANFRED WEIPPERT, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (Forschungen zum Alten Testament, Bd. 18), Tübingen 1997, S. 1-33. Für dieses *èhad*, „Einer!", sind die Märtyrer der Seleukidenzeit gestorben, die sich weigerten, von den Überlieferungen ihrer Vorfahren abzuweichen (vgl. 2. Makk 6-7). Mit diesem *èhad* auf den Lippen ging auch Rabbi Aqiba in den Tod, der wegen der Römer sein Tora-Studium nicht unterbrechen wollte (bSanh 61b).

51 Die Differenz der Menschen zur Vollkommenheit und die daraus resultierende Furcht drücken sich in der bangen Frage der Männer von Bet-Schemesch aus: „Wer kann vor dem Herrn, diesem heiligen Gott, bestehen?" (1. Sam 6,22). Vgl. dazu WILLY SCHOTTROFF: „Noch ungünstiger als in Ägypten waren die Voraussetzungen für das Aufkommen von Vergottungstendenzen in Israel. Anthropologisch war hier der Unterschied zwischen Gott und Mensch so scharf und deutlich markiert, dass der Übergang von der einen in die andere Wesenssphäre [...] grundsätzlich als ausgeschlossen erscheinen musste. Im Normalfall bringt nach der hier vorwaltenden Anschauung sogar schon die Begegnung mit der Gottheit, in der man dieser ansichtig wird oder u. U. auch nur ihre Stimme vernimmt [...]

Entrückung des Allerheiligsten. Dieser eine und einheitliche Gott wird als „der Heilige" (קדוש) bezeichnet.[52]

Gott zieht das Attribut קדוש in der Hälfte der vorkommenden biblischen Stellen auf sich.[53] Er allein ist der „Heilige Israels" (קדוש ישראל) (36mal, besonders bei Jes 5,16; 57,15; 1. Sam 2,2, auch Ps 71,22; 78,41), von ihm geht alle „Heiligkeit" aus.[54] Er heiligt, indem er für sich aussondert. Mit dem Exodusgeschehen hat er sein Volk aus den Völkern ausgesondert, für sich in Anspruch genommen und seine Unterschiedenheit an den Gesetzesgehorsam gebunden (Lev 22,31ff.):[55] „Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig,

---

den Tod." (Art. *Gottmensch* I, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd. XII, Sp. 155-234, dort Sp. 210).

52 Der Begriff des „Heiligen" ist irritierend und vieldeutig. Das deutsche Wort „heilig" besitzt ein viel grösseres Bedeutungsspektrum als *qadoš* im Hebräischen oder *sanctus* im Lateinischen und verführt leicht zu Assoziationen, die in der Grundsprache nicht enthalten waren; siehe dazu WILLIAM E. PADEN, Art. *Heilig und profan* I, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* Bd. III, Tübingen [4]2000, Sp. 1528-1530, dort Sp. 1529.
So kommen u. a. WOLFGANG GANTKE, Art. *Heilig.* II. Religionsphilosophisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. IV, Freiburg [3]1995, Sp. 1268-1271; ARNOLD ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, München 1994, S. 17; DIETER KELLERMANN, Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten Testament und im Neuen Testament, in: PETER DINZELBACHER (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 27-47, über fast tautologische Bestimmungen kaum hinaus. Vielmehr verwirrt die Gleichsetzung von *qadoš*, *hagios*, *hieros*, *sanctus* und *quds*, durch die immergleiche deutsche Wiedergabe mit „heilig".
Viele Konzepte sind mit dem Heiligen verbunden: Das Unverfügbare, ein Synonym für die Göttlichkeit Gottes, die Trennung von rein und unrein, ethische Qualifikationen, Immanenz oder Transzendenzbezug, Grenzbewahrung oder Freiheit von Grenzen und schliesslich eine innerweltliche Gesellschaftskonstruktion gegenüber einem Gefühl des numinosen Schreckens. Siehe hierzu die Diskussion zwischen der soziologischen Schule um Émile Durkheim und den Phänomenologen um Rudolf Otto, Gerhardus van der Leeuw und Mircea Eliade, kurz zusammengefasst bei PADEN, Art. *Heilig und profan* (Anm. 52), Sp. 1528f. Jede Verwendung von „heilig" muss daher – besonders im religionsvergleichenden Zusammenhang – je nach Kontext auf etwaige Konnotationsverschiebungen aufmerksam machen.

