



Othmar Keel

Jerusalem und der eine Gott

Eine Religionsgeschichte



Othmar Keel, Jerusalem und der eine Gott

Othmar Keel

Jerusalem und der eine Gott

Eine Religionsgeschichte

Vandenhoeck & Ruprecht

Den Grosskindern, Elia, Simon, Estelle und Yaël

Zweite, erweiterte Auflage

Mit 188 Abbildungen

Umschlagabbildung:

Matthaeus Seutzter, Map of ancient Jerusalem, after Villalpando, and
a bird's-eye-view of the city, after M. Merian Hand-coloured etching, ca. 1734
© The Israel Museum, Jerusalem

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-54029-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Dörlemann GmbH & Co. KG, Lemförde
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Drei Vorbemerkungen	9
1. Jerusalem – Geburtsort des jüdisch-christlichen Monotheismus	9
2. Eine wichtige Unterscheidung: Exklusiver und integrativ-kumulativer Monotheismus	11
3. Monotheismus – ein Produkt der Stadt, nicht der Wüste	13
Zur Lage Jerusalems	15
1. In Bezug auf die internationalen Verkehrswege	15
2. In Bezug auf Palästina	17
3. Zur Lage Jerusalems im Gelände und zu seiner Topographie	20
Die Namen der Stadt	26
1. Topographisch-historisch-politische Namen: Jerusalem, Zion, Davidstadt, Jebus, Aelia Capitolina	26
2. Poetisch-symbolische Namen: Morija, Ariel, Oholiba	32
3. Appellativische Namen wie »der Ort, den JHWH erwählen wird«, »Heilige Stadt« usw.	33
Die Geschichte Jerusalems	36
1. Eine starke kanaanäische Stadt der Mittelbronzezeit IIB (ca. 1700–1500 v. Chr.)	36
2. Eine Stadt unter ägyptischer Oberhoheit – die Spätbronzezeit (ca. 1500–1070 v. Chr.)	40
3. Jerusalem und die israelitischen Stämme – die Eisenzeit I (ca. 1150–980 v. Chr.)	44
4. Jerusalem wird Residenz Davids – und JHWHs (um 980 v. Chr.)	47
5. Salomo, Erbauer des 1. Tempels und Märchenkönig (um 950 v. Chr.)	54
6. Jerusalem – Konkurrenz und Kooperation mit dem Nordreich (ca. 930–730 v. Chr.)	63
7. Die Herrschaft Assurs über Jerusalem und der Prophet Jesaja (ca. 730–625 v. Chr.)	70
8. Der Fall Assurs und die Reorganisation Jerusalems und Judas unter Joschija (ca. 625–609 v. Chr.)	78
9. Kooperation oder Konfrontation mit Babylon – das Problem nach dem Tode Joschijas (609–587 v. Chr.)	84
10. Die Exilszeit – Klagen, Vorwürfe, Bitten und Visionen erneuerter Herrlichkeit (587–539 v. Chr.)	93
11. Jerusalem während der Zeit der Perserherrschaft – der 2. Tempel (539–333 v. Chr.)	99

12. Auseinandersetzung mit dem Hellenismus – Jerusalem von Alexander d.Gr. bis Pompeius (333–63 v. Chr.)	105
Eine Art Fazit	116
Als Nachwort einige Bemerkungen zur Geschichtsschreibung	121
Quellenangaben zu den Abbildungen	125
Zitierte Literatur	127

Vorwort

Das vorliegende Bändchen ist eine Kurzfassung des 1384-seitigen Werks »Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus« (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007). Dieses ist seinerseits ein Companion Volume des 1266-seitigen Werks von Max Küchler »Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt« (ebenfalls Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007). Während mein Teil sich mit der Lage, den Namen und der Geschichte Jerusalems (bis zur Besetzung durch die Römer 63 v. Chr.) beschäftigt, beschreibt Küchler die Monumente aus biblischer Zeit, die noch besichtigt werden können, und die Bauten und anderen Denkmäler, die bis heute an biblische Ereignisse erinnern.

Die vorliegende Kurzfassung präsentiert im Wesentlichen Ergebnisse. Wer wissen will, auf welchen Ausgrabungsberichten, auf welchen inschriftlichen (epigraphischen) und bildlichen (ikonographischen) Quellen, auf welchen außerbiblischen Texten von den ägyptischen Ächtungstexten aus dem 18. Jh. v. Chr. bis zu den Werken des Flavius Josephus aus dem 1. Jh. n. Chr., auf welchen Bibelstellen und welchen Argumenten die vorgelegten Ergebnisse basieren, muss das ursprüngliche, hier nur knapp zusammengefasste Werk konsultieren. Dort wird auch viel Sekundärliteratur angeführt und divergierende Positionen werden diskutiert.

In der vorliegenden Kurzfassung sind nur gelegentlich Bibelstellen zitiert, weil alle, die sie benützen, eine Bibel zur Hand haben dürften und sie vielleicht konsultieren wollen. Das dürfte bei den ägyptischen Ächtungstexten oder bei Flavius Josephus weniger der Fall sein. Es werden hier auch nur eine Auswahl der 725 Abbildungen aus der Originalfassung, hingegen zusätzlich einige neue, bisher nicht veröffentlichte Funde abgebildet. Darstellungen der Geschichte Israels und Jerusalems ignorieren ikonographische Quellen meistens rundweg. Das ist aber aus drei Gründen keine gute Praxis: Erstens ist es nicht angängig, bei einem »Prozess« eine bestimmte Gruppe von Zeugen, z. B. Frauen, *a priori* auszuschließen. Zweitens ist dies besonders unstatthaft bei Geschehnissen, für die – wie für die der frühen Geschichte Jerusalems – im Vergleich mit solchen neueren Datums extrem wenige Zeugnisse vorliegen, und drittens handelt es sich bei den ikonographischen um besonders qualitätvolle Zeugnisse, die häufig neue Gesichtspunkte ins Spiel bringen. »No other kind of relic [...] from the past can offer such a direct testimony about the world which surrounded other people at other times« (J. Berger, *Ways of Seeing*, London 1972, 10).

Ich danke Giusep Nay, der angeregt hat, diese Kurzfassung zu machen und ich danke meiner Frau, Hildi Keel-Leu, und Patrick Schnetzer, die sorgfältig Korrektur gelesen und eine Anzahl wichtiger Änderungen vorgeschlagen haben. Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht verdanke ich einmal mehr die gepflegte Gestaltung einer Publikation.

Fribourg, 6. Februar 2011

Othmar Keel

Drei Vorbemerkungen

1. Jerusalem – Geburtsort des jüdisch-christlichen Monotheismus

Wie vielfältig, aspektreich und widersprüchlich die (religiöse) Wahrnehmung Jerusalems ist, können zwei Schlaglichter auf das heutige Jerusalem zeigen. Wenn man Jerusalem als Tourist oder Touristin besucht, kann besonders die Altstadt als ein ästhetisch ungemein ansprechendes Freilichtmuseum erlebt werden, das vielfältige Zeugnisse einer dramatischen Geschichte birgt. Ihre Wirkungen zuckten zeitweise über den ganzen Globus. Das »Museum« ist auf angenehme Weise mit Elementen orientalischer Gastfreundschaft und eines orientalischen Basars durchsetzt. Die aschkenasischen Juden, angetan mit Mänteln und pelzgeschmückten Hüten ihrer osteuropäischen Vergangenheit, beten in der Sommerhitze an der Klagemauer, konkurrenziert von emanzipierten Jüdinnen aus dem Westen. Die Christen und Christinnen, die unter klagenden Gesängen ein Kreuz durch die Via Dolorosa tragen, und die Muslime, die sich auf dem Tempelplatz in langen Reihen Richtung Mekka niederwerfen, haben für die, die das »Museum« besuchen, einen religionsphänomenologischen oder auch nur folkloristischen Reiz.

Für die aktiv Religiösen des Judentums, des Christentums und des Islam hingegen spielte und spielt Jerusalem als Heilige Stadt in der Vorstellungswelt und häufig auch in der Praxis eine hervorragende, wenn auch für jede dieser drei Religionen anders geartete Rolle. Für das Judentum ist es der Ort des 1. und 2. Tempels, für das Christentum der des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, für den Islam der der Himmelfahrt Mohammeds. Das Judentum als Ganzes hat die Bedeutung des konkreten Jerusalems nie unterschätzt. Eher fanden sich Bewegungen, die trotz der Warnungen einzelner Propheten (Micha, Jeremia, Jesus) die Präsenz Gottes in Jerusalem als Garantie für die Unverletzlichkeit der Stadt interpretierten. Diese abergläubische Überzeugung führte wiederholt zur Zerstörung der Stadt.