53 RUTH SCORALICK / WALTER RADL, Art. *Heilig*, in: *Neues Bibellexikon*, 3 Bde., Zürich / Düsseldorf 1991-2001, Bd. I, Sp. 86-89, dort Sp. 86.

54 In der Epiphanie bei Jes 6,3 wird seine Heiligkeit als Nicht-Vermischtsein deutlich: Er thront hoch und erhaben, sogar die Serafim müssen sich vor seiner Heiligkeit schützen, um nicht zu verglühen.

55 Wie Gott geschieden ist von den anderen Göttern, so soll Israel sich von den Völkern unterscheiden, in talmudischer Zeit eben durch die Gebotsbeachtung:

und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört." (Lev 20,26).

Alles, was ausser ihm ebenfalls als קדוש bezeichnet wird, ist auf ihn (ליהוה) oder auf seinen Kult hin bezogen, besteht also nicht für sich, sondern zeigt seine Unterschiedenheit an.[56] Dies trifft zu für Ort und Zeit des Kultes, für das Kultpersonal, für die Kultgegenstände, Gewänder und Geräte.[57] Da es auf ihn hingeordnet ist, muss es rein oder geweiht und ausschliesslich zu seinem Dienst bestimmt sein, denn er ist ein eifersüchtiger Gott (Jos 24,19-23). Auch das Land ist darum „heilig", weil es Gott gehört (Ex 15,3; Jes 11,9) und sein Herrschaftsgebiet (קודש) ist (Ps 114,2), in dem seine heiligen Städte liegen (Jes 64,9). Jerusalem ist „heilig", weil Gott den Zion zu seinem heiligen Berg erwählt hat (Ps 3,5; 43,3; 48,2f.), und es sein Wille war, dass Salomon ihm dort den Tempel baute, in seiner heiligen Stadt (Jes 52,1).[58] Wie dieser Gott selbst so sollte sowohl sein Volk, die Stadt und der Tempel sein: unterschieden von allem anderen. Die Selbstbezeichnungen Gottes als קדוש (Lev 11,44.45; 19,2; 20,26) stehen immer im Zusammenhang mit der Verpflichtung des Volkes: Israel erhält den Auftrag, Gottes 'Heiligkeit' (קודש) nachzuahmen, indem es seine Einheitlichkeit bewahrt und sich von den Völkern unterscheidet. Diese Heiligkeit hatte konkrete Folgen für das Leben der Juden in der Stadt.

„Ihr seid geheiligt worden und ihr seid heilig" – das bezieht sich auf die Heiligung der Aussonderung aus den Heidenvölkern. Du sagst: Auf die Heiligung der Aussonderung aus den Heidenvölkern nicht vielmehr auf die Heiligung durch alle Gebote? Wenn es heisst: „Heilig sollt ihr sein" (Lev 19,2), siehe, so ist damit die Heiligung durch alle Gebote ausgesprochen; und was will die Schrift lehrend sagen mit: „Und ihr seid geheiligt worden"? Damit ist die Heiligung der Aussonderung aus den Heidenvölkern gemeint." SifWay zu Lev 20,7 (365b). – Wer die Toragebote erfüllt, ist *qadoš*, denn er bewahrt damit das Einheitliche, nämlich den einen Willen Gottes.

56 WOLF WILHELM GRAF VON BAUDISSIN, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Tübingen 1878, S. 45: „Keine Sache ist an und für sich heilig, sondern wird es erst durch eine religiöse Beziehung, in welche sie gesetzt wird; 'heilig' bezeichnet also zunächst nicht eine Beschaffenheit, sondern ein Verhältnis."

57 „Deshalb gewinnt in kultischem Zusammenhang bei den inhaltlichen Momenten der Heiligkeit der Gedanke der Absonderung und Trennung an Bedeutung." SCORALICK/ RADL, Art. *Heilig* [Anm. 53], Sp. 87.

58 Vgl. ARNOLD GOLDBERG, Die Heiligkeit des Ortes, in der frühen rabbinischen Theologie, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 4 (1976), S. 26-31, dort S. 27f: „Gott hat sich dieses Israel als eine heilige Gemeinde erwählt. Ebenso aber erwählt er den Moria oder den Zion als den Ort seiner Gegenwart im Volke Israel." und dort S. 28: „Israel und das Heiligtum in Jerusalem sind bestimmt, der Ort Gottes in der Welt zu sein."

Folgen der Heiligkeit für das Land und für Jerusalem: Gesetzliche Bestimmungen

Aus den Anordnungen von Mischna und Tempelrolle geht eindeutig hervor, dass die höchste Heiligkeit dem Tempelbereich zu eigen war und von dort aus in die Welt hinein abnahm. Nur von ihm musste daher jegliches Unreine ferngehalten werden. Die Stadt Jerusalem wurde genau wie das Land Israel in die 'Heiligkeits-Aura' des Tempels hineingezogen und ihre Heiligkeit war folglich auf das Engste mit dem Tempel verflochten.[59] Die Halacha sah für alle drei Bereiche gesonderte Bestimmungen vor. Speziell auf das Land Israel bezogen sich die vielen Gesetze, die in der Mischna-Ordnung *Zeraim* gesammelt waren.[60] Das Land galt als Eigentum Gottes[61] und war von daher den Rabbinen 'heilig' (mKel I,6-9). Die volle Beachtung des Gesetzes war nach den tannaitischen Bestimmungen nur im Land geboten (Vgl. Dtn 4,14; 5,31 u. ö.).[62] Daher lehnten die Tannaiten das grundlose Verlassen des Landes ab, wobei sie aber das Hineinziehen nicht forderten (bQid 31b). Noch bei Maimonides (1138-1204) wird der bleibende Wert des Lebens und Begrabenseins des Juden im Heiligen Land deutlich.[63]

---

59 SAFRAI, Temple (Anm. 17), Sp. 288.

60 Vgl. dazu GÜNTER STEMBERGER, Die Bedeutung des Landes Israel in der rabbinischen Tradition, in: *Kairos* 25 (1983), S. 176-199.

61 „Das Land gehört Mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei Mir." (Lev 25,23).

62 „Viele Gebote wurden Israel geboten, die sich nur im Land Israel erfüllen lassen." (bSota 14a); oder auch bei Jehuda ha-Levi: „Das Land Kanaan ist nun besonders für den Gott Israel bestimmt, und die religiösen Handlungen können nur da zur Vollendung gelangen. Viele israelitische Gebote sind für den nicht da, der nicht im Lande Israel wohnt." DAVID CASSEL, *Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbon*, herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, sowie mit einer allgemeinen Einleitung versehen, Berlin [5]1922, S. 430f. Vgl. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (Anm. 35), S. 612; WILLIAM DAVID DAVIES, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley 1982, S. 36.39.

63 MAIMONIDES: „It is forbidden to emigrate from Palestine and go abroad, unless one goes to study the Law, or to marry a wife, or to rescue property from heathens, and then returns to Palestine [...]. The greatest of our sages used to kiss (the rocks) on the borders of Palestine. They used to kiss the rocks of the land and roll themselves in the dust. The Rabbis said that the sins of him who lives in Palestine are forgiven, as it is written: And the inhabitant shall not say: 'I am sick'; the people that dwell therein shall be forgiven their iniquity (Isa 33,24). Even if one walks four cubits in it, one is assured of life in the world to come. So too, one who is buried there will obtain atonement; [...] At all times one should live in Palestine even in a place the majority of whose population is

Für Jerusalem betrafen die halachischen Bestimmungen u. a. den Hauskauf, das Verbot entgeltlicher Vermietung von Wohnraum an Pilger, das Verbot der Anlage von Abfallhaufen, von Hühnerzucht und von Gärten. Des weiteren waren besondere Reinigungsriten und Riten im Zusammenhang mit Begräbnissen und Umzügen vorgeschrieben. Auch Stadterweiterungsvorhaben unterlagen speziellen Regeln, ebenso Gerichtssitzungen (bSanh 23a) oder die Bedingungen von Unterschriften und Einladungen.[64]