Das Christentum hat das irdische Jerusalem gegenüber dem himmlischen zuerst massiv abgewertet. Schon bald nach Konstantin setzte aber eine anhaltend steigende Wertschätzung ein, die im Willen der Kreuzfahrer gipfelte, die Oberhoheit über das irdische Jerusalem für die Christenheit zurück zu gewinnen.

Für den Islam spielten ganz zu Beginn nicht Mekka und Medina die Hauptrolle, sondern man betete Richtung Jerusalem. Das hat Mohammed, nachdem er sich mit der jüdischen Gemeinde Medinas total zerstritten hat, geändert und verlangt, sich statt wie bisher beim Gebet nach Jerusalem nach Mekka, der Kaaba zuzuwenden. Er rechtfertigt die Änderung in Sure 22,136–146. Mit dem Bau des »Felsendoms« wurde Jerusalem dann aber doch zum drittwichtigsten Heiligtum des Islam.

Jerusalem ist für Judentum, Christentum und Islam bis heute eine Art »Sakrament«, das die Gläubigen in unmittelbarem Kontakt mit den Gestalten ihrer religiösen Sehnsucht bringt. Ein Besuch bewirkt in der Regel Erhebung und Erbauung, wie sie die Erfüllung lang gehegter Sehnsucht gewährt. Das Religiöse bleibt für einmal nicht nur Geist und Wort, sondern »nimmt Fleisch an«. Wie alles Intensive kann auch diese Erfahrung krankhafte Formen annehmen, wie das immer wieder geschieht. Man be-

zeichnet diese emotionale Überfrachtung als »Jerusalem Syndrom«: Die Betroffenen berichten von Visionen und Erscheinungen und identifizieren sich mit Jesus, Mohammed oder gar mit Gott.

Wie ist es dazu gekommen, dass die Stadt solch intensive Wirkung ausübt? Erklärt sich das aus ihrer *Lage*? Ist sie von der Geographie her zu ihrem späteren Status seit je prädestiniert gewesen? Oder sind es Seher, Denker, Dichter und Politiker gewesen, die durch ihre Visionen und Sprachschöpfungen, durch die *Namen* und Titel, die sie der Stadt verliehen, durch Institutionen, die sie schufen, der Stadt ihren Nimbus gegeben haben und sie als eine ganz andere, eine heilige Stadt sehen lehrten? Haben ihr bestimmte *geschichtliche* Personen wie David, Salomo, Jeremia oder Jesus, geschichtliche Ereignisse wie der Tempelbau, die Zerstörung der Stadt durch Nebukadnezar oder die Kreuzigung Jesu einen unauslöschlichen Charakter eingepägt? Ist es ihre Architektur, sind es ihre gewaltigen, kunstvollen Bauten, die z. T. noch heute täglich von zahlreichen Menschen als Denkmäler entscheidender Geschehnisse besucht und *besichtigt* werden, die ihre unverwechselbare Physiognomie ausmachen?

In der vorliegenden Darstellung wird zuerst die *Lage* Jerusalems diskutiert. Ihre verschiedenen *Namen* fassen wie Monumente zusammen, was sie im Lauf der Zeit ihren Bewohnern und Verehrerinnen bedeutet hat. Die »Geschichte« Jerusalems kann unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten und mit sehr verschiedenen Akzentsetzungen geschrieben werden. Man kann verfolgen, wie die Stadt im Lauf ihrer Geschichte gewachsen, geschrumpft und wieder gewachsen ist (vgl. Abb. 6), wer ihre Mauern gebaut hat und wo sie verlaufen sind. Man kann den Wandel ihrer ökonomischen Verhältnisse und deren Interaktion mit den verschiedenen politischen Organisationsformen beschreiben. Die vorliegende Darstellung der ersten 1700 Jahre Jerusalems richtet ihr Augenmerk auf die Religionsgeschichte der Stadt. Sie wird von israelischen Historikern, die als säkulare Zeitgenossen wenig Interesse an Religion haben, weitestgehend vernachlässigt. Jerusalem aber konnte sich, was seine Ausdehnung anbelangt, nie mit großen Städten, weder des Altertums noch der Neuzeit messen. Alexandria oder Antiochia waren in dieser Hinsicht viel bedeutender. Jerusalem hat nicht wie Tyrus oder Karthago hervorragende ökonomische Leistungen erbracht, noch durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst Weltbedeutung erlangt wie Athen, noch durch geniale Politik und technisches Knowhow ein Riesenreich errichtet und dieses mit relativ geringen militärischen Kräften über Jahrhunderte aufrecht erhalten wie Rom. Jerusalem hat nur dank der in ihr begründeten religiösen Praktiken (z. B. Siebentage-Woche) und der daselbst entwickelten Theologie schon in der vorchristlichen Antike und erst recht danach weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Ihre wichtigsten, von Hunderttausenden besuchten Denkmäler sind nicht primär ästhetischer Natur wie die großen Museen der Welt, noch politischer wie gewisse Regierungspaläste. Sie sind religiöser Art (vgl. Küchler 2007). Aufgrund der an diesem Ort entstandenen und entwickelten theologischen Traditionen wurde Jerusalem zur Geburtsstätte des Monotheismus oder genauer: *eines* Monotheismus. Es war nicht der erste, aber der folgenreichste.

2. Eine wichtige Unterscheidung: Exklusiver und integrativ-kumulativer Monotheismus

Der erste, geschichtlich eindeutig bezeugte Eingottglaube ist der des ägyptischen Pharaos Echnaton (1353–1336 v. Chr.). Erik Hornung zählt in seinem ebenso knappen wie meisterhaften Exkurs zum »Ansatz Echnatons« in seinem Klassiker »Der Eine und die Vielen« (Wiesbaden 2005, 259–266) zuerst eine Reihe traditioneller ägyptischer Sonnenkult-Elemente im System Echnatons auf. *Neu* an Echnatons Ansatz ist nach Hornung, dass er

»konsequent nach einer einzigen Ursache für alle Phänomene sucht und sie im Licht zu finden glaubt, das nun zum alleinigen göttlichen Prinzip und damit zur Grundlage eines Monotheismus und einer ersten Religionsstiftung wird [...] Nun ist, zum ersten Mal in der Geschichte, Göttliches Eines geworden, ohne die Komplementarität der Vielen [...] Die Fülle der Gestalten ist auf die eine Erscheinungsform des Strahlenatons verkürzt, der zur einzig verbindlichen Darstellung des Gottes wird, und aus der Fülle der Götternamen bleibt nur ein doppelter übrig: Re, der sich als Aton offenbart (»gekommen ist«). Aus einem Gott »ohne seinesgleichen« ist, in feiner Abstufung, ein Gott »ohne einen anderen außer ihm« geworden. Dem entspricht die Einzigartigkeit seines Propheten, denn auch Echnaton ist jetzt »einzig wie der Aton; es gibt keinen anderen Großen außer ihm« [...] Was zum Wesen des Aton nicht passt, ist nicht länger göttlich und wird durch Verschweigen gelegnet. Die Hymnik Echnatons, die den Aton mit vertrauten Wendungen preist, unterscheidet sich von der älteren Hymnik wesentlich durch das, was sie fortlässt.«

Das Göttliche wird auf das Licht Atons reduziert. Es ist ein Monotheismus exklusiver Art. Außer Aton wird alles ausgeschlossen. Die ägyptische Kultur war aber nicht bereit, auf all die komplementären Gottheiten zu verzichten, etwa auf Osiris, der das Jenseits prägte, oder auf all die weiblichen Gottheiten wie Hathor, Isis, Mut, Neith und Sachmet. Wie J. Assmann bemerkt, handelte es sich bei Echnaton um eine Art Vorsokratiker vor deren Zeit, die rund 700 Jahre später begann. Es geht bei ihm eher um eine philosophische Einsicht als um eine Religionsstiftung. Alles wird exklusiv auf ein einziges (empirisches) Prinzip, auf das Sonnenlicht, zurückgeführt wie bei Thales von Milet, der das Wasser als *arche* prädierte.

Alle Spuren von Echnatons Monotheismus wurden nach seinem Tod getilgt. Sein kühner Ansatz wurde erst im Rahmen der wissenschaftlichen Erforschung Ägyptens im 19. Jh. n. Chr. wieder entdeckt.