Denn um die für den Tempel geforderte Reinheit zu schützen, musste schon die Stadt möglichst rein gehalten werden. Von daher sind die besonderen Reinheits-Vorschriften innerhalb ihrer Mauern zu verstehen, die dazu dienten, den Pilgern den Zugang zum Tempel im Zustand der Reinheit zu erleichtern.[65] Allerdings galten in Rücksicht auf die Bewohner und auf das alltägliche Leben in der Stadt weniger strenge Vorschriften als für den Tempelbezirk selbst, der auch dadurch von der Stadt abgehoben – unterschieden - war.[66]

---

heathen, and not live outside Palestine even in a place the majority of whose population is Jewish; for he who leaves Palestine is as though he would serve idolatry, as it is written: For they have driven me out his day that I should not cleave unto the inheritance of the Lord, saying: Go, serve other gods (1Sam 26,19)." (*The Code of Maimonides*, *Mishneh Torah*, Book 14: *Book of Judges*, translated from the Hebrew by Abraham Hershman, New Haven / London 1963, S. 217-219). So auch Jehuda Ha-Levi: „Nun, so tust du (der fromme Jude, d. V.) ja den Pflichten deines Gesetzes Abbruch, wenn du nicht diesen Ort [das Land, A. d. V.] zum Ziele deines Strebens, zum Aufenthalt in deinem Leben und Tode machst." (CASSEL, *Kusari* [Anm. 62], S. 124).

64 Baraita der zehn in Jerusalem erlassenen Gebote: ARN A XXXIX; bBQ 82b. Vgl. ABRAHAM MEIR HABERMANN, Art. *Jerusalem in Halakhah*, in: *Encyclopedia Judaica* Bd. IX, ([2]1972), Sp. 1553f.

65 Daher war beispielsweise der Verzehr des Zehnten innerhalb der Mauern der Stadt erlaubt.

Die biblische Archäologie bemüht sich immer noch um eine eindeutige Rekonstruktion der Stadtmauerverläufe, anfangend von der späten Bronzezeit bis in die römische Zeit hinein. Solange hier keine sicheren Ergebnisse vorliegen, ist es müssig, über bestimmte Zonen innerhalb der Stadt und ihre unterschiedene Bedeutung zu spekulieren.

66 Vgl. ELISHA QIMRON, The Holiness of the Holy Land in the Light of a new Document from Qumran, in: Moshe SHARON (Hg.), *The Holy Land in History and Thought*. Papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside it, Johannesburg 1986, Leiden 1988, S. 9-13, dort S. 12.

Die Unterscheidung und Verantwortung Israels als Folge der Erwählung

Der Grund der Unterscheidung lag also im besonderen Verhältnis Israels zu seinem Gott, der Erwählung Israels zu seinem Volk: „Der Herr, euer Gott, hat euch als ein heiliges Volk für sich ausgesondert; Er hat euch unter allen Völkern der Erde als Sein Eigentum ausgewählt." (Dtn 14,2).

Da dieser Gott als der Eine geglaubt wird und damit universale Bedeutung haben muss, ist Israels Erwählung Auszeichnung und Sonderstellung zugleich. Israel hat somit Verantwortung für alle Völker und für die ganze Welt übertragen bekommen:

Rabbi Hiyya bar Abba sagte im Namen von Rabbi Johanan: [...]: Die Erde sagte (in der Stunde, als Gott Israel die Tora gab): Sag, dass Israel die Tora nicht akzeptiert, und ich werde in die Wasser zurückkehren, wie ich zuvor war. [...] So sprach Rabbi im Namen von Rabbi Aha: [...] die Welt begann schon sich aufzulösen. Wäre nicht Israel vor dem Berg Sinai gestanden (wo die Tora gegeben wurde) und hätte gesagt: *Alles, was der Herr gesagt hat, werden wir tun und gehorsam sein*' (Ex 24,7), die Erde wäre zum Tohu zurückgekehrt, in die Leere (PesR 21,4).[67]

Das Volk Israel war also seinem Selbstverständnis nach von Gott erwählt, um den Völkern eine vorbildliche Gottesbeziehung vorzuleben:[68]

Und [der Herr] sagte: Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten heimzuführen. Ich

---

67 Vgl. zahlreiche andere Stellen in der rabbinischen Literatur, bei RAPHAEL PATAI, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, New York ²1967, S. 155: „God said: Israel made peace between me and my world. Were it not for Israel, I would have destroyed my world." Alles Gute kommt der Welt nur dank Israels Verdiensten zu: BerR LXVI, 2. Vgl. BemR I, 3; DevR II, 7.