Sigmund Freuds 1939 kurz vor seinem Tod erschienene Spätschrift »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« hat die Hypothese populär gemacht, Mose habe den Israeliten die Religion Echnatons vermittelt. Sie ist historisch nicht vertretbar. Die Religion Echnatons war im 12. Jh. v. Chr. nicht mehr bekannt. Der historische Mose, soweit er überhaupt fassbar ist, war Polytheist. Als solches schildert ihn die grundlegende Erzählung von seiner Begegnung mit einem göttlichen Wesen im brennenden Dornbusch, das ihn beauftragt, die Hebräer aus Ägypten herauszuführen. Es ist kein einziger Gott, der ihm da erscheint, sondern ein göttliches Wesen, das einen Namen haben muss, um es von anderen göttlichen Wesen unterscheiden zu können. Der erscheinende Gott nennt als seinen Namen JHWH. Das Hebräische schreibt nur die Konsonanten. Aufgrund akkadischer und griechischer Umschreibungen, die die Vokale mitberücksichtigen, kann man annehmen, dass der Name »Jahwe« ausgesprochen wurde. »Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen« (Ex 3,15). Wenn das Judentum trotz dieses Sat-

zes in nachexilischer Zeit angefangen hat, diesen Namen nicht mehr zu verwenden (s. unten), hat das nichts damit zu tun, dass dieser Name zu heilig und unaussprechlich wurde, das ist eine Mystifizierung des Sachverhalts, sondern damit, dass der Eigenname, nachdem sich der Monotheismus durchgesetzt hatte, daran erinnerte, dass JHWH einmal ein Gott unter anderen Göttern war. Der historische Mose ist nicht der Stifter des israelitisch-jüdischen Monotheismus. Dieser ist erst, wie zu zeigen sein wird, im 8.–6. Jh. v. Chr. entstanden.

Wenn ein ägyptisches Zeugnis mit der Entstehung des israelitisch-jüdischen Monotheismus historisch in Verbindung gebracht werden kann, dann nicht die Lehre Echnatons, sondern das so genannte »Denkmal memphitischer Theologie«. Dieses wird von der ägyptologischen Forschung zunehmend entschieden in die Zeit der 25. Dynastie (728–656 v. Chr.) datiert (Peust/Sternberg-el Hotabi 2001; El Hawary 2010). Die einzigartige Komposition lässt Ptah, den Hauptgott von Memphis, alle anderen Wesen, auch alle anderen Gottheiten, durch sein Denken (Herz) und Sprechen (Zunge) entstehen. Ptah wird da nicht zu einem monotheistischen Gott im strengen Sinn, aber doch zu einem Gott, durch dessen Denken und Sprechen alle anderen Gottheiten, kurz alles andere überhaupt hervorgebracht worden ist. Im etwas jüngeren biblischen Schöpfungstext in Genesis 1 haben wir ähnliche Vorstellungen, diesmal allerdings konsequent monotheistisch durchdacht und formuliert. Da erschafft Gott die Welt durch sein Sprechen. Andere Gottheiten gibt es nicht. Das »Denkmal memphitischer Theologie« hingegen ordnet die anderen Gottheiten Ptah zwar unter, leugnet deren eigenständige Existenz aber nicht. Es ist nicht monotheistisch. So bleibt ägyptischerseits nur der Monotheismus Echnatons, von dem man im Jerusalem des 1. Jahrtausends nichts wissen konnte. Wichtiger noch als der fehlende historische Zusammenhang ist die Tatsache, dass der israelitisch-judäische Monotheismus völlig anderer Art war als der Echnatons.

Im Gegensatz zu Echnatons reduktivem-exklusivem Monotheismus depotenzierte der Jerusalemer Monotheismus zwar auch verschiedenste Götter und Göttinnen, übertrug jedoch in großem Umfang Attribute verschiedenster Gottheiten und Erzählungen über sie auf JHWH und kann so als inklusiv-kumulativ oder inklusiv-integrativ bezeichnet werden. Einige Beispiele sollen das belegen. Während in Ägypten und in Mesopotamien in der Regel eine männliche und eine weibliche Gottheit an der Erschaffung des Menschen beteiligt sind, übernimmt in Genesis 2 JHWH allein beide Rollen, die männliche und die weibliche. Noch deutlicher ist das in der Sintflutgeschichte, wo in den älteren mesopotamischen Versionen mindestens vier Gottheiten eine Rolle spielen, nämlich drei männliche, Enlil, Adad, Enki-Ea, und eine weibliche, Nintu-Ishtar. In den biblischen Versionen übernimmt JHWH alle vier, wirkt so nicht sehr kohärent, aber umso aspektreicher. Besonders sympathisch macht ihn die Rolle, die er von der Göttin übernommen hat, die am Schluss der Sintflut schwört, dass nie mehr eine solche Flut die Erde überschwemmen soll. Von einem Schwur ist in Gen 8,21f nicht die Rede. In Jes 54,9 taucht dieser Schwur der Göttin der mesopotamischen Sintflutgeschichte auf und zwar als solcher JHWHs. In der Sodomierzählung erscheint JHWH in der Gestalt des richtenden Sonnengottes, in Psalm 29 als donnernder Wettergott. Dieser inklusiv-integrative Monotheismus ist vom Frühjudentum, vom Christentum und vom Islam je verschieden interpretiert worden. J. Assmann hat mit zahlreichen Arbeiten den seit D. Hume und A. Schopenhauer immer

wieder erhobenen Vorwurf, die monotheistischen Religionen seien aggressiver und gewaltbereiter als die polytheistischen, erneut zum Thema gemacht. Auf diesen Vorwurf wird noch zurückzukommen sein, wenn im Rahmen der Geschichte Jerusalems beschrieben wird, aufgrund welcher Voraussetzungen der Monotheismus entstanden ist und mit welchen Mitteln er Gestalt gewonnen und Ausdruck gefunden hat, was seine Vorzüge und Stärken und was seine Schwächen sind und wie er schließlich zum Fundament der drei monotheistischen Religionen mit ihren zahlreichen Varianten geworden ist. Dieses Interesse soll die Erkenntnisfindung im vorliegenden Versuch leiten. Natürlich kann man über die Geschichte Jerusalems auch ohne Berücksichtigung religionsgeschichtlicher und religionswissenschaftlicher Fragestellungen dieser Art schreiben. So skizzieren I. Finkelstein und D. Silberman in ihrem Buch »David und Salomo« (München 2006) die beiden Jerusalemer Gründergestalten unter politischen Aspekten, besonders dem Aspekt welche Art von Herrschaft sie über welches Territorium ausübten, ohne überhaupt die Frage zu stellen, was ihr Wirken für die Entstehung des Monotheismus bedeutet haben könnte. Die Frage der Grenzziehung ist im heutigen Israel von großer Aktualität. Finkelstein und Silberman thematisieren an religionsgeschichtlichen Fragen einzig die Nachgeschichte der Davidsgestalt mit der messianischen Hoffnung auf einen David *redivivus*, und auch das nur am Rande.

3. Monotheismus – ein Produkt der Stadt, nicht der Wüste

Psalm 107 fordert vier Gruppen von Menschen, die in großer Not waren, auf, ihre Gelübde einzulösen. Die erste Notsituation, die genannt wird, ist die, sich in der Wüste verirrt zu haben und vor Hunger und Durst fast gestorben zu sein (V. 4–9). Sie kommt vor Gefängnis, Krankheit und Seenot. Die Steppen-Wüste (*midbar*), die Einöde (*jeschimon*) wird in diesem Psalm der bewohnten, wohnlichen Stadt (*ir moschab*) gegenübergestellt. Die Wüste ist nach einer in den biblischen Texten dominierenden Vorstellung im Gegensatz zur Stadt das Nicht-Land, das Todesland.

In der biblischen Tradition begegnet Mose JHWH, als er seine Kleinviehherde über die Steppen-Wüste (*midbar*) hinaus zum Berge Horeb führt (Ex 3,1). Der von Isebel verfolgte Prophet Elija wandert von Beerscheba im Negev in die Wüste (*midbar*) hinaus und von dort 40 Tage und Nächte, bis er zum Gottesberg Horeb kommt (1Kön 19,1–18). Vielleicht ist Horeb, d. h. »Wüstenort«, nur ein Deckname für den älteren Namen Sinai, der unter der Herrschaft des babylonischen Königs Nabonid (556–539 v. Chr.), eines Verehrers des Mondgottes Sin, volksetymologisch anrühlich geworden war, wie E. A. Knauf meint. Auch der Sinai liegt in der Wüste (Ex 16,1). Nach Ex 19,1 kam das Volk im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste Sinai an. Das sind etwas mehr als die drei Tagereisen, von denen Mose dem Pharao sagt, er wolle das Volk in die Wüste führen, damit es dort seinen Gott verehren könne (Ex 3,18; 5,1; 7,16; 8,27f). Die Verehrung JHWHs dürfte aus Regionen, die heute den äußersten Süden Jordaniens bzw. den äußersten Nordwesten Saudi Arabiens bilden, nach Palästina gebracht worden sein (vgl. dazu unten).