68 Literatur zu der Vorstellung der Erwählung und ihren dunklen Ursprüngen bei: MATHIAS KÖCKERT, Die Erwählung Israels und das Ziel der Wege Gottes im Jesajabuch, in: INGO KOTTSIEPER / JÜRGEN VAN OORSCHOT (Hg.), *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern? Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels* (Festschrift für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag), Göttingen 1994, S. 277-300, dort S. 278, und seine Ausführungen zum Sinn der Erwählung bei Jesaja (dort S. 286f.): „Die Entronnenen der Völker sollen vielmehr an Israels gewendetem Geschick Jahwe als einzigen Gott in scharfem Kontrast zu den eigenen Göttern erkennen, die nicht helfen können; ja, die gesamte Welt (45,6) soll an Kyros als Jahwes Heilswerkzeug zur Erkenntnis kommen. [...] Die Völker sollen und dürfen das tun, was Amt und Auftrag des erwählten Volkes war (43,7.21). Insofern sind die Völker nicht nur Zuschauer, sondern Teilhaber am Heil für Israel."

mache dich zum Licht für die Völker; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht (Jes 49,6; vgl. Ez 39,7).[69]

Die anderen Völker waren damit nicht vom Heil ausgeschlossen; dieses stand allen Gerechten offen (bBQ 38a). Vielmehr konnten die Nichtjuden am Verhalten Israels Orientierung gewinnen.[70] Die Rabbinen verglichen diese Rolle Israels mit der der einzigen Rose in einem wildgewucherten Obstgarten (WayR XXIII,3): Der Herr des Obstgartens liess den Garten nur wegen des Duftes dieser Rose bestehen, denn er wurde besänftigt durch Israels Annahme der Tora (Ex 24,7). Diese Annahme der Tora folgte aber fast zwingend aus der vorgängigen Erwählung durch Gott: Gott hatte sein Volk ausgesondert aus den Völkern, ihm die Bundesschlüsse – oder besser: Herrschaftsverträge – auferlegt,[71] und somit geheiligt (Dtn 7,6; 14,2):

Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.

Diese besondere Verbindung zwischen Gott und seinem Volk ging mit der besonderen Verpflichtung Israels einher: In Nachahmung der 'Heiligkeit' und somit der Einheit Gottes sollte es als das Eigentum Gottes dem Auftrag der Unterscheidung[72] nachkommen – sich daher von den anderen Völkern absondern und eben nicht vermischen:

---

69 Diese Verantwortung wird im Judentum bis heute gesehen: SAMSON HOCHFELD, zitiert von WALTER HOMOLKA, Das Judentum und das Zeremonialgesetz, in: WALTER HOMOLKA (Hg.), *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*. Bände 1-3 (1928-1930), Darmstadt ²1999, Bd. I, S. XI-XVI, hier: S. XVI: „Der Gedanke der Auserwählung Israels, der auf den ersten Blick der Lehre von der sittlichen Gleichwertung aller Menschen zu widerstreiten scheint, ordnet sich ihr bei näherer Betrachtung vielmehr unter: Israel hat – das ist der tiefste Sinn seiner Begnadung durch Gott – die Aufgabe, beispielgebend auf die Menschheit einzuwirken; es soll sein ethisches Gut nicht für sich behalten, sondern allen Völkern mitteilen, auf dass sie aufsteigen zu immer höherer Gesinnung."

70 Vgl. zum jüdischen Modell des Universalismus: ALAN F. SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge 1986, bes. S. 163ff.

71 Der Charakter des Bundes hat eher einer Verpflichtung oder einem ungleichen Vertragsverhältnis entsprochen, wie es im Alten Orient zwischen Herrscher und Vasallen üblich war. Vgl. dazu ERNST KUTSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sog. Bund im Alten Testament* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 131) , Berlin / New York 1973, und RINTE FRANKENA, The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy, in: *Oudtestamentische Studien* 14 (1965), S. 122-154, dort S. 152f.

72 Im Unterschied zur Religion Israels waren die Religionen des Alten Orients – wie die ägyptische Religion - eher dadurch geprägt, fremde Elemente in sich

Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören" (Ex 19,5f.)[73]

In allem hatte sich diese Unterschiedenheit Israels widerzuspiegeln:

Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von

---

aufzunehmen, und nicht dadurch, einen Unterschied zu allem anderen aufzubauen. Vgl. ASSMANN, *Moses* (Anm. 44), S. 18-20.

Vgl. Nils PETER LEMCHE, Kann von einer „Israelitischen Religion" noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers, in: WALTER DIETRICH / MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg / Schweiz 1994, S. 59-75, hier S. 71: „Das religiöse Leben in Palästina in der vorexilischen Zeit kann als eine Erscheinungsform des religiösen Lebens der westsemitischen Völkerschaften betrachtet werden, obwohl es keineswegs mit bestimmten anderen Formen der westsemitischen Religion völlig identisch war, sondern eben eine eigenständige palästinische Sonderform darstellte." Vgl. MORTON S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990, S. 7.

73 Wie z. B. aus der Kritik Esras am treulosen Verhalten Israels hervorgeht: „Das Volk und die Priester und die Leviten haben sich nicht ferngehalten von der Bevölkerung des Landes und ihren Greueltaten. [...] So hat sich der heilige Same (זרע הקדש) mit den Völkern des Landes vermischt." (Esra 9,1-3).

In der Diaspora hatten „die Rabbinen die alten Reinheitsvorschriften mittlerweile so weit ausgedehnt und abgesteckt, dass sie praktisch zu so etwas wie inneren Grenzen wurden zwischen dem 'reinen' jüdischen Volk und der 'unreinen' Gesellschaft [...] Denn nicht nur wie früher die Priester, sondern bekanntlich das ganze Volk wurde jetzt als ein abgesondertes, ‚priesterliches Volk' verstanden. [...] Diese, wie wir feststellten, im babylonischen Exil grundgelegte und jetzt ganz und gar bewusst vollzogene religiös-soziale Selbstabsonderung von Nichtjuden bedeutete faktisch eine Art Selbstisolierung." (HANS KÜNG, *Das Judentum*, München / Zürich, 1991, S. 190).

Das führt im Ergebnis zu der Feststellung ASSMANNS, *Mosaische Unterscheidung* (Anm. 44), S. 30: „Das Judentum ist eine Kultur der Differenz. Für das Judentum ist es völlig selbstverständlich, dass der Monotheismus eine Grenze zieht und dass die Juden diese Grenze zu bewahren haben." Assimilation musste für dieses Judentum undenkbar sein. Ibid., 31: „Das Judentum ist eine Religion der Selbstausgrenzung. [...] Das Gesetz zieht einen hohen Zaun um das erwählte Volk und verhindert jede Kontamination mit [...] Vorstellungen [...] der Umwelt."; und JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München / Wien 2000, S. 262: „Mit diesem neuen Religionstyp zieht die Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein."

ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Strasse gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben (Dtn 6,6-9).[74]

Alle besonderen äusserlichen Formen, die die Erscheinungsweise des Judentums prägten, waren dazu bestimmt, die Juden ständig an das Wesentliche, die unvermischte Einheit Gottes und an ihren speziellen Auftrag zu erinnern. Ein herausragendes Beispiel für diese Bestimmung war der herodianische Tempel mit seinen Zugangsbeschränkungen. Solange er existierte, bezog sich die unterscheidende Praxis des Judentums auf die besonderen Vorschriften des Tempelkults und auf das Erfüllen der Gebote, wie sie den Juden nach den Gesetzesbestimmungen in der Tora, darunter vor allem dem sogenannten *Heiligkeitsgesetz* (Lev 17-26), aufgetragen waren.[75] Nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. blieben das Tora-Studium, die Gebete und die Beachtung der noch ausführbaren Gebote. Das Bemühen, dem Heiligkeits-Auftrag Gottes gerecht zu werden, führte zu einer besonderen Haltung: der bis ins Detail reichenden Heiligung des Alltags,[76] die sich – zumindest in der Orthodoxie - durch Absonderung und Unterscheidung von der Umwelt auszeichnete. Diese wurde nach der Zerstörung des Zweiten Tempels aufrechterhalten, indem die Rabbinen mit ihrer Gesetzgebung einen Zaun um die Tora zogen, vergleichbar den Vorhöfen und Heiligkeitsbezirken um das Allerheiligste. Damit war gewährleistet, dass die Bestimmungen der Tora genau eingehalten werden konnten. Jede Gefahr des Sich-Vermischens, und sei es im Denken, sollte ausgeschlossen werden. Wie zu Zeiten des Tempelkultes wurde das