Nun war der ursprüngliche JHWH zwar kein monotheistischer Gott, wenn einzelne spätere Stränge der biblischen Überlieferung auch einen solchen aus ihm gemacht

haben. Die Überlieferung von seinem fernen, unerreichbaren Wüstenberg als ursprünglichem Wohnsitz haben ihm aber eine Aura des Fremden, Unzugänglichen, Unfassbaren verliehen, was eine Art Transzendenz vorstellbar, ja fast physisch fühlbar werden ließ.

Die Romantik mit ihrer Liebe und ihrem Sinn für die Eigenart von Landschaften hat die Wüste den Monotheismus sozusagen aus sich heraus generieren lassen. Besonders einfluss- und folgenreich hat das Werk von Ernest Renan »Histoire générale et système comparé des langues sémitiques« diese Sicht vertreten (Paris 1855, 41864). Für den Islam findet sie sich z. B. bei W. Gebel, häufig zitiert unter dem Titel: »Der Islam – die Religion der Wüste« (Breslau 1922).

Mehr als 100 Jahre nach Renans Werk beschreibt F. Dürrenmatt in seinem »Essay über Israel« von 1980 einen Flug über den Negev:

»Hinunterstarrend auf diese tote Welt wird mir klar, dass der Gott, den die Wüste hervorbrachte (sic!), dieser unsichtbare Gott, der Gott Abrahams, welcher der Gott der Juden, Christen und Mohammedaner wurde, eine Erfahrung der Wüste ist, nicht ein Schluss der Philosophie oder eine Konzeption, und dass, fehlt diese Erfahrung, uns die Sprache fehlt, von ihm zu reden, über ihn lässt sich nur schweigen.«

Eine ähnlich romantische Sicht des Zusammenhangs zwischen Monotheismus und Wüste findet sich dank der Anschaulichkeit des Topos bis in die Gegenwart immer wieder. Monotheismusgegner haben den Topos polemisch eingesetzt. Ein Gott, dessen Herkunft die Wüste sei, könne die Welt nur in eine Wüste verwandeln. Das Klischee scheint unausrottbar geworden zu sein: »Die drei großen monotheistischen Religionen sind Wüstenprodukte [...] Die karge Umwelt ist die ideale Kulisse für die Hinwendung zu einem fernen, unsichtbaren Gott, der Askese verlangt – psychische Selbstverwüstung«, so M. Schreiber in einem Beitrag im »Spiegel« vom 15. April 2006.

Historisch gesehen hat sich das Konzept des Monotheismus in Städten entwickelt und durchgesetzt. Für den Städter, der aus dem Flugzeug auf die Wüste hinunter schaut, ist sie tot. Für den Wüstenbewohner lebt sie. Der Monotheismus ist als Vorspiel in Theben und Amarna, als weltgeschichtliches Phänomen in Jerusalem und Babylon entstanden, wie das vorliegende Werk zu zeigen versuchen wird, in Mekka und Medina, wie die islamische Tradition weiß. Alle diese Städte lagen aber von Steppen und Wüsten mit den entsprechenden Erfahrungen von Stadtmenschen nicht allzu fern. Diese Erfahrungen wurden auch thematisiert, wie die biblischen Traditionen von der Wüstenwanderung und vom Gottesberg in der Wüste zeigen. Als Element einer für jeden Monotheismus wichtigen *theologia negativa*, welche die Unfassbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes betont, kann das »Wüstenmotiv« ein Gegengift gegen allzu simple, zu anthropomorphe Gottesbilder sein. Zahlreiche Mystiker haben es in ihrem Reden von der »Nacht« bzw. »Wüste Gottes« thematisiert.

Die bloß relative Wichtigkeit dieser Wüstenerfahrungen demonstriert die Tatsache, dass für keine der monotheistischen Religionen ein Wüstenberg zum heiligsten Ort geworden ist. Die heiligsten Orte der monotheistischen Religionen sind durchwegs Städte: Rom, Konstantinopel, Mekka, Medina, vor allem aber Jerusalem, die als einzige Stadt für alle drei monotheistischen Weltreligionen von Bedeutung ist. Darin manifestiert sich die der kanaänisch-jüdisch-christlich-islamischen Tradition grundlegend innewohnende Schöpfungs-, Kosmos- und Kulturfreudigkeit. Das bedeutendste Symbol des Kosmos, das Heiligtum, steht im Zentrum der Stadt.

Zur Lage Jerusalems

1. Im Hinblick auf die internationalen Verkehrswege

Die Historiker der französischen Annales-Schule um Fernand Braudel haben in der Geschichte drei Arten von Elementen unterschieden: Erstens solche von langer Dauer, die die *Histoire de longue durée* prägen wie die geographische Lage oder Institutionen wie das Pharaonen- oder das Papsttum, die über Jahrtausende wirksam bleiben. Zweitens konjunkturelle Elemente, die die *Histoire conjoncturelle* generieren wie die rund 70 Jahre lang dauernde Präsenz Assurs in Jerusalem, und drittens Elemente der Ereignisgeschichte, der *Histoire événementielle*, die sich in Monaten, Wochen oder sogar Stunden abspielen. Wie alle Unterscheidungen solcher Art ist auch diese mit einem guten Stück Willkür behaftet und die Grenzen bleiben notwendigerweise unscharf. Vorkommnisse der Ereignisgeschichte können Faktoren der *longue durée* hervorbringen wie z. B. die Einnahme Jerusalems durch David oder der Bau des Suezkanals.

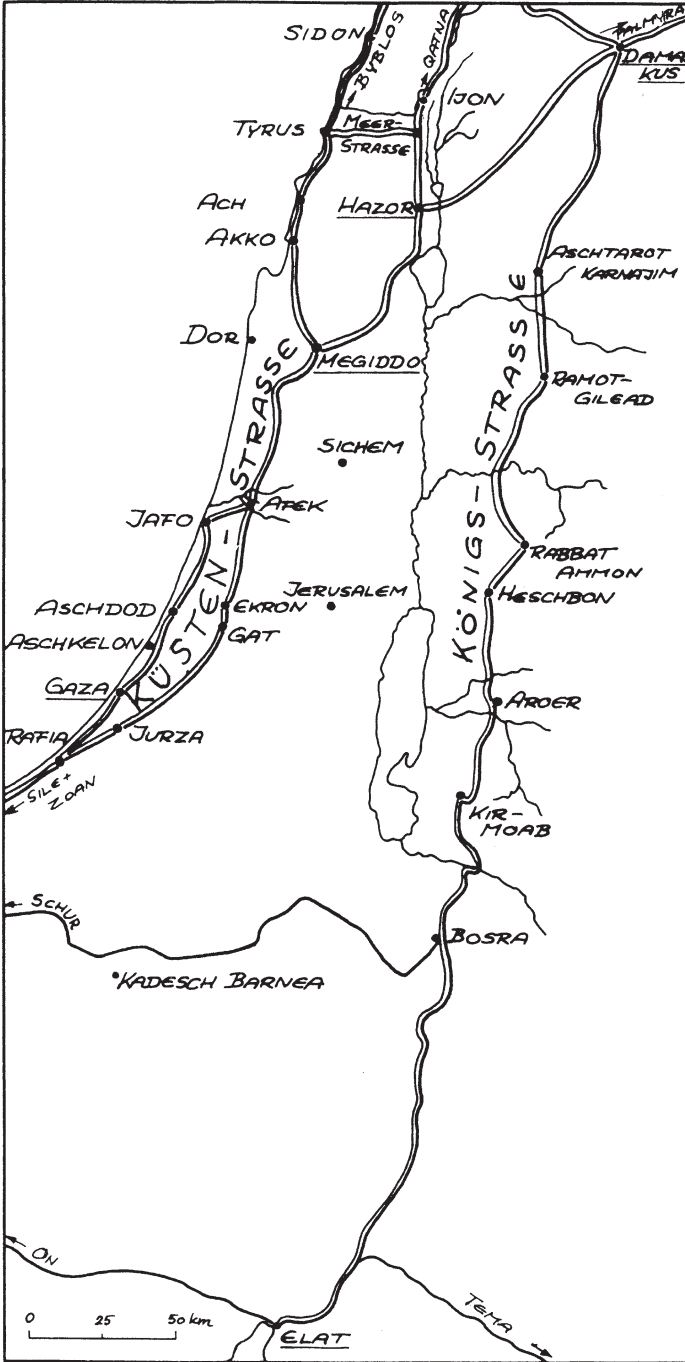
Kaum umstritten ist die Bedeutung, die der geographischen Lage einer Stadt für ihre Geschichte zukommt. Wie stark aber selbst eine anscheinend so objektive Gegebenheit subjektiv-ideologischen Deutungen unterworfen ist, zeigt die Diskussion um die Bedeutung der Lage von Jerusalem.

Man kann die Lage Jerusalems mit der von Ezechiel 5,5 inspirierten Kurzformel »inmitten der Völker – für sich allein« beschreiben. Wie Palästina im Ganzen lag Jerusalem zwischen den beiden altorientalischen Machtzentren Mesopotamien (Sumer, Babylon, Assur, Persien) und Ägypten. Die Hauptverkehrswege, die diese beiden Machtzentren verbanden und eine Art Brücke zwischen beiden bildeten, durchliefen Jerusalem jedoch nicht.

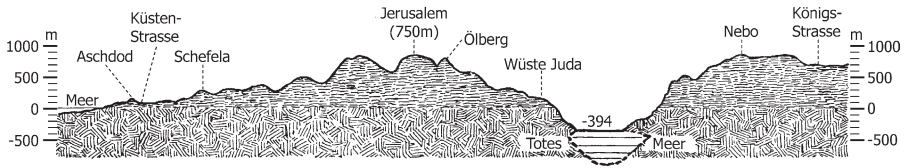
Die »Meerstraße« verläuft etwa 50 km Luftlinie westlich von Jerusalem an der Mittelmeerküste entlang. Zwischen der Stadt und dieser Straße liegen die Küstenebene, die 200–300 m hohen Hügelzüge der Schefela, die sich von Norden nach Süden hinziehen und eine Art Riegel bilden, und schließlich die steilen Abhänge des Gebirges Juda. Um von der Küstenebene nach Jerusalem zu gelangen, muss man eine Höhendifferenz von 700–800 m überwinden.

Noch größer ist die Distanz zum internationalen Weg im Osten, zur so genannten »Königsstraße«. 60–70 km liegen zwischen ihr und Jerusalem. Dabei müssen die Reisenden von der transjordanischen Hochebene, die rund 1000 m ü. M. liegt, auf etwa 300–350 m unter Meer ins untere Jordantal absteigen, um dann westlich des Jordans wieder die 750 m ü. M. zu gewinnen, auf denen Jerusalem liegt, also eine Höhendifferenz von ca. 2500 m überwinden. Es ist wohl vor allem auf diese Zugänge von Osten und Westen her zurückzuführen, dass im biblischen Hebräisch konsequent nach Jerusalem beziehungsweise zum Zion hinaufgestiegen wird (vgl. z. B. Ps 122,4).

Jerusalem lag zwischen beiden internationalen Straßen wie ein Beobachtungsposten. Es war den Angriffen fremder Heere weniger ausgesetzt als Küstenstädte wie Gaza



1 Die internationalen Verkehrswege, die die südliche Levante durchziehen; im Westen die »Meer-« bzw. »Küsten-Straße«, im Osten die »Königs-Straße«.



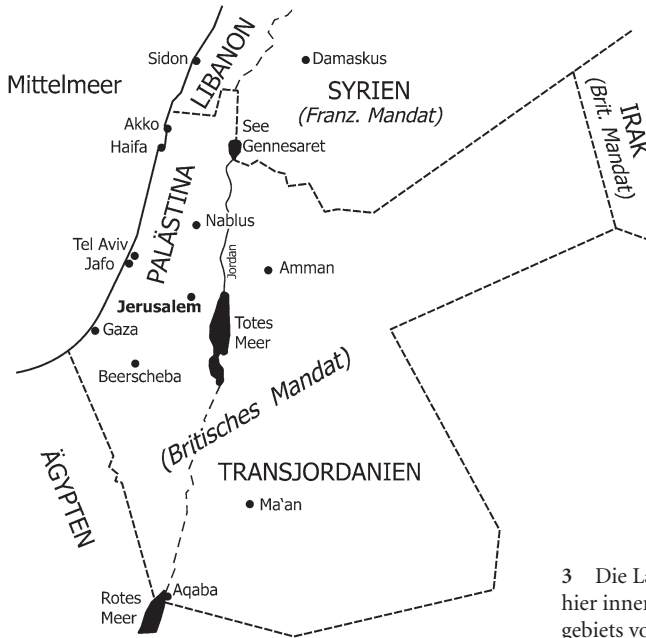
2 Um von der Küsten-Straße im Westen und der Königs-Straße im Osten nach Jerusalem zu gelangen, mussten beträchtliche Höhendifferenzen überwunden werden.

und Aschkelon. Jerusalem besaß Abstand zu den Großmächten, die abwechselungsweise die Küstenstraße und -ebene beherrschten, und dank des Gebirges ein ziemliches Abwehrpotential. Es lag aber doch nahe genug an der neuralgischen Berührungszone zwischen Ägypten und Vorderasien. Von den Vorposten Jerusalems in der Schefela aus ließ sich das internationale Geschehen gut beobachten und mit den ägyptischen oder assyrischen, babylonischen oder persischen, ptolemäischen oder seleukidischen Händlern, Diplomaten, Priestern und Heerführern Kontakt aufnehmen, um Informationen zu bekommen. Von seiner schwer einnehmbaren Position aus hatte es wiederholt großen Einfluss auf diese hochsensible Region, die für Ägypten das Tor zu Vorderasien und für die vorderasiatischen Mächte das Tor nach Ägypten darstellte.

2. In Bezug auf Palästina

Der Bibliker Albrecht Alt hat 1925 unter Aufnahme älterer Positionen (Strabo, G.A. Smith) in einem einflussreichen Aufsatz über »Jerusalems Aufstieg« unter David die wenig günstige verkehrsgeographische Lage der Stadt dramatisch betont. Die von Alt in diesem Aufsatz angestellten Überlegungen haben die wichtigsten ideologischen Grundlagen für das 1995/1996 von der israelischen Stadtverwaltung Jerusalems inszenierte Jubiläum »3000 Jahre Jerusalem« geliefert. Tatsächlich ist Jerusalem vor ca. 3700 Jahren als mächtige kanaanäische Stadt gegründet worden. Alt hat dieses kanaanäische Jerusalem total abgewertet und David zum eigentlichen Gründer Jerusalems gemacht, was der israelischen Sicht angesichts der aktuellen Position sehr entgegen kommt. Was hat Alt zu seiner Sicht veranlasst? Am 9. Dezember 1917 haben die Engländer Jerusalem nach 400-jähriger osmanischer Herrschaft kampflos erobert. 1918, nach der Eroberung ganz Palästinas, machten sie Jerusalem wie selbstverständlich zur Hauptstadt. Ein Blick auf die Karte zeigt, dass 1918, als Transjordanien noch zu Palästina gehörte (es wurde erst 1923 abgetrennt), Jerusalem, von seinem historischen Gewicht abgesehen, eine nahe liegende Wahl war, denn Jerusalem lag im Herzen dieses Landes.

Alt, der seinen Aufsatz nur wenige Jahre nach diesen Ereignissen schrieb, unterstrich, wie wenig selbstverständlich die Hauptstadtrolle Jerusalems eigentlich war. Selten sei Jerusalem im Lauf seiner fast 4000-jährigen Geschichte Hauptstadt des Landes gewesen. Ohne den kühnen Willensakt Davids, für seine beiden Herrschaftsbereiche Juda und Israel ein Zentrum zu schaffen, wäre nach Alt Jerusalem überhaupt nie zu irgendwelcher Bedeutung gekommen. »Nicht der Natur verdankt Jerusalem seinen



3 Die Lage Jerusalems in der Region, hier innerhalb des Britischen Mandatsgebiets von 1918, ist zentral.

Vorrang [...], die Geschichte hat es der Natur abgetrotzt.« Dieses Urteil ist seither unzählige Male übernommen und wiederholt worden.