---

74 Vgl. dazu STEMBERGER, *Jüdische Religion* (Anm. 2), S. 7: „Anders als etwa im Christentum lässt sich nicht zwischen religiösen und profanen Bereichen des Lebens unterscheiden. [...] Das ganze Leben ist Religion. [...] Wie man sich kleidet, was man isst, gehörte ebenso zur Religion wie Gebet und Gottesdienst der Synagoge. Im jüdischen Leben ist nichts wirklich profan; alles ist religiös." Schon in der Antike wurde das Judentum daher als abgesondert und unterschieden wahrgenommen: STRABON, *Geographica* XVI 2,35, beschreibt Moses als ägyptischen Priester, der sich gegen die ägyptische Bilderverehrung wandte, und die Hebräer als abergläubische Gruppe mit sonderbaren Sitten. Vgl. MENACHEM STERN (Hg.), *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem 1974, Bd. I, S. 201-351, dort S. 294f.

75 Ausführlich zum jüdischen Gesetz, seinen Quellen, seiner Entstehung und seiner Geltung: MENACHEM ELON, Art. *Mishpat Ivri*, in: *Encyclopedia Judaica* Bd. XII ([2]1972), Sp. 109-151.

76 Zum Heiligkeitsgesetz siehe: ECKART OTTO, Art. *Heiligkeitsgesetz*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Sp. 1570f.

Profane, um das Abgesonderte zu schützen, schrittweise ausgegrenzt und abgehalten. Alles, was den Begriff von Einheit verwahrte, galt als „heilig" und musste vor der Vermischung mit der Vielheit geschützt werden. Darunter fielen in räumlicher Hinsicht das 'Land Israel', die Stadt Jerusalem und – solange er Bestand hatte – eben der Tempel.

Fazit

Die auffällige und bisher nicht hinterfragte Konstruktion Jerusalems und des Tempels hat ihren unmittelbaren Grund im Prinzip der Unterscheidung, welches dem Volk von seinem Gott aufgetragen ist. Dieser belastende wie erhebende Auftrag ist – alles dem Selbstverständnis Israels nach – bindend, da Gott sich dieses Volk erwählt hat, damit es unter den Völkern das leuchtende Beispiel des rechten Gottesverhältnisses vorlebe.

Insofern der herodianische Tempel samt dem Konzept der abgestuften Zugänglichkeit diese Unterscheidung auf einzigartige Weise zum Ausdruck gebracht hatte, wurde er trotz seines Bauherrn auch von den Juden akzeptiert. Sein Dienst an der Aufgabe der Unterscheidung machte den Makel seines Urhebers wett. Herodes hatte dieses wesentliche Prinzip des Judentums monumental in Stein gesetzt.

Letztlich führen die Konstruktion des Tempels und die mit ihm verbundenen Heiligkeitsgrade auf das jüdische Gottesverständnis zurück: dieser Gott ist einer, einzig und daher geschieden von allem anderen. Dies und die Konsequenzen für das Volk galt (und gilt?) es für die Juden sich und der Welt gegenwärtig zu halten, durch ihr Leben, ihr vergegenwärtigendes Beten, ihre heilige Stadt und eben auch durch den einen und unterschiedenen Tempel.[77]

---

77 Assimilation als die endgültige, nicht nur vorübergehende Aufhebung der Unterscheidung in allen Bereichen, wurde und wird dagegen jüdischerseits als der Untergang des religiös geprägten Judentums begriffen. Siehe dazu etwa HANS KOHN, Art. *Assimilation*, in: *Jüdisches Lexikon*, 5 Bde, Berlin 1927, Bd. I, Sp. 517-523, hier: Sp. 520ff; ARTHUR HERTZBERG / HAIM HILLEL BEN-SASSON, Art. *Assimilation*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. III (1974), Sp. 770-782.