Alts Überlegungen sind aber mehr als fragwürdig. Alt setzt bei der Tatsache ein, dass Jerusalem im Laufe der letzten 3700 Jahre relativ selten Hauptstadt Palästinas war. Das ist richtig, aber so eindrücklich das klingt, es bedeutet nicht viel. Erstens, weil Palästina im Laufe seiner Geschichte selten eine Hauptstadt hatte. Es erstaunt, dass Alt dies als glänzender Kenner Palästinas nicht gesehen hat. Palästina ist ähnlich wie Syrien und Libanon ein reich gegliederter Raum und im Gegensatz zu den großen Flusstälern des Nils und des Eufrats ohne einigendes Band. Solche Räume sind zentralistischen politischen Strukturen nicht förderlich. Während im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. am Nil und am Eufrat bzw. Tigris große Reiche entstanden, kam man in der Levante nie über Stadtstaaten hinaus. Zweitens wurde Palästina, wenn es politisch geeint wurde, meistens von außen geeint, so von Assur, Babylon, Persepolis, Rom, Byzanz, von Damaskus oder von Kairo. Es ist leicht verständlich, dass man von diesen Metropolen aus gesehen Orte wie Cäsarea am Meer oder Lydda bzw. Ramle in der Küstenebene, die für den Fernverkehr günstiger lagen, Jerusalem vorzog. Für die Lage Jerusalems innerhalb Palästinas besagt dies nichts.

Alt scheint das gehaut zu haben, wenn er sich von den geschichtlichen Entwicklungen ab- und der natürlichen geographischen Lage zuwendet und unter diesem Gesichtspunkt Sichem (vgl. Abb. 1) zur ungekrönten Königin Palästinas erhebt. Die Stadt liege genau zwischen Beerscheba, der südlichsten, und Dan, der nördlichsten Stadt des alten Israel. Bei Sichem stellt sich die Frage, warum diese Stadt immer nur die ungekrönte Königin blieb. Sie blieb ungekrönt, weil sie keine Königin ist. Alt hat sie auf dem Reißbrett dazu gemacht. Er hat übersehen, dass Galiläa – durch die Jesreël-

Ebene vom palästinischen Bergland getrennt – in seinen nördlichen Teilen meist enger mit dem libanesisch-syrischen Gebirge, mit Phönizien und Aram verbunden war als mit dem zentralpalästinischen Bergland. »Von Dan bis Beerscheba« bezeichnet ein weitgehend fiktives Großisrael. Fassen wir das eigentliche palästinische Bergland von Bet-Schean oder besser Dschenin (Jibleam) bis Beerscheba ins Auge, liegt Jerusalem erheblich zentraler als Sichem. Beachtet man weiter die Brückenfunktion Palästinas zwischen dem syrisch-mesopotamischen und dem ägyptischen Raum, liegt Jerusalem zwar nicht unmittelbar an der Straße, aber es liegt erheblich näher als Sichem an der neuralgischen Zone der Brücke, nämlich an der südlichen Küstenebene, dem Philisterland. Dieses Gebiet stellte für Ägypten das Tor nach Vorderasien dar, und für die vorderasiatischen Reiche das Tor nach Ägypten. Es war oft entsprechend hart umworben und umkämpft. Jerusalem lag nahe an diesem Gebiet, war aber gleichzeitig weniger exponiert als dieses. Es stellte in dem strategisch hoch empfindlichen Raum eine Art schwer anzugreifenden, neutralen Beobachtungsposten dar. Wie zentral Jerusalem im Hinblick auf die Stadtstaaten an der Südostküste des Mittelmeers lag, zeigt z.B. die Führungsrolle, die Jerusalem im Kampf gegen die assyrische Bedrohung unter Hiskija oder gegen die babylonische Oberherrschaft unter Zidkija (Jer 27,3; Ez 5,5; 26,2; Esr 4,19–22) zeitweilig eingenommen hat. Das lag nicht, mindestens nicht nur, an einzelnen Führergestalten, sondern an der zentralen Lage Jerusalems im Binnenbereich und an seiner gleichzeitigen Nähe zum sensiblen Bereich der südlichen Levante. Deshalb war Jerusalem auch unter den Perserkönigen und den Seleukiden für die ganze Region von Bedeutung.

Jerusalems Lage war binnenpolitisch verkehrsgeographisch exzellent. Es beherrschte die wohl wichtigste Ost-West-Verbindungsstraße zwischen den beiden internationalen Verkehrswegen, der Küstenstraße und der Königsstraße. Wer von Moab oder Ammon ans Mittelmeer reisen wollte, reiste am besten über Jerusalem. Südlich davon wurde eine solche Reise durch die häufig sehr steil abfallenden Ufer des Toten Meeres verunmöglicht. Jerusalem liegt ungefähr auf der Höhe seines Nord-Endes. Da war eine Ost-West-Verbindung erstmals möglich. Das Gelände von Jerusalem mit seinen 900 m ü. M. bildete zudem eine Art Sattel. Südlich und nördlich davon steigt das Gelände auf über 1000 m ü. M.

Aber nicht nur im Hinblick auf die Verbindung zwischen den beiden internationalen Verkehrswegen liegt Jerusalem binnenpalästinisch optimal. Es liegt nahe an der Wasserscheide zwischen dem Mittelmeer und dem Jordangraben. An ihr entlang lief die wichtigste und bequemste Nord-Süd-Verbindung. Sie verband die Städte Judas (Hebron, Betlehem) mit denen des mittelpalästinischen Berglandes (Schilo, Sichem, Samaria).

Weder seine internationale noch seine binnenpalästinische Lage erklären die überragende religiöse Bedeutung, die Jerusalem im Lauf der Jahrtausende gewonnen hat, aber sie macht die Position verständlich, die die Stadt im davidisch-salomonischen Herrschaftsbereich und auch später immer wieder einnahm. Wenn G. A. Smith in Anlehnung an Strabo (XVI 2,36) in seinem großen Werk über Jerusalem von 1907/1908 behauptete: »Das ganze Plateau steht allein, ohne Wasser, an der Straße zu Nirgends. Da gibt es keine der natürlichen Bedingungen einer großen Stadt«, so hat G. Dalman, einer der besten Kenner Palästinas aller Zeiten, in seinem Jerusalem Buch von 1930 mit Recht bemerkt, dass diese apodiktische Aussage der Wirklichkeit keineswegs ge-

recht wird. Allein was das Wasser anbelangt, verfügt Jerusalem mit der Gihon Quelle über eine der wichtigsten Wasserressourcen weit und breit. Die erst neulich entdeckte gigantische Befestigung dieser Quelle zeigt, wie wichtig sie den Gründervätern war.

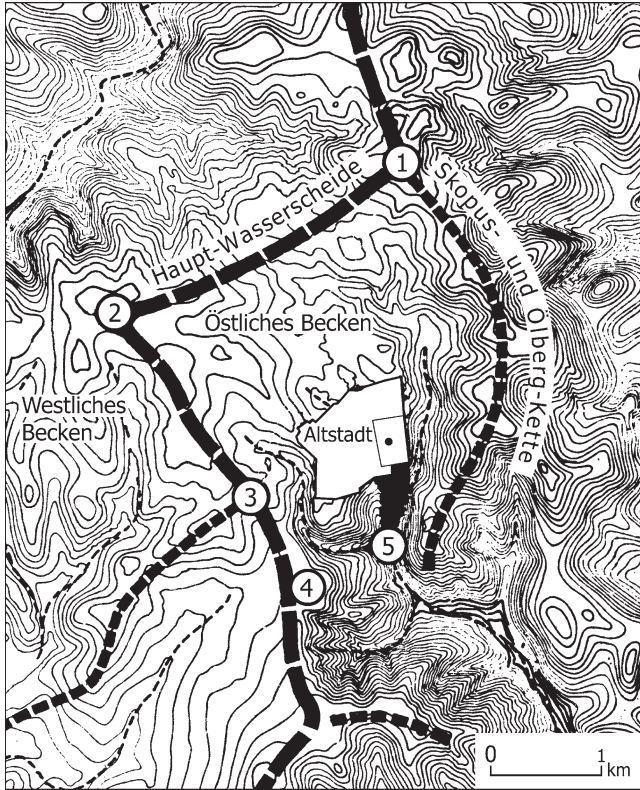
Wenn A. Alt in seinem Aufsatz besonders das bronzezeitliche, vordavidische Jerusalem der Amarnazeit mit der Behauptung bagatellisiert, es sei »einer von den Hunderden dieser palästinischen Stadtstaaten« gewesen, ist das eine für einen so bedeutenden Gelehrten unbegreifliche Behauptung. Alt muss an die große Liste Thutmosis' III. mit ihren 350 Eintragungen gedacht haben, die aber alle möglichen topographischen Bezeichnungen und keineswegs nur die Namen von Stadtstaaten enthält. Nach einer Reihe von Autoren ist in der südlichen Levante in vorisraelitischer Zeit mit ca. 15 bis 25 Stadtstaaten zu rechnen. Für das palästinische Gebirge unbestritten sind nur Sichem und Jerusalem.

Die ganze von A. Alt abhängige Beschreibung Jerusalems in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. als äußerst desolater Angelegenheit dient einzig der Schaffung einer negativen Folie, von der sich ihre Erhebung zur Hauptstadt durch David als »das große Wunder in der Geschichte der Stadt« umso strahlender abhebt. Das große, von Alt inszenierte Wunder entspricht der romantischen Geschichtsauffassung, in welcher der geniale Einzelne die Hauptrolle spielt. Nicht irgendwelche geographischen Faktoren oder Jahrhunderte überdauernde politische Konstellationen (Stadtstaatcharakter), sondern das Genie Davids hat Jerusalem zu dem gemacht, was es ist. Die einseitige Personalisierung geschichtlichen Geschehens entspricht übrigens auch den Ansprüchen des heute grassierenden Infotainment. Alts These kommt zudem dem protestantischen, besonders lutherischen, *sola gratia*-Prinzip entgegen, nach dem die Natur verderbt und zu nichts Gutem tauglich ist, und alles Gute und Große ausschließlich durch Gnade, in diesem Falle die Erwählung Jerusalems durch JHWH, geschieht. Endlich schmeichelt sie dem israelischen Chauvinismus, wie er sich in der Ignorierung der vordavidischen Geschichte Jerusalems manifestiert. Es ist verständlich, dass sich der Glaube an das »Wunder« so lange gehalten hat und immer noch hält. Alts Sicht entspricht vielen emotionalen, religiösen und politischen Bedürfnissen, nur nicht den Tatsachen. Man kann einwenden, hier werde gegen die Protestanten Smith und Alt ein katholisches »Gnade setzt Natur voraus«-Prinzip vertreten. G. Dalman war nicht katholisch.

3. Zur Lage Jerusalems im Gelände und zu seiner Topographie

Der folgende, vielleicht etwas zu ausführliche Abschnitt beschreibt die Lage der Stadt in ihrer unmittelbaren Umgebung, was für das Verständnis der großen Züge ihrer Geschichte von geringerer Bedeutung ist als ihre Lage in der Region. In gewissen Situationen haben aber auch diese kleinräumigen Gegebenheiten eine Rolle gespielt. Das antike Jerusalem lag am südöstlichen Ende eines nach Süd-Osten abfallenden Plateaus, das auf allen Seiten von Höhenzügen umgeben ist.

Der höchste Punkt des bronze- und eisenzeitlichen Jerusalems, die Stelle, wo heute der Felsendom steht, erreicht 743 m ü. M. Außer gegen Süd-Osten wird dieser Punkt auf allen Seiten in relativ geringer Entfernung von Höhenzügen umgeben, die ihn 60–90 m überragen.



4 Die Lage Jerusalems im Verhältnis zur Wasserscheide zwischen dem Mittelmeer und dem Jordangraben und zu den Höhenzügen, die es umgeben: 1 = Givat Schapira (French Hill, Skopus, Har-ha-Zofim), 2 = Romema, 3 = YMCA, 4 = Givat Chanina, 5 = Zusammenfluss von Gehinnom-, Kidron- und Stadttal.

Das Wallfahrtslied Psalm 125 hat diesen Sachverhalt auf die knappe und treffende Formel gebracht:

»Jerusalem, Berge sind rings um es her, und JHWH ist rings um sein Volk« (V. 2). Das Plateau, an dessen südöstlichem Ende das alte Jerusalem lag (Abb. 4), bildet ungefähr ein Trapez, das im Nordwesten etwa 3,5 km breit ist und sich nach Süd-Osten auf ca. 1 km verengt. An seinem südwestlichen und seinem nordöstlichen Rand wird es durch ziemlich steil abfallende Täler von jenen Höhenzügen getrennt, die seinen Horizont bilden.

Am West- und Süd-Rand ist es das Hinnomtal, am Nord- und Ostrand das Kidrontal. Zwischen beiden verläuft das heute fast ganz aufgefüllte Stadttal (früher: Tyropoion). Es trennt die Stadt in zwei Teile, den Ost- und den West-Hügel.

Die beiden Haupttäler, Hinnom- und Kidrontal, haben zusätzlich zu den Höhenzügen, die das Stadtgelände wie mit einem Wall umgeben, eine Art Festungsgraben gebildet. Dieser bestand aber nur auf der Ost-, West- und Süd-Seite. Gegen Norden, genauer Nord-Westen, gab es keinen. So versuchte man denn zu allen Zeiten das Stadtgebiet besonders auf dieser Seite durch Festungsbauten zu schützen.

Der Stadtteil westlich des Stadttals wird durch ein wenig tiefes Quertal (vgl. Abb. 5), das beim Jafo-Tor beginnt und sich an der Davidstraße entlang fortsetzt, in zwei



5 Die Topographie des antiken Stadtgeländes.

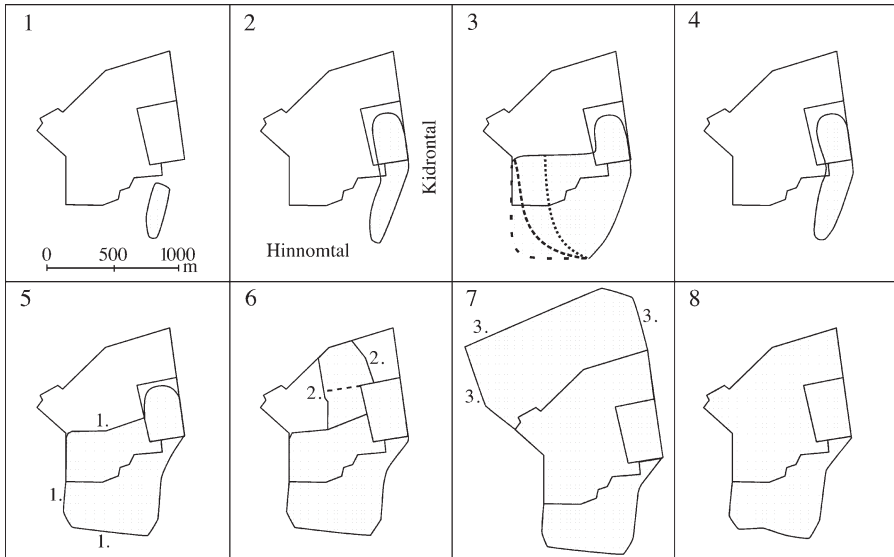
Teile geteilt, den Nord-West-Hügel und den Süd-West-Hügel, heute der christliche Sion.

Das älteste Jerusalem lag östlich des Stadttals auf dem Ost-Hügel. Er wird im Norden durch den Antonia- (knapp 780 m) und den Bezetahügel (762 m) begrenzt. An dieser Stelle verunmöglichte die hellenistische Baris- bzw. die römische Antonia-Burg einen leichten Zugang vom Plateau her. Die Kette setzt sich im Nord-Ost-Hügel, dem Tempelberg (Zion) mit dem Felsendom (arab. *Qubbet ez-zachra*), im Ofel und im Südost-Hügel, der Davidstadt, fort. Der Felsrücken erreicht bei ca. 625 m ü. M. den Talgrund. Der so weit nachweisbar am frühesten bewohnte Teil Jerusalems lag südlich vom Haram und dem Ofel auf dem Südost-Hügel. Der Felsrücken ist da ungefähr 220 m breit und erstreckt sich etwa 630 m bis zur Süd-Spitze. Er bedeckte ein spitzes Dreieck mit einer Fläche von ca. 20000 m². Dazu kamen etwa 4500 m² am Ost-Abhang. Das ergibt eine Gesamtfläche von ca. 2,5 ha. Diese verdoppeln sich fast auf ca. 4,5 ha, wenn man den nördlichen Teil des Ost-Hügels, den »Tempelplatz«, dazu rechnet. Der Ost-Abhang spielte wegen seiner Nähe zur Gihon-Quelle eine besondere Rolle. Er war während der ersten 1000 Jahre der Stadtgeschichte kontinuierlich besiedelt. Der Hauptgrund für die Besiedlung dieses steilen Abhangs war, wie gesagt, die Gihon-Quelle am Fuße des östlichen Abhangs der Davidstadt.

Die Gihon-Quelle ist die einzige Quelle im Stadtbereich von Jerusalem. Sie entspringt in einer Höhle, die ungefähr 10 m unter dem heutigen Bodenniveau auf 635 m ü. M. liegt. Sie ist hydrologisch nie genau untersucht worden. Sie scheint aber eine für karstische, d.h. durch Wasserauslaugungen charakterisierte Formationen typische aufgrund von Saugwirkungen funktionierende Quelle zu sein (engl. syphon-type karstic spring), denn ihr Wasser fließt pulsierend und nicht kontinuierlich. Darauf scheint schon der hebräische Name hinzudeuten, der vom Verb *giach* abgeleitet werden kann, das »hervorbrechen, hervorsprudeln« bedeutet. Die Wassermenge der Quelle ist nie über längere Zeit systematisch untersucht worden. Man vermutet, dass sie zwischen 200 und 1100 m³ pro Tag liefert, je nach Jahreszeit und jährlicher Niederschlagsmenge. Einzelne Messungen, die zwischen 1978 und 1985 gemacht worden sind, lieferten ein Minimum von 700 m³ im September 1979 und ein Maximum von 4750 m³ im Februar 1983.

Nebst ihren praktischen Funktionen bekam die Gihon-Quelle einen Platz in verschiedenen königsrituellen (1Kön 1,38; vgl. Ps 110,7) und mythischen Traditionen zur Ur- (Gen 2,13) und Endzeit (Ez 47,1–12; Sach 14,8; Joël 4,18; Offb 22,1).

E. A. Knauf hat die These vertreten, das älteste Jerusalem habe nicht oberhalb der Gihon-Quelle im Bereich der so genannten Davidstadt, sondern am höchsten Punkt des Felsrückens, auf dem Tempelberg, dem Gelände des Felsendoms, der *Qubbet ez-zachra* und der el-Aqsa-Moschee gelegen. Zu diesem überraschenden Vorschlag fühlt sich Knauf durch die Feststellung gedrängt, dass das spätbronzezeitliche Jerusalem in den Amarnabriefen (s. unten) und das eisenzeitliche Jerusalem Davids auf dem Ost-Hügel in alten biblischen Texten gut bezeugt ist, auf dem Süd-Ost-Hügel aber kaum archäologische Funde aus diesen Zeitperioden gemacht worden seien. Allerdings gilt das nur für Archäologen wie I. Finkelstein, die eine low-chronology vertreten. Angesichts der literarischen Zeugnisse wäre es absurd, schlicht auf die Inexistenz



6,1–8 Das Wachsen und Schrumpfen der Stadt im Lauf der Geschichte in Relation zur Stadtmauer aus dem 16. Jh. n. Chr.: 1 Kanaanäische Zeit (ca. 1700–950 v. Chr.); 2 Königreich Juda (ca. 950–700 v. Chr.); 3 Königreich Juda (ca. 700–587 v. Chr.); 4 Persische Zeit (ca. 480–330 v. Chr.); 5 Hasmonäische Zeit (ca. 160–50 v. Chr.); 6 Zeit des Herodes (37–4 v. Chr.); 7 Frühe römische Zeit (bis 70 n. Chr.); 8 Byzantinische Zeit (ca. 330–650 n. Chr.).

Jerusalems während dieser Perioden zu schließen (Na'aman 2010). Geht man wie die Vertreter der low-chronology davon aus, dass auf dem Süd-Ost-Hügel kaum Siedlungsspuren aus dieser Zeit gefunden wurden, kann Jerusalem damals nicht auf dem Süd-Ost-Hügel, aber auch nicht weit davon entfernt existiert haben. Als nächstliegender Bereich bietet sich nach Knauf der Nord-Ost-Hügel, der Tempelberg an, auf dem keine Ausgrabungen durchgeführt werden können. Knauf glaubt, Jerusalem habe sich nicht vom Bereich der späteren Davidstadt nach Norden ausgedehnt, wie meist aufgrund von 1Kön 6–8 angenommen wird, sondern zu Zeiten besonderer Blüte, etwa während der Mittel-Bronzezeit IIB und der Eisen-Zeit IIB, vom Tempelberg aus nach Süden auf den Felsrücken des Süd-Ost-Hügels. Die Konstruktionen an dessen Ost-Hang würden so die südöstlichste Ausdehnung der Stadt markieren und nicht ihre Nord-Grenze. Ein weiteres Argument, das Knauf für seine These anführt, ist ein strategisches. Die Sicherung der Stadt gegen Norden zum Plateau hin war immer ein Problem. Wäre die Grenze des ältesten Jerusalem dort verlaufen, wo man sie heute normalerweise vermutet (Abb. 6,1), wäre sie nach Knauf nicht zu verteidigen gewesen; denn nördlich der oft postulierten Nord-Mauer beim Ofel steigt das Terrain bis zur el-Aqsa-Moschee über die kurze Strecke von 150 m ca. 40 m an. Eine Truppe von 100 guten Bogenschützen hätte von dieser Position aus die Verteidiger der Mauer ausschalten können. Man kann diesem Argument noch hinzufügen, dass im Palästina der vorhellenistischen Zeit Städte in der Regel auf Hügelkuppen lagen. Wasser für den Belagerungsfall verschaffte man sich mit Hilfe von Wasserreservoirs aller Art.

Bedeutende mittelbronzezeitliche Städte wie Hazor oder Megiddo hatten keinen direkten Zugang zu Quellen. I. Finkelstein hat Knaufs These vorerst abgelehnt, neulich aber stillschweigend übernommen (2010: 14 Anm. 53).

Gegen die These Knaufs bzw. Finkelsteins spricht, dass die Ausgrabungen unmittelbar südlich und westlich des Tempelplatzes keine spätbronze- und früheisenzeitlichen Spuren zutage gefördert haben. Problematisch ist auch die große Distanz zur einzigen Wasserquelle, die schon bei der Gründung der Stadt in der Mittel-Bronzezeit schwer befestigt wurde, wie die Ausgrabungen von R. Reich und E. Shukron von 1995 bis heute gezeigt haben. Vor allem aber trifft es nicht zu, dass auf dem Süd-Ost-Hügel keine Besiedlungsspuren von der Spätbronze- bis zur Eisenzeit IIA gefunden worden seien (s. unten).

Während der ersten rund 1000 Jahre, von ca. 1700 bis ca. 750 hat sich die Stadt auf den Südost-Hügel und/oder den Nord-Ost-Hügel, den Tempelberg beschränkt (Abb. 6,2). Erst am Ende des 8. Jh., also fast 1000 Jahre nach ihrer Gründung, hat sie sich auf den West-Hügel auszudehnen begonnen (Abb. 6,3). In der Perserzeit war sie wieder auf den Tempelberg und den Südost-Hügel reduziert (Abb. 6,4). Nicht früher als während der Hasmonäerzeit hat sich der Schwerpunkt eindeutig nach Süd-Westen verlagert (Abb. 6,5). In herodianischer Zeit dehnte sich die Stadt zusätzlich nach Norden aus (Abb. 6,6). Im 1. Jh. n. Chr. erreichte sie ihre größte Ausdehnung, indem das Siedlungsgebiet stark nach Norden erweitert wurde (Abb. 6,7). In byzantinischer Zeit nahm sie zusätzlich zum Raum der heutigen Altstadt, die von den Mauern Suleimans des Prächtigen aus dem 16. Jh. n. Chr. umgrenzt wird, den ganzen Bereich südlich davon ein (Abb. 6,8). Vom 16.–19. Jh. beschränkte sich die Stadt im Wesentlichen auf den Bereich innerhalb der osmanischen Mauern des 16. Jh. Am Ende des 19. Jh. begann sie sich erneut nach Norden und Westen hin auszudehnen. Diese »Neustadt« ist heute viel größer und wichtiger als die Altstadt innerhalb der osmanischen Mauern. Seit 1967 umgibt die israelische Verwaltung die Stadt mit einem weiträumigen Gürtel von ausgedehnten immer noch wachsenden Vorstädten und isoliert die arabische Altstadt systematisch von ihrem Hinterland